

'If you've lost your language, you've lost everything'. Sprachen und Kulturen der Aborigines¹

Gerhard Leitner, Berlin

Einer der besten Kenner der politischen Dimension von Sprache, Joshua Fishman, schreibt über den Zusammenhang von Sprache und Kultur bei "marginalisierten" Gruppen dies:

"Spezifische Sprachen sind mit ihrer spezifischen Kultur und damit einhergehenden kulturellen Identitäten auf drei Ebenen verbunden, auf des *Handelns*, der des *Wissens* und der des *Seins*.

Ein enorm großer Teil jeder ethnisch definierten Kultur wird sprachlich ausgedrückt. Es ist nicht falsch zu behaupten, dass das ethnokulturelle Verhalten ohne seinen Ausdruck durch die spezifische Sprache, mit der es seit alters her verbunden ist, unmöglich wäre. Erziehung (...), das Rechtssystem (seine abstrakten Verbote und die konkrete Erzwingung), der religiöse Glaube und sein Ausdruck, die quasistaatlichen Maßnahmen, die Literatur (...), das Brauchtum, die Philosophie, Moral und Ethik, der medizinische Ausdruck von ... Krankheiten, ja die Gesamtheit sozialer Interaktionen (die kindliche Sozialisation, die Herstellung freundschaftlicher und Verwandtschaftsbeziehungen, Begrüßungen, Witze ...) haben nicht nur einen sprachlichen Ausdruck, sie werden normalerweise und zu jeder Zeit mithilfe der spezifischen Sprache ausgeführt, mit der diese Aktivitäten herangewachsen sind, mit der sie identifiziert werden und von Generation zu Generation verbunden sind. Es ist das spezifisch sprachliche Band der meisten Kulturhandlungen, die den Begriff einer 'übersetzten Kultur' für die meisten ethnokulturellen Gruppen so unauthentisch und abschreckend wirken lassen." (meine Über. und Hervorhebung; Fishman 2001:3)

Sprachen sind inhärentes Ausdrucksmittel von Kulturhandlungen. Es sei es ein essentielles Merkmal der *ethnolinguistischen* Interpretation der Wirklichkeit, dass man "weiß", wie Farben, Pflanzen und Tiere heißen, wie Verwandtschaftsbeziehungen ausgedrückt werden. Dazu gehöre auch, dass man "weiß", ob im Verb das Geschlecht des Sprechers auszudrücken sei. Und er sagt zum Bezug von Sprache zum Sein, zur Existenz der Gemeinschaft:

"Das 'Sein' ist an und für sich das Band zwischen den Generationen, das körperliche Glied zwischen den Generationen, durch das die besondere 'Wesenheit' [= Kultur, GL] weiter gegeben wird.... Die Aufgabe der Sprache mag dann als Aufgabe nicht der traditionellen Handlungen und des Wissens gesehen werden, sondern auch der persönlichen Vorfahren, ja deren Repräsentanten, den *Helden* selbst." (2001:5)

Sprache ist mehr für die Ethnokultur als das, was man häufig mit dem Begriff "Sprache" meint, wenn man eine Sprache wie das Englische als ein Beispiel der "allgemeinen Sprachfertigkeit des Menschen" bezeichnet. Das sind nicht unbestrittene Thesen, die nicht auf alle Kulturen und ihre Sprachen in gleichem Maße zutreffen

¹ Dieser Beitrag ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages zum gleichen Thema bei der Veranstaltung "Traumspuren" der Gesellschaft für bedrohte Völker e.V. in Berlin im Mai 2004.

mögen. Das Englische gilt als eine von einer spezifischen Kultur abgekoppelte, *neutrale* Sprache, es sei deshalb so erfolgreich als globales Kommunikationsmittel. Dennoch: gerade wenn es sich in einem neuen Umfeld eingliedert, entwickelt es kulturelle Bindungen—etwa wenn es indisch, australisch oder nigerianisch wird. Zeigt das nicht, dass auch das Englische ohne Bindung an eine Kultur und ihre Träger letztlich undenkbar ist?

Solche Themen werden mich hier beschäftigen. Ich werde resümieren, woher die Sprachen der Aborigines kommen und wie sich verteilt haben. Kontakt ist das zentrale Thema und ich will zeigen, dass es Kontinuität im Wandel, den Erhalt von Teilen der Kultur im neu-en, *englischen* Gewand gab. Darin einzubetten ist die politische Dimension von Sprache.

1. Ursprung und Entwicklung der Sprachen der Aborigines

Um es vorweg zu nehmen, man weiß nicht, woher die Sprachen der Aborigines kamen. Südostasien und der Pazifik beherbergen Tausende von Sprachen, doch keine ähnelt denen der Aborigines so sehr, dass man von einer Abstammungsbeziehung sprechen kann. Es gibt keine gesicherten Annahmen darüber, wann und wie sie nach Australien gekommen sind. Was man weiß ist, dass es mindestens zwei Zeiträume gegeben hat, während derer relativ kurze Seewege zu überqueren waren. Das war vor etwa 40,000 Jahren und noch einmal vor ca. 10,000 Jahren. Noch vor ca. 3 bis 4,000 Jahren war auch Neu Guinea erreichbar, und es ist denkbar, dass es von dort eine weitere Einwanderung gab. Es ist wahrscheinlich, dass es zwei Ursprachen, sog. *Proto-Sprachen* der Aborigines gab. Wenn man die Möglichkeit Neu Guineas in Betracht zieht, kann es eine dritte Schicht gegeben haben.

