

IBAN UND NGAJU: KOGNITIVE STUDIE ZU KONVERGENZEN IN WELTBILD UND MYTHOS

Tom Harrisson zum Gedächtnis

MATTHIAS LAUBSCHER

Leitgedanke dieser Arbeit ist der Versuch, aufgrund von Wort- und Bedeutungsanalysen charakteristischer Strukturmerkmale sowie durch eine Untersuchung des Bedeutungswerts der herangezogenen Phänomene auf einer erweiterten Materialgrundlage zur Aufhellung innerer Verwandtschaft der Weltbilder der Iban und Ngaju beizutragen und Inhalt wie Sinn solcher Merkmale im einzelnen wie auch der Weltbilder als Ganzes durchschaubar zu machen.

Zwar sind vereinzelte Parallelen zwischen Iban und Ngaju schon früher erkannt worden. Auf eine Übereinstimmung im Erzählgut haben bereits Tom und Barbara Harrisson (1968) aufmerksam gemacht. Das so entstandene Bild anscheinend zufälliger Konvergenzen bedarf jedoch einer Korrektur.

Die Iban

Die Iban (See-Dayak) gelten als die kriegerischste, expansivste und zugleich am besten erforschte Stammesgruppe Borneos. Ihre hauptsächlich nach Norden verlaufende Expansion nahm ihren Anfang vor mehr als fünfzehn Generationen am Mittellauf des heute zur Republik Indonesien gehörenden westlichen Kapuas und seinen Nebenflüssen und führte vor etwa dreihundert Jahren zur ersten Landnahme in der 1. und 2. Division von Sarawak. Gegen Ende des letzten Jahrhunderts trafen Forschungsreisende auf Iban-Siedlungen am Baram in der 4. Division, und noch bis in die Gegenwart hinein werden vereinzelte nachfolgende und weiter vordringende Wandergruppen beobachtet¹. Die Wanderzüge stießen auf andere Stämme, verdrängten im Verlaufe kriegerischer Auseinandersetzungen einige ihrer Kontrahenten, nahmen aber von ihnen auch kulturelle Impulse auf². Die Begegnung mit Stämmen unterschiedlicher kultureller Ausprägung, die vielfältig gegliederten Kontaktzonen mit Enklaven und Exklaven haben an den Peripheriezonen zu ungleichförmigen Modifizierungen des Lebensstils der Iban geführt. Diese kulturelle Differenzierung ist ihnen selbst nicht verborgen geblieben, ihr Zusammengehörigkeitsgefühl hat darunter jedoch bislang nicht gelitten. Eine Ausnahme bilden lediglich die zum Islam übergetretenen Iban, die sich in der Regel als Malaien ausgeben. Für die nicht konvertierten Iban gibt es *eine* verbindende Kraft, die sie höher bewerten als heterogene Züge in der Kultur: die Genealogie mit *Sengalang Burong* an der Spitze³, einem Kulturheros und Stifter verschiedener Kulte.

Die Geschichte indonesischer Stammeskulturen erschöpft sich nicht in Wanderungen und nachbarliche Beziehungen. Das wechselvolle Geschick des Archipels hat überall Spuren hinterlassen. So finden sich bei den Iban Zeugen indo-malaiischer, indo-javanischer, islamischer und abendländischer Provenienz. In Mythik und Religion haben Namen indischen Ursprungs, vereinzelt auch islamische Be-

1 Vgl. Sandin 1956: 58–69; 1967: 229; E. Jensen 1974: 18–20.

2 E. Jensen (1974: 58) führt z.B. ein Tatauierungsmuster der Iban auf Kenya-Ursprung zurück.

3 Harrisson 1956: 56.

griffe, Eingang gefunden. Christliche Missionare waren darauf bedacht, in der einheimischen Religiosität Ansätze für die Verkündung des Evangeliums und die Vermittlung christlicher Lebensgrundlage zu finden. Sie haben mit Vorliebe Namen einer einheimischen Gottheit für den Christengott aufgegriffen in der Absicht, jene aus dem herkömmlichen religiösen Kontext herauszulösen und mit christlichen Vorstellungen anzureichern. Gegen ihre Absicht förderten sie so das Verschmelzen von traditionellen Glaubensinhalten mit christlichen, erweiterten den Motivschatz der einheimischen Mythik und erleichterten letztlich das Entstehen messianischer Bewegungen.

Das Erdtauchermotiv

Frei von Missionseinfluß ist die bekannte Schöpfungsmythe der Iban, die von „zwei in der Form von Vögeln“ über dem Urmeer schwebenden Schöpferwesen berichtet. *Ara* und *Irik*, die beiden Gottheiten, tauchen ins Urmeer, bringen zwei feste Substanzen in Form und Größe von Hühnereiern herauf und erschaffen daraus Himmel und Erde⁴.

Diese Mythe hat in der ethnologischen Literatur ungewöhnliche Beachtung gefunden. W. Schmidts Frage nach einem den beiden Vogelgestalten übergeordneten Wesen⁵ kündigt bereits seine Urmonotheismustheorie⁶ an. Walk rubriziert sie in einer Verbreitungstabelle zum „Tauchermotiv“ neben 73 Varianten aus Eurasien, einer aus den Süd-Philippinen und einer aus den Gilbert-Inseln. Letztere gehört jedoch zur Stith Thompson-Gruppe mit dem Motiv A 955.8 („Island fished-up by demigod“). Diese Mythen, nach dem ‚Motif-Index‘ von Smith Thompson „Earth Diver“ (A 812), „Earth brought up from bottom of primeval water“ (A 811), „Earth rises from sea“ (A 816) und „Island fished-up by demigod/hero“ weisen zwar insofern eine innere Verwandtschaft auf, als ihnen die Vorstellung von ‚Land/Insel/Erde aus der Meerestiefe‘ zugrunde liegt. Die unterschiedliche Streuung der einzelnen Motive warnt jedoch vor einer übereilten Gleichsetzung. Das Erdtauchermotiv hat seinen Verbreitungsherd im Inneren der Kontinente Eurasien und Nordamerika und verlockt zu transpazifischen Vergleichen; der Typ A 955.8 konzentriert sich bei maritimen Ethnien mit einer besonderen Belegdichte in Polynesien, wo A 812 nicht bekannt ist⁷. Man muß zwar Walk die enge Verwandtschaft beider Typen konzedieren, das Erdtauchermotiv, wie seine Verbreitung deutlich zeigt, gründet sich jedoch auf die kontinentale, der Typ A 955.8 auf die maritime Gestalt der gleichen Grundidee. Indonesien liegt nun im Schnittpunkt beider Traditionsstränge. Auf Borneo ist die kontinentale Spielart vertreten, auf Leti dagegen klingt trotz der Verschmelzung mit anderen Motiven die maritime Variante an (die Insel Leti klammert sich in Gestalt des Mädchens *Osakramiasa* an die Beine

4 Nyuak und Dunn zuerst 1887 in einem Vortrag vor der Manchester Geographical Society, veröffentlicht 1906: 11–16; ferner Dunn 1963: 22–23, Münsterberger 1939: 189–190 und in deutscher Kurzfassung W. Schmidt 1910: 7.

5 Schmidt 1910: 8, § 31.

6 Schmidt 1912–1955.

7 Vgl. Kirtley 1971.

des auffliegenden Hahns und wird so aus dem Wasser gezogen⁸. Ad. E. Jensen hat als erster bei seiner Analyse der geographischen Orientierung der Wemale in West-Cerum kontinentale Züge im Weltbild einer indonesischen Stammesgesellschaft nachweisen können⁹. Dieser Befund veranlaßte ihn zu der These, das geographische Orientierungsmodell der Wemale sei "in einem kontinentalen Gebiet entwickelt und von dort auf die Inseln mitgebracht" worden¹⁰. Die Koppelung mit den übrigen Weltbildvorstellungen sei "bei einer Wanderung auf die Inselwelt bereits so fest" gewesen, daß die Aufgabe dieser "älteren Orientierung" das gesamte Weltbild erschüttert hätte¹¹.

Die Frage nach dem Entstehungsgebiet des kontinentalen Orientierungsschemas ließ Ad. E. Jensen offen. Er griff nicht die Ansicht von Hose und McDougall auf, die auf Analogien zwischen den Hochlandstämmen am Koladan und Irrawadi und am südöstlichen Brahmaputra (Karen, Naga u.a.) und den "schlichthaarigen Stämmen Sumatras, Borneos, der Philippinen, von Celebes, Ceram und den transjavanschen Inseln"¹² hingewiesen haben. Die Möglichkeit kultureller Beziehungen zwischen Hinterindien und Borneo haben auch Hein¹³, Goloubew¹⁴ und Heine-Geldern¹⁵ gesehen. Im Sinne einer "Wahrscheinlichkeitsaussage" hat Marschall¹⁶ "die Huckepack-Statuette von Dông-so'n" anhand eines ethnographischen Berichts über die Weihe zum *wadian*, einem Medium im Verkehr zwischen Menschen und Geistern bei den Maanyan-Dayak, zu interpretieren versucht. Zwar setzt er seine Untersuchung scharf ab "von dem Versuch eines Nachweises historischer Beziehungen"¹⁷, aber die Frage sei erlaubt, warum er dann nicht z.B. auf den Kongo, Südamerika oder Europa zurückgegriffen hat, wenn nicht für die Auswahl von Borneo die größere kulturelle Nähe und die Annahme von verdeckten Zusammenhängen ausschlaggebend gewesen sein sollten. Es wäre eine verdienstvolle Aufgabe, in einer vergleichenden Kulturanalyse die tatsächlichen Analogien zwischen Borneo und Südostasien herauszustellen und auf ihre Aussagekraft hin zu prüfen.

Die als kontinental bestimmte Erdtauchermythe aus Borneo würde sich für einen Vergleich mit den asiatischen, speziell den südostasiatischen Varianten anbieten. Nur zeigen aber weder die in der Tabelle von Walk aufgenommenen noch die von Kühn¹⁸ zusammengestellten Erdtauchermythen augenfällige Vergleichsmomente.

Ara und Irik

Die beiden Erdtauchervögel *Ara* und *Irik* werden von Walk als Wasservögel interpretiert. Hiermit deutet sich das Problem einer Verbindung zwischen Borneo

8 Vgl. Laubscher 1971: 201 nach W. Müller-Wismar (1913), Tagebuch Leti, unveröffentlichtes Manuskript, S. 1. *Osakramiasa* und Hahn sind zwar von der Himmelsphäre ins Wasser bzw. an seine Oberfläche gelangt, d.h. die Substanz der Insel stammt letztlich vom Himmel (wie in folgenden Gebieten: Sumatra: Mandailing-Batak; Borneo: Kayan, Ngaju; Sulawesi: Makassar u. Buginesen; Sumba: Tabundung; Timor: Mollo u. Belu; Flores: Manggarai; Alor; Mittel-Ceram: Wahaerama). Wie diese Beispiele zeigen, dominieren in Indonesien andere kosmogonische Vorstellungen, die sich auf Leti mit dem Typ A 955.8 verbunden haben.

9 Ad. E. Jensen 1947: 38–48 bzw. 1966: 167–185.

10 Ad. E. Jensen 1966: 183.

11 Ad. E. Jensen 1966: 184.

12 Hose und McDougall 1912, II: 234–235.

13 Hein 1890: 85.

14 Goloubew 1929: 35–40.

15 Heine-Geldern 1966: 191.

16 Marschall 1969: 15–24.

17 Marschall 1969: 22.

18 Kühn 1935: 20–26.

und Zentral- bzw. Nordasien an, eine Frage, die verschiedentlich mit Rücksicht auf gemeinsame Züge in "schamanistischen" Praktiken aufgeworfen wurde. Bei Finnen, Russen, Berg-Tscheremissen, Wogulen, Samojeden, Jenisseier, Lebed-Tataren, nordwestlichen Jakuten und Burjaten sind nach Walk die 'Erd-Taucher' Wasservögel. Andere Vogelwesen in dieser Funktion sind lediglich in Galizien (Tauben), bei Jakuten (Satan in Schwalbengestalt) und auf den südlichen Philippinen (Seeadler) belegt.

Die Mythe von Nyuak und Dunn, auf die sich Walk stützt, stammt von den Iban; eine präzisere Ortsangabe fehlt. Im Index der malaiischen und Iban-Vogelnamen von Smythies¹⁹ sind weder *Ara* noch *Irik* verzeichnet. Scott²⁰ hat unter *ara*: 1. 'Streifen', 2. 'Feigenbaum', 3. 'verstreuen'. *Irik* ist nicht belegt. Howell u. Bailey²¹ ergänzen die Angaben zu *ara*: auch *kara* = *Ficus indicus*, verbalisiert zu *ngara* = 'das Schicksal eines Menschen bestimmen'. Eine Herleitung aus dieser letzten Bedeutung wäre bei einer Gottheit denkbar, läßt sich aber nicht verifizieren, da der Name außerhalb dieser Mythe nicht wieder auftritt.

Ficus und andere Bäume

Mal. *ara* (sundanesisch *kiara*) ist die Bezeichnung für die gesamte Ficus-Familie. Zunächst scheint es abwegig, eine Verbindung mit dem Namen des Erdtauchers zu erwägen, zumal in der Religion der Iban im Unterschied zu Sumatra, Java und anderen Gebieten die Ficus-Arten keine auffällige Funktion in der Religion haben. In einer für das Verständnis der Iban-Genealogie bedeutenden Mythe werden nun Vögel mit einem wilden Feigenbaum (*kara*) in Verbindung gebracht: *Siu*, an anderer Stelle auch *Menggin* genannt, bleibt auf einem Vogelzug den ganzen Tag erfolglos, bis er abends auf einen wilden Feigenbaum trifft, auf dem so viele Vögel aller Arten sitzen, wie er es noch niemals gesehen hat. Er erbeutet in kurzer Zeit so viele, daß er sie nicht alle tragen kann. Auf dem Heimweg verirrt er sich und entdeckt ein Langhaus, in dem er nur ein Mädchen vorfindet. Es nimmt ihm das Versprechen ab, niemandem von dem Langhaus ihres Vaters *Sengalang Burong* zu erzählen, willigt in eine Heirat ein und wird seine Frau. Ihr Sohn ist der Kulturheld *Seragunting* bzw. *Surong Gunting*²², dem *Sengalang Burong* die richtige Weise der Feldbestellung, der Vogelschau, der Kopffjagd und der religiösen Feiern zeigt, was von da an bis in die Gegenwart von den Iban so ausgeführt wird²³. Wie die Genealogie (*tusut*) des Sariba-Ibanmannes Endawie²⁴ zeigt, sind die Generationen vor *Seragunting* rein mythisch, mit ihm setzen die mytho-historischen und historischen Generalogien ein²³.

Aufgrund dieser Motivverbindungen ist der Feigenbaum als bedeutsame mythische Chiffre ausgewiesen. *Sengalang Burong*, der Herr aller Omenvögel, lenkt *Siu*'s Schritte. Er hält als Herr der Omenvögel tagsüber das Jagdglück von ihm fern und läßt ihn abends den Ficusbaum mit den darauf sitzenden Vögeln finden, damit

19 Smythies 1960: 547–549.

20 Scott 1956: 11 sub "ara".

21 Howell u. Bailey 1900–1902: 8 sub "ara".

22 Javan. *Sri Gunting* = 'Vogelart (*dicrurus longus*)'; eine andere Vogelart heißt in Jakarta *sala gunting* (ENOI IV: 88).

23 E. Jensen 1974: 85–93; Sandin 1962: 21–43 (in Iban).

24 Endawie war erster "Minister of Local Affairs" in Sarawak; vgl. E. Jensen 1974: 99.

Siu verweilt, die Orientierung verliert, das Langhaus entdeckt und die Tochter heiratet. Der Ficusbaum markiert eindeutig die Grenze zwischen den Wohnbereichen der Menschen und der Götter. Die Überschreitung dieser Grenze ist Anlaß für die vom Tochternutzen geforderte Verschwiegenheit. Der Zugang zur Unterwelt bzw. zum Reich der Götter führt in Indonesien über ein Loch, eine Höhle, einen See, einen Fluß oder über einen besonderen Baum, im obigen Fall über einen Ficus. Bei der Grenzmarke Feigenbaum verläßt *Siu* die menschliche Sphäre und betritt die göttliche, manifestiert durch die Heirat mit der Tochter von *Sengalang Burong*. In der Geburt von *Saragunting* mündet dann die Genealogie mythischer Wesen göttlicher Natur in die Deszendenzlinie mythischer Wesen menschlicher Natur, die sich über die Ahnen bis zu den heutigen Iban fortsetzt. Der Feigenbaum steht territorial, *Siu* genealogisch am Schnittpunkt der Welt der Götter und der Welt der Menschen.

