

DIE SCHRIFTTAFELN DER OSTERINSEL

EGBERT RICHTER-USHANAS

DIE SCHRIFTTAFELN
DER OSTERINSEL

in der Lesung Meteoros und Ure Vaeikos

EIN BEITRAG ZUR ENTZIFFERUNG
DER RONGORONGO-SCHRIFT

Die Schriftzeichen auf dem Umschlag stellen den Hauptteil der ersten beiden Zeilen der Vorderseite der Tafel Aruku Kurenga dar. Die Nachzeichnung wurde entnommen aus T. Barthel, Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift, Hamburg 1958.

3. überarbeitete Auflage
© 2012 by Verlag Traugott Bautz
99734 Nordhausen
Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-88309-639-1

INHALT

(in Klammern die Transkriptionsbezeichnungen
der behandelten Rongorongotafeln)

EINLEITUNG

- | | |
|--|----|
| 1. Die Rongorongo-Schrift | 7 |
| 2. Besiedlung und Tradition der Osterinsel | 21 |

TEIL I DER ROSETTE-STEIN DER RONGORONGO-SCHRIFT

- | | |
|---|----|
| 3. Der Brustschmuck Rei Miro 2 (L) | 29 |
| 4. Die New Yorker Vogelmannfigur (X) | 40 |
| 5. König Hotu-matua und die Tafel Aruku Kurenga (Br1, Br2, Br6) | 45 |
| 6. Der Timo-Gesang (Bv1, Ca6) | 62 |

TEIL II MYTHEN UND LIEDER

- | | |
|---|----|
| 7. Die Tafel Apai und das Orongo-Fest (Br1, Br2, Ev4, Ev5, Aa1) | 73 |
| 8. Der Mythos des Maui (Bv11) | 85 |
| 9. Fruchtbarkeitsmythen (Aa2, Ev8, Er1; Ev6) | 89 |
| 10. Pua- und Neru-Lieder (Da1, Aa1, Aa2, Ca2, Aa4, Aa6) | 99 |

TEIL III DIE KOSMOGONISCHEN GESÄNGE URE VAEIKOS

- | | |
|--|-----|
| 11. Der Fruchtbarkeitsgesang Eaha to ran ariki kete
(Er9, Ca1, Ab8, Ev7, Er7) | 111 |
| 12. Der Schöpfungsgesang Atua Mata-riri (Er9, Ab3) | 124 |
| 13. Der Gesang Atua Mata-riri
und die erste Zeile des Santiago-Stabes (I1, Db2) | 129 |

TEIL IV RAPA NUI UND EUROPA	
14. Die Unterschriften von 1770	149
15. Die Tau-Schrift (Tomenika-Urkunde, Fuller-Fisch, Kr1, V)	153
16. Zwei Welten - ein Ethos? (Aa5, Br9)	160
ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	173
ANHANG I: DIE METORO-TAFELN	177
1. Tahua	179
2. Aruku Kurenga	228
3. Mamari	271
4. Keiti	300
Bruchstücke echter Tradition (nach Barthel)	331
ANHANG II: DIE JAUSSEN-LISTE	333
LITERATURVERZEICHNIS	363

EINLEITUNG

1. DIE RONGORONGO-SCHRIFT

Die Schrifttafeln der Osterinsel, die heute Rapa Nui genannt wird, gehören zu den ungelösten Problemen der Kulturgeschichte. Dies ist verwunderlich, da bei ihrem ersten Entzifferungsversuch um 1873 durch T. Jaussen, den französischen Bischof von Tahiti, noch Menschen auf der Osterinsel oder auf Tahiti lebten, die die Schrift kannten, zumindest aber wußten, wovon die Tafeln handelten. Jaussen ließ sich vier Tafeln, die unter dem Namen Tahua, Aruku Kurenga, Mamari und Keiti bekannt sind, durch den Osterinsulaner Metoro Tau A Ure vorlesen, der zu jener Zeit in Tahiti auf einer Farm arbeitete, und stellte daraus später eine Liste (J) mit 253 Zeichen und Zeichenverbindungen zusammen, die von Alazard unter dem Namen *Repertoire des signes idéographiques de l'écriture boustrophédon de l'Île de Paques* 1893 posthum veröffentlicht und von Wolff (1973; ; 66-77) und Heyerdahl (1965; Fig. 83-94) nachgedruckt wurde (vergl. Anhang II). Die Schrifttafeln werden als Kohau Rongorongo bezeichnet. Dies bedeutet etwa 'Stab mit Zeichen'.

Obwohl Jaussen in dieser Liste die Zeichen nach den Angaben Meteoros in Rapanui, der Sprache der Osterinsel, die im Unterschied zum Namen des Landes in einem Wort geschrieben wird (vergl. § 3), und in Französisch erklärte, konnte er keinen Zusammenhang in Meteoros Lesungen feststellen. I. Alazard, der Herausgeber seiner Buches, kam zu dem gleichen Ergebnis und beließ es bei einem Übersetzungsversuch der ersten Zeile recto (Br1) der Tafel Aruku Kurenga (vergl. § 5). In ähnlicher Weise äußerte sich später S.H. Ray (1932; 153), der in seiner Übersetzung über die ersten 33 Zeichen dieser Zeile nicht hinauskam. Zwar scheint es so, als habe Metoro keinen Wert darauf gelegt, die Geheimnisse der Schrift einem Fremden zu offenbaren, doch läßt sich auch nicht ausschließen, daß er den Bischof als Respektsperson ansah und bei der Lesung der Tafeln der Tradition folgte, nach der er die Zeichen erlernt hatte.