Es ist von Interesse, sich mit den Mythen befassen, die Sprache thematisieren (vgl. Leitner 2004). Das Auffallende ist, dass sich offenbar keine der Frage nach dem äußeren Ursprung überhaupt widmet, sondern sie die Situation so darstellen, dass die Geister das Land mit Sprachen ausstatteten, die von den Menschen angenommen wurden. So besagt eine Geschichte des Arandastammes in der Gegend von Alice Springs, dass die australische Wüste in der Traumzeit still und unbewohnt war. Eines Tages machten sich die Numbakulla-Brüder aus dem westlichen Himmel auf und sahen menschliche Urwesen, die Inapatual, die weder sehen, noch hören, noch sich bewegen konnten. Die Brüder nahmen ihre Messer und bildeten diese Wesen zu richtigen Menschen, die zu den Vorfahren der Arandas wurden. Eine Geschichte aus dem Kakadu, östlich von Darwin, erzählt, dass der Imberom-berageist durch das Urland reiste und eine Vielzahl von Kindergeistern aussandte, damit sie die verschiedenen Landesteile besiedelten, wobei sie jeweils eine andere Sprache sprechen sollten. In der Gegend von Katherine Gorge, südlich von Darwin, erzählt eine Geschichte, dass dieses Land Jawoyn heißt, weil eine Schöpferfigur, Nabilili, Markierungspunkte entlang des Katherineflusses in der Jawoynsprache hinterließ.

Sprachen waren Charakteristika des Landes, ehe es die Menschen besiedelten. Vielsprachigkeit war das Gegebene, ursprüngliche Lebenslement, nicht, wie im christlichen Denken, eine Folge des Verstoßes der Menschen gegen göttliches Wollen, wie es in die Geschichte vom Turmbau zu Babel erzählt. Der europäische

Nationsbegriff lehnte Vielsprachigkeit ab und setzte sie, wo immer es ging, außer Kraft. Wenn nun Vielsprachigkeit das Grundmuster war, so mussten Sprachen vermittelt werden, was auf vielen Wegen erreicht wurde. Heiratsregeln und Kindererziehung führten automatisch dazu, dass Stammesmitglieder zwei und mehr Sprachen kannten. So sagt ein Zeuge, Ngilawurr, dies:

Meine Sprache ist Djapu, die Sprache meines Vaters. Die Sprache meiner Mutter ist Gumatji, die meiner Großmutter mütterlicherseits ist Gälpu, die Sprache der Großmutter meiner Mutter ist Dhal'wau. Die Rirratjingu waren meine Hebammen. Birany ist das Land meiner Mutter, wo man Gumatji spricht. Die Männer und deren Kinder dort sprechen Gumatji, ihre Mütter sprechen Djapu. Es gibt also dort auch etwas Djapu. Zu meiner Mutter spreche ich meine eigene Sprache, zu einem anderen Djapu, spreche ich Djapu. (meine Übersetzung; SSABSA 1996:32)

Es gab Übersetzer und Zeichensprachen. Besonders wichtig war, dass benachbarte Sprachen eng miteinander verwandt waren, so dass die Verständigung zwischen diesen Nachbarstämmen unproblematisch war. Linguisten sprechen von einem Sprachbund, was auch von Indien her bekannt ist. Wie kam es dazu?

Aus sprachgeschichtlicher Sicht sind es zwei Entwicklungen, die die Situation vor der Kolonisation erklären. 'Ortsgebundene' Veränderungen sind die einen, die sich durch die zunehmende Entfernung der Stämme voneinander und den damit verbundenen geringeren Kontakt verstärkten. Der Gegenpol sind andauernde Kontakte benachbarter Stämme miteinander, die die Ausgliederung nicht ausfern ließ, ja zu neuen Ähnlichkeiten führte. Gemeinsame kulturelle Praktiken förderten den Kontakt und die Vertrautheit auch mit weiter entfernt gesprochenen Sprachen. Hinzu kamen Ereignisse, wie Fluten oder Trok-kenperioden, die den Kontakt zwischen Stämmen beförderten, deren Sprachen nicht eng miteinander verwandt waren. So konnten Dialekte der einen Sprache den Dialekten einer anderen Sprache ähnlicher werden und sich von der 'eigenen' Sprache entfernen. Siedlungsgeschichtlich verursachte Ausgliederungen wurden so durch neue Gemeinsamkeiten überlagert. Unabhängig vom Ursprung der Sprachen, führten also gegenläufige Entwicklungen im Laufe einer bis zu 40,000-jährigen Geschichte zu etwa 250 Sprachen und 250 Dialekten, wobei jede ein eigenes Territorium hatte. Man muss sich nun vor Augen halten, dass die Zahl der Aborigines nur bei etwa 315,000 lag—manche nehmen höhere Zahlen an—, dass die Sprachen insgesamt *klein* waren und oft nicht mehr als ein paar Dutzend Sprecher hatten. Größere Sprachen mögen mehrere Tausend Sprecher gehabt haben, aber auch sie waren bei dem Wandel, der durch die Kolonisation ausgelöst wurde, gefährdet.

Wer besaß nun die Sprachen oder Dialekte? Diese Fragen finden in der Forschung keine eindeutige Antwort. Man geht davon aus, dass es i.d.R. lokale Gruppen waren, nicht die größeren Stämme, die heute oft als *Nationen* oder *Völker*, bezeichnet werden. Diese hatten zwar eine tragende Rolle bei der Entwicklung und Durchsetzung rechtlich bindender Normen, waren aber nicht direkte Träger von Einzelsprachen oder -dialekten. Man spricht daher von *Sprachgruppen* oder *language groups*, die auch bei der Problematik des Nachweises einer ungebrochenen Bindung an ein bestimmtes Land bei den Landrechtsverfahren eine Rolle spielen. Sutton (2003) zeigt

dennoch, dass die Rolle der Sprache nicht auf den Landbezug reduziert werden kann. Interessant ist nun, dass Kontakt selten dazu führte, dass Sprecher einer Sprache die Sprache eines anderen Stammes übernahmen. Die Bindung des Landes, der Sprache und der Menschen war offenbar so stark, dass Sprachwechsel eine Ausnahme war. Aber er konnte vorkommen. Dixon und Blake (1991) berichten die Geschichte der Gungganyji um Cairns, die das Eindringen der nördlichen Yidinyji in der Gegend der Gungganyji erzählt, wo sie sich niederlassen wollten:

"Einer derer, die das Land erkunden sollten, war Gulmbira. Er bereiste das Land... Dann traf er auf die Gungganyji, die eine fremdartige Sprache sprachen und die Yidiny nicht verstanden. 'Welch ein Jammer, sagte Gulmbira, wenn ich sterbe, werden diese Menschen nicht für mich in der Yidiny Sprache trauern können.'" (1991: 5f)

So nahmen sie einige Gungganyji mit sich, und Dixon und Blake fahren fort, dass "die Yidinyji dieses Land besiedelt haben könnten und zum mächtigeren Stamm geworden sein könnten, so dass die Gungganyji die Yidiny Sprache annahmen. Yidiny-Gungganyji ist heute ganz anders als die benachbarten Dyirbal und Gungga, es unterscheidet sich in weni-ger als 20% des Kernvokabulars von Yidiny—es ist zu einem Dialekt desselben gewor-den" (meine Übers; 1991:6).