Einflüsse aus Indien

Die Iban sprechen dem *kara*-Baum Eigenschaften der Geistwesen ("spirit properties") zu²⁵. Genaueres teilt E. Jensen nicht mit, weist jedoch auf den heiligen Feigenbaum *Viṣṇu* hin und wirft damit unausgesprochen das Problem des indischen Einflusses auf, den er selbst in der Iban-Religion für oberflächlich hält und hauptsächlich auf wenige Bezeichnungen wie *petara*, Namen wie *Sua* (Land-Dajak: *Suwa*) und Züge göttlicher Wesen wie bei *Sengalang Burong* bzw. *Lang* (Übereinstimmungen mit Garuda) beschränkt sieht²⁶. Überdies führt er das Motiv der "Rocksuche" (s.u.), wie es in einer Version zur Mythe von *Siu* berichtet wird, auf indischen Ursprung zurück²⁷.

Im Vorgriff auf weitere Ausführungen kann gesagt werden, daß sich der indische Einfluß nicht mehr als bloße Randerscheinung darstellt. Er muß wesentlich zur Ausformung der kosmographischen Vorstellungen bei den Iban, den Zentralstämmen und in besonderem Maße bei den Ngaju beigetragen haben. Zwar sind die indischen Vorstellungen nicht auf ein Vacuum getroffen, sondern auf ein ausgestaltetes Weltbild, dem sie sich in einem über Jahrhunderte andauernden Prozeß angeglichen und verbunden haben, so daß ihre Provenienz heute leicht verkannt und schwer nachgewiesen werden kann. Dies umso mehr, als von Indien an sich schon heterogene Impulse ausgingen, die außerdem auf ihrem Weg nach Borneo mehrheitlich durch die Filter südostasiatischer, malaiischer und javanischer Weltanschauung gegangen sind.

Die wenigen indischen Elemente, die E. Jensen aufzählt, erwecken freilich den Eindruck eines geringen Einflusses, zumal die Zuordnung der 'Rocksuche' fragwürdig ist. Aus dem Kontext zu diesem Motiv geht eindeutig hervor, daß es sich um eine Variante des in Indonesien weitverbreiteten "Schwanenjungfrau-Motivs"

25 E. Jensen 1974: 84, Anm. 1.

26 E. Jensen 1974: 78, Anm. 2, 83, 100–101.

27 E. Jensen 1974: 84 Anm. 1.

(Stith Thompson Nr. D 361.1) handelt²⁸. Dieses Motiv ist zwar für Indien mehrfach belegt (steht bereits im Katha Sarit Sagara), außerdem aber auch für den arabischen Raum, Persien, China, Japan, Australien, Polynesien, Melanesien, Mikronesien, Madagaskar, Afrika, Europa und Nordamerika. Selbst wenn man die Suche nach einem für alle Varianten gemeinsamen Ursprung angesichts dieser erdrückenden Verbreitungsvielfalt bleiben läßt und allein nach dem unmittelbaren Geber für Indonesien sucht, kommen andere Gebiete nicht minder in Betracht als Indien. Anders steht es dagegen mit dem Bedeutungswert des Feigenbaums.

Ficus bei Iban und Kenya

E. Jensen bringt 'den heiligen Baum Visnus' (1974: 85, Anm. 3) mit dem Feigenbaum *kara* der Iban in Verbindung. Ein *individueller* Baum, dieser Gottheit zugeordnet, ist m.W. bislang nicht belegt. Trotzdem bleibt die Frage bestehen, inwieweit ein Vergleich strukturelle Übereinstimmungen zu Tage fördert. Visnus Beziehung zu Bäumen stellt sich in den verschiedenen Epochen indischer Religionsgeschichte unterschiedlich dar. Gehören ihm im Veda und in der ersten nachvedischen Zeit alle Bäume, wobei die Feigenbäume neben anderen Repräsentanten der "Fruchtbarkeitsmacht" bereits eine hervorgehobene Position einnehmen²⁹, so setzt ihn der ältere Hinduismus mit den Feigenbäumen als Vertreter der Vegetationsmacht gleich³⁰. Während also Visnu nicht einmal mit einer bestimmten Feigenart verbunden wird, "erwacht" Buddha unter einem individuellen Pippalbaum³¹ ("Baum der Erkenntnis" – bodhivrkṣa, Bo- bzw. Bodhi-Baum³²) = *ficus indicus* zur Wahrheit. Von diesem entscheidenden Ereignis leitet sich die Verehrung, einhergehend mit einer Übertragung auf die gesamte *Art*, des Pippal-Baumes ab.

Ein Vergleich über die Position der verschiedenen Feigenbäume bzw. Feigenbaumarten in den Kosmographien indischer Religionen (vedisch/purānisches, buddhistisches, hinduistisches, brahmanisches Modell) zeigt, daß sich ein *unmit-*

28 *Menggin (Siu)* schießt einen *Vogel*, der sich sogleich in einen Frauenrock verwandelt. Drei Tage darauf kommt ein wunderschönes Mädchen mit anderen Frauen zum *Badeplatz* beim Langhaus und sucht nach dem Bad ihren Rock. Wie sich herausstellt, sucht sie nach dem 'Vogel-Rock', den *Menggin* als Jagdbeute mit nach Hause genommen hat. Das Mädchen erhält ihn von *Meggin* zurück, wird seine Frau und gebiert einen Helden (E. Jensen 1974: 85–85).

Das Schwanenjungfrau-Motiv hat einen Verbreitungsschwerpunkt in Ostindonesien und ist für folgende Gebiete bezeugt: Minahasa – Wilken 1863: 326–330 / Halmahera – Baarda 1904: 456–467, 475–480; Ellen 1916: 214–218; Fortgens 1928: 458–463, 477–484; Hueting 1908: 171–173, 230–233, 256–257 / Ternate – Riedel 1871: 439–440 / Ceram – Ad. E. Jensen 1939: 286–287, 384 / Kei – Geurtjens 1924: 24–31, 218–231 / Sangir – Adriani 1893: 100–104; Dinter 1899: 388–389 / Solor – Arndt 1838: 7–8 / Roti – Jonker 1911: 16–19, 19–21 / Timor – Vroklage 1952, II: 130–133.

Winstedt (1960: 28) meint, die Version des Schwanenjungfrau-Motivs im Panji-Zyklus stimme mit der indischen überein, wie sie bereits im Katha Sarit Sagara vorkomme. Vgl. Rassers 1940: 549–552 bzw. engl. Übersetzung 1959: 264–267 u. Anm. 71. Zur Motiv-Gruppe D 361.1 (nach Stith Thompson) vgl. für Ozeanien inkl. Madagaskar, Indonesien, Australien Lessa 1961: 120–167, für Afrika Baumann 1936: 262, 374.

29 Gonda 1960: 90.

30 Gonda 1960: 318.

31 Skr. *pippala* = *ficus religiosa*; vgl. Bareau 1964: 13.

32 Bareau 1964: 115 und Kirfel 1959: 13, 111.

telbarer Anschluß an die in der vorliegenden Untersuchung analysierten Teilaspekte der Iban-Mythik speziell im Funktionsbereich der Feigenbäume nicht herstellen läßt.

Zwischen dem wilden Feigenbaum in der Mythe von *Siu*, den Vorstellungen der Iban zum *kara*-Baum und dem Erdtauchervogel *Ara* gibt es in der Iban-Kultur keine erkennbare Verbindung. Der Blick über Borneo hinaus verdeutlicht zwar die hervorgehobene Stellung von *Ficus*-Arten in der indischen Kosmologie und in der Vorstellungswelt von nachhaltig hinduistisch beeinflussten Gebieten Indonesiens, trägt aber vorläufig wenig zur Lösung der Namensfrage und zur Erklärung der Rolle des wilden Feigenbaums bei. Als hilfreicher erweist sich der Vergleich mit der Mythik anderer Bewohner Borneos, etwa der Kenya im Apo Kayan-Gebiet, die bei zahlreichen Gelegenheiten mit den Iban in Berührung gekommen sind, zumal drei leicht überwindbare Pässe das Rejang-Tal mit dem Apo Kayan verbinden. In der Apo Kayan-Mythik gehen auf Anordnung der Schöpfergöttin *Bungan Malan* Menschen aus dem Feigenbaum *kayu aran* (*kayu* = "Holz", "Baum") hervor, nachdem der Wind eine Schlingpflanze in eine Kerbe, die Vulva des weiblich gedachten Baums, getrieben hatte. Seit diesem Ereignis ist der *kayu aran* "das himmlische Symbol für das Leben des Menschen" und trägt auch den Namen *kayu udiep* oder Lebensbaum³³.

Der Wind als bewegende Kraft bei der Schwängerung des Baums ließe sich zwar mit einiger Skepsis als Ausfluß von Naturbeobachtung erklären. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß hier das in Indonesien weit gestreute Motiv der Windbefruchtung, durch die Vermengung mit anderen Motiven abgeblaßt, dahintersteht. Motivverbindungen verschiedener Mythen traditionen sind für Borneo, ganz besonders für die Iban, die Zentralstämme und die Ngaju samt ihrer Einflußsphäre charakteristisch.

Baum-Mensch-Beziehungen bei Iban und Kenya

Die übernatürlichen Korrelationen zwischen Bäumen und Menschen zeigen sich sehr deutlich in einer Schöpfungsmythe der Iban, die das Thema 'übernatürliche Befruchtung einer Pflanze' mit einschließt und in die Thematik der beiden Tauchervogel zurückführt. Diese Mythe, die überdies Verbindungen zur Schöpfungsgeschichte der Apo Kayan-Kenya zeigt, wird wegen des Namens der Schöpfergöttin *Rajah Petara* bzw. *Rajah Entala* und seiner nicht mit Namen genannten Frau im folgenden als "Petara-Version" bezeichnet. Sie ist für das Verständnis der kosmo- und anthropogonischen Vorstellungen der Iban von entscheidender Bedeutung.

In ihr ist der Bananenbaum *Pisang Rura* der männliche Gegenspieler des in der Erdtauchermythe zusammen mit *Burong Ara* in die Fluten hinabtauchenden Schöpfervogels *Burong Iri(k)*.

Rajah Petara (*Rajah Entala*) formt mit seiner nicht namentlich genannten Frau die Erde und anschließend den Himmel aus Körperschmutz. Die Erde fällt größer aus als der Himmel: so schiebt *Rajah Petara* sie zusammen, daß Flüsse, Berge, Hügel, Täler und Ebenen entstehen. Moose, Farne, Gräser und Bäume wachsen daraufhin aus ihr hervor. *Pisang Rura* vereinigt sich (wörtlich: "treibt Unzucht") mit

33 Elshout 1923: 36–54; 1927: 9–21, 184; Münsterberger 1939: 126.

Burong Iri, und so entstehen allerlei Arten von Fischen. Später schnitzen *Rajah Petara* und seine Frau aus dem Wurzelstock einer anderen Bananenart, dem *Pisang Bangkit*, einen Menschen nach dem Vorbild ihrer eigenen Gestalt. Als Blut nehmen sie den roten Saft des *Kumpang*-Baumes. Die Frau von *Rajah Petara* verhüllt das Schnitzwerk mit einem *pua*-Tuch. *Rajah Petara* ruft das Werk dreimal an, dann beginnt es zu leben. Die ersten beiden Menschen heißen *Telichu* (m.) und *Telichai* (f.).

E. Jensen bricht hier seine Übersetzung dieses von Sandin auf Iban veröffentlichten Schöpfungsberichts ab – leider zu früh, denn es wird im weiteren von der Zelebrierung des *besagu ayu* für die beiden Urahnen der Menschheit berichtet, d. i. die “Zeremonie für ein langes Leben” (*besagu* = Omen; *ayu* = *gayu* = langes Leben), wobei ein *Bangkit*-Bananenbaum als *Tiang Ayu* (Lebenspfahl) errichtet wird³⁴.

Von den Motiven her gehören die Mythe der Iban und die der Kenya zwei getrennten Mythenlandschaften an. Dennoch zeigen sie gemeinsame Strukturelemente, die sich dem reinen Motivvergleich entziehen. Der *aran*-Baum der Kenya wird als “Lebensbaum” bezeichnet und bringt durch den Sexualakt mit der vom Wind bewegten Schlingpflanze ein Lebewesen hervor. Bei den Iban ist es ein anderer Baum, die *Rura*-Banane, die an der ersten geschlechtlichen Zeugung beteiligt ist, im Gegensatz zum *aran*-Baum jedoch als männliches Prinzip. Das Ergebnis sind Lebewesen, allerdings nicht Menschen, sondern Fische aller Arten³⁵. Die Flora entsteht in der beobachtbaren Vegetationsabfolge, nicht lückenlos aufgeführt, nur mit den wichtigsten Vertretern angedeutet: Moose, Farne, Gräser, Bäume. Ganz anders die Fauna, aus der lediglich die Fische genannt werden, nicht etwa auch die Vögel, die doch als Omenbringer im Leben der Iban allgegenwärtig sind. Fische spielen eine wirtschaftliche Nebenrolle; sie bereichern den Speiseplan, sind jedoch nie die Hauptnahrung der Iban gewesen, die von jeher ein Landvolk waren, worüber auch ihr zweiter Name See-Dayak nicht hinwegzutäuschen vermag. Verständlich wird die Sonderstellung der Fische nur aus der Göttergenealogie, an deren Spitze *Petara* steht. Dessen erstes Kind ist das gliederlose Wesen *Pulang Gana*³⁶, sein zweites das vom Wasser mitgetriebene ‘Mädchen ohne Nase’, die Herrin der Fische *Rajah Jewata*³⁷. *Petara*, *Rajah Petara* und *Rajah Entala* sind Bezeichnungen für den Stammvater der Götter. Die Schöpfungsgeschichte selbst berichtet von der Erschaffung der Welt und der Menschen, überspringt aber anscheinend das Werden des Göttergeschlechts. Zweifel an dieser vermeintlichen Lücke sind durchaus berechtigt. Die von Howell überlieferte Göttergenealogie zählt in der ersten Generation nach *Petara* neben *Pulang Gana* und *Rajah Jewata* fünf weitere Geschwister auf, die alle in die bereits bestehende Welt eintreten. Das sechste Kind, wieder ein Mädchen, verwandelt sich in Tiere und in Vögel, die in der *Petara*-Version erstaun-

34 Sandin 1962: 5–6; E. Jensen 1974: 74–75, 115, Anm. 1.

35 Fisch, Vögel und andere Tiere entstehen bei den Kayan aus herabfallenden Zweigen und blattförmigen Gebilden, die im Urzeitbaum hängen (Furness 1899: 6–13; Münsterberger 1939: 118).

36 Howell 1963: 19; vgl. E. Jensen 1974: 80. In einer Ngaju-Version kommt der Sohn von *Pulang Gana* als Blutklumpen zur Welt und wird von Ogerwesen auf einer Insel im offenen Meer errettet, nachdem er ins Wasser geworfen und weggespült wurde (Schärer 1966, I: 190–197).

37 Howell 1963: 19; vgl. E. Jensen 1974: 80.

licherweise nicht vorkommen. Man kann annehmen, daß sich bei *Rajah Jewata* eine vergleichbare Metamorphose in Fische vollzieht (das Davontreiben im Wasser lt. Petara-Version legt diese Interpretation nahe). Das Schicksal der anderen Schwestern deutet jedenfalls auf eine Gestaltveränderung hin, denn auch das vierte Kind, die zweite Tochter *Siti Permain*, macht eine Verwandlung durch. Sie wird in Stücke geschnitten, aus denen Reis, Kürbis und andere Pflanzen (wohl Nutzpflanzen) entstehen. Nur von der Jüngsten, dem siebten Kind, wird nichts Besonderes vermerkt³⁸. Sie hebt sich aber von ihren Schwestern auch in anderer Hinsicht ab, da sie mit ihren Brüdern in der ungeradlinigen Reihe von *Petaras* Kindern steht und auf ein Mädchen folgt. Charakteristisch für die drei älteren Töchter ist ihre genealogische Geradzahligkeit (2., 4. und 6. Position) in der wechselnden Abfolge Bruder – Schwester und der Aspekt der Verwandlung, von dem die 4. Tochter (7. Position) offenbar ausgeschlossen ist:

1. Tochter <i>Rajah Jewata</i> Wassertiere	2. Tochter <i>Siti Permain</i> Nutzpflanzen	3. Tochter (ohne Namen) Tiere des Landes und des Luftraums (Vögel)
Fauna der unteren Welt- ebene	Flora der mittleren Weltebene	Fauna der mittleren und oberen Weltebene

Die Petara-Version deutet im Gegensatz zur Version bei Howell diese Phase der Schöpfung nur an und beschränkt sich lediglich auf die Fauna der unteren Weltebene. Die Fische wären demnach stellvertretend für *Rajah Jewata* anzusehen. Sie nehmen deren Verwandlung vorweg und erweisen sich bei Kenntnis von Howell's Version, welche die Zeit vor der Entstehung der ersten Menschen behandelt, als eine nicht zu übersehende Chiffre für die erste Generation von Göttern nach *Petara*.