Der Bischof erblickte darin jedenfalls nur eine Anhäufung von Worten und kurzen Sätzen, deren Zusammenhang ihm verborgen blieb. Schon der Länge wegen hielt er eine Veröffentlichung

dieser Gesänge für unangebracht, denn er meinte, daß ihre Übersetzung ein ganzes Buch ergeben würde, obwohl er davon nur soviel aufgezeichnet hat, wie er es für das Verständnis der Zeichen für erforderlich hielt. Wahrscheinlich hatte er aber auch inhaltliche Bedenken, denn die sexuelle Bedeutung vieler Worte ist ihm sicher nicht verborgen geblieben, da sie in Tahiti gleich lauten. Dies mag auch der Grund sein, warum er Metoro nicht zu weiteren Erklärungen einlud. Dennoch glaubte er, daß durch seine Zeichenliste die Lesungen Meteoros verständlich würden.

Die Liste ist zwar in der überlieferten Form kaum verwertbar, weil die Zeichen, die in den von Metoro vorgelesenen Tafeln vorkommen, darin nicht vollständig enthalten sind und weil sie sie oft unleserlich wiedergeben und viele Zeichen mehrfach genannt werden, doch da inzwischen T. Barthel Transkriptionen dieser und aller anderen Tafeln und Schrifträgern in seiner Monographie über die Osterinselschrift in gut lesbaren Nachzeichnungen und mit einer neuen vollständigen Zeichenliste (B) herausgegeben hat, besteht zumindest der zweite Einwand eigentlich nicht mehr.

Allerdings muß man, um die Jaussen-Liste zu verwenden, eine Konkordanz mit Barthels Zeichenliste erstellen, wie sie in Anhang II von mir erstellt wurde. Wenn auf diese Weise alle bisher unklaren oder undeutlichen Zeichen erkennbar werden, wird die Jaussen-Liste, besonders wegen der in ihr enthaltenen Ligaturen und Fusionen, die in der Liste Barthels fehlen, zu einem unentbehrlichen Werkzeug bei der Entzifferung nicht nur einzelner Zeichen, sondern auch ganzer Tafeln, zumal da die in der Liste fehlenden Zeichen aus den Lesungen Meteoros ergänzt werden können.

Zwar bleibt es dann immer noch die Aufgabe des Übersetzers, die Worte und Sätze in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, aber daß dies grundsätzlich möglich ist, wurde bereits von Wolff gezeigt, der 1948 die ersten drei Zeilen der Tafel Aruku Kurenga mit Hilfe der Lesungen Meteoros übersetzt hat (1973; 82-105). Jedoch konnte er nur für die erste Zeile auf Meteoros Lesung selbst zurückgreifen, von der ihm auch nur ein fehlerhafter Text zur Verfügung stand. Seine Übersetzung, bei der er sich auf Ray stützt, ist zudem philologisch fehlerhaft. Bei Zeile 2 und 3 kommt er über die Aufzählung von Worten nicht hinaus.

Er betrachtete Metoro zwar als einen *kompetenten Interpreten* (1973; 90), hielt es aber andererseits für möglich, daß die Osterinsulaner die Ethnologen bewußt in die Irre geführt haben (1973; 62). Daß Metoro, gerade weil er ein kompetenter Interpret ist, sich dem Bischof nur im Rahmen von dessen Fassungsvermögen verständlich machen konnte, zieht Wolff auf Grund seiner eurozentrischen Grundhaltung nicht in Betracht.

Auf das Vorbild Wolffs geht die Interpretation der Tafeln Atua Mata-riri (Kleine Washington-Tafel) und Mamari durch Lanyon-Orgill zurück (1953.1; 8; 53). Sein einziges Hilfsmittel ist die Jaussen-Liste, Metoros Lesung der Tafel Mamari war damals noch nicht veröffentlicht. Auch seine epigraphischen Vorlagen waren unzureichend. Daher konnte er trotz eines im Grunde richtigen Ansatzes keine Ergebnisse erzielen, die einer genauen Überprüfung standhalten.

Dreizehn Jahre nach Wolffs und nur fünf Jahre nach Lanyon-Orgills Übersetzungsversuch wurden Metoros Lesungen erstmals vollständig von T. Barthel herausgegeben (1958; 173-199), jedoch ohne Übersetzung. Unabhängig davon stellte Heyerdahl nach dem Studium der Jaussen-Liste und des Jaussen-Manuskriptes der Lesungen Metoros an ihrem Aufbewahrungsort in Grottaferra bei Rom ärgerlich fest, daß verschiedene Zeichen gleiche Bedeutung und gleiche Zeichen verschiedene Bedeutung haben können, und kam zu dem Schluß, daß man *die Fähigkeiten Metoros als Rongorongo-Mann geradezu in Abrede stellen würde, wenn man versuchte, in seinen Lesungen einen Sinn zu finden* (1965; 381).

Ein weiterer Grund, weshalb der Bischof mit der Übersetzung der Metoro-Gesänge nicht zurecht kam, war seine Erwartung, für jedes Zeichen eine bestimmte Bedeutung zu erhalten. Dabei weiß schon ein Schulkind, daß man aus den Bedeutungen des Lexikons keinen Satz machen kann, selbst wenn diese einigermaßen festliegen, aber wann ist das selbst in modernen Sprachen der Fall? Auch ein Computer ist nicht in der Lage, aus der Angabe von Worten und kurzen Sätzen einen sinnvollen Zusammenhang herzustellen. Er kann allenfalls etwas über die Struktur der Sprache sagen. Und viel mehr als ein Lexikon ist auf den ersten Blick in Metoros Gesängen nicht zu finden. Ohne ein solches

Lexikon bleibt man jedoch allein auf die strukturelle Untersuchung der Schriftzeichen angewiesen, die zwar zur Überprüfung von Lesungen von Nutzen sein kann, aber nicht zu einer phonetischen Wiedergabe führt.