2. Strukturen und Funktionen der Sprachen der Aborigines

Die Sprachen der Aborigines haben schon früh die Aufmerksamkeit der Siedler und Reisenden erregt. Captain Cook hatte den Auftrag, die Sprache der Ureinwohner zu erkunden, was sich als schwieriger erwies als angenommen, wie der wissenschaftliche Experte, Sir Joseph Bank, schrieb: "Über ihre Sprache kann ich wenig sagen. Unsere Bekanntschaft mit ihnen war so kurz, dass niemand den Versuch unternahm, mit ihnen auch nur eines ihrer Wörter zu verwenden" (zit. nach Kenny 1995:95). Man hatte Unterschiede erkannt, die dennoch dazu führten, die Idee eines gemeinsamen Ursprungs nicht zu verwerfen. Der *Queenslander* berichtet am 21.3.1891 über einen Vortrag von Joseph Läterer über die Sprache der Yerongpan in der Gegend um Brisbane. Um die Unterschiede der Grammatik zu verdeutlichen, wählt er dieses Beispiel:

(1) *Gayalo ngarampa whymerigan nowago* "Schön ist ein Lied einer weißen Frau"
Lied sehr schön weiße Frau mit

(2) *Wuaeranginalamdziundahl* "Hast du (= Mädchen) Hunger?"

Man sieht die andere Wortstellung in (1). (2) zeigt sich, dass ein einziges Wort einen ganzen Satz im Englischen oder Deutschen erfordern kann. Schon 1894 bezeichnete Calvert, ein Kenner der Aborigines in Westaustralien, die "absolut fehlende Regelmäßigkeit der Wortstellung", aus Sicht der Europäer, als eine der größten Schwierigkeiten der Sprachen betonte. Als Beispiel gibt er den folgenden englischen Satz

(3) When we first landed here we wanted to be friendly with you natives. Why were you so angry, why did you spear the white people? We did not want to kill you or hurt you in any way. Why would you not be friends and let us learn your language? ...

den man in der "Aboriginesprache" etwa so in einer englischen Paraphrase wiedergeben könne:

(4) We / at first / here came / reside / we angry not, and so on; you / why us hate? Why / you / us / with no cause / speared? We / you in anger / though not beat, and so on. You / why heart bad? We / then / your language / soon understand correctly ...

Die Übersetzung sei "Nganneel ingarungar nhalla bart nginnaga, nganneel gurrangbroo babroo; etc.".

Ich sagte bereits, dass man von einer oder mehreren Ursprachen ausgeht. Was ich ausließ, war, dass sie sich im Laufe der Zeit in zwei Sprachfamilien, die Pama-Nyungan und Nicht-Pama-Nyungan-Sprachen und einer darunter liegenden Dialektvielfalt, aufglieder-ten. Die Pama-Nyungan-Sprachen ähneln sich in Aussprache, Wortbildung und Flexion. Besonders hervorzuheben sind Endungen, die die Funktion der Substantivgruppen angeben. Pronomina drücken Einzahl, Mehrzahl und Dual aus. Diese Sprachen teilen sich einen Teil ihres Kernwortschatzes. Die Nicht-Pama-Nyungan-Sprachen unterscheiden sich von den Pama-Nyungan-Sprachen durch Aussprachemuster und der Tatsache, dass sie grammatische Vor- statt Nachsilben haben. Trotz solcher Unterschiede, sind diese Sprachzweige miteinander verwandt, sagt Dixon:

Die Namen 'Pama-Nyungan' und Nicht-Pama-Nyungan sind irreführend, denn sie könnten so verstanden werden, dass die einen etwas haben, was die anderen fehlt. Es ist allerdings so, dass die Nicht-Pama-Nyungan Sprache sich so sehr verändert haben, dass sie wie ein anderer Sprachtyp aussehen, während die Pama-Nyungan Sprache dies nicht taten. Sie sind daher der Ursprache ähnlicher, und es wäre besser von weniger und mehr innovativen Sprachen zu reden. (meine Übersetzung; 1980: 226)

Zum Verständnis von Sprache gehört die Bindung an die Kultur, in der und für die sie Ausdrucksmittel ist. Schon einer der frühen Experten, Elkin, schrieb dies:

Hinzu kommt, dass das Verständnis der Sprache eines Volkes unmöglich ist, wenn man es nicht über deren Kultur angeht. Sprache ist nicht ein Werkzeug der Kultur, aber ein lebendes Element derselben. Die Bedeutung ihrer Wörter und der Formen ihrer Struktur sind aufs Engste verwandt mit dem Kulturumfeld, in den sie eingebettet sind. Und dieses besteht aus Handlungen, Annahmen, gemeinsamen Glaubensinhalten und einem wechselseitigen Verstehen. (meine Übers.; Elkin o.J.: 5)