Verhältnis von Ara und Irik zu Rajah Petara und seiner Frau

Unserer Folgerung stellt sich zunächst ein schwer lösbarer Einwand entgegen. Dem Wortlaut der Petara-Version zufolge entstehen die Fische aus der geschlechtlichen Vereinigung von *Pisang Rura* und *Burong Iri*. Entweder sind nun diese beiden Akteure identisch mit *Rajah Petara* und seiner Frau, oder sie stammen aus einer anderen Mythentradition, die sich mit dem *Petara*-Komplex vermischt hat. Für eine Vermischung mehrerer Mythentraditionen sprechen diverse Umstände. *Burong Iri*, der Vogel *Iri*, wird von *Petara* und seiner Frau nicht erschaffen, sondern existiert von Anbeginn wie in der Tauchermythe, in der er mit *Ara* zusammen über dem Urmeer schwebt, in die Tiefe taucht und eiförmige Substanzen heraufholt.

Die nächsten Schritte des Schöpfungsgeschehens stimmen in Petara-Version und Erdtauchermythe überein. *Petara* und seine Frau bzw. *Iri* und *Ara* formen

³⁸ Die Bedeutung ihres Namens *Dayang Petri* ist unklar.

(aus unterschiedlichen Materialien: Körperschmutz³⁹ = Petara-Version, eiförmige Substanzen vom Meeresgrund = Erdtauchermythe) Himmel und Erde und schieben die zu groß geratene Erde bis zur Gestaltung der jetztzeitlichen Topographie zusammen. Nach beiden Versionen sprießt aus der Erde von selbst Vegetation hervor. Ferner werden die ersten Menschen aus Holz gemacht, wobei roter Baumsaft als Blut dient. Das fertige Menschenbild beginnt erst nach dreimaligem Anruf sich zu bewegen.

Die weitgehende Übereinstimmung in der Motivverbindung ist so auffällig, daß sie nur aus einem gemeinsamen mythischen Hintergrund erklärt werden kann. Beide Versionen stellen zwei Schöpferwesen an den Anfang, die sich jedoch in der Gestalt unterscheiden (theriomorph versus anthropomorph).

Im Erdtauchermythos besteht zu Anfang neben den beiden Vogelwesen das Urmeer, von dessen Grund die Substanz für Himmel und Erde heraufgeholt wird. Die Petara-Version, in der das Urmeer fehlt, findet dafür eine im Prinzip vergleichbare Lösung, denn auch *Petara* und seine Frau erschaffen die Grundmaterie (Körperschmutz) nicht selbst. Diese ergibt sich als Beiprodukt der anthropomorphen Existenz des Götterpaares, d.h. sie liegt in beiden Fällen vor und muß nur entdeckt bzw. geborgen werden. Die Kreativität der Schöpferwesen setzt erst ein, als der Baustoff vorhanden ist.

Wenn *Burong Iri* in der Petara-Version unvermittelt neben *Petara* in einer Funktion auftritt, die in der Göttergenealogie *Petara* selbst zukommt, so spricht das für eine Übertragung. Zwei Möglichkeiten zeichnen sich anhand der Texte ab:

1. in der Petara-Version werden *Petara* und seine Frau durch *Iri* und *Ara* aus der angestammten Position verdrängt oder
2. *Iri* und *Ara* sind selbst ältere Schöpferwesen, die in der Petara-Version weitgehend, in der Göttergenealogie (Howell) bereits vollständig von *Petara* und seiner Frau verdrängt worden sind.

Petara bzw. *betara* bezeichnet im Iban eine Gruppe von Geistern und geht auf sanskrit bhāṭāra, 'Herr', zurück⁴⁰. *Rajah Petara* ist somit nicht als Eigenname, sondern als Titel 'König der Herren' bzw. 'König der Götter' zu verstehen, der sich im Mythos und in der Religion für einen Schöpfergott des traditionellen Patheons eignet. Die Übertragung der Begriffe 'Herr' und 'König' als Termini der sozio-politischen Sprache legen es nahe, mit *Rajah Petara* eine anthropomorphe Gestalt zu verbinden. Übernatürliche Wesen und selbst einzelne Menschen besitzen allenthalben in Indonesien die Fähigkeit, nach Belieben oder unter bestimmten Umständen ihre Gestalt zu wechseln. Der Iban kann sich ohne Mühe seinen Schöpfer einmal als Mensch, ein andermal in dieser oder jener Vogelgestalt vorstellen, so daß die

³⁹Das neu hinzugekommene Motiv der Erschaffung der Welt aus Körperschmutz ist in Indonesien verschiedentlich belegt, etwa auf Batu und Nias (vgl. Münsterberger 1939: 31, 35), aber in besonderer Belegdichte auf Borneo: Tempasuk Dusun – Erde aus Körperschmutz von *Kinharingan* und *Munsumunduk* (Evans 1923: 45; 1953: 15); Mahakam-Kayan – Humus aus Exkrementen des Riesenwurms *dukung* (Nieuwenhuis 1904, II: 114); Barito – aus Kot von acht Fremden, die die ersten beiden Menschen, einen Mann und eine Frau auf dem Kopf der Naga besuchen, werden Himmel und Erde und überdies ein Mann und eine Frau gemacht (Sundermann 1912: 171–172); Mendalam-Kayan – aus Exkrementen des Wurms (= *halang*) entstehen die ersten Erdteilchen (vgl. Münsterberger 1939: 120–121).

⁴⁰Gonda 1973: 221; E. Jensen 1974: 4.

Übernahme des Sanskrittitels seine Weltanschauung nicht erschüttert. Die einzige feststellbare Veränderung im Schöpfungsmythos erstreckt sich allein auf die Gestalt, in der *Rajah Petara* und seine Frau, alias *Burong Ara* und *Burong Iri*, in der Schöpfung handelnd auftreten.

Die Gleichsetzung *Rajah Petara* – *Burong Ara* bzw. Frau von *Petara* – *Burong Iri* beruht vorwiegend auf struktural-funktionalen Herleitungen anhand von drei Mythenversionen und ist zunächst eine Hypothese, die nach weiterer Verifizierung verlangt. Dafür bieten sich im Rahmen der Mythik der Themenkreis “Fische” und der Themenkreis “Baumarten” (Petara-Version) an.

Fisch-Thematik

Die Fische werden entweder allein oder vor allen anderen Tieren und vor den Nutzpflanzen erwähnt, wodurch ihre Sonderrolle markiert wird.

In einer Schöpfungsmythe der *Ngaju* entsteht der Fisch *Ila-Ilai Langit* gleichzeitig mit dem Falken des Himmels aus den Blitzen, die der Goldberg und der Edelsteinberg bei ihrem Zusammenprall aussenden⁴¹. Die Schöpfung erfolgt in zwei Phasen unterschiedlicher Provenienz, die zu einer Mythe verschmolzen sind. In der ersten Phase entstehen der Kosmos, der Falke und der Fisch, die Tiere *Rowang Riwo* und *Didis Mahandera* und die goldene Kopfbedeckung von *Ranying Mahatala Langit*. Die zweite Phase schildert nochmals die Kosmogonie und leitet über zur Theogonie und Anthropogonie. *Ranying Mahatala Langit* und die weibliche *Jata*, die von ihm veranlaßt wird, aus den Fluten aufzutauchen (Urmeer!), sind die gemeinsamen Promotoren des Schöpfungsprozesses⁴². Der Falke des Himmels und der gleichzeitig entstandene Fisch *Ila-Ilai Langit* wirken wie Protoformen von *Ranying Mahatala Langit* und *Jata*, allerdings nicht allein aufgrund der gemeinsamen Bezeichnung ‘*Langit*’, ‘Himmel’, wie man vermuten könnte. *Jata* ist Herrin der Erde, der Unterwelt und aller Wassertiere. Sie lebt in der größten Wassertiefe am Zusammenfluß von zwei Strömen. Die Parallelen bzw. übereinstimmenden Merkmale zwischen ihr und *Rajah Jewata* der Iban-Schöpfungsmythe sind verblüffend: Aufenthalt im strömenden Wasser, Herrin der Wassertiere (Ngaju) bzw. der Fische (Iban) und gleicher Name⁴³. Gonda hat *jata*, *jewata* und *jebata* als Sonderbildungen aus sanskrit devatā, ‘Gottheit’, ‘Gott’ bestimmt und Ableitungen davon aus verschiedenen Gebieten Indonesiens und der Philippinen zusammengestellt⁴⁴. Aus einem ursprünglich und in bestimmten Sinnzusammenhang im Ngaju auch heute noch kategoriellen Begriff ist ein Eigenname geworden.

Schäfers Ansicht nach handelt es sich bei *Ila-Ilai Langit* wahrscheinlich um einen “Urfisch”, “von dem alle anderen Fische abstammen”⁴⁵. Eine Interpretation des Namensteils “*ila-ilai*” ist bisher noch nicht geglückt. Die Hauptschwierigkeit besteht darin, daß sich weder vom Ngaju noch von anderen Dayak-Sprachen her

40 Gonda 1973: 221; E. Jensen 1974: 4.

41 Schäfer 1946: 186.

42 Schäfer 1946: 185–188.

43 *Rajah* = ‘König’, ein Honorificum. In einem Iban-Gebet anlässlich eines Tauchwettbewerbs werden ‘der König der Fische’ und ‘Könige verschiedener Fischarten’, angerufen, wobei unklar bleibt, ob es sich dabei um ein einziges Wesen oder um mehrere handelt (Howell u. Bailey 1900–1902, Appendix X, S. 11).

44 Gonda 1973: 221.

45 Schäfer MS ohne Jahr: 78.

anhand der gängigen Wörterbücher ein unmittelbarer Anschluß erstellen läßt. Das Javanische kennt *ili*, "Strom", "strömen", in der Form *keli* (aus *ka-ili*) ein Beiname für jemanden oder etwas, der/das von der Strömung weggespült wird⁴⁶. Es ist mir an dieser Stelle nicht möglich, einen sicheren Nachweis für Beziehungen zwischen dem Namensteil *ila-ilai* und dem javan. *ili* auf sprachlicher Ebene führen zu können, ich gehe aber von der Annahme aus, daß ein bislang verdeckter Zusammenhang besteht. *'Ila-ilai'* wäre aufgrund dieser Voraussetzung dem Wortfeld "strömen, dahinströmen, im Dahinströmenden treiben oder weggetrieben werden" zuzuordnen. Dieser Bedeutungsaspekt trifft nun aber auf *Rajah Jewata* zu, die vom Wasser weggespült, davongetrieben wird. Auf der Basis dieser Übereinstimmungen kann die Hypothese dahingehend ergänzt und zugleich präzisiert werden, daß *Ila-ilai Langit* und *Rajah Jewata* eng verwandt, wenn nicht letztlich gar identisch sind. Der Begriff *'Langit'* bereitet dabei die geringsten Schwierigkeiten, da *R. J.* von himmlischen Wesen in direkter Linie abstammt und somit ein Anrecht auf diesen Namenszusatz geltend machen kann. Bezieht man nun noch *Jata* (Ngaju) unter ihrem Aspekt als "Herrin der Fische" in die Überlegungen ein, so ergibt sich – abgesehen vom Namen – eine so eklatante Übereinstimmung beider weiblicher Gottheiten, daß für sie ein gemeinsamer Ursprung vorausgesetzt werden muß.

Im genealogischen Teil der Ngaju-Schöpfungsmythe treten in der zweiten Generation sieben Söhne und sieben Töchter des im Urdorf lebenden Stammelternpaares *Tanta Olang Bulau* und *Kameloh Bakowo Batu* auf; der dritte Sohn heißt *Penyang Ila-ilai Langi* (*Penyang* = 'magisches Mittel', 'Tapferkeit')⁴⁷. Was die Funktion dieser Person anbelangt, so klafft eine weite Lücke zwischen der weiblichen *Jata* bzw. dem Fisch *Ila-ilai Langit* und dem Mann gleichen Namens der zweiten Generation. Strukturelle Übereinstimmungen mit der Iban-Genealogie, die in ihrer Häufung nicht zufällig sein können, lassen erkennen, daß die Ngaju-Mythe trotz einer vielschichtigen Anlagerung von neuen Motiven und dadurch hervorgerufener Verschiebung der Gewichte in den einzelnen Bestandteilen der Mythe bestimmte Merkmale beibehalten hat. *Ila-ilai Langit* und *Rajah Jewata* gehören beide der zweiten Generation an, die sich durch die Siebenzahl auszeichnet. Sieben Geschwister sind es bei den Iban, bei den Ngaju – doppelt akzentuiert – sieben Söhne und sieben Töchter. Die Zahl der Männer stimmt bei den Ngaju mit der der Frauen überein, also ein rein numerisches Gleichgewicht. Auch die Iban achten in dieser Generation streng auf Gleichgewicht zwischen den Geschlechtern, die ungerade Geschwisterzahl (s.v.) erfordert jedoch einen umständlicheren Weg. Zahlenmäßig dominieren die Frauen um eine Person, doch dieses erhebliche Ungleichgewicht wird durch zwei Mittel aufgewogen: einerseits durch die Primogenitur der Männer, andererseits verstärkt durch die alternierende Abfolge unter den ersten sechs Geschwistern. Damit ist für die Männer eine ungeradzahlige, für die Frauen eine geradzahlige Position in der Abfolge typisch. Das jüngste und siebente Kind ist zwar ein Mädchen, der weibliche Aspekt wird jedoch abgeschwächt durch

46 Javan. auch *hilif*, Bug. *ile*, Mal. u. Sundan. *hilir*, Bare'e *ili*, vgl. Juynboll 1902: 72, 629; Gonda 1973: 51; Pigeaud 1960–1962, V: 99; Teselkin 1972: 76. *Iilir* (*hilir*) mit der zusätzlichen Bedeutung "stromabwärts" (vgl. ENOI/II: 134), für Iban (Howell u. Bailey 1900–1902: 58).

47 Hardeland 1858: 216, 349, Anm. 16; 1859: 432; ausführlich bei Schärer 1966, II: 865–870.

ihre ungeradzahlige, d.h. 'männliche Position'. Überdies verwandelt sie sich im Gegensatz zu allen ihren Schwestern und in Übereinstimmung mit ihren Brüdern nicht.

Die strukturellen Koinzidenzen zwischen der Iban- und der Ngaju-Mythik lassen sich noch weiter verfolgen. Die Funktion "Herrin der Fische" und "Herr der Erde" bzw. "Besitzer des Landes" fallen bei den Iban auf *Rajah Jewata* und einen ihrer Brüder, wogegen die Ngaju diese beiden Aspekte und einige mehr auf *Jata* vereinigen. So erhält sie ein Profil, das sie dem Schöpfer- und Himmels-gott nahe-rückt und zu seiner Partnerin prädestiniert. Die Neigung der Iban, Funktionen auf eine Generation aufzuteilen, und die gegenläufige Tendenz der Ngaju, sie auf eine Person zu vereinigen, kann allenthalben beobachtet werden.

Ähnliche Tendenzen kennzeichnen auch die Mythik der Kenya im Verhältnis zur Iban-Mythik. Die Kenya konzentrieren Motive en bloc auf einen Akteur, die Iban gliedern wiederum auf. Bei den Kenya verfügt die weibliche Gottheit über die Schöpferkraft, ihr männlicher Partner assistiert lediglich. Sie ist nicht selbst in den Geschlechtsakt involviert, aus dem der Vorfahr der Menschen hervorgeht, sondern sie wählt den Feigenbaum *kayu aran* dafür aus. Die weibliche Schöpfergottheit der älteren Mythenschicht bei den Iban tritt dagegen selbst in eine geschlechtliche Verbindung, die ein mythisches Wesen von besonderer Bedeutung bzw. (wie man wohl annehmen muß) eine ganze Göttergeneration zur Folge hat. Im Klartext bleibt sie jedoch im Schatten von *Petara* und seiner Frau.