Der Annahme, daß jedes Zeichen einen bestimmten ‘Namen’ oder Lautwert hat, liegt das auf Symbolschriften nicht übertragbare Buchstabendenken zugrunde. Schon der erste Missionar der Osterinsel, E. Eyraud, spricht in einem Brief an seinen Ordensoberen von diesen Namen (1866; 71, 124):

Dans toutes les cases on trouve des tablettes de bois ou des bâtons couverts de plusieurs espèces de caractères hiéroglyphiques; ce sont des figures d’animaux inconnues dans l’île, que les indigènes tracent au moyen de pierres tranchantes. [Sans doute] chaque figure a son nom; mais le peu de cas qu’ils font de ces tablettes m’incline à penser que ces caractères, restes d’une écriture primitive, sont pour eux maintenant un usage qu’ils conservent sans en chercher le sens. Les Kanacs ne connaissent ni la lecture ni l’écriture; ils comptent pourtant avec une grande facilité, et ils ont des mots pour représenter tous les nombres.

Leur mesure de temps est une année lunaire. Mais là encore les souvenirs s’affaiblissent, et il ne sont pas d’accord sur le nombre des lunes. Chose digne de remarque! Ces sauvages montrent un extrême intérêt pour tout ce qui a trait à ces questions. Lorsque je parlais des mois, du lever du soleil, etc., tous s’approchaient, tous, jusqu’aux vieillards, venaient prendre place parmi les élèves. Même empressement quand je disais quelque chose de la correspondance épistolaire. Un jour, pendant que je faisais la classe, j’aperçus un navire. Espérant qu’il aborderait peut-être à la côte, j’entrai dans ma case pour écrire quelques lignes. Mes élèves m’examinaient attentivement de loin; ils s’imaginaient que j’étais doué de la faculté de parler avec les absents, et que j’en faisais usage. Dès que je revins vers eux, il me demandèrent quelle avait été ma conversation avec le navire.

Eyraud ist der Meinung, daß die Insulaner - so weit er sie kennt - zwar die Schriftzeichen schreiben können, aber ihre Bedeutung nicht wissen, also in der gleichen Lage waren wie er selbst oder wie jemand, der Zeichen einer ihm unbekanntes Schrift wiedergibt. Er bezweifelt nicht, daß die Zeichen *Reste* einer Schrift, wenn auch *primitiver* Art sind. Auch der nächste Missionar Zumbohm konnte die Bedeutung der Schriftzeichen nicht in Erfahrung bringen, da die Insulaner, die er befragte, sich widersprachen, so daß er sich nach ihrer Belehrung so klug wie zuvor fühlte (Fischer 1997; 24).

Dies liegt daran, daß auch Zumbohm glaubte, jedes Zeichen habe nur eine Bedeutung. Die russische Ethnologin Fedorova geht noch einen Schritt weiter in die verkehrte Richtung, indem sie vermutet, daß die Zeichen *Morpheme* darstellen (1986; 241). Entsprechend

übersetzt sie caractère mit Buchstabe. Eyraud vermerkt das Interesse der Insulaner an der Schrift und ihre Einschätzung, daß man dadurch auch mit Abwesenden oder weit Entfernten Kontakt aufnehmen könne. Obwohl sie noch nichts von der Telegraphie gehört haben, geben sie eine Funktion des Schreibens richtig wieder.

Von großer Bedeutung ist Eyrauds Hinweis, daß die Insulaner zählen konnten und Worte für die Zahlen hatten. Fedorova erwähnt, daß Metoro Zeichenwiederholungen (bis zu fünf) als Zahlen liest (1986; 250). Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, daß er die Tafeln gelesen hat. Die Wiedergabe von Zahlen ist auch für Buchstabenschriften ein Problem, das in Europa erst im 17. Jh. durch Übernahme der arabischen Zahlen gelöst wurde, die wie die Null ursprünglich aus Indien stammen. In der Indus-Schrift wird die Zahl entweder durch kurze oder lange Striche dargestellt, die als Zähne oder Finger erklärt werden können. Zähne hat auch die Kauri-Muschel, die im Orient lange Zeit als Zahlungsmittel benutzt wurde. Die Muschel ist ein Symbol der vagina dentata. In ihr kommt der doppelte Aspekt der Frau als lächelnde Verführerin und Verschlingerin zum Ausdruck (Richter-Ushanas 2011; 9). Die Kunstfertigkeit der Osterinsulaner im Zählen zeigt sich auch in ihren Schnitzarbeiten und in der Zierlichkeit ihrer Schriftzeichen (zu den austronesischen Zahlen vergl. § 2).

Die Entdeckung einer wiederkehrenden kosmogonischen Formel auf dem Santiagostab und in anderen Tafeln durch den in Neuseeland lebenden amerikanischen Linguisten S.R. Fischer, die er als *Durchbruch* bezeichnet, ist, obwohl die phonetische Wiedergabe zweifelhaft ist, auch nicht mehr als ein Beitrag zur Entzifferung, wenngleich vielleicht der wichtigste seit Barthels Grundlagen (vergl. § 12). Fischer spricht selbst von einem *zweiten Durchbruch nach der ersten Entdeckung* (1997; 260). Es können und müssen noch weitere 'Durchbrüche' folgen, ehe man sagen kann, daß die Schrift der Osterinsel entziffert ist, was hier bedeutet, daß die Tafeln in ihrer Gesamtheit lesbar sind. Dafür können die Gesänge Metoros ein wichtiges Hilfsmittel sein, auch wenn dies von Fischer bestritten wird. Zu recht hat Métraux, dessen Untersuchung der Kulturgeschichte der Osterinsel mittlerweile zum Standardwerk geworden ist, erklärt, daß Metoros Lesungen

trotz des unverständlichen Zusammenhangs unentbehrlich sind, weil ohne sie die meisten Zeichen rätselhaft bleiben (1940; 307).