Der kulturelle Hintergrund der Aboriginesprachen lässt sich an vielen Einzelheiten nachweisen. Auch als ich mich schon lange mit den Sprachen der Aborigines befasste hatte, hatte ich noch keinen Aborigine getroffen, mit dem ich mich eingehender hätte unterhalten können. Ich beschloss, diesen Zustand zu beenden und griff zu den *Gelben Seiten*. Unter dem Stichwort "Aboriginal" fand ich u.a. die Aboriginal Elders Services, ein Altenheim, und vereinbarte einen Termin. Am Ende eines langen Gespräches mit der Leiterin sagte ich, ich hätte gelesen, dass sich Aborigines beim Gespräch nicht anblicken würden. Wir hätten das die ganze Zeit getan. "Ich verhalte mich nach zwei Codes, dem der Weißen und dem der Aborigines, je nachdem, mit wem ich spreche", war die Antwort. Die traditionelle Norm ist durch eine neue ergänzt. Viel später interessierte mich das genauer, und so fragte ich einen anderen Gesprächspartner, wo die Leute denn hinguckten, wenn sie sich nicht angucken dürfen. Immerhin hat Blick-

kontakt etwas Zentrierendes, zeigt, dass man dem Partner seine volle Aufmerksamkeit widmet. "Man guckt in der Regel schräg nach unten, seitlich vom Gesprächspartner und fixiert mehr oder weniger einen Punkt". Ein anderer Code!

Die differenzierten Verwandtschaftsbeziehungen spiegeln sich in einem differenzierten Vokabular. Die folgenden Beispiele illustrieren die Wörter zur Benennung von Verwandten in der Sprache der Kaurna, in der Gegend um Adelaide:

<i>ngaityaii</i>	(meine) Mutter	<i>tokuparka</i>	Tochter
<i>ngangkitta</i>	Mutter (wenn jemand anders über die Mutter) von jemanden spricht)	<i>yärliburka</i>	Sohn
<i>ngaityerli</i>	(mein) Vater	<i>yangarra</i>	Ehefrau
<i>yerlitta</i>	Vater wenn jemand anders über den Vater) von jemanden spricht)	<i>ngubba</i>	Ehemann
<i>yakkana</i>	Schwester, ältere Schw.	<i>kanggallanggalla</i>	Eltern(teil)
<i>yunga</i>	Bruder, älterer Br.	<i>taikurti</i>	(direkte) Verwandte
<i>panyappi</i>	(jüngerer) Geschwister, sg		
<i>ngangkitala</i>	Mutter und Kind		
<i>ngannataurla</i>	Bruder und Schwester einer Familie		
<i>ngannarna</i>	Mehrzahl, soviel wie 'Familie'		
<i>yarlitaurla</i>	Vater und Kind		

Tabelle 1: Kernfamilie (SSABSA 1996:37)

<i>kammammi</i>	Großmutter mütterlicherseits	<i>kammilya</i>	Enkel der Großmutter mütterlicherseits
<i>ngappappi</i>	Großmutter väterlicherseits	<i>npapitya</i>	Enkel der Großmutter väterlicherseits
<i>tammammu</i>	Großvater mütterlicherseits	<i>tammutta</i>	Enkel des Großvaters mütterlicherseits
<i>madlalla</i>	Großvater väterlicherseits	<i>madlanta</i>	Enkel des Großvater väterlicherseits
<i>na:ngari</i>	Neffe (Sohn der Schwester)	<i>parian</i>	Neffe (Sohn des Bruders)
<i>kunga</i>	Neffe (Sohn der Schwester, wenn eine Frau spricht)	<i>ngawae</i>	Nichte (Tochter des Bruders)
<i>wongare</i>	Nichte (Tochter der Schwester)		
<i>niriannai</i>	Nichte und Neffe (Kind der jüngeren Schwester des Mannes ODER des jüngeren Bruders einer Frau)	<i>nirianna</i>	Nichte und Neffe (wenn Frau von den Kindern des Bruders spricht)
<i>wongar</i>	Nichte und Neffe (Kind der älteren Schwester des Mannes ODER des älteren Bruders einer Frau)		Nichte und Neffe (wenn Frau von den Kindern der Schwester spricht)

Tabelle 2: Erweiterte Familie (SSABSA 1996:39)

Man sieht, dass die Begriffe *Mutter* oder *Vater* mit je zwei Wörtern belegt sind, je nachdem, ob jemand von der eigenen Mutter oder Vater oder ein anderer von ihnen spricht. Es gibt unterschiedliche Wörter für ältere und jüngere Geschwister. Mutter und Kind, Bruder und Schwester können hingegen mit einem Wort belegt sein. Die Verwandtschaftslinien in Tabelle 2 definieren sich nach der Abstammung der Mutter oder des Vaters, dem Alter (bezogen auf das des Sprechers) und Geschlecht. Sie sind verbunden mit Rechten und Pflichten, die sich wiederum in kommunikativen Regeln niederschlagen. So ist es denkbar, dass man mit jemandem nur in einer bestimmten Weise reden kann. Darauf komme ich später zurück. Es ist schwierig, solche Konzepte in einer anderen Sprache auszudrücken, zu übersetzen, und so ist eine "übersetzte Kultur", wie Fishman (2001) sagt, etwas Artifizielles.

Als ich schon glaubte, wenige Probleme im Gespräch mit Aborigines zu haben, suchte ich Kontakt mit Schulen in Alice Springs. Ich hatte vor Kontakt mit dem Institute of Aboriginal Development aufgenommen und ging davon aus, dass alles klar sei. Aber niemand erwartete mich. Also machte ich mich auf den Weg zur bekannten Yipirinya School, wo zwei Lehrerinnen bereit waren, sich mit mir zu unterhalten. Die äußere Situation war schwierig, ich stellte Fragen, aber es gab keine Antworten. Ich fragte nach, versuchte es anders, verstand auch die Antworten kaum. Nach gut einer Stunde verabschiedete ich mich. Nichts erreicht! Woran lag es? Der Fehler lag bei mir. In den Kulturen der Aborigines sind explizite Fragen selten, sie wirken bedrängend und führen dazu, dass man ent-weder keine oder nur eine unverständliche Antwort erhält. Je nach dem Frageinhalt und der Situation kann es ein einfaches 'Ja' sein, ohne dass damit eine Zustimmung gemeint ist. In Polizeiverhören geben Aborigines oft Taten zu, die sie nicht begangen haben, ja nicht begangen haben können. Was ist also zu tun? Man muss Annahmen formulieren, zu denen der Gesprächspartner in der einen oder anderen Form Stellung nehmen kann. Im gegebenen Beispiel also etwa (5a) statt (5b):

- (5) (a) Vielleicht haben die Kinder sehr viele andere Pflichten oder werden in anderer Weise beansprucht, so dass sie nicht zur Schulen kommen können.
 (b) Warum kommen die Kinder den nicht (regelmäßig) zur Schule?