Ficus und Bangkit-Banane

Wie die Schöpfergöttin der Kenya den Feigenbaum, so erwählt *Petara* den *Bangkit*-Bananenbaum, um den ersten Menschen hervorbringen zu lassen bzw. selbst hervorzubringen. Während die Kenya-Göttin durch Anordnungen die Anthropogonie einleitet, greift *Petara* als ein deus faber in die Schöpfung ein und schnitzt den Menschen aus dem von ihm auserkorenen Holz. Dabei steht ihm seine Frau helfend bei.

Geschlechtsakt und Anthropogonie sind bei den Kenya auf den Feigenbaum konzentriert, die Iban teilen sie unter zwei verschiedenen Species der gleichen Gattung auf. Die funktionale Identität vom Feigenbaum und den beiden Bananen-bäumen läßt sich noch weiter verfolgen. Der *Ficus kayu aran* wird auch *kayu hi-dup*, 'Lebensbaum' genannt.

Wie nun der Iban-Text von Sandins *Petara*-Version bezeugt, folgt auf das "Er-wachen" (d.i. Lebendigwerden) des ersten Menschen die Zeremonie für ein "lan-ges Leben", wobei ein Lebenspfahl aus dem Holz der *Bangkit*-Banane errichtet wird. Ein einheimischer Trivialname für diese Pisangart konnte in den Wörterbü-chern nicht ermittelt werden, doch handelt es sich auch hier zweifelsohne um ei-nen tatsächlich vorkommenden und nicht lediglich mythischen Baum. Die Wahl dieses (mythischen) Holzes als Werkstoff für den Leib des ersten Menschen und für den Lebenspfahl kann nicht zufällig sein, denn in der *Manang*-Zeremonie (Krankenheilung durch einen Mediziner) steht *bangkit* für "Seele"⁴⁸, als deren Verkörperung hierbei eine *Bangkit*-Banane dient⁴⁹. In dieser für die Iban typi-schen, auf Wortverwandtschaft beruhenden Verbindung von Seele/Leben und

48 Howell und Bailey 1900–1902: 149 sub "saut".

49 E. Jensen 1974: 75.

Bangkit-Baum liegt wohl der Grund, weshalb hier der Lebensbaum nicht wie sonst eine *Ficus*-Art ist, und weshalb der Mensch 'aus diesem Holz geschnitzt' wird.

Einheitsbegriff und Kategorienbildung

Während Kenya und Ngaju verschiedene Motive auf einen bestimmten Baum (Baumart) und mehrere Aspekte auf eine Person konzentrieren, ordnen die Iban solche Phänomene in charakteristischer Weise verschiedenen Bäumen einer Gattung (Bananen) bzw. mehreren Angehörigen einer Generation zu. Im Bereich des Pflanzlichen wird die Gattung nach dem gleichen Prinzip behandelt wie eine Generation innerhalb der Göttergenealogie. Der Einheitsbegriff hebt ihre Denkweise ab von der ihrer näheren und fernerer Nachbarn. Die Kategorie der Einheit ist weiter gefaßt, greift über das Individuum oder das Einzelobjekt hinaus und umspannt die Generation bzw. die Gattung. Gattung und Generation sind eins, Individuum und Species nur Teile. Die wichtigsten Omenvögel bilden gemeinsam eine genealogische – nicht etwa eine zoologische – Familie, bewohnen zusammen mit ihrem Herrn und Schwiegervater *Sengalang Burong* ein Langhaus, gehören einer Generation an und sind untereinander verschwägert. Die Iban ordnen ihre Welt in Kategorien von vitaler Bedeutung, die der sozialen Erfahrung, der Wohngemeinschaft und der Genealogie angeglichen sind. Ihre gemeinsame Abstammung überbrückt alle dialektalen und kulturellen Unterschiede und dient als Maßstab für die graduellen Abstufungen ihrer Zusammengehörigkeit. Je näher der Abstand zum letzten gemeinsamen Vorfahren, desto ausgeprägter das Gefühl der Gemeinsamkeit. Engste Bindung ist diejenige unter Geschwistern im gleichen Langhaus, in ihr geht die Identität des Individuums auf. Es müssen schon besondere Gründe vorliegen, wenn ein einzelner Mensch aus dieser Bindung ausbricht, sich verselbständigt und so zu einer neuen Einheit wird. Auch unter den übernatürlichen Wesen korrespondiert die Hierarchie mit der Ordnung im Langhaus: *Sengalang Burong*, Herr aller Omenvögel für die Menschen, ist für seine Schwiegersöhne und alle anderen Langhausmitbewohner *Tuai Rumah* (wörtl.: 'der Alte des Hauses'), das Oberhaupt⁵⁰.

Kumpang

Neben den beiden Bananen-Arten *rura* und *bangkit* spielt in der Petara-Version als dritter mythischer Baum der *Kumpang*, dessen roter Saft das Blut für den ersten Menschen abgibt, eine gewichtige Rolle⁵¹. Ohne eine botanisch verwertbare weitere Bezeichnung anzugeben, verweist E. Jensen lediglich auf "natürliches Interesse" der Iban an diesem Baum, aus dessen Holz anthropomorphe Figürchen (*pentik*) geschnitzt und zur Bekämpfung von Reiskäfern (Schädiger der Reis-Seele!) sowie zum Zurückholen der umherirrenden Seele (*samengat*) eines Kranken verwendet werden⁵².

50 E. Jensen 1974: 128–129.

51 Worcester 1898: 268 berichtet von den Monteses der Philippineninsel Negros, daß sie sich vor gewissen Parasiten-Bäumen fürchten, die ihre Äste um den Stamm von benachbarten Bäumen schlingen, so daß diese absterben und zerfallen, wodurch ein Hohlraum entsteht, in dem sich mythische 'weiße Menschen' einnisten. Die Äste dieser Bäume sollen bluten, wenn man sie anschneidet.

52 E. Jensen 1974: 75, 148, 188.

Den Iban der 3. Division von Sarawak ist der Begriff *kumpang* = "mutig, verwegen" geläufig⁵³. Als Toponym ist er ebenfalls bekannt: Kumpang-Fluß mit Kumpang-Tal als zugehörige Landschaft entlang einer Teilstrecke der bevorzugten Wanderstraße der Iban von den Nebenflüssen des westlichen Kapuas nach Sarawak⁵⁴. Vom Skrang⁵⁵, der im unmittelbaren Einflußbereich dieses Wanderweges liegt, überliefert Horsburgh eine Schöpfungsgeschichte, in der dem *Kumpang*-Baum die gleiche Rolle zufällt wie in der Petara-Version⁵⁶. *Kumpang Pali* ist ferner der Name einer männlichen Iban-Gottheit⁵⁷.

Aber auch die *Ngaju* verwenden den Begriff *Kumpang* in der religiösen Sphäre. Die bereits erwähnte Gottheit *Penyang Ila-Ilai Langit* gründet ein Dorf namens *Kumpang Parandahong Bahandang*⁵⁸. *Parandahong* stammt offenbar von *parandah*, 'niedrig', 'demütig'⁵⁹. *Bahandang* mit der Bedeutung 'rot'⁶⁰ fügt sich gut zum roten Saft des *Kumpang*-Baumes, man muß jedoch bedenken, daß "rot" so sehr allgemein etwas Besonderes, Erhabenes, Heiliges, Mythisches bezeichnet, daß ebenso mit einer in diesem Sinnbereich liegenden Gedankenverbindung zu rechnen ist. Die betreffende Mythe hat hier das eigentliche Schöpfungsgeschehen bereits verlassen und befaßt sich in vielen Einzelheiten mit der verwirrend ausgeschmückten Göttergenealogie, in der einzelne Namensbestandteile und Begriffe immer wiederkehren, so daß man vorerst geneigt ist, dem Zusammentreffen von Begriffen wie *Ila-Ilai* und *Kumpang* keine allzu große Bedeutung beizumessen.

Ersetzt man *Ila-Ilai* durch 'Fisch' (s. der Fisch *Ila-Ilai Langit*), so fühlt man sich jedoch an die Petara-Mythe der Iban erinnert, in der 'Fisch' und '*Kumpang*' in allerdings unterschiedlichen Phasen des Schöpfungsgeschehens auftreten. Aus dem losen Zusammentreffen eine Verbindung herzuleiten, wäre bei dem hier zur Verfügung stehenden Material reichlich gewagt, zumal das Wort *kumpang* bei den Iban nur im Mythos und als Toponym allgemeiner bekannt, als sprachlicher Begriff aber lediglich regional verbreitet ist. Im *Ngaju* dagegen gehört es zum geläufigen Wortschatz der Priestergesänge und bedeutet "Scheide", "Überzug", "das, worin etwas getan, gesetzt wird" oder verbalisiert "in jemanden fahren"⁶¹.

Die zwei Bäume *Pisang Bangkit* und *Kumpang* treten in der Petara-Version der Iban als Spender der Grundsubstanzen für Körper und Blut des ersten Menschen hervor. Im Fall '*bangkit*' läßt sich die symbolische Bedeutung 'Seele' aufdecken. In Analogie zur offenkundigen Funktionsverwandtschaft ist nun zu erwarten, daß auch '*kumpang*' einen verdeckten Sinn hat, der in einem engen Verhältnis zu 'Seele' steht. Die erhoffte Auflösung geht aus den Quellen der Iban nicht hervor, aber

53 Bruggeman 1956: 215.

54 E. Jensen 1974: 18; Ling Roth 1896, I: 4. Pringle (1970: 38, Anm. 3) vermerkt, daß die Gegend "toward the middle Kapuas" 'Kumpang' genannt wird.

55 Bei Ling Roth 'Sakarran', anderswo 'Sekarang' genannt.

56 Ling Roth 1896, I: 229, Kurzfassung bei E. Jensen 1974: 73.

57 Nyuak und Dunn 1906: 19.

58 Schärer 1946: 223. Eine andere Version (Schärer 1966, I: 92, 105) nennt ihn *Sawang Ila-Ila(i)*, erwähnt den Namen des neugegründeten Dorfes nicht, gibt aber als Wohnort den Berg *Batengkong* an. *Sawang* = *Dracaena terminalis*; *batengkong* = "laut", "stark", "weit zu hören" (Hardenland 1859: 57).

59 Hardenland 1859: 457 sub "randah".

60 Hardenland 1858: 216; 1859: 156.

61 Hardenland 1859: 277.

die schier unerschöpflichen Fundgruben für Ngaju-Fragen, Hardeland und Schärer, können uns den Weg zu einer Erklärung weisen.

Parallel zur ursprünglichen Blutklumpengestalt der Iban-Gottheit *Pulang Gana* (Bruder von *Rajah Jewata*) wird bei den Ngaju *Tempon Telon* als Blutklumpen geboren, von der Mutter ins Wasser geworfen und im Strom davongetrieben (letzteres eine Parallele zu *R. J.*, der Herrin der Fische). *T. T.* als Blutklumpen gerät beim *Bukit Lengkong* ("schallender Berg")⁶² im Sangiangland (Wohngebiet der Götter und Geister) in Ufernähe. *Puson Baluso*⁶³, eine Sangiang, zieht ihn heraus und macht aus ihm ein lebendiges menschliches Wesen. Sie gibt ihm den Namen *Kumpang Bulan Panarusan Langit*, "die unter dem Himmel dahintreibende goldene Schwertscheide" (Schärer nach Hardeland). *Tempon Telon* ist der Psychopompos der Ngaju, der in zwei Etappen Seele (Totengeist) und Körper getrennt in die Oberwelt, d.i. Totenreich führt, wo Leib und Seele wieder vereinigt werden⁶⁴. Er ist zugleich Beschützer der Seele vor Gefahren und Bedrohungen auf dieser Reise.

Antagonismus Leib – Seele

Zum Bestandteil *Kumpang*, "Schwert- oder Dolchscheide" im zweiten Namen des Seelenführers muß Schärers aufschlußreiche Beschreibung der Komponenten des Menschen herangezogen werden⁶⁵: "Der Leib (*bereng*) wird verglichen mit der äußeren Hülle eines Baumstammes, mit einer Schwert- oder Dolchscheide (*kumpang*) oder auch mit dem geflochteten Rotanring (*gantuling*) an einem Speerschaft, in den die eiserne Lanze gesteckt wird. Er wird also verglichen mit einer hölzernen Hülle oder einem Behälter. Wir wissen, daß das Holz mit der Tambon assoziiert ist." Die Seele (*hambaruan*) wird Lanze, Speer und Dolch gegenübergestellt und trägt in der Bahasa Sangiang die Bezeichnung *tanterus*, "eingesteckt sein". Schärer faßt zusammen: "Der Leib als Hülle ist die Gabe der Tambon oder Djata Balawang Bulau, die Seele, die als innerste Substanz in dieser Hülle steckt, ist die Gabe des Ranjing Mahatala Langit. Nach seinem Leib gehört also der Mensch zur Tambon, oder zur Stammeshälfte, die mit ihr assoziiert ist, nach seiner Seele gehört er zur Oberwelt, oder zur Stammeshälfte, die mit dieser assoziiert ist" (ebda). Gleichzeitig ist aber das menschliche Geschöpf nicht nur das Ergebnis des weit zurückliegenden Urzeitgeschehens, denn bei jeder Geburt wiederholt sich die Anthropogonie *in nuce*. *Tambon* alias *Jata* "schafft den Leib des Menschen, der wie eine zusammengerollte Wasserschlange oder wie ein Fisch in dem mütterlichen Schoße ruht, aber nicht geboren werden könnte, wenn nicht Ranjing Mahatala Langit diesem Leib eine Seele geben würde" (ebda).

62 *Balengkong* = "Kehle", *lalengkong* = "schallen" (Hardeland 1859: 34, 287).

63 *Puso* = "Knospe", "Blüte", weiblicher Name (Hardeland 1859: 449). *Balusong* = "getrockneter Fisch" (Hardeland 1859: 37).

64 Schärer 1946: 160.

65 Schärer 1966, II: 680–681.

Anthropogonie

Leib / “bereng”*Seele* / “hambaruan”tanterus, “eingesteckt sein” (Bah. Sangiang)
Lanze, Speer, DolchSchwert-, Dolchscheide
(kumpang)
(hölzerne) Hülle, Behälter
“Erschafferin” = Tambon / Jata
fötale Symbolgestalt: zusammengerollte
Wasserschlange: FischGabe der Tambon / Jata Balawang
Bulau|
Unterkwelt

Stammeshälfte – Unterkwelt

Gabe des Ranying Mahatala Langit

|
Oberwelt

Stammeshälfte – Oberwelt

Die Rolle der Fischgestalt, hier bei der Assoziation *Tambon* – menschlicher Leib in der pränatalen Phase in völliger Übereinstimmung gipfelnd, kann als weiteres Indiz für die Gleichsetzung von *Ila-Ilai Langit* und *Jata* gelten⁶⁶.

Mit der Figur *Tempon Telon* bestätigt sich ein weiteres Mal die Auslegung von der unterschiedlichen Auffassung der Kategorie “Einheit” bei Iban und Ngaju. Iban: Geburt als Blutklumpen, Aussetzen/Werfen ins Wasser, Dahintreiben in fließendem Wasser, zugeordnet den Geschwistern *Pulang Gana* und *Rajah Jewata*; Ngaju: allein zugeordnet dem *Tempon Telon*. Sein Name *Kumpang Bulau Panarusan Langit*, ‘die unter dem Himmel dahintreibende goldene Schwertscheide’, setzt sich aus zwei Wortpaaren zusammen, die beide periphrastisch sind, *Kumpang Bulau*, ‘goldene Schwertscheide’, ist aufgrund von Schärer’s Ausführungen über die Komponenten des Menschen eine Metapher für den Leib und bringt ihn in gedankliche Verbindung mit der *Jata/Tambon*. Die Übersetzung von *Panarusan Langit*, ‘unter dem Himmel dahintreibend’, stammt von Hardeland und wurde von Schärer übernommen. Die korrekte Übersetzung lautet jedoch “der Dahintreibende des Himmels”. Damit wird sowohl die himmlische Abkunft als auch das Ereignis unmittelbar nach der Geburt (Wegwerfen, Wegtreiben) erfaßt. Die Übereinstimmung der Bedeutung von *panarusan* aufgrund des Hardeland’schen Wörterbuchs mit der für *ila-ilai* erschlossenen⁶⁷ ist offensichtlich und sicherlich kein Zufall, als Bestätigung für die Richtigkeit der Annahme kann die Ergänzung beider Namen durch *Langit* gewertet werden. Wie steht es aber nun mit einer Gleichsetzung *Tempon Telon* – Fisch? Der Name seiner Retterin *Puson Baluso*, die ihn aus dem Wasser zieht und zu einem lebenden Wesen macht, legt dieses Verhältnis nahe. *Puso* ist ein weiblicher Name und heißt “Blüte”, “Knospen”⁶⁸, *balusong* bedeutet “ge-

66 Eigenartigerweise ist Varuna bei den Balinesen sowohl Herr der Fische wie der Schlangen (Goudriaan u. Hooykaas 1971: 218, 244).