Ungeachtet ihrer phonetischen Unvollkommenheit haben Fischers Untersuchungen bestätigt, daß die Rongorongo-Zeichen eine Schrift sind. Sie sind also nicht nur eine Gedächtnishilfe noch eine Ahnenliste noch bloße Ornamentik. Sie sind auch nicht mit hawaiianischen Stoffmustern vergleichbar, die von Melville (1986; 109) als Schrift angesehen werden. Noch sind sie Abbildungen von Sternbildern, wie der Hobby-Astronom M. Dietrich glaubt (1998). Zwar gibt es in der Jaussen-Liste Zeichen für Stern und Milchstraße. Als Sternbild werden jedoch nur die Pleiaden genannt. Metoro und Ure Vaeiko erwähnen außerdem den Orion, der auf der Osterinsel ein Frühlingsgestirn ist wie die Pleiaden. Der Oriongürtel wird durch drei fusionierte Sternzeichen (B 80) wiedergegeben, die Jaussen ungenau mit 'zwei Sterne' erklärt (J 26), für die Pleiaden gibt er das Zeichen für gut, glänzend (J 27 = J 184) an. Dietrich hält dagegen aus epigraphischen Gründen das Zeichen für die Pleiaden für den Oriongürtel. Doch dafür gibt es genau so wenig Beweise wie für Barthels epigraphische Zeichenerklärungen.

Im allgemeinen sind als Vorlage der Rongorongo-Zeichen Menschen, Pflanzen und Tiere, Gebrauchsgegenstände und Geographika ohne weiteres erkennbar. Dies genügt allerdings nicht, um sie als Schrift einzustufen. Auch Symbolschriften müssen in der Lage sein, grammatische Funktionen wiederzugeben, was Stoffmuster und Sternbilder nicht können. In den Lesungen der Rongorongo-Zeichen durch Metoro und Ure Vaeiko wird diese Bedingung jedoch erfüllt, auch wenn die Zeichen selbst nur schlagwortartig das Gerüst des Satzes wiedergeben. Daher gelten sie zu Recht als die einzige Schrift im pazifischen Raum. Auch die Indus-Zeichen und die altchinesischen und sumerischen Zeichen geben nur das Gerüst des Satzes wieder.

Das genaue Studium der vier Metoro-Gesänge zeigt, daß Metoro zwar die Zeichen oft indirekt oder metaphorisch liest, daß er aber alles getan hat, was in seiner Macht stand, um Jaussen ihre Bedeutung zu erklären, wobei man bedenken muß, daß Metoro auf den Satzzusammenhang nur am Rande achten konnte, da es

der Wunsch Jaussens war, die Bedeutung der einzelnen Zeichen zu erfahren, und daß die Aufzeichnung des Bischofs nicht vollständig ist. Dies bedeutet, daß der Hörer oder Leser wissen muß, wovon die Rede ist, damit er das Fehlende ergänzen kann. Dies gilt für jede stichwortartige Aufzeichnung, ist aber zugleich ein Merkmal aller agglutinierenden und isolierenden Sprachen. Daß verschiedene Zeichen gleiche Bedeutung und gleiche Zeichen verschiedene Bedeutung haben können, gilt für alle Symbolschriften und ist kein Hindernis für die Entzifferung. Metoro wäre auch kein Betrüger, wenn er dieselbe Tafel bei nächster Gelegenheit anders lesen würde, im Gegenteil, er wäre es, wenn er es nicht täte. Immerhin läßt sich feststellen, daß er eine nahezu gleiche Zeichenfolge auf den Tafeln Keiti und Mamari fast gleich wiedergibt. Fischers Behauptung (1997; 227), daß Metoro nur das Zeichen für Himmel (*rangi*) stets gleich erklärt, außer in Ligaturen, beruht auf unzureichendem Quellenstudium. Diese Nachlässigkeit hängt wohl auch damit zusammen, daß durch die richtige Einschätzung Meteoros seine strukturelle Methode nicht mehr der einzige Zugang zur Osterinselschrift wäre.

Nach einer eingehenden Untersuchung der Lesungen Meteoros bestätigte die russische Ethnologin und Rapanui-Kennerin Fedorova (1986; 238-254), was bereits von Heyerdahl festgestellt worden war. Doch in ihrem 'Indizienbeweis', in dem sie Metoro der Täuschung überführen will, sind ihr einige Fehler unterlaufen. Ebenso wie Métraux räumt sie zwar ein, daß eine Reihe von Zeichen nur dank Meteoros Lesung erkennbar sind (1986; 246), doch dann stellt sie fest (1986; 253):

Alles, was (hier) gesagt wurde, zeigt, daß Metoro Tau a Ure, der Informant Jaussens, im Unterschied zu dem alten Ure Vae Iko, mit dem später Thomson gearbeitet hat, zwar den Anfang des Textes zu finden und die Richtung der Zeichen zu bestimmen wußte, jedoch nicht die Bedeutung der Zeichen verstanden oder daß er sein Wissen verborgen hat. Er hat nur den Namen der Zeichen gesungen, wobei er nach Möglichkeit den Anschein hervorgerufen hat, daß in seinen Ausführungen ein Zusammenhang besteht, was dann Jaussen in den Irrtum führte, [daß die Tafeln gelesen wurden], woraufhin er einen Katalog der Zeichen mit ihren Erklärungen auf der Grundlage von Meteoros 'Lesungen' erstellt hat.