Auch wenn es fremd klingen mag, es geht darum, Wissen mit dem Befragten zu teilen. Das Konzept des *Teilens*, des *sharing*, ist ein wichtiges Element und spiegelt sich eben auch hierin. Man vermittelt, was man weiß oder für plausibel hält, worauf der andere eine Erwiderung—oft mit erheblicher Verzögerung—geben kann. Auf diesem Wege erfährt man in etwa das, was man wissen möchte. In der westlichen Kultur ist es umgekehrt, man fragt explizit, Annahmen können aggressiv wirken. Wenn die Annahmen in (5a) unzu-treffend sind, kann das in westlicher Gesprächskultur als Angriff angesehen werden. Es gibt noch andere Aspekte, die bei Fragen eine Rolle spielen. Auf die Fragesituation—etwa bei der Polizei—habe ich eben hingewiesen, die zu oft erschütternden Ergebnissen führen. Aber auch das Alter spielt eine Rolle. So können sich Kinder bei Fragen beschämt fühlen (*shame*) und Antworten schlichtweg verweigern. Da Aborigines, die mit der westlichen und der traditionellen Kulturen vertraut sind, unterschiedlich reagieren, je nach dem, mit wem sie sprechen, kann das Fragen durchaus schwierig sein.

Es ist nun zu fragen, was der Kontakt mit der westlichen Kultur bewirkt hat. Hier zeigen sich Brüche und Kontinuitäten, die sich im Englischen widerspiegeln.

3. Die Zerstörung der sprachlichen Basis, der Sprachökologie

Es war von Anfang an problematisch, eine sprachliche Verständigung herbei zu führen. Darauf kann ich hier nicht einmal in Grundzügen eingehen und will mich auf die Arbeit der Kirchen beschränken, die langfristig sprachlich und politisch folgenreich war. Doch darf nicht übersehen werden, dass es die staatlichen Verordnungen, die Politik also war, die den Rahmen vorgab, innerhalb dessen sie sich verhalten mussten, den sie ggf. modi-fizieren, verstärken, ja konterkarieren konnten. Im Zusammenspiel von Politik und Kir-chen führte der Kontakt letztlich zum massiven Sprachverlust und zu weitreichenden Än-derungen in der Struktur der noch existierenden Sprachen, was soweit ging, dass Sprachen eine politische Dimension annahmen.²

Das von Captain Cook 1776 gesammelte Vokabular war für den ersten Gouverneur Arthur Phillip nicht hilfreich, denn in der Gegend um Sydney verwendeten die Aborigines andere Sprachen. Mehr noch, sie verweigerten zeitweilig jeglichen Kontakt. Es schien nichts an-deres übrig zu bleiben, als einige zu entführen. Bennelong, einer der gekidnappten Aborigines, konnte bald als Mittler fungieren, der das Vertrauen seines und anderer Stäm-me für die Kolonisatoren gewann. Damit war auch der Zwang zum Spracherwerb durch Siedler gemildert. Doch ist wenig bekannt darüber, wie viele Verwaltungsbeamte oder Siedler sich darum bemühten. Ernsthaft bemüht haben sich nur Missionen, aber auch diese waren Ausnahmen. Besonders hervorgetreten sind lutherische Missionare, wie Eve Fesl, eine *Elder* der GubbaGubba in der Region um Brisbane, schreibt:

Die Lutheraner hatten eine explizite Praxis, australische Sprachen zu lernen, mit ihnen und durch sie zu evangelisieren und sie als Sprache des Unterrichts zu verwenden, bis sie die Regierung anwies, dies zu beenden. Auch waren ihre Meinungen über die Kooris [also die Aborigines, GL] nicht so abwertend wie die der Herrnhuter, ja sie anerkannten die Tatsache, dass es eine 'sehr alte Rasse' gab. Die meisten erkannten an, dass Kooris ihren eigenen religiösen Glauben hatten und überhaupt deswegen zum Glauben an Christus bekehrt werden konnten. (1994: 219)

Die Lutheraner errichteten 1867 eine Missionsstation am Lake Eyre im Nordosten Südaus-traliens in relativer Nähe zur Kopperamana Mission der Herrnhuter. Nach Streit mit den Aborigines zogen sich beide zurück. Nur die Lutheraner kehrten unter dem Schutz der Polizei zurück und bauten Bethesda. Trotz der Unterdrückung kultureller Praktiken zog die Mission zahlreiche Aborigines an, die alsbald eine regelmäßige Bevölkerung von etwa 25-30 Schülern hatte. Es kamen auch Hunderte von Aborigines, die dort ihre *rations* be-kamen. Jahrelange Dürren und Geldmangel führten in den 1890er Jahren zur Aufgabe. Frühere Missionare führten die Schule bis 1917 weiter, als sie die Regierung schloss. Nach ihrer Rückkehr hatten die Lutheraner begonnen, die örtliche Diyarisprache zu lernen und Missionsmaterial in sie zu

² Ich übergehe die massiven demographischen Veränderungen durch Tötungen, Vertreibung, etc. (Leitner 2004b).