67 Vgl. Anm. 46.

68 Hardeland 1859: 449. Schärer (1966, II: 797, 802) berichtet, daß im Tantalak Matei (= Zeremonie nach dem Tod, “Wegschieben des Toten”) mit *puso’n pinang* (Blütenknospen der Pinang-Palme) die *ambon ba-rutas* (= Wolken bzw. Tau des Unheils) vertrieben werden, die Unglück und Tod bringen.

trockneter Fisch”⁶⁹, der ganze Name lautet “die *Puso* (Blüte) des getrockneten Fisches”. Er deutet ein mythisches Ereignis an, nämlich die Trocknung des Fisches, die Errettung und Umformung von *Tempon Telon*. Ein weiteres Indiz für die Assoziierung geben die Erläuterungen zu den Priesterkarten, in denen vom Fisch *Ila-Ilai Langit* ausgesagt wird, “daß er nun getrocknet sei . . .”⁷⁰.

Die Errettung von *Tempon Telon* geschieht am *Bukit Lengkong*, dem “Berg des Schalls” bzw. “am schallenden Berg”. Die von Schärer veröffentlichte Göttergenealogie berichtet von der Gründung des Dorfs *Kumpang Parandahong Bahandang* durch *Penyang Ila-Ilai Langit*⁷¹. Wir erfahren in den Mythen zum Totenkult⁷², die z.T. andere Einzelheiten über die Genealogie der Sangiang (Nachkommen von *Tantaolang Bulau*) enthält, daß *Sawang Ila-Ila(i)*⁷³, als er und seine Geschwister neue Wohnplätze wählten, zum Berg *Batenkong* zog, zum “lauten”, “weit zu hörenden” Berg⁷⁴, d.h. zum “schallenden Berg” *Bukit Lengkong*; seine Geschwister gründeten andere Siedlungen. Der schallende Berg ist nicht etwa als Vulkan aufzufassen, wie man zunächst vermuten möchte, sondern es handelt sich um einen der beiden Urberge (Gold-, Edelsteinberg), die am Beginn der Schöpfung zusammenprallen, wobei Blitze hervorsprühen, die sich beim fünften Zusammenstoß in den himmlischen Falken und in den *Fisch Ila-Ilai Langit* verwandeln⁷⁵. Aus all diesen Übereinstimmungen ergibt sich die Gleichsetzung: *Fisch Ila-Ilai Langit (Jata/Rajah Jewata) = Penyang/Sawang Ila-Ila(i) Langit = Tempon Telon*.

Gleichsetzung sollte in diesem Falle nicht unbedingt als personale Identität interpretiert werden, vielmehr handelt es sich um Zugehörigkeit zur gleichen mythischen Kategorie, um eine Theophanie nicht einer bestimmten Gottheit, sondern eines göttlichen Prinzips unter jeweils veränderten mythischen Bedingungen. Am ehesten entspricht dieser Kategorie der Begriff *Avatar*.

Die beiden Gottheiten bzw. Heroen *Pulang Gana* und *Tempon Telon* stimmen in so vielen Aspekten überein, daß sie erneut die innere Verwandtschaft zwischen den Götterhierarchien der Iban und der Ngaju aufdecken. Im wesentlichen handelt es sich um folgende Koinzidenzen:

1. Beide werden als unförmige Gestalten geboren.
2. Der Name *Pulang Gana* läßt sich aus dem Iban nicht übersetzen, wohl aber aus dem Ngaju. *Pulang* bedeutet in den Priestertexten “Schwertgriff” oder “Schwertscheide”⁷⁶, bezeichnet folglich die beiden Teile, in denen die Metallklinge entweder geschäftet ist oder zur Aufbewahrung steckt und ist synonym zu *kumpang*, dem ersten Bestandteil des Namens, den *Tempon Telon* von *Puson Baluso* nach seiner Errettung und Umformung erhält. Wie jeder Mensch und jedes Tier eine *hambaruan* (Seele) besitzt, so verfügen Pflanzen und Gegenstände aller Art über eine *gana* (Seele)⁷⁷. *Pulang Gana*, “Schwertscheide der Seele”, impliziert eine Assoziation Seele – Schwert bzw. Seele – Dolche. Die logische Erwartung, daß hier Name und Person eine komplementäre Figur samt Namen gegenübersteht, wird aufs trefflichste von der Ngaju-Mythik erfüllt, und zwar

69 Hardeland 1859: 37.

71 Schärer 1946: 233; 1966, I: 92, 105.

73 *Sawang = dracaena terminalis*, wird bei Festen, die Blätter bei Krankenheilung etc. verwendet.

74 Hardeland 1859: 57.

76 Hardeland 1858: 239, 245, 249, 250, 251, 255, 256 u.a.; 1859: 444.

77 Hardeland 1859: 125.

70 Schärer, MS ohne Jahr: 78.

72 Schärer 1966, I: 92, 105.

75 Schärer 1946: 186.

noch innerhalb der gleichen Göttergeneration: der älteste Bruder von *Tempon Telon* (s. zweiter Name *Kumpang Bulau Panarusan Langit*, "dahintreibende goldene Schwertscheide des Himmels"!) heißt *Dohong Bulau*, d.i. "Goldschwert", "Golddolch"⁷⁸.

Der Priestergesang bei Hardeland enthält für *Tempon Telon* und *Dohong Bulau* folgende Alternativnamen:⁷⁹

Tempon Telon

Rawing Tempon Telon

(Krokodil Herr des Telon)

Dohong Bulau

Dohong Kiting Tambon

(Dolch Flosse der Seeschlange)

Pulang Pampang Rawing

(Dolchscheide der Zacken des Krokodils)

Lambong

(= *lampang*, 'oben treiben', schwimmen')

Genealogisch ist *Tempon Telon* als der Jüngere seinem Bruder nachgeordnet, in seiner Funktion als Psychopompos steht er jedoch über ihm⁸⁰. Mittels der Alternativnamen von *Dohong Bulau* werden nicht nur *Tambon* und *Rawing* gleichgesetzt; die 'Flossen' der Seeschlange stehen analog zu den 'Zacken' des Krokodils und implizieren die Ideenkette Lanzen-, Dolch-, Kern-Holz (*dohong*) des Lebensbaumes und Dolch-Seele des Menschen.

Die Benennung *Kumpang* für *Tempon Telon* und *Pulang* für *Dohong Bulau* ist nur scheinbar, d.h. nur bei ganz klarer Trennung der beiden Gottheiten ein Widerspruch und deutet hier eine Teilidentifikation an. Diese findet auch in der Funktion ihren Niederschlag, denn *Dohong* tritt in einzelnen Fällen als Begleiter der Toten auf der Reise ins Totenland auf⁸¹.

Im religiösen System der Land-Dayak schimmert der Psychopompos-Aspekt von *Tempon Telon* und *Dohong Bulau* trotz der Funktionsverschiebung noch durch: *Pula Gana* und sein Pendant *Rajah Suwa* sind "Besitzer der Seelen"⁸². Die Iban haben in einer Version zur Kosmogonie diese beiden Gottheiten (*Pulang Gana* und *Raja Sua*) sogar zu Schöpfern von Himmel und Erde aufgewertet und damit an die Stelle von *Rajah Petara* und seiner Frau bzw. von *Ara* und *Iri* gesetzt⁸³. Somit rücken die beiden Figuren der zweiten Generation, *Pulang Gana* bei den Iban und *Tempon Telon* bei den Ngaju, in einer bestimmten mythischen Traditionskette gleichermaßen in den Bereich der Schöpfergottheiten auf.

Wie '*Kumpang Bulau Panarusan Langit*' ist auch '*Tempon Telon*' ein periphrastischer Name. Der Seelenführer nimmt ihn an, nachdem er den mächtigsten *Sangiang* erschlagen hatte, was ihm allerseits Hochachtung und die Gefolgschaft des angesehenen *Sangiang Telon* eintrug: *Tempon Telon* = "Herr des *Telon*"⁸⁴. Sein eigentlicher Name versteckt sich jedoch in *Rawing Tempon Telon Lumba Baharun*

78 Hardeland 1859: 112; Schärer 1966, I: 106, II: 426.

79 Hardeland 1858: 246, 263, 266, 361 Anm. 186; 1859: 292, 405.

80 Schärer 1966, II: 429–430.

81 Schärer 1966, II: 424, 433.

82 Geddes 1954: 78.

83 Nyuak und Dunn 1906: 18.

84 Hardeland 1859: 506 sub "sangiang"; Schärer 1966, II: 431.

*Bulau*⁸⁵ gleich zweimal, jeweils zu Beginn der beiden Dreiergruppen. *Rawing* sowie *Lumbang* = "das Krokodil"⁸⁶, wobei die Verdoppelung des Leitnamens nicht lediglich eine den Ngaju-Priestergesängen eigene poetische Parallelaussage darstellt, sondern *Tempon Telon* zugleich von den übrigen Krokodilen abhebt und als ihren 'König' kennzeichnet. Damit ergibt sich eine weitere Entsprechung mit der *Jata*, die Krokodile als Diener hat⁸⁷. Die Vorstellung vom Krokodil als Prototyp des Ahnentiers und als Träger der Seelen Verstorbener ist in Indonesien außerordentlich weit verbreitet. Potentiell ist die Möglichkeit einer Übertragung der Psychopompos-Funktion auf das Krokodil bzw. auf einen besonders hervorgehobenen mythischen Vertreter dieser Spezies in dieser Vorstellung eingeschlossen. Die bei den meisten Stämmen Borneos übliche Anrede *laki*, "Großvater", sowohl für Götter als auch für Krokodile weist auf die Einbeziehung dieser Tierart in die Sphäre des Göttlichen zur Genüge hin⁸⁸.

Nach einem Priestergesang zum Totenfest kommt die enge Zusammengehörigkeit von *Tempon Telon* und *Jata* erneut zum Ausdruck, denn sein Opferhaus (*Palangka*) "hat Schwellen von Seeschlangen" (*tambon*)⁸⁹. Überdies wird im selben Gesang *tambon* als 'Wasserschlange' wie auch als 'Fisch' verstanden⁹⁰.

Der Mensch ist in Ngaju-Sicht eine Einheit aus den zwei antagonistischen Komponenten Körper und Seele. Der Körper entspricht dem Äußeren: der 'Hülle', 'Scheide' und umschließt die Seele: das Innere, von der Hülle Umgebene, in der Scheide Geborgene. In der Anthropogonie der Iban scheint eine reziproke Konzeption vorgegeben: *Rajah Petara* schnitzt den Leib aus dem *Bangkit*-Baum, der mit der *Seele* assoziiert wird, das Blut (als belebendes Prinzip) hingegen stammt vom *Kumpang*-Baum (Saft). Das Wort *kumpang* in der Ngju-Bedeutung "Schwertscheide" läßt sich vordergründig vorerst nur schwer mit der Iban-Assoziation Blut-*Kumpang* in Einklang bringen.

Der *Bangkit*-Baum liefert die Basissubstanz des Körpers; als Chiffre symbolisiert er aber die Seele, akzentuiert in seiner Verwendung als Lebensbaum in der Zereemonie für ein langes Leben. Darin liegt ein Widerspruch, der eine Verschiebung im System verrät. Vorausgesetzt, daß bei den Iban ein analoges Verhältnis von außen und innen, von Leib und Seele wie bei den Ngaju besteht, müßte der *Bangkit* als Seelensymbol 'innen' sein und als Komplement ein 'Außen' besitzen. Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs findet man in der Petara-Version: nachdem der Schöpfer das Bildnis des Menschen geschnitzt und den *Kumpang*-Saft eingefüllt hat, verhüllt seine Frau dieses mit einem *pua*, womit im allgemeinen ein handgewobenes, gefärbtes Textil und Zubehör bei rituellen Handlungen bezeichnet wird⁹¹. Welche Bedeutung hat nun dieses *pua*? Bisher hat sich keine auch noch

85 Schärer 1966, I: 77, 96.

86 Hardeland 1858: 352; 1859: 470.

87 Hardeland 1858: 352 Anm. 43; 1859: 24 sub "badja"; Schärer 1946: 20; 1966, I: 80. In seiner Arbeit über die Ost- und West-Dusun-Länder bildet Te Wechel (1914, Taf. XVI, Fig. 55) einen Wahrsagekalender ab, auf dem Krokodil und Fisch einander auf einer Rosette über eine Achse zugeordnet sind. Vgl. auch Avé 1970: Abb. 5.

88 Vgl. hierzu Münsterberger 1939: 116 und Kruyt 1906: 483. Auf Timor verwandelt sich ein ins Wasser geworfener Ahne in ein Krokodil (Grijzen 1904: 32, 129). Nach der Vorstellung der Rotinesen halten sich die Seelen der Verstorbenen in Krokodilen auf (Nieuwenkamp 1921: 583).

89 Hardeland 1858: 221.

90 Hardeland 1858: 227.

91 E. Jensen 1974: 74–75.

so beiläufige Einzelheit der kurzen Mythe als bedeutungslos für das Verständnis erwiesen, nur waren oft Umwege nötig, um ihren Sinn zu erhellen. Die Begriffs-paare außen – innen bzw. Leib – Seele weisen die Richtung, in der die Auflösung zu erwarten ist.

Eine analoge Rolle zu *pua* spielt der *kain/sarong patola*⁹² im Hainuwele-Mythos der Wemale in West-Ceram. *Ameta* findet eine Kokosnuß, wickelt sie in einen *Sarong Patola* und trägt sie nach Hause. Er pflanzt sie, eine Palme wächst aus ihr heraus und beginnt zu blühen. Aus einer Blüte, in die Blut von *Ameta* tropft, entwickelt sich *Hainuwele*. *Ameta* holt sie vom Baum herunter, wickelt sie in einen *Sarong Patola* und trägt sie nach Hause⁹³. Bei verschiedenen Riten, besonders solchen, die den Lebenszyklus begleiten, wird ein Gegenstand, der Kopf oder der ganze Mensch in einen *Sarong Patola* gewickelt. Jensen deutet diese Handlung zu Recht als rituell vergegenwärtigtes Urzeitgeschehen, als wiederholte Anthropogonie⁹⁴.

In vielen Gebieten Indonesiens tauschen die frauengebende und die frauennehmende Familie bei der Heirat Gaben aus, die in der Zusammensetzung und im Wert zwar variieren, aber zumindest ein Objekt enthalten, das die Braut bzw. den Bräutigam versinnbildlicht. In der Regel vertritt ein Textil die Frau, ein Metallobjekt (Dolch, Messer, Lanze u.a.) den Mann⁹⁵. Wie ein roter Faden zieht sich dieser Antagonismus Textil/weiblich – Dolch/männlich durch Weltbild und Leben der Ngaju. Mythen und Gesänge nennen den Mann *buno* (Lanze), *dohong* (Dolch), *tingang* oder *bungai* (Nashornvogel), *antang* (Falke) und vergleichen ihn mit *matan-andau* (Sonne). Die Frau heißt *lunok* (an Flüssen gedeihender *Ficus*), *tambon* (Wasserschlange), *bulan* (Mond) und *bawi kangumbang sinjang* (die den Schal tragende Frau). Bei Festen und rituellen Handlungen tragen Frauen alte teure Seidenschals, die zu den Erbstücken (*pusaka*) gehören.

In diesen metaphorischen Bezeichnungen für Mann und Frau spiegeln sich Aspekte des Lebensbaums⁹⁶. Sein Kernholz heißt *teras kayu*⁹⁷ und ist die heilige Lanze (*buno*). Ihm stehen Splint, Borke, Äste und Blätter als Erscheinungsbild gegenüber. Schärer führt an: “. . . wenn der Lebensbaum *lunok* genannt wird . . . , dann wird damit sein Djata-Aspekt hervorgehoben.” *Lunok* begrenzt er ausdrücklich auf die im wesentlichen sichtbare Außenseite des Lebensbaums⁹⁸. Wird der Lebensbaum unter seinem weiblichen Aspekt genannt, heißt er *lunok*, ist der männliche Aspekt gemeint, *buno*, *dohong* oder *dando*⁹⁹. Der Lebensbaum ist ana-

92 Bühler (1975: 9) teilt zu ‘Patola’ folgendes mit: “Patolu (Einzahl) und patola (Mehrzahl) sind die in Gujarat üblichen Bezeichnungen für Seidengewebe mit Musterungen im Doppelikat”. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die vielerorts in Indonesien verbreitete Bezeichnung *patola* auch in Ceram auf das Gujaratiwort zurückgeht und über das Handelsmalaiische etwa nach Ostindonesien gelangte (vgl. Clercq 1876: 44). Nach Stresemann (1923: 390 Anm. 206) sollen auch die ursprünglichen Patolen Cerams, nicht nur der Begriff, vorderindischer Herkunft gewesen sein.