In ihren Beispielen für die Verwendung verschiedener Worte für das gleiche Zeichen nennt Fedorova u.a. mehrere Insekten und

deren Lesung als Mensch oder Mann (1986; 249). Dies ist jedoch gerade ein Beweis dafür, daß Metoro die Bedeutung der Zeichen kannte. Denn da es für die Insekten nur wenige Zeichen gibt, die sich noch dazu so ähnlich sind, daß Barthel sie alle unter dem Zeichen B 92 zusammenfassen konnte, sind hier verschiedene Lesungen des gleichen Zeichens unumgänglich. Auch die Bedeutung Mensch oder Mann für das Zeichen Insekt ist korrekt, denn die Insekten konnten auch Symbol für den Menschen und sogar für die Götter sein (vergl. § 11, Anm. 4). Hierin liegt sogar ein Ansatz für eine Entzifferung. Es ist außerdem kaum vorstellbar, daß jemand ein derart umfangreiches Täuschungsmanöver hätte durchhalten können, wie es von Fedorova unterstellt wird und zu dessen Nachweis sie ihre ganze wissenschaftliche Ausbildung aufbieten muß, erst recht, wenn man bedenkt, daß es sich um sakrale Texte handelt. Fedorovas Überlegung, daß Metoro sein Wissen verborgen hat, spielt für ihre Untersuchung keine Rolle. Natürlich kann auch Metoro wie jeder Mensch Fehler machen oder etwas nicht wissen. Dies hat er auch nicht verheimlicht, wie Fedorova selbst feststellt (1986; 247).

Wie ihre Vorgänger hat auch Fedorova, abgesehen von einigen Beispielen, nur die Zeile Br1 der Tafel Aruku Kurenga übersetzt. Zudem untersucht sie nach eigener Angabe nur den Bereich des *rationalistischen Wissens* (1986; 253), womit ihr Glaube an die *schöpferischen Fähigkeiten der sowjetischen Forscher*, mit dem sie ihren Aufsatz abschließt, im Widerspruch steht, denn schöpferisch sein bedeutet über den rationalen Bereich hinauszugehen. Dieses Problem haben freilich nicht nur die sowjetischen Forscher.

Bedenkt man, daß es der Wunsch von Bischof Jaussen war, die Bedeutung der einzelnen Zeichen zu erfahren, und stellt somit an die Lesung Meteoros keine Ansprüche, die dieser Vorgabe zuwiderlaufen, sind sie nach Vergleich mit Barthels Zeichentranskriptionen und von Übersetzungsfehlern bereinigt das beste Mittel, um die Rongorongoschrift zu verstehen. Eine sinnvolle Übersetzung der Gesänge ist mit ihrer Hilfe möglich, ohne daß man dafür die Phantasie über Gebühr in Anspruch nehmen müßte, sobald man erkannt hat, welches Thema sie behandeln. Zwar enthalten die Texte im allgemeinen Litaneien, die austauschbar sind, manchmal kann

man jedoch auch ein aus allen Werken der Dichtkunst bekanntes Kompositionsschema erkennen, das aus Spannung, Höhepunkt und Ausgleich besteht.

Es besteht auch kein Zweifel, daß Metoro die Fähigkeit besaß, die Tafeln zu lesen, da er in seiner Jugend von drei Lehrern unterrichtet wurde (Fischer 1997; 49). Er brauchte auch nicht die Folgen eines Tabuverstoßes zu befürchten, da das Tabu, das mit den Schrifttafeln verbunden war, seit dem Untergang der Osterinselkultur im Jahre 1862 nicht mehr bestand, denn zu dieser Zeit war der größte Teil der Bevölkerung und fast alle Schriftkenner nach Peru in die Sklaverei verschleppt worden und dort oder auf der Rückführung durch eine Pockenepidemie zugrunde gegangen. Es gab also niemanden mehr, der über die Einhaltung der Tabus wachen konnte.

Wenn man mit der mündlichen Tradition und der symbolischen Bedeutung der Zeichen vertraut ist, ist eine Wortschrift nicht schwerer zu erlernen und zu verstehen als eine Buchstabenschrift. Daher wurden auf der Osterinsel auch Knaben schon im Schreiben und Lesen der Rongorongo-Schrift unterrichtet.

Dagegen kann durch die von dem amerikanischen Schiffszahlmeister Thomson veröffentlichten Gesänge des Osterinsulaners Ure Vaeiko (1889; 447-552), der als Leibdiener und Koch des um 1860 kurz vor der Ankunft der peruanischen Sklavenhändler verstorbenen letzten unabhängigen Königs Ngaara von diesem selbst das Lesen der alten Texte erlernt hatte, nicht viel für eine Entzifferung gewonnen werden, obwohl sie auf Photographien der Jaussen-Tafeln beruhen, derselben Tafeln also, die auch von Metoro vorgelesen wurden. Wenn auch seine Lesung im Gegensatz zu der von Metoro im großen und ganzen als sinnvoll erscheint, ist sie doch zu frei, als daß man weder eine Verbindung zu einzelnen Zeichen noch zu den von Thomson genannten Tafeln herstellen konnte. Erschwerend kommen zahlreiche orthographische Mängel der Aufzeichnung und inhaltliche der Übersetzung hinzu, die Thomson durch den Tahitianer jüdischer Abstammung A. Salmon vornehmen ließ, der damals auf der Osterinsel als Unternehmer tätig war.

Aus der mündlichen Überlieferung ist nur der Name einiger Tafeln bekannt, die man aber den erhaltenen Tafeln nicht zuordnen

kann, sowie die von den Osterinsulanern auf Befragen immer wieder genannten Eingangsworte *he timo te akoako*, nach denen früher alle Tafeln benannt wurden (Fischer 1997; 272). Ure Vaeiko soll sie als *die großen Worte* bezeichnet haben (Routledge 1919; 248). Ein mündlich überliefertes Lied mit diesem Namen wurde von Routledge in verschiedenen Versionen aufgezeichnet (Fischer 1994; 415-417), eine verkürzte Fassung davon gibt Manuskript A in lateinischer Schrift wieder, das von Heyerdahl aufgefunden wurde (1965; Fig 127). Jedoch gilt dieser Text ebenfalls als nicht übersetzbar (Fedorova 1965; 401). Wir werden ihn in § 6 nebst den von Routledge aufgezeichneten Texten untersuchen. Weitere Rapanui-Manuskripte in lateinischer Schrift (B bis F) konnten zwar übersetzt werden, erbrachten jedoch keine neuen Erkenntnisse.