übersetzen. Schon 1869 gab es ein Lesebuch, einen Kate-chismus und biblische Geschichten in dieser Sprache. Die Missionare Otto Siebert, Johann Reuther und Carl Strehlow, der 1892 dorthin gesandt wurde, übersetzten das Neue Tes-tament und zeichneten mündliche Geschichten (*oral history*) auf. Siebert arbeitete auch über andere Sprachen Zentralaustraliens, so zu Wangkangurru, Arabana, Wangkamana, Yawarawarka und Arrernte, studierte die Religion, die materielle Kultur sowie das Vokabular der Verwandtschaftsbeziehungen. Reuther verbrachte 18 Jahre in Bethesda und schuf, neben zahlreichen anderen Schriften, ein umfangreiches Lexikon des Diyeri. All das lagert heute als "Reuther Sammlung" im Staatsmuseum Südastraliens. Carl Friedrich Theodor Strehlow ist der bekannteste lutherische Missionar. Ab 1892 arbeitete er mit Sie-bert und Reuther in Bethesda, 1894 kam er nach Herrmansburg, nordwestlich von Alice Springs, wo er 28 Jahre blieb und zum Experten des Arrernte und Luritja wurde. Er ver-fasste Lexika, machte Übersetzungen u.a.m. Auch wenn er die kulturelle Bräuche vehe-ment ablehnte, wurde er zu einem der entschiedensten Verteidiger der Aborigines vor der Regierung und den Farmern. Seine Kinder wuchsen dreisprachig auf, mit Deutsch, Arrernte und als dritte Sprache, Englisch.

Theodor Strehlow, das wohl bekannteste der sechs Kinder, folgte den Fußtapfen des Vaters, arbeitete für die Verwaltung des Northern Territory als Beauftragter für die Abori-gines, und widmete sich dem Studium der Sprache, Literatur und des Kulturkontaktes. Bis 1974 war er Professor für Linguistik an der Universität Adelaide. Von den Herrnhuter Missionaren sind Hagenauer und Spieseke auf der Bethesda nahe liegenden Mission Ebenezer zu nennen. Auch Teichelmann war ein Kenner indigener Sprachen. Natürlich waren es nicht nur deutsche Missionare, die sich den Sprachen widmeten. Ein britischer Missionar der Church of England Mission Society, Mr. Shaw, hatte Marowra, die Sprache der Yeltabewohner im Nordwesten Victorias, erlernt. Im Jahresbericht von 1858 der Mission lesen wir, dass zwischen Yelta und Swan Hill sechs verschiedene Sprachen üblich seien, wobei nur zwei der Yelta am nächsten liegenden Stämme Marowra verstünden. Marowra war keine kleine Sprache, sie wurde noch 200 Meilen flussaufwärts am Darling gesprochen, wo es in das Kamilaroi überginge (Massola 1970:17). Missionare hinterließen mit ihren Schriften der Nachwelt ein umfangreiches Wissen, das in den letzten Jahren im Zusammenhang mit sprachpolitischen Themen von Aborigines wieder aufgegriffen wurde.

Die Missionierung hatte um 1825 begonnen und wurde im Laufe des 19. Jhdts zu einer Bewegung, an der die meisten Glaubensrichtungen mitwirkten und das die Lebensum-stände der Aborigines prägte. Die deutschen Protestanten habe ich erwähnt. Ihnen voraus gingen die Anglikaner und Methodisten; es folgten die Presbyterianern, die Londoner Mis-sionsgesellschaft und kleineren Richtungen, die auch in der Hand privater Leute oder von Förderkreisen waren. Fesl (1994) enthält eine Übersicht über Missionsstationen und von der Regierung eingerichteten *stations*, die das Ausmaß der physischen und geistigen Kon-trolle der Aborigines deutlich macht. Sie nennt 103 Missionsstationen, 58 Reservate in Neusüd-wales, 96 in Westaustralien, 45 in Victoria—insgesamt 258, von denen manche bis 1972 existierten. Hinzu kommen 70 regierungseigene *stations* in verschiedenen Bundes-

staaten. Je weiter das 19. Jhd. fortschritt, desto mehr verlagerten sich diese Einrichtungen nach Westen und Norden.

Der Erfolg dieser Maßnahmen beruhte u.a. auf der *terra nullius* Theorie, die die Nutzungsrechte, ja auch den Landbesitz Farmern und der Industrie überließ. Den Aborigines blieb zunehmend weniger. Mattingley (1992) dokumentiert die Situation Südaustraliens sehr eindringlich unter dem passenden Titel *Survival in our own land*. Zu Beginn des 20. Jhdts. verblieben nur noch kleine Landstriche im Süden. Im Zentrum und Norden waren noch größere Landstriche in indigenem Besitz, die jedoch oft so unfruchtbar waren, dass sie kaum nutzbar waren. Missionen und *stations* waren also die Orte, wo sich das Leben der Aborigines abspielte, es sei denn sie bildeten Randsiedlungen an den Städten oder großen Farmen, wo sie Arbeit fanden.

Die Landenteignung war sicherlich der massivste Eingriff in das Leben der Aborigines, wenn man sich an die so enge Bindung von Land, Sprache und Mensch erinnert. Aber auch die quasi totale Kontrolle des Lebens und die Trennung der Kinder von den Eltern fa-tal für das Sozialgefüge. Missionen übernahmen staatliche Funktionen, boten aus eigenen Motiven oder aufgrund staatlicher Verordnungen Unterricht in Schulen an. Aber sie existierten oft nicht lange oder nur mit Unterbrechungen, was kontinuierliche Umsiedlungs- und Vertreibungsmaßnahmen mit sich brachte, die Fesl (1994) eingehend schildert. Um auf ein Beispiel einzugehen. Die Mission in Coranderrk, nordöstlich von Melbourne in der Nähe von Mt Franklin und Lake Tyers, fungierte zwischen den 1860er bis 80er Jahren als Aufnahme- und Station. Lake Tyers hatte diese Funktion in der Zeit zur Wende zum 20. Jahrhundert. Aber auch andere Orte, etwa Framlingham an der Küste westlich Melbourne, Lake Wellington im Süden und Ebenezer im Westen waren Anziehungspunkte für Mitglieder von Stämmen aus unterschiedlichen Regionen. Es gab, wie Fesl zeigt, auch Umsiedlungen nach Sydney. Es ist klar, dass die Folgen gravierend sein mussten. Sprachgemeinschaften und Arealbeziehungen wurden zerstört, die Möglichkeit des Sprachkontaktes mit Nachbarstämmen verhindert. Die sprachlichen Folgen lassen sich am Beispiel der Mission Lake Tyers, am Rande des Gippslands im Westen Victorias in Küstennähe und im Land der Ganai gelegen, gut nachzeichnen. Lake Tyers wurde 1861 von einem anglikanischen Missionar gegründet und hatte zunächst erhebliche Probleme mit den Aborigines, die er als ‚wild‘ und ‚faul‘ beschrieb. Fesl zeigt, dass dort in den Jahren 1902 und 1908 eine große Zahl von Sprachen und Dialekte gesprochen wurde, die keinerlei Bezug zu dem Land und dessen Sprachen hatten. Aufgrund des Ausmaßes dieser künstlich herbeigeführten Vielsprachigkeit hatte es wenig praktischen Sinn, sich dieser Sprachen zu bedienen. Man konnte kaum wissen, wie lange sie sich halten würden. Der massive Bevölkerungsverlust, die rapide fallende Geburtenrate, die Folgen von Krankheiten, die Morde u.v.a.m. machten diese Sprachen für Außenstehende impraktikabel.