93 Ad. E. Jensen 1939: 60.

94 Ad. E. Jensen 1939: 17, 60; 1948: 84, 92, 114, 128.

95 V. d. Kroef 1954: 848–851; Jager Gerlings 1952: 84–85, 92.

96 Schärer 1946: 87.

97 *Teras* = “Kernholz” (Hadeland 1859: 507), *kayu* = “Holz”. Die Iban verbinden mit *tras* ebenfalls hartes Holz, nämlich wie die Ngaju “Kernholz”, aber auch “Eisenholz” (Howell u. Bailey 1900–1902: 177). Es spricht für ähnliche Gedankenverbindungen wie bei den Ngaju, wenn die Pfähle, welche die Iban beim wichtigsten Fest (*gawai burong*) errichten, aus *tras* bestehen (vgl. Ling Roth 1896, I: 321).

98 Schärer 1946: 88.

99 Schärer 1946: 123, 124, 126, 172.

log zum Menschen in ein Äußeres und ein Inneres unterteilt, in eine Hülle und eine Seele, in Dolchscheide (*kumpang*) und Dolch (*dohong*). Die Metapher *dohong* für das Kernholz des Lebensbaums und für die Seele befreit vom Verdacht einer von außen herantragenen Interpretation, weckt aber zugleich die Erwartung, daß auch für den *lunok*-Aspekt des Lebensbaumes der Begriff '*kumpang*' gesetzt werden kann. In der Profansprache und den zahlreichen Ausführungen zum Lebensbaum gibt es dafür keinen Beleg, wohl aber in den Texten zum Totenkult. Die entscheidende Stelle lautet:

*Palus gana,n tandak Nyarang Tingang Hantuen Apui nyarakumpang
rawei gana,n tandak panatau batu bangkalan lunok
mamua bulau, . . .*¹⁰⁰

Wir müssen Schärer dankbar sein, daß er auch den Originaltext überliefert hat, denn in seiner dem Sinn nach korrekten Übersetzung geht die alternierende Benennung des Lebensbaums als *lunok* und *kumpang* verloren. '*Nyarakumpang*', das ich '*nyara kumpang*' lese, übersetzt er nicht und verweist statt dessen auf eine Anmerkung, in der er die Stelle aus der Bedeutung 'Scheide' zu erklären versucht¹⁰¹, wobei er die Möglichkeit eines metaphorischen Begriffs außer Acht läßt. Im vorliegenden Ausschnitt ist der Priestergesang symmetrisch aufgebaut und besteht aus zwei Teilen zu 18 und 16 Silben mit einer anschließenden viersilbigen Ergänzung, die attributiv zum letzten Wort des zweiten Teils (*lunok*), sinngemäß aber auch zu *kumpang*, dem letzten Wort des ersten Teils gehört. Beide Wörter werden schon formal gleich behandelt, so daß sich folgende Übersetzung anbietet:

„Sogleich (tritt) die Seele des Gesangs von Nyarang Tingang Hantuen Apui an die äußere Seite¹⁰² des *Kumpang*; das Wort der Seele, der Gesang vom Reichtum des Wetzsteins (tritt) an den *Lunok* mit (seinen) Früchten aus Gold, . . .”

Doppelaussagen in aufeinanderfolgenden Versen durchziehen die gesamten Texte zum Totenkult, sie sind geradezu ein Kennzeichen der mythischen und der Ritualsprache der Ngaju und darüber hinaus fast allgemein der in Priestertradition weitergereichten Mythentexte in Indonesien. Die innere Verwandtschaft mit der Pantun-Dichtung ist unverkennbar. Eine ganz parallele Gegenüberstellung vom „langstämmigen *kumpang-malem*-Baum” mit dem "*kayun sangalang garing*”, einem weiteren sehr verbreiteten metaphorischen Namen für den Lebensbaum, enthält der bei Hardeland¹⁰³ überlieferte Priestergesang.

Wenn aber *dohong* das Innere sowohl des Menschen (= die Seele) wie auch des Lebensbaums, und *kumpang* das Äußere von beiden metaphorisch zum Ausdruck bringen kann, liegt es konsequenterweise nahe, bei '*lunok*' mit einer analogen Übertragung auf den Menschen zu rechnen. Die Totentexte verwenden nun *lunok* in der Tat in den Bedeutungsnuancen 'Mensch'¹⁰⁴, 'Ehefrau'¹⁰⁵ (d.h. deutlich unter weiblichem Aspekt!) und 'Leiche'¹⁰⁶ (entseelte Körperhülle).

100 Schärer 1966, II: 313.

101 Schärer 1966, II: 906 Anm. 203–204.

102 *Nyara* von *sarae*, verbalisiert (*ma*)*nyara(n)* = "von außen an die äußere Seite bringen", "an der äußeren Seite sein" (Hardeland 1859: 513).

103 Hardeland 1858: 247, 325.

104 Schärer 1966, II: 312.

105 Schärer 1966, II: 743.

106 Schärer 1966, II: 698.

Folgende Tabelle faßt nun die strukturellen Ngaju-Analogien zwischen Mensch und Lebensbaum zusammen:

Ngaju-Metapher	Lebensbaum	Mensch	Aspekte
<i>Kumpang / Lunok</i>	Erscheinungsbild	Leib	Äußeres / weiblich
<i>Dohong</i>	Kernholz	Seele	Inneres / männlich

Die Ngaju stellen den Lebensbaum symbolhaft reduziert als Lanze mit einem daran befestigten Gewebe oder als Fahnenmast mit Flagge dar¹⁰⁷. Lanze bzw. der oft lanzenförmige Mast symbolisieren sein Kernholz, Gewebe bzw. Flagge sein äußeres Erscheinungsbild. Textil ist also auch hier Sinnbild für das Weibliche, das Äußere, die Hülle.

Es drängt sich die Frage auf, weshalb Textil allenthalben in Indonesien aufs engste mit dem Weiblichen verbunden wird. Man mag vordergründig entgegen, daß in der traditionellen Kultur die Frauen weben und die Muster anbringen. Ein Hinweis auf die natürliche Arbeitsteilung nach Geschlechtern bietet allein jedoch keine hinreichende befriedigende Erklärung. Für die Ngaju ergibt sich die Lösung aus einer Besonderheit des *Lunok*-Baumes. Sein dicker und faseriger Bast wurde in früheren Zeiten besonders gern zu Rindenbaststoff verarbeitet, aus dem man sämtliche Kleidungsstücke anfertigte, bevor Textilien verbreitet waren¹⁰⁸. Da der Rindenstoff aus dem äußeren Teil von Bäumen, aus Baumbast, u.a. auch des 'Lebensbaumes' gewonnen wurde, ist eine besondere Affinität zum 'lunok-Aspekt', d.h. zum weiblichen Teil und zur Frau gegeben, woraus sein Symbolgehalt hergeleitet sein dürfte. Das Gewebe hat schließlich nicht allein die angestammte materielle Funktion des Rindenbaststoffs übernommen, sondern auch seinen Symbolgehalt.

Bei den Iban bestanden Decken, Vorhänge, Lendentücher und Jacken früher ebenfalls aus Rindenbaststoff¹⁰⁹. *Pua*, das bei allen Ritualien verwendete gefärbte Textil, hat dies in seiner Etymologie bewahrt, denn es handelt sich um das von Borneomalaien verwendete Wort *ke-pua* für "Rindenbast"¹¹⁰. Die Widerspiegelung im Schöpfungsbericht zeigt, daß auch im Denken der Iban das komplementäre Paar Leib (*tuboh*)-Seele (*samengat*) als die beiden Komponenten des Menschen tief verwurzelt ist¹¹¹. Wie die Ngaju-Überlieferungen als Parallelfall lehren, muß der Körper-Seele-Gegensatz auch als ein Wechselbeispiel von Hülle und Kern bzw. außen und innen gesehen werden. Die beiden Bäume *Bangkit* und *Kumpang*, aus denen *Petara* Körper samt Blut bildet, lassen sich auf den ersten Blick hin in dieses Wechselverhältnis nicht einfügen. Die Einbeziehung von *pua* in den Erschaffungsvorgang und die Verwendung von *bangkit* als *tiang ayu* (Lebenspfahl) stellen jedoch das vermeintlich gestörte Gleichgewicht wieder her. Es ist ein zweifacher Aspekt, der *pua* (nunmehr Textil, in alten Zeiten Rindenbaststoff) hier kennzeich-

107 Vgl. etwa Schärer 1946: 30 und Taf. II; 1966, II: 924 Anm. 276.

108 Vgl. Hardeland 1859: 320 sub "lunok", Kooijman 1963: 70–71. In Indonesien wurde vorwiegend der Bast von Bäumen aus der Familie der *Moraceae* (Brotfruchtbaum, Gummibaum u.a. *Ficus*arten) zu Rindenbaststoff verarbeitet (vgl. Kooijman 1963: 63–65). Zur Herstellung von Baumbast vgl. Nieuwenhuis 1907, II: 195–197.

109 Vgl. Howell u. Bailey 1900–1902: 133 sub "pua".

110 Vgl. Barth 1910: 104 sub "koemoet", 299 sub "boombast".

111 E. Jensen 1974: 110.

net: es stammt vom äußeren Teil des Baumes (in der mythischen Sphäre vom Lebensbaum) – das erste Menschengebilde wird im Verlaufe seiner Menschwerdungsphase von der weiblichen Gottheit, die sonst nur assistierend in Erscheinung tritt, damit verhüllt. *Petaras* Werk allein bleibt unvollkommen, denn er verfügt nicht über den Baststoff, die Hülle, nur die Frau besitzt das Mittel, die Seele an den Körper zu binden. Erst nachdem der Körper so durch sie vollendet wird, beginnt der Mensch auf dreimaliges Zurufen von *Petara* seine Glieder zu rühren, aber als unbeseeltes Wesen. Sein Körper ist zwar vorbereitet, die Seele aufzunehmen, denn er ist aus *Bangkit*-Holz geschnitzt, im wesentlichen aus Splintholz des Wurzelstocks, das wiederum mit dem Weiblichen, der Seele Komplementären assoziiert wird. Ebenso steht es mit dem Blut aus *Kumpang*-Saft, das aus den Kerben in der Rinde fließt und damit dem äußeren, dem weiblichen Bereich angehört. Eingesetzt wird die Seele, das männlich-Komplementäre, erst in der Zeremonie für ein langes Leben, *besagu ayu*, versinnbildlicht durch den errichteten *tiang ayu*, den Lebenspfahl aus *Bangkit*-Kernholz¹¹². Die beiden abschließenden Strophen einer Anrufung an *Sengalang Burong* stützen diese Interpretation¹¹³.

Der Eisvogel erhebt sich und stellt das *pua* von *Manang Iling* her,
mit dem Kling den Stamm des *sabang enseluang* umwickelt.

Der Mina erhebt sich und stelle das Ende des *ampang*-Tuches her, des nicht
ganz gemusterten,
mit dem *Tutong* das Horn des Nashornvogels bedeckt¹¹⁴.

Hier wird die gleiche Idee in zwei Varianten zum Ausdruck gebracht. Ein Kulturheros (*Kling*) bzw. eine Gottheit (*Tutong*) umwickelt oder verhüllt mit einem Gewebe (*pua!*, *ampang*) einen besonderen Gegenstand (*enseluang*-Croton; Horn des Nashornvogels).

Schon das Umwickeln mit *pua* erinnert an die *Petara*-Schöpfungsgeschichte, vor allem aber der *enseluang*-Croton läßt den gleichen Grundgedanken erkennen. Croton als Lebensbaum und als Alter Ego-Pflanze sowie seine Verwendung bei Geburts- und anderen Zeremonien, die den Lebenszyklus begleiten, ist in Indonesien, Ozeanien und Südostasien weit verbreitet¹¹⁵. Das Umwickeln des Stammes mit *pua* berechtigt, den *sabang enseluang* mit dem Leben oder der Seele in Verbindung zu bringen. Die Ngaju kennen die Sawang-Staude *sawang kabalik* als "der im Opferklaven gepflanzte Lebensbaum"¹¹⁶, ferner als Alter Ego¹¹⁷ und verwenden sie darüber hinaus bei zahlreichen Riten¹¹⁸; auch als Namensbestandteil spielt 'Sawang' eine Rolle¹¹⁹. Eine aufschlußreiche Parallele zu den Iban enthalten die

112 Scott (1956: 14) gibt *ayu* mit "Bedeutung (von einem Traum oder Omen)" wieder; Howell u. Bailey (1900–1902: 10) erklären: "the soul, the representative of kindred soul in Hades (according to Dyak belief every person in this world has a kindred soul in Hades, if that soul sickens then the person in this world gets ill)".

113 Iban und englisch bei Howell u. Bailey 1900–1902: Appendix VII: 8).

114 *Manang* = 'Medizinmann'; *sabang* = Sawang-Staude, Croton, *dracaena terminalis*; *ampang* = eine Decke (Scott 1956: 6); *Mina* = eine dem Star verwandte Vogelart, *Arcidotheres* od. *Eulabes*, hier wohl *Eulabes religiosa*.

115 Vgl. auch Riesenfeld 1950: 720 (Index sub "Croton").

116 Vgl. Schärer 1946: Taf. I und MS ohne Jahr: 138. 117 Hardeland 1859: 519 sub "sawang".

118 Schärer 1946: 94–95, 124, 126; 1966, II: 428 (*sawang njaho* = Donner-Sawang), 429 (*sawang daha* = Blut-Sawang).

119 Z. B. *Sawang Barahila* (Schärer 1966, I: 85); *Sawang Ila-Ila(i)*, Schärer 1966, I: 92, 105.

Ngaju-Texte zum Totenkult, speziell der Gesang zur Vereinigung von Körper und Seele: "Hindurchgehend (sc. die Seelen) durch den Sawang des Schnitzbildes . . ." ¹²⁰. *Sawang* und Schnitzbild (*hampatong*) sind Lebensträger ¹²⁰, der *Hampatong* aus *Sawang*-Holz (Lebens-/Seelen-Holz) entspricht dem Lebenspfahl aus *Bangkit*-Holz bei den Iban, aber auch dem *enseluang*-Croton, denn 'enseluang' ist ein weiteres Sakralwort für "Seele" ¹²¹. Die zwei Verse in der Anrufung an *Sengalang Burong* spielen auf das Schöpfungsgeschehen an und vergegenwärtigen die Erschaffung des ersten Menschen. Die Erwähnung von *Tutong* alias *Lemandau* ¹²² bekräftigt dies, denn er ist Patron der Iban-Schmiede ¹²³ und steht damit über seine Funktion in Verbindung mit *Selampandai*, dem Schmiedegott, der nach einem anderen Traditionszyklus der Iban die Menschen gemacht hat ¹²⁴.

Rajah Gantalla

Im vorausgehenden Untersuchungsteil ist es gelungen, die in der Petara-Version enthaltenen Motive und Elemente fast restlos vor dem Hintergrund der Iban-Kultur und im Vergleich mit Mythik und Religion der Ngaju, die ein bisher nicht bekanntes Maß an Übereinstimmungen zeigen, zu erhellen und ihren Symbolgehalt zu entschlüsseln. *Burong Ara* und *Burong Iri* haben sich dabei als die beiden Schöpferwesen der älteren Tradition erwiesen, die in der jüngeren unter indischem Einfluß von *Rajah Petara* und seiner Frau abgelöst wurden. Ungeklärt bleiben die Namen von *Ara* und *Iri*, denn obwohl Schöpferwesen (*Ara*) und Lebensbaum (*karara*) gedanklich assoziiert werden, gibt es keinen einleuchtenden Grund, aus der Homophonie auf gleiche Etymologie zu schließen.

Problematisch ist schließlich auch der zweite Name für *Rajah Petara*: *Rajah Entala*. In einer Version der Schöpfungsgeschichte vom Skrang heißt er leicht abgewandelt *Raja Gantalla* ¹²⁵. *Raja Gantalla*, das einzige Wesen, das zu Beginn existiert, hat eine Seele und Organe zum Sehen, Hören und Sprechen, ist aber gliederlos. Während er auf einem *lumbu* sitzt, bringt er Kraft seines Willens (sicherlich kein ursprünglicher Iban-Aspekt) einen männlichen und einen weiblichen Vogel hervor, die beide Himmel und Erde und den ersten Menschen erschaffen. *Raja Gantalla* ist also hier nicht selbst Schöpfer, sondern Ursprung der Schöpferkräfte. Die Petara-Version vom Undup und die Schöpfungsgeschichte vom Skrang enthalten zu weiten Teilen die gleichen Motive, nur in der Anthropogonie zeigen sie markante Unterschiede.