Barthels Zeichenliste von 1958 enthält im Gegensatz zur Jaussen-Liste keinerlei Erklärungen, und auch in der Liste von 1963 erklärt er nur eine geringe Zahl von Zeichen. Die Erklärungen, die im Hauptteil seiner Monographie enthalten sind und auch seine späteren Erklärungsversuche beschränken sich auf kurze Zitate. Man kann aber nicht erwarten, daß man die Bedeutung einer Tafel oder auch nur einer Zeile erfährt, wenn man nur kurze Abschnitte übersetzt. Eine solche Vorgehensweise kann auch nicht als wissenschaftlich angesehen werden. Fischer hält Barthels Deutungen für ein *auf Sand gebautes Kartenhaus*, wobei die Texte Meteoros der Sand und Barthels *wissenschaftlich nicht überprüfbar* Deutungen das Kartenhaus sein sollen (1997; 228). Wenn das Urteil auch berechtigt ist, geht der Vergleich doch an der Sache vorbei, da Barthel sich so wenig wie möglich auf Metoro gestützt hat. Trotz seiner Einschätzung Barthels legt Fischer Wert auf dessen *endorsement* (1997; passim).

Der aus kulturwissenschaftlicher Sicht zunächst vielversprechend erscheinende Ansatz von W. von Hevesy, die Osterinselschrift mit der Indus-Schrift zu vergleichen (1933), wird heute wegen vieler Übertragungsfehler bei der Zeichenwiedergabe zu Unrecht nicht mehr ernst genommen. Zwar nützt er nichts für die Entzifferung der beiden Schriften, da er Unbekanntes mit Unbekanntem verglichen hat, doch die Zeit, die auf solche Vergleiche verwendet wird, ist nicht vergeudet, wie A. Parpola meint (1994; 126), da der Vergleich zeigt,

daß beide Wortschriften auf dem gleichen System beruhen (Richter-Ushanas 2003). S. R. Fischer, der von Hevesys Ansatz ebenfalls ablehnt, muß immerhin zugeben, daß er das wissenschaftliche Interesse an der Osterinselschrift erst geweckt hat (1997; 153).

Die Kritiker von Hevesys übersehen zudem, daß er im Titel seines Vortrags, in dem er die beiden Schriftsysteme verglichen hat, von ‘paraisant’, (ähnlich) scheinend, gesprochen hat. Doch selbst wenn die Zeichen gleiche Form hätten, ist ihre Bedeutung in der Osterinselschrift und der Indus-Schrift nicht ohne weiteres identisch. So entspricht in von Hevesys Aufstellung das Rongorong-Zeichen für Himmel dem Indus-Zeichen für Pipalblatt mit Adnaxen, die ihm den Anschein eines Ahornblattes geben, aber seine Grundbedeutung nicht verändern müssen. Zwar kann zwischen dem Blatt bzw. dem dadurch wiedergegebenen Baum und dem Himmel eine Verbindung hergestellt werden, wenn man den Baum mit der Weltachse gleichsetzt, doch das Grundelement des Zeichens für Himmel in der Rongorong-Schrift ist das Zeichen für weiß und für Hibiskus, der als Weltachse nicht in Betracht kommt.

In Anbetracht dieser Mißerfolge ruht die größte Hoffnung, die Osterinselschrift zu lesen, immer noch auf der Entdeckung von Gemeinsamkeiten zwischen der mündlichen und schriftlichen Tradition. Dies gilt hier ebenso wie bei der Indus-Schrift, bei der der Vergleich mit der ebenfalls mündlich überlieferten vedischen Tradition zu sinnvollen Lesungen geführt hat (Richter-Ushanas 1992). Zwar betonen viele Ethnologen und Linguisten mit Recht, daß die mündliche Überlieferung der Osterinsel nicht zuverlässig ist, aber es ist mit Sicherheit davon auszugehen, daß die Tafeln Aufzeichnungen von dem enthalten, was aus der mündlichen Überlieferung mehr oder weniger bekannt ist. Wenn irgendwo, dann ist hier also der Rosette-Stein der Osterinselschrift zu finden. Auch Fischer verwendet diesen Begriff in bezug auf die Liedtradition der Osterinsel (1997; 304). Nur auf Grund der mündlichen Überlieferung kann es eine Gesamtlesung der Tafeln geben, die auch Barthel gefordert hat (1958; 224), ohne daß er selbst dazu in der Lage war.

Außer den Tafeln, von denen 21 in mehr oder weniger gutem Zustand erhalten geblieben sind, gibt es noch einige andere Träger

der Rongorongo-Schrift, so den Brustschmuck Rei Miro 1 (mit nur zwei Zeichen) und Rei Miro 2 (mit 43 Zeichen), eine Tabaksdose (Fischer 1997; 429) und eine Vogelmannfigur. Fischer nennt unter den ‘Epigonen’ noch den ‘Fuller’-Fisch (1997; 514 ohne Abbild) und den ‘Sydney’ Rei Miro (1997; 511). Ein weiterer Fisch trägt nur geometrische Zeichen (1997; 540) (Vgl. § 16). Bis auf die Tabaksdose wurden alle als echt anerkannten Schriftträger in der Transkription des Bremer Amerikanisten B. Spranz von Barthel 1958 herausgegeben.

Ehe ich mich an die vergleichsweise umfangreichen Tafeln, die von Metoro vorgelesen wurden, herangewagt habe, hielt ich es für ratsam, es mit einem kürzeren Text zu versuchen. So ergab die Zeile auf dem Londoner Brustschmuck Rei Miro 2 auf der Grundlage der von Jaussen und Barthel erstellten Zeichenlisten eine sinnvolle Gesamtlesung im Hinblick auf die mündliche Überlieferung der Osterinsel. Auch wenn sich diese Lesung später als falsch erwiesen hat, blieb der methodische Ansatz doch tragfähig.