120 Schärer 1966, II: 674; statt 'sawang' steht hier der entsprechende Bahasa Sangiang-Begriff 'bunge'.

121 Howell u. Bailey 1900–1902: 43.

122 Howell u. Bailey 1900–1902: 92.

123 E. Jensen 1966: 11; 1974: 94.

124 Harrisson u. Sandin 1966: 261.

125 Ling Roth 1896, I: 313. Auf die Ähnlichkeit der Namen *Rajah Entala* und *Raja Gantalla* hat bereits E. Jensen 1974: 73) aufmerksam gemacht. Undup (Petara-Version) und Skrang (Sakarran od. Sekarang) liegen im Batang Lupar-Distrikt der 2. Division von Sarawak und münden nur wenige Kilometer entfernt von rechts und links in den Hauptstrom. Die beiden Quellgebiete liegen ca. 90 Kilometer auseinander. Zwischen der Aufnahme der Undup-Version und der Skrang-Version liegen mehr als hundert Jahre. Die frühere Skrang-Version steht bei Horsburgh 1858: 20, abgedruckt bei Ling Roth 1896, I: 299–300, Münsterberger 1939: 187–188 und gekürzt bei E. Jensen 1974: 73.

Die Skrang-Version der Schöpfungsgeschichte ist bereits von den älteren Generationen der Indonesisten herangezogen worden, im Mittelpunkt des Interesses stand jedoch nicht *Entala/Gantalla*, sondern sein Reittier, der *lumbu*¹²⁶, mal *lembu*, 'Kuh', 'Rind'¹²⁷. Horsburgh hat bereits auf die malaiische Entsprechung hingewiesen, meint aber ausdrücklich, daß *Gantalla* nicht auf einem solchen Tier gesessen habe. Die Enträtselung des Phänomens *lembu*, bei van der Tuuk¹²⁸ aufgrund von Batak-Mythen bereits vorgegeben, von Wilken¹²⁶ durch weitere Beispiele ergänzt und von Schmidt¹²⁶ und Münsterberger¹²⁹ wieder diskutiert, bringt auch einige aufschlußreiche Erkenntnisse über die göttliche Figur *Rajah Entala* ans Licht.

In der "Hikayat Banjar" taucht das Wort *lambu/lembu* sehr häufig auf; es bezeichnet ganz allgemein ein Reittier, tritt aber auch als Bestandteil im Namen und in Titeln auf. Letzteres gilt besonders für den Titel des Regenten oder Kanzlers (*mangkubumi*), der lautet: *Lambu Mangkurat*¹³⁰, d.i. "Stier/Ochse, Träger der Welt". Dieser Titel bringt das Verhältnis zwischen König und Regent zum Ausdruck, welches dem zwischen einer Gottheit und seinem Reittier und darüber hinaus dem parallelen Bild Welt – Weltträger entspricht.

Eine merkwürdige Vermischung verschiedener Weltträger- u.a. Tiere Indiens und Arabiens hat in der Gestalt *Lembu Suana* aus der "Salasilah Kutai" (Chronik von Kutai) stattgefunden¹³¹. Einerseits ist *Lembu Suana* der Name des Reittiers eines schaumgeborenen Kindes, andererseits heißt das Kind so. Dieses steht auf einem an vorderorientalische und indische Pyramiden von Weltträgern erinnernden Turm, dessen Basis ein Stein ist, auf dem der Reihe nach von unten nach oben ein Rind, eine Naga, ein Gong und zuoberst das Kind selbst ruhen. *Lembu Suana*, womit hier das Tier, nicht das Kind gemeint ist, besitzt Stoßzähne und Rüssel wie ein Elefant, Eckzähne wie ein Tiger, einen Pferdekörper, Flügel und Sporen wie Garuda, einen Schwanz wie eine Nāga und trägt überdies Schuppen am ganzen Körper. Diese kutai'sche Chimeira bestätigt van der Tuuk, der *lembu* mit *ular lembu* ("Stierschlange") gleichsetzt und als Verschmelzung eines indischen (Schlange) und eines arabischen Weltträgers (Stier) interpretiert¹²⁸.

Das Modell vom Rind als Weltträger bzw. als Reittier ist ansonsten in Borneo nur auf höfische Kultur beschränkt. In der Iban-Mythik (Raja Gantalla und sein Reittier) hat es offensichtlich als Analogie aus diesem Bereich (König-Regent) seinen Niederschlag gefunden. Man muß dieses Modell wohl als ein auf arabische Wurzeln zurückgehendes und im malaiischen Raum transformiertes Phänomen betrachten. Es entspricht zweifellos einem in Borneo jüngeren Einfluß und ist mit der älteren Vorstellung von einer welttragenden Schlange zusammengetroffen, wie der Ausdruck *ular lembu* andeutet, und die Verbreitung dieses kosmogonischen Modells auf Borneo zeigt.

In der Mythik der Ot Danum wirft *Mahadara* (= *maha batara*) Erde vom Himmel auf den Rücken der sieben Schlangen, die als Stützen dienen¹³². Die Erde ruht

126 Vgl. G. A. Wilken 1885: 247–254; Schmidt 1910: 7 Anm. 6.

127 Karow u. Hilgers Hesse 1962: 209.

128 Van der Tuuk 1862: 54 Anm. 3.

129 Münsterberger 1939: 67 Anm. 1.

130 Vgl. Ras 1968: 107 u. Anm. 11, 108 (weitere Belegstellen s. Register).

131 Mees 1935: 68, 71, vgl. auch S. 44.

132 Schwaner 1853–1854, I: 177; Münsterberger 1939: 222–223.

auf dem Kopf der wunderbar farbig gezeichneten *Naga Bussai*, die mit Krone und Diamanten geschmückt ist und in der Urflut lebt¹³³. In einer anderen Mythe trägt *Naga pusai*, die von *Hatalla* in der Mitte des Wassers erschaffen wird, auf ihrem Rücken zwei große Erdeier (*tantelo petak*). Als *Ratu Jampa*, der Sohn *Hatallas*, diese zerbricht, steigen als erste beiden Menschen ein Mann und eine Frau heraus¹³⁴. *Jata*, Bewohnerin der größten Wassertiefe, wird in der Ngaju-Schöpfungsmythe von *Ranying Mahatala Langit* veranlaßt, aus dem Urmeer aufzutauchen¹³⁵. An anderer Stelle heißt die "berühmte" und "mächtige" Schlange am Nabel des Meeres, die sicherlich mit *Jata* identisch ist, *Naga Kusai*¹³⁶. In diesen Kreis von Weltschlangen gehört die gleichnamige *naga pussai* bzw. *naga padoha* und *naga galang petak* der Batak¹³⁷. Münsterberger erklärt *pusai* nicht, obwohl schon Schmidt *naga pusäh* fast zutreffend als "die zitternde, sich schüttelnde Schlange" übersetzt¹³⁸. Im Ngaju ist *pusaeh* "der oft alles beben macht", abgeleitet von *usaeh/kausaeh*, "das Beben"¹³⁹ (vgl. *Naga Kusai*). Die *naga pusai* (*pusäh, bussai, kusai*) ist die Erdbebenschlange, die die Welt auf ihrem Rücken trägt; sie entspricht der *naga galang petak*, "Schlange Fundament der Erde"¹³⁸ bei den Batak.

In der Schöpfungsmythe der Ngaju taucht nun gleichfalls die aufgerollte Ur Schlange auf, in deren Rachen vor Beginn des eigentlichen Schöpfungsprozesses noch alles liegt¹⁴⁰. Bezieht man dieses mythische Urwesen sowie die in der südlichen Hälfte von Borneo weitverbreitete Vorstellung von einer Schlange als Weltträger und die oben angeführte Interpretation von *lembu* als *ular lembu* in die Analyse der Gestalt von *Raja Gantalla* ein, gelangt man zur Schlußfolgerung: *Raja Gantalla*, dessen gliederlose Gestalt keineswegs der formlosen Gestaltung von *Pulang Gana* oder *Tempon Telon* als Blutklumpen (vor der Verwandlung in ein anthropomorphes Wesen) vergleichbar ist, sondern einen "Rumpf" ohne Arme und ohne Beine darstellt, kann sinnvoll nur als *Urschlange* gedeutet werden. Diese Deutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man berücksichtigt, daß *Raja Gantalla* nicht selbst aktiv in den Schöpfungsprozeß eingreift bzw. maßgebend daran beteiligt ist wie der deus faber *Rajah Petara*, sondern – dem Mythentext zufolge – die kosmogonischen und anthropogonischen Aktivitäten an zwei Wesen (Vögel!) "delegiert", die wir bei der Analyse der Erdtauchermythe und der *Petara*-Version als eigenständige Schöpferwesen kennengelernt haben. Die Skrang-Version bezeugt offenkundig das Zusammenfließen von zwei verschiedenen Stadien der Weltentstehung: Urzustand/Beginn der Welterschaffung mit unterschiedlichen Akteuren: Urschlange/Schöpfergottheiten. Die Urschlange, dem ersten Stadium zugehörig, hält die Urbestandteile des Kosmos umschlossen.

Ein kurzer Hinweis bei Gonda löst das Namensrätsel *Raja Gantalla* resp. *Rajah*

133 Sundermann 1912: 171–172; Münsterberger 1939: 227–228.

134 Münsterberger 1939: 226 wörtlich nach dem Bericht von C. Hupe (1845), "Über Mythologie und Kultus der Dajacken". In: Herm. Agathon Niemeyer: Neuere Geschichten der Evangelischen Missionsanstalt zur Bekehrung der Heiden in Ostindien, Vol. VIII/7: 405–408, §§ 4 f., Halle.

135 Schärer 1946: 187.

136 Schärer 1966, I: 237–239.

137 Vgl. Münsterberger 1939: 67 Anm. 1, 74–75, 75 Anm. 1, 138 mit der dort angegebenen Literatur.

138 Schmidt 1910: 19 Anm. 1. 139 Hardeland 1859: 392, 637 sub "onggae" und "usaeh".

140 Schärer 1946: 185.

Entala auf. Unter den vom Sanskrit beeinflussten und über das Javanische bzw. Malaiische vermittelten Namen für *mythische* Schlangen erwähnt er auch die *naga gentala*, eine riesige und reglos daliegende Schlange, die ihre Beute mit dem Atem einsaugt¹⁴¹. Somit wird die erschlossene Schlangengestalt von *Raja Gantalla* auch von ihrem Namen her bestätigt. Unter Fremdeinfluß hat die alte mythische Ur Schlange der Iban einen neuen Namen und auch einen modifizierten Sinngehalt bekommen. Den Iban kann die Bedeutung des neuen Namens kaum geläufig gewesen sein. Nur die Verbindung mit seinem Reittier, dem *lembu*, hat das Wissen über seine Gestalt noch geraume Zeit wachhalten können. Als schließlich der Name *Raja Petara* seinen alten Namen und auch den der Schöpfervogel abzulösen begann und damit die Konzeption von einer anthromorphen Gottheit in den Vordergrund trat, verblaßten die Vorstellungen von der *Urnaga* und den Schöpfervögeln so stark, bis sie letztlich in der anthropomorphen Gottheit *Rajah Petara* absorbiert wurden bzw. zusammenflossen.

Mit der vorliegenden Arbeit wurde ein Weg beschritten, der zu einer neuen Bewertung der kulturellen Verbindungen zwischen den Ngaju und den Iban führt. Da die Analyse in einem überschaubaren Rahmen bleiben mußte, war es geboten, eine bestimmte Auswahl zu treffen. Nun zeigen allerdings die für beide Gebiete ungewöhnlich aufschlußreichen Quellen eine solche Fülle von verdeckten strukturellen Konvergenzen, anhand derer sich die innere Verbindung ihrer Weltbilder nachweisen läßt, daß jede Konzentration auf bestimmte Aspekte nur einen blassen Eindruck vom wirklichen Ausmaß der Verwandtschaft zu geben vermag. So bedeutet die Auswahl auch Verzicht auf weitere Untermauerung der erzielten Ergebnisse.

Die Analogien in Weltbild und Mythik werfen die Frage nach den kulturhistorischen Gegebenheiten und Ereignissen auf, welche eine solche Entwicklung begünstigt haben. Hinduistischer, islamischer und europäischer Einfluß sind längst schon erkannt, und vereinzelt ist ihre Auswirkung auf bestimmte Züge im Weltbild und in der Mythik dargestellt worden. Der Aspekt des unmittelbaren Gebers, der für die Modifikationen der indischen bzw. islamischen Vorstellungen entscheidend war, konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht oder nur andeutungsweise berücksichtigt werden. Man ging bisher im allgemein davon aus, daß etwa der indische Einfluß über die expansiven hindu-javanischen Fürstentümer vermittelt wurde. Die *Lembu*-Vorstellung, die in der Mythe vom Skrang aufscheint, zeigt jedoch ein Wechselverhältnis zwischen dem Gott und seinem Tragtier bzw. zwischen dem König und seinem Regenten (Kanzler), das für die *malaiischen* Strukturen der Herrschaftskonzeption charakteristisch war, nicht aber für die absolutistischen Kraton-Gottkönigtümer der javanischen Fürstenländer. Die *Urnaga* bzw. Weltträger in Schlangengestalt weisen anhand der Verbreitung dieser Modelle (etwa bei den Batak) wiederum ins malaiische Gebiet und nicht nach Java. Die erste Welle der indischen Beeinflussung in diesem Teil Indonesiens ist eindeutig über die malaiischen Staaten gelaufen, was eigentlich nicht verwundert angesichts der nachhaltigen und bereits sehr früh einsetzenden Malaisierung der Küste von Borneo (z.B. Kutai!). Darin unterscheidet sich Borneo deutlich von Celebes, das in viel stärkerem Maße javanisch-sivaitisch geprägt, d.h. erst von der späteren und anders modi-

141 Gonda 1973: 137 Anm. 31.

fizierten Welle indischer Impulse nachhaltig erfaßt wurde. Auch Borneo blieb davon nicht unberührt, wie der Name *Raja Gantalla* für die Urnaga der Iban zeigt. Ebenso wird in der Mythik der Ngaju wiederholt von Gottheiten und Heroen berichtet, die Java oder Bali aufgesucht haben.

Diese beiden indischen Schübe, der frühere indo-malaiische und der spätere indo-javanisch-balinesische, haben auch andere Gebiete erfaßt, ohne einen so hohen Grad an Übereinstimmungen zu bewirken, wie er zwischen Iban und Ngaju nachgewiesen werden konnte. Das wirft die Frage auf nach einem gemeinsamen Substrat oder nach direkten und nachhaltigen Kontakten. Die in der oralen Tradition bewahrten Wandertraditionen der Iban und der Ngaju weisen für Teile beider Stammesverbände auf ein gemeinsames oder zumindest benachbartes früheres Wohngebiet hin. Sandin hat anhand der Iban-Genealogien eine Abwanderung aus dem Gebiet des Mittellaufs des westlichen Kapuas nachgewiesen. Schärer vertritt in einem leider unveröffentlicht gebliebenen Manuskript anhand von Mythos und Ritus der Ngaju und der Ot Danum die These, daß diese ehemals zwei antagonistische Hälften eines großen Stammesverbandes gewesen seien. Als weiteres Indiz für diesen Zusammenhang, der aus unterschiedlichen Entwicklungen beider Teile verloren ging, führt er für beide gemeinsame Wandertraditionen an, die ebenfalls den Mittellauf des westlichen Kapuas und seine Nebenflüsse als Ausgangsgebiet ansetzen. Noch heute leben einzelne Ot Danum-Gruppen jenseits des Schwaner-Gebirges, und Nachrichten über Iban an Nebenflüssen des Kapuas sind erst jüngst wieder in Fachzeitschriften gelangt. Weder die Iban noch die Ngaju sind bekanntlich Stammesgruppen, die sich aus einem homogenen ethnischen Hintergrund entwickelt haben. Sie sind aus verschiedenen Bevölkerungsteilen zusammengewachsen, die sie auf ihren jeweiligen Wanderungen und im neuen Wohngebiet absorbiert haben. Wie die Sprache der Iban zeigt, haben sie eine starke malaiische Komponente aufgenommen, die zur lange vorherrschenden These einer sumatranischen oder malaiischen Herkunft Anlaß gab. Auch die Ngaju standen in den letzten Jahrhunderten unter zunehmendem Einfluß der malaiisch und in letzter Zeit besonders javanisch mitgeprägten südborneischen Küstenkultur, der zur kulturellen Absonderung von den Ot Danum beigetragen hat. Die ehemalige Nachbarschaft der Iban und Ngaju in ihrem alten Wohngebiet am Mittellauf des westlichen Kapuas und seinen Nebenflüssen weist auf die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit enger Kontakte hin, ohne jedoch zu erklären, welcher Art sie gewesen sind. Es wäre heute verfrüht zu entscheiden, welche gemeinsamen Züge ihrer Kultur darauf zurückzuführen sind. Auch über später hinzugetretene Elemente besteht nur vereinzelt Klarheit. Es muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben, mehr Licht auf diese Fragen zu werfen, um letztlich entscheiden zu können, ob die Iban und die Ngaju in wesentlichen Teilen ihrer Bevölkerung aus der gleichen ethnischen Gruppe hervorgegangen sind oder ob es sich um zwei ehemals eng benachbarte Ethnien handelt.

Literatuurverzeichnıs

- BEFEO = Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Hanoi.
- Bijd. = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Den Haag.
- ENOI = Encyclopaedie van Nederlansch Oost-Indië, 2. Aufl., 1917–1939.
- SMJ = Sarawak Museum Journal. Kuching.
- Tijd. = Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia.
- TNI = Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië. Zalt-Bommel, Nijmegen, Busum, Den Haag, Amsterdam.
- Adriani, N., 1893: Sangireesche teksten met vertalingen en aanteekeningen. In: Bijd. 42: 321–440.
- Arndt, P., 1938: Demon und Padzi, die feindlichen Brüder des Solor-Archipels. In: *Anthropos* 33: 1–58.
- Avé, J. B., 1970: De onbekende Bilang Kangan der Dajaks. De andere Dajakse wichelschema's. In: *Verre Naasten naderbij* 4, 1: 3–12; 4, 2: 45–53.
- Baarda, M. J. van, 1904: Het Loda'sch in verglijking met het Galéla'sch dialect op Halmahera. Gevolgd door Loda'sche teksten en verhalen. In: Bijd. 56: 317–496.
- Bareau, André, 1964: Der indische Buddhismus. In: André Bareau, Walter Schubring und Christoph von Fürer-Haimendorf, *Die Religion Indiens, III, Buddhismus-Jinismus-Primitiv-völker.* = Christel Matthias Schröder (Hrsg.), *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 13, Stuttgart: W. Hohlhammer Verlag.
- Barth, J. P. J., 1910: Boesangsch-Nederlandsch woordenboek. Batavia: Landsdruckkerij.
- Baumann, Hermann, 1936: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. Berlin, photomechanischer Nachdruck 1964: Verlag v. Dietrich Reimer.
- Bruggeman, G., 1956: Additional words used in the Third Division, Sarawak. Supplement zu N. C. Scott, *A Dictionary of Sea Dayak*. School of Oriental and African Studies, University of London: 213–218.
- Bühler, Alfred, 1975: Patola. In: Alfred Bühler, Urs Ramseyer und Nicole Ramseyer-Gygi, *Patola und Geringsing. Zeremonialtücher aus Indien und Indonesien.* = *Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde Basel, Sonderausstellung 1975/1976*: 8–20.
- Clercq, F. S. A., 1876: Het Maleisch der Molukken. Hrsg. v. d. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia: W. Bruining.
- Dinter, B. C. A. J. van, 1899: Eenige geographische en ethnographische aanteekeningen betreffende het eiland Siaoë. In: *Tijd.* 41: 324–390.
- Dunn 1906: s. Nyuak und Dunn.
- Dunn, Edmond, 1963: The Creation. In: *The Sea Dyaks and Other Races of Sarawak*. Borneo Literature Bureau. Kuching: 21–23.
- Ellen, G. J., 1916: Verhalen en fabelen in het Pagoe met vertalingen. In: Bijd. 72: 141–195.
- Elshout, J. M., 1923: Over de geneeskunde der Kenja-Dajaks in Centraal-Borneo in verband met hunnen godsdienst. Diss. Amsterdam.
- , 1927: *De Kenja-Dajaks uit het Apo-Kajan-Gebied.* 's-Gravenhage.
- Evans, J. H. N., 1923: *Studies in Religion, Folk-Lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula.* Cambridge.
- , 1933: *The Religion of the Tempasuk Dusun of North Borneo.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortgens, J., 1928: Grammatikale aanteekeningen van het Tabaroesche. Tabaroesche volksverhalen en raadsels. In: Bijd. 84: 300–544.
- Furness, W. H., 1899: *Folk-Lore in Borneo.* Wallingford.
- Geddes, W. R., 1959: *The Land Dayak of Sarawak.* London.

- Geurtjens, H., 1924–1925: Keieesche legenden. In: *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Batavia*, 65, eerste stuk.
- Goloubew, V., 1929: L' age du bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam. In: *BEFEO* 29: 1–46.
- Gonda, Jan, 1960: *Die Religionen Indiens. I, Veda und älterer Hinduismus.* = Christel Matthias Schröder (Hrsg.), *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 13, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- , 1973: *Sanskrit in Indonesia.* 2. Aufl., Internat. Academy of Indian Culture, New Delhi.
- Goudriaan, T. und C. Hooykaas, 1971: *Stuti and Stava. Buddha, Saiva and Vaisnava of Balinese Brahman Priests.* = *Verhandelingen der Kon. Nederl. Acad. v. Wetenschappen, afd. Letterkunde, N. R., deel 67*, Amsterdam und London.
- Grijzen, H. J., 1904: *Mededeeling omtrent Beloe of Midden-Timor.* In: *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Batavia*, 54, 3. stuk: 1–145.
- Hardeland, Aug., 1858: *Versuch einer Grammatik der dajackschen Sprache.* Hrsg. v. d. Niederländischen Bibelgesellschaft, Amsterdam: Frederik Muller.
- , 1859: *Dajacksch-deutsches Wörterbuch.* Hrsg. von der Niederländischen Bibelgesellschaft, Amsterdam: Frederik Muller.
- Harrisson, Tom, 1951: *Humans and Hornbills in Borneo.* In: *SMJ* 5, 3: 400–413.
- , 1956: s. Sandin, Benedict.
- und Benedict Sandin, 1966: *Borneo Writing Boards.* In: *SMJ* 13, 27 (Special Monograph No. 1): 32–286.
- und Barbara Harrisson, 1968: *Iban and Ngaju. A Significant Bird Folklore Parallel.* In: *SMJ* 16, 32–33: 185–194.
- Hein, A., 1890: *Die bildenden Künste bei den Dayaks auf Borneo.* Wien.
- Heine-Geldern, R., 1966: *Some Tribal Art Styles of Southeast Asia: An Experiment in Art History.* In: D. Fraser: *The Many Faces of Primitive Art.* Engelwood Cliffs: 165–221.
- Horsburgh, A., 1858: *Sketches in Borneo.* Anstruther: L. Russel.
- Hose, C. und McDougall, W., 1912: *The Pagan Tribes of Borneo.* 2 Bde., London.
- Howell, William, 1963: *The Creation.* In: *The Sea Dyaks and Other Races of Sarawak.* Borneo Literature Bureau. Kuching: 19–20.
- Howell, William und D. J. S. Bailey, 1900–1902: *A Sea Dyak Dictionary.* Singapore: American Mission Press.
- Hueting, A., 1908: *O Tobèlohòka mànga Totoade. Verhalten en vertellingen in de Tobeloreesche taal, met vertalingen.* In: *Bijd.* 61: 1–318.
- Jager Gerlings, J. H., 1952: *Sprekende weefsel. Studie over ontstaan en betekenis van weefsel van eenige Indonesische eilanden.* Amsterdam.
- Jensen, Ad. E., 1939: *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram. Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937–1938 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea,* hrsg. von Ad. E. Jensen und H. Niggemeyer, Bd. I. Frankfurt am Main.
- , 1947: s. Jensen 1966.
- , 1948: *Die drei Ströme. Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitivvolk in den Molukken. Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937–1938 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea,* hrsg. Ad. E. Jensen und H. Niggemeyer, Bd. II. Leipzig.
- , 1966: *Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-System und geographische Orientierung.* In: *Kultur-anthropologie*, hrsg. von W. E. Mühlmann und E. W. Müller, *Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Soziologie*, Köln, Berlin: 166–185. Abdruck aus: *Studium Generale* 1 (1947): 38–48.
- Jensen, Erik, 1966: *The Iban World.* In: *SMJ* 13, 27 (Special Monograph 1): 1–31.
- , 1974: *The Iban and Their Religion.* Oxford Monographs on Social Anthropology, Oxford: Clarendon Press.
- Jonker, J. C. G., 1911: *Rottineesche teksten met vertalingen.* Leiden: E. J. Brill.

- Juynboll, H. H., 1902: *Kawi-Balinesisch-Nederlandsch glossarium op het oudjavaansche Rāmāyana*. Hrsg. v. Kon. Inst. voor Taal-, Landen Volkenkunde, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Karow, Otto und Irene Hilgers-Hesse, 1962: *Indonesisch-deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Kirfel, Willibald, 1959: *Symbolik des Buddhismus*. = Ferdinand Herrmann (Hrsg.), *Symbolik der Religionen*, Bd. 5, Stuttgart: Anton Hiersemann.
- , 1967: *Die Kosmographie der Inder nach Quellen dargestellt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, reprogr. Nachdruck der Ausgabe Bonn und Leipzig 1920.
- Kirtley, Bacil F., 1971: *A Motif-Index of Traditional Polynesian Narratives*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kooijman, S., 1963: *Ornamented Bark-Cloth in Indonesia*. = *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Leiden, No. 16. Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen. Leiden: E. J. Brill.
- Kroef, Justus M. van der, 1954: *Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society*. In: *American Anthropologist* 56: 847–862.
- Kruyt, Alb. C., 1906: *Het Animisme in den Indischen Archipel*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Kühn, Alfred, 1935: *Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern. Ein Beitrag zur Mythologie des Fernen Ostens*. Diss. Leipzig.
- Laubscher, Matthias S., 1971: *Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien. Eine Literaturstudie über die Entstehung der Welt und die Herkunft der Menschen*. = *Basler Beiträge zur Ethnologie*, Bd. 10, Basel: Pharos-Verlag Hansrudolf Schwab.
- Lessa, William A., 1961: *Tales from Ulithi Atoll. A Comparative Study in Oceanic Folklore*. = *Folklore Studies*: 13, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ling Roth, Henry, 1896: *The Natives of Sarawak and British North Borneo*. 2 Bde., London: Truslove & Hanson.
- Marschall, Wolfgang, 1969: *Die Hukepack-Statuette von Dông-so'n*. In: *Tribus* 18: 15–24.
- Mees, Constantinus Alting, 1935: *De Kroniek van Koetai*. Santpoort. Diss. Leiden.
- Münsterberger, W., 1939: *Ethnologische Studien an indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kultur-Analyse Südasiens*. Haag: Martinus Nijhoff. Diss. Basel.
- Nieuwenhuis, A. W., 1907: *Quer durch Borneo. Ergebnisse seiner Reisen in den Jahren 1894, 1896–1897 und 1898–1900*. 2 Bde., Leiden: E. J. Brill.
- Nieuwenkamp, W. O. J., 1921: *Twaalf dagen op Roti*. In: *Tijdschrift van het Kon. Nederlandsch Aardrijkskundige Genootschap*. Amsterdam, Utrecht, Leiden. 2e ser., 38: 567–584.
- Nowotny, Karl, 1970: *Beiträge zur Geschichte des Weltbildes. Farben und Weltrichtungen*. Horn – Wien: Verlag Ferdinand Berger. = Josef Haekel, Anna Hohenwart-Gerlachstein und Engelbert Stiglmayr (Hrsg.), *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Veröffentlichungen des Instituts für Völkerkunde der Universität Wien*, Bd. 17 (1969).
- Nyuak, Leo u. Dunn, Edmond, 1906: *Religious Rites and Customs of the Iban Dyaks of Sarawak*. In: *Anthropos* 1 (1905): 1–24, 165–185, 403–425.
- Pigeaud, Theodor G. Th., 1960–1962: *Java in the Fourteenth Century. A Study in Cultural History*. = Kon. Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series, 4, 1–5. 5 Bde. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pringle, Robert, 1970: *Rajahs and Rebels. The Ibans of Sarawak under Brooke Rule, 1841–1941*. London: MacMillan.
- Ras, J. J., 1968: *Hikajat Bandjar. A Study in Malay Historiography*. = *Bibliotheca Indonesica*, hrsg. v. Kon. Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Bd. 1, Den Haag; Martinus Nijhoff.
- Rassers, W. H., 1940: *On the Javanese Kris*. In: *Bijd.* 99: 501–582. Engl. Übersetzung in: *Rassers, W. H., 1959: Pañji, the Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java*. = Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series 3, The Hague: Martinus Nijhoff.

- Riedel, J. G. F., 1871: De Namu Leo en andere Tahinatesche vertellingen. In: Tijdschrift voor Ned. Indië, n.s. 5, 2: 439–443.
- Riesenfeld, Alphonse, 1950: The Megalithic Culture of Melanesia. Leiden: E. J. Brill.
- Sandin, Benedict, 1956: The Westward Migration of the Sea Dayaks. Ed. Tom Harrisson. SMJ 7, 22: 54–81.
- , 1962: Sengalang Burong. Kuching.
- , 1966: s. Tom Harrisson.
- , 1967: The Baketans. In: SMJ 15, 30–31: 228–242.
- Scott, N. C. 1956: A Dictionary of Sea Dayak. School of Oriental and African Studies. University of London.
- Smythies, Bertram E., 1960: The Birds of Borneo. Edinburgh.
- Sundermann, H., 1912: Dajakkische Fabeln und Erzählungen. Bijl. 66: 169–214.
- Schärer, Hans, ohne Jahr: Die Bedeutung der Schöpfungsmythe in der Kultur der Ngadju-Dajak. Ein Querschnitt durch die Kultur. Unveröffentlichtes Manuskript.
- , 1946: Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Leiden: E. J. Brill.
- , 1966: Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Mythen zum Totenkult und die Texte zum Tantalok Matei. 2 Bde. = Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 51, 1 u. 2. 's-Gravenhage: E. J. Brill.
- Schmidt, Wilhelm, 1910: Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. = Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 53. Wien.
- , 1912–1955: Der Ursprung der Gottesidee. 12 Bde., Münster i. W.
- Schwamer, C. A. L. M., 1853–1854: Borneo, beschrijving van het stroomgebied van den Barito. 2 Bde., Amsterdam.
- Stöhr, Waldemar, 1959: Das Totenritual der Dajak. In: Ethnologica, N. F., Bd. 1: 1–247.
- Stresemann, Erwin, 1923: Religiöse Gebräuche auf Seran. In: Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 62, 2: 305–424.
- Teselkin, A. S., 1971: Old Javanese (Kawi). Translated and ed. with a preface by John M. Echols. = Translation Series, Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University. Ithaca, New York.
- Thompson, Stith, 1966: Motif-Index of Folk-Literature. Rev. and enlarged edition. 6 Bde., Bloomington u. London: Indiana Univ. Press.
- Tuuk, H. N. van der, 1862: Bataksch leesboek (Daffri). 4. stuk. Amsterdam.
- Vroklage, Bern. A. G., 1952: Ethnographie der Belu auf Zentral-Timor. 3 Bde., Leiden.
- Walk, Leopold, 1933: Die Verbreitung des Tauchermotivs in den Urschöpfungs- (und Sintflut-) Sagen. In: Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft Wien, 43: 60–76.
- Wechel, P. te, 1914: Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusunländern (Borneo) in besonderem Hinblick auf die animistische Lebensauffassung der Dajak. In: Internationales Archiv für Ethnographie, 22: 1–24, 43–58, 93–129.
- Wilken, N. P., 1863: Bijdragen tot de kennis van de zeden en gewoonten der Alfoeren in der Minahasa. In: Mededeelingen van wegen het Nederlandsch Zendeling-genootschap, 7: 117–162, 289–332, 371–391.
- Winstedt, Sir Richard, 1960: A History of Classical Malay Literature. In: Journal of the Royal Asiatic Society, Malayan Branch, vol. 31, pt. 3 (No. 183). = 2. veränderte Auflg. von "A History of Malay Literature". In: Journ. Roy. As. Soc., Mal. Br., vol. 17, pt. 3 (1939).
- Worcester, Dean C., 1898: The Philippine Islands and their People. A Record of Personal Observation and Experience, with a Short Summary of the More Important Facts in the History of the Archipelago. New York u. London: MacMillan.