Außerdem habe ich untersucht, ob es Übereinstimmungen zwischen den Gesängen Ure Vaeikos und den von Metoro vorgelesenen Tafeln gibt. Das Zeichen für Frau führte zur Auffindung der Vorlage eines von Ure Vaeiko vorgetragenen Liebesliedes (Thomson 1889; 525) in der Tafel Tahua (vergl. § 10). Schließlich gelang es ohne große Mühe, die Tafeln Keiti und Aruku Kurenga mit Hilfe der Jaussen-Liste so zu übersetzen, daß ein innerer Zusammenhang ersichtlich war. Doch blieben noch viele Fragen offen. Der Vergleich mit den Gesängen Meteoros zeigte dann, daß eine weitaus größere Sicherheit in der Übersetzung zu erreichen ist, wenn man nicht von der Jaussen-Liste, sondern unmittelbar von den Lesungen Meteoros ausgeht. Sogar Fischer räumt ein (1997; 52), daß sie auf der Tradition beruhen.

Zwar scheint es zunächst unmöglich, aus den kurzen Sätzen und stichwortähnlichen Aufzählungen der Gesänge Meteoros einen Zusammenhang herzustellen, doch hat schon Barthel darin *Bruchstücke echter Traditionen* gesehen (vergl. Anhang I).

Ich habe daher die bei Metoro und Ure Vaeiko vorgefundenen Stücke zunächst in das Licht dieser Tradition gehalten, um die

Kategorie oder die Kategorien einer Zeile herauszufinden. Fischer (1997; 281) bezieht den Begriff auf eine ganze Tafel, jedoch kann eine Tafel, sogar eine Zeile, aus mehreren Kategorien bestehen. Sobald die Kategorie festgestellt ist, lassen sich die einzelnen Worte oder Sätze der Gesänge gleichsam zu einer Melodie zusammenfügen.

In diesem Sinn haben die Griechen Harmonie als das Zusammensetzen von Scherben erklärt. Die Metoro-Gesänge erfordern die gleiche hermeneutische Bemühung, die wir bei Texten der alten Kulturen anwenden, nur hat man bisher geglaubt und glaubt wie Fischer immer noch, daß man den Lesungen Meteoros nicht den gleichen Wert beimessen kann. Hermeneutik bedeutet jedoch auch hier, wenn man sie ernst nimmt, den verborgenen Sinn herauszufinden.

Die Unterschätzung, ja Mißachtung der Gesänge Meteoros hängt zweifellos auch damit zusammen, daß sie nicht unseren 'Klang'-Vorstellungen, d.h. nicht unserer Logik entsprechen. Um so mehr ist philologische Genauigkeit bei der Übersetzung und wiederholte Überprüfung der Ergebnisse erforderlich. Wie bei anderen Kulturen ist es auch hier nötig, sich ebenso wie mit der mündlichen Überlieferung auch mit der Sprache des Volkes vertraut zu machen, das die Texte hervorgebracht hat. Die mündliche Überlieferung schließt hier den ganzen polynesischen Raum ein, der enge sprachliche Verwandtschaft aufweist. Da die Sätze Meteoros fast nur aus Subjekt und Prädikat bestehen, bietet die grammatische Übersetzung kein allzu großes Hindernis, zumal Rapanui mit den Sprachen Tahitis und Samoas große Gemeinsamkeiten hat. Lücken können oft mit Blick auf die Bildlichkeit der Schriftzeichen ausgefüllt werden, auch wenn die Metaphorik der Lesung Meteoros nicht immer leicht zu durchschauen ist. Auch der Vergleich mit den austronesischen Sprachen, unter denen die polynesischen Sprachen eine Seitenlinie bilden, kann hilfreich sein, wie von Bierbach/Cain gezeigt wurde (1996). Eine lexikalische Ergänzung ist die protopolynesische Wortliste, die von Biggs und Walsh erstellt wurde (1966).

Für die Übersetzung standen mir zur Verfügung das Vokabular von W. Churchill, die Grammatiken und Lexika von J. Fuentes (1960) und S. Englert (1978), Stimsons Tuamoto-Wörterbuch

(1964), Milners Samoan Dictionary, die Tahiti-Grammatik nebst Lexikon von T. Jaussen (1949), Grammatik und Lexikon des Marquesischen von Dordillon und die Grammatik des modernen Rapanui von Du Feu (1996), die ebenfalls ein kleines Vokabular enthält.

Die Übersetzung der Rapanui-Texte wird jedoch oft dadurch erschwert, daß viele Worte der Metoro-Gesänge in den Lexika nicht erfaßt sind oder von Jaussen inkorrekt wiedergegeben wurden. Dagegen hilft die trotz Computer zeitraubende Suche nach Wortwiederholungen und Querverbindungen in Metoros Lesungen nur begrenzt. Bei der zweiten Auflage konnte ich auch eine gebürtige Osterinsulanerin befragen, jedoch sind die von Metoro verwandten Begriffe den modernen Rapanui-Sprechern häufig nicht mehr geläufig. Auch seine Lesung der Zeichen wurde von den Insulanern bis heute nicht zur Kenntnis genommen, vielleicht weil sie sich ihrer Vergangenheit schämen oder von den Rongorongo-Texten ihr Seelenheil bedroht sehen, wie es Ure Vaeiko geäußert hat.

Die Rolle der Rongorongo-Männer und des Timo bei der Initiation der Knaben und der Entjungferung der Mädchen ist weder mit dem christlichen Denken noch mit dem heutigen emanzipatorischen Rollenverständnis der Geschlechter vereinbar. Jedoch gehört es zur Freiheit der Wissenschaft oder es sollte dazu gehören, auch Forschungsergebnisse zur Kenntnis zu nehmen und zu diskutieren, die über einen nur rationalen Forschungsansatz hinausgehen.

Worpswede, im Dezember 2011

2. Besiedlung und Tradition der Osterinsel

Der erste Bericht über die Besiedlung der Osterinsel stammt von J. W. Thomson, geht aber wahrscheinlich auf A. Salmon zurück, da bei diesem Text das Rapanui-Original fehlt. Mehr dazu erfährt man bei K. Routledge (1919), A. Métraux (1940) und T. Barthel (1958; 1974a). Archäologische Untersuchungen wurden erstmals von Heyerdahl und seiner Forschungsgruppe unternommen (1965). Die Vorgeschichte des polynesischen Raums wurde von P. Bellwood untersucht (1978). Den aktuellen Forschungsstand referiert S.R. Fischer in seiner Monographie (1997). Thomson berichtet (1889; 526):

Die Osterinsel wurde von König Hotu-Matua entdeckt, der mit zwei großen Doppelbooten und 300 Mann aus dem Land kam, das in der Richtung der aufgehenden Sonne liegt. Sie brachten Süßkartoffeln, Yams, Bananen, Tabak, Zuckerrohr und die Samen von verschiedenen Pflanzen mit, darunter auch den Papiermaulbeerbaum und den Toromiro-Baum. Die erste Landung erfolgte auf der kleinen Insel Motu Nui an der Nordküste und dort wurde nach 120 Tagen die erste Mahlzeit gekocht. Am nächsten Tag umfuhr die Königin mit einem der Kanus die Küste in nordwestliche Richtung und der König umfuhr mit dem anderen Kanu die Insel in südöstlicher Richtung. In der Bucht von Anakena trafen sich die beiden Kanus, und wegen des weißen Strandes ging König Hotu-Matua hier an Land und nannte die Insel *Te pito te hemua* oder Nabel der Erde. Auch die Königin ging an Land und gebar unmittelbar darauf einen Sohn, der den Namen Tuu-ma-Heke erhielt. Der Landungsplatz wurde Anakena genannt in bezug auf den Monat August, in dem die Insel entdeckt wurde. Alle Pflanzen, die die Siedler in den Kanus mitgebracht hatten, wurden für die Aussaat verwendet, und die Menschen begannen sofort mit der Bearbeitung des Bodens. In den ersten drei Monaten lebten sie nur von Fischen und Schildkröten und von den Nüssen einer Pflanze, die am Boden wuchs und *moki-oone* genannt wurde.

Der zweite Teil des Namens Hotu-matua bedeutet Vater, der erste Teil ist lexikalisch nicht erfaßt. Barthel gibt in seiner 2. Zeichenliste (1963; 430) für das Zeichen ° (B 37/J 111) *hotu* an, ohne es zu übersetzen. Im zugehörigen Text (1963; 388) erklärt er es als 'Frucht tragen', wobei er in einer Anmerkung eine Verbindung zu Hotu-matua herstellt. In Ab6,60 liest Metoro das Zeichen in Verbindung mit dem Zeichen für Wasser (B 70) als *hotu*. Hier könnte man es als Wassertropfen übersetzen. Meist wird das Zeichen B 37 an das Zeichen B 5/J136 (Hibiskus) angehängt. Aus Zeile Er9 und Ca1 wird klar, daß B 37 mit dem Schöpfungsmythos des Gottes Make-make zusammenhängt und die Sandkörner darstellt, aus

dem der Gott die erste Frau, Hina, erschafft (vergl. § 11). Somit kann Hotu-matua als Beinamen für Make-make erklärt und als ‘anhäufender Vater’ oder als ‘Vater, der (die weißen Sandkörner) aufhäuft’ übersetzt werden. Der Name hat also mit dem Königtum und der Fruchtbarkeit der Erde zu tun, für die der König ebenso wie der Gott Make-make zuständig war.

Fischers Erklärungsversuch des Namens durch die Lesung Hatu-matua (1997.3; 109) überzeugt nicht, da die Verbindung mit Mangareva, die sie voraussetzt, hypothetisch ist. Er sieht zudem Tuu-ko-Iho, der in einer jüngeren Überlieferung (Métraux 1940; 63) als Führer des zweiten Bootes genannt wird, als den eigentlichen Gründervater der Osterinselkultur an, doch Tuu-ko-Iho hat in der mündlichen Tradition ganz andere Funktionen, insbesondere gilt er als der Erfinder der Schrift (Métraux 1940; 65). Fischer verweist dabei auf die ostpolynesische Gottheit Tuu. Ko Iho erklärt er als ko Io, ‘the sublime’, das höchste Wesen der Maoris (1997,3; 110). Somit wäre die Schrift durch die Fähigkeit des Denkens zur Verbindung von Bild und Gedanke im Symbol entstanden. Der Maori-Gott Io erinnert an das höchste Sein der indischen Religion, Brahman.

Die Himmelsrichtungen werden von Thomson falsch angegeben. Motu Nui liegt im Westen der Osterinsel gegenüber dem Felsenriff von Orongo. Hotu-matua fuhr von dort nach rechts in südöstliche Richtung, wie es von Métrauxs Informant Tepano richtig angegeben, doch von Métraux falsch übersetzt wird (1940; 59). Hotu-matua kam also aus dem Westen. Damit steht scheinbar im Widerspruch, daß die Heimatinsel in Richtung der aufgehenden Sonne lag. Der Widerspruch löst sich auf, wenn man annimmt, daß von Hotu-matua nur vorgegeben wurde, in östliche Richtung zu segeln, um seinen Verfolger Oroi zu täuschen (vergl. § 5). Auch in späterer Zeit hielt man dann daran fest, ohne noch zu wissen, daß es sich hier um ein Täuschungsmanöver gehandelt hat. Auf Grund der Hauptmeeresströmung nimmt Heyerdahl an (1965; 204), daß die Boote aus östlicher Richtung kamen, doch dann hätten sie im Osten ankommen müssen.

Von den beiden Doppelbooten erfahren wir nichts in den Tafeln, die von Metoro vorgelesen wurden. Das Zeichen B 100,