Diese Lebensumstände endeten erst in den 1960er Jahren, als Aborigines das Staatsbürgerrecht erhielten und wohnen konnten, wo sie wollten. Die massive Landflucht, die Verstädterung und Bildung innerstädtischer Ghettos waren die Folge, was langfristig nicht unbedingt die beste Lösung war. Am Ende einer langen Kontaktgeschichte ist also die Zerstörung der Sprachökologie und der Sprachvermitt-

lungskette in weiten Teilen des Kontinentes festzuhalten, die durch die systematische Beschreibung der Sprachen nicht aufgewogen werden konnte, ist sie doch Anlass zu dem Vorwurf, die Sprachen seien den Aborigines weggenommen worden, sie müssten sie wieder *einfordern*. Ich sagte eingangs, dass bei dieser verkürzten Darstellung die staatlichen Maßnahmen nicht außer Acht gelassen werden dürfen, denn sie gaben den Rahmen ab für die Arbeit der Kirchen und Missionen. Die politisch gewollte Trennung der Kinder (vor allem solcher gemischter Abstammung) von ihren Eltern und Gemeinschaften oder die Nichtverfolgung von Morden durch Siedler im 19. Jhd. u.v.a.m. sind schlagende Belege für diesen Rahmen, den die Politik setzte, und was sie tolerierte.

4. Änderungen der Aboriginesprachen

Die Bindung zwischen Mensch, Land und Sprache, die über Sprachgruppen vermittelt und erhalten wurde, wurde also seit dem Beginn des 19. Jhdts in weiten Teilen des Landes zerstört, die so entscheidende Vermittlungskette, die *chain of (language) transmission*, wurde für viele Gemeinschaften unwiederbringlich gebrochen, der Sprachwechsel war der einzige Ausweg. Doch noch ehe die Sprachen verschwanden, waren die Aborigines, wie auf der anderen Seite ja auch die Weißen, damit konfrontiert, sich mit neuen Gegebenheiten sprachlich auseinander zu setzen. Wir wissen, dass das Känguruh und der Boomerang Namen der Aborigines tragen und auch in Sprachen vorkommen, die ursprünglich andere Wörter dafür hatten. Für die Aborigines fehlten Wörter für Gegenstände, die unbekannt waren, worauf Lauterer schon 1891 aufmerksam gemacht hatte:

Viele Wörter sind dem Englischen in einer korrumpierten Form entnommen. So z.B. *buredn* 'bread; Brot', *tseruse* 'trousers; Hose', *whymyrgan* 'white Mary', eine englische *lady*, *bulla* 'ox, Bulle', *goondool* 'gondola', kleines Boot', *deamer* [*steamer*, GLJ]. Einige Wörter wurden erst gebildet, nachdem die Weißen mit Aborigines in Kontakt kamen. So wurde das Pferd 'yereman' nach dem Känguruh, *guruman*, benannt; das Schaf heißt *monkey* 'Affe'. Die Namen der Waffen der Aborigines, so wie sie von den Kolonisten übernommen wurden, stammen meist von den Schwarzen um Sydney. Der *boomerang*, z.B., heißt *baragan*, oder *bargan* in der Yerongpansprache. (*The Queenslander*, 21. März 1891, S. 555)

Der Zwang zur sprachlichen Adaptation ist die häufigste Situation, in der Wörter aus dem Englischen entlehnt oder mithilfe einheimischer Wortmuster kreiert werden. Hier sind ein paar Beispiele aus neuerer Zeit:

(6) <i>pepa</i>	Papier, Brief
<i>pepa worli</i>	Schule
<i>mukamuka karndo</i>	Computer (< <i>mukamuka</i> 'Gehirn' und <i>karndo</i> 'Blitz')

Im Unterschied zum Englischen, das lediglich Wörter aus Aboriginesprachen entlehnte (Leitner 2000), veränderten die Aboriginessprachen unter dem Einfluss des Englischen ihre Struktur und die Grundregeln der Kommunikation massiv. Um ein Beispiel zu nennen, die Nyangumartasprache wird in einem Gebiet von Port Headland nach Norden bis Broome und landeinwärts bis Marble Bar in Westaustralien von etwa 700 Sprechern als *lingua franca* verwendet (Bucknall 1997). In Abschnitt 3 hatte ich

darauf hingewiesen, dass die Wortstellung an sich frei ist, was im Englischen nicht der Fall ist. Nyangumarta hat nun eine Wortstellung angenommen, die aus dem Englischen kommt: die bevorzugte Stellung ist nun, dass das Subjekt typischerweise vor dem Verb und dem Objekt steht:

(7) Mami-lu-pa	tait-lu	ka-nya-pulu-pulinya	kiriki-karti
Mummy-Subj.-and	daddy-Subj.	verb-past-those/2 nd Subj.-those. 2 nd Obj	creek-towards
Mummy and daddy, those two,	took them (= those two)		to the creek
"Mutti und Pappi, diese beiden,	nahmen sie (= jene zwei)		mit zum Fluß"

Das Subjekt steht vor dem Verb und der Zielangabe. Interessant ist, dass das Wort *kiriki* eine, unter dem Einfluss der Aboriginesprache modifizierte Form des Englischen Wortes *creek* ist. Anglizismen werden zunehmend häufiger, umgekehrt gibt es Wandel innerhalb der Möglichkeiten dieser Sprache, was auf die unterschiedlichen Kräftefelder hindeutet, die auf die Struktur der Sprachen einwirken—Fremdeinfluss und innersprachliche Anpassung zugleich. Das Ausmaß des Wandels wird noch deutlicher, wenn man sieht, dass die Wortfelder für Verwandtschaftsbeziehungen im Zuge der Verstärkung und dem Verlust der Stammes-hierarchien mit den in den Sprachen angelegten Hierarchien nicht mehr haltbar sind. Dieser Wandel ist am stärksten bei Kindern und jungen Sprechern, die diese Beziehungen und ihren sprachlichen Ausdruck nicht mehr lernen—er wird an sie nicht mehr weiter gegeben oder diese Beziehungen werden von vorneherein anders strukturiert. Ältere Sprecher wissen natürlich noch darum, sofern sie die traditionellen Sprachen noch sprechen, und verwenden—sagen wir—*reinere* Formen, deren Normen von den Jüngeren oft abgelehnt werden. Auch das schafft Generationskonflikte.

5. Pidgins, Kreolsprachen und Aboriginal English

Der Wechsel zum Englischen oder einer rudimentären Form desselben war die häufigste, wenn auch nicht die einzige Möglichkeit, nachdem den indigenen Sprachen der Boden entzogen und die Sprachvermittlungskette gebrochen war. Dieser Wechsel ist in der Regel nicht so geradlinig. Tench, der wissenschaftliche Begleiter der *Ersten Flotte*, beschreibt eine Szene, wie sich die Aborigines neue, unbekannte Tiere ansahen:

Wir haben niemals gesehen, ..., dass sie, abgesehen von Känguruhs und Hunden, irgendein Tier kennen. Was immer man ihnen zeigt, nennen sie Känguruh, abgesehen vom Hund... Bald nach unserer Ankunft in Port Jackson spazierte ich in der Nähe einiger Indianer, die einträchtig einige Schafe im Gepferch ansahen und immer wieder riefen sie 'Känguruh, Känguruh'. (meine Übers.; Tench, 1979:51, nach Troy 1993: 33)

Da die Bewohner das Wort Känguruh nicht kannten, nahmen sie an, es wäre ein Wort der Eindringlinge, obgleich es, wie wir wissen, von Captain Cook im Norden Queensland auf gezeichnet wurde. Kommunikation mithilfe der sprachlichen Mittel der Anderen war problematisch, und Pfarrer Collins in Sydney bemerkte, dass

die Verwendung von Sprache eigentlich nicht in Frage [kommt], denn, während ich das schreibe, wird nichts als ein barbarisches Gemisch von Englisch und dem Dialekt von Port Jackson zwischen beiden Seiten gesprochen, wobei ich anfügen muss, dass die

Eingeborenen hier im Vorteil sind, denn sie verstehen so viel schneller, was wir sagen, als wir das von uns sagen können. (meine Übers.; nach Troy 1993: 41)

Die *Native Institution* in Parramatta, eine Art Schule, hatte 1814 begonnen, Aborigines zu-sammen mit Kindern der Siedler zu erziehen. Man war zufrieden, schreibt Troy:

Um 1817 konnten die Kinder die Bibel lesen und besuchten die Sonntagsschule... Im Jahr 1819 gewann eine 14-jährige Aborigine des ersten Preis der jährlichen Abschlussprüfung vor etwa 20 Aboriginekindern und etwa 100 Nichtaborigines. Macquarie [der *Governor*] war sehr zu-frieden... Er glaubte, dass es durch Erziehung möglich wäre, die Arbeit der Aborigines auszubeuten. Sie waren eine Art Trumpf und sollten zu Mechanikern und Arbeitern werden, die 'nützliche' Rollen als 'niedere Glieder der Gesellschaft' einnehmen sollten. (meine Übers.; Troy 1990: 22f)

Sprachenlernen war für Kinder leichter. Dennoch wurden sie nicht zu den 'nützlichen Gliedern der Gesellschaft', die den Interessen der Kolonialmacht zu dienen bereit waren. Auch erwarben sie nicht das Englische der Muttersprachler, sondern etwas, das ihre Herkunft nicht verbergen konnte und das im Anfangsstadium als ein Pidgin bezeichnet wird. Im Laufe der Zeit haben sich verschiedene Formen des Englischen herausgeschält, wobei das Aboriginal English (AborE) die vorherrschende ist. Manche nennen es eine *rubbish language*, aber nicht, weil es vom muttersprachlichen Englisch abweicht, sondern weil es die *Sprache der Herrscher* ist. Mudrooroo, einer der bekanntesten indigenen Schriftsteller, beschreibt dieses Englisch und die Sprachsituation jedoch anders, ohne deshalb den Missionen weniger kritisch gegenüber zu stehen:

Als wir in diese Konzentrationslager gebracht wurden, die man Reservate oder Missionen nennt, mussten wir, die der vielen Sprachen, Englisch lernen, um miteinander und mit denen über uns reden zu können. Aber das Englisch, das wir lernten unterschied sich von der Sprache, die sie sprachen, und es blieb bis heute eine andere Form. (meine Übers.; 1995:57)

Lake Tyers, die Mission, die ich oben beschrieb, war ein fruchtbarer Boden für das Entstehen dieses Englisch, teils zwangsläufig, teils unter Zwang. Es ist das AborE, mit dem die Aborigines am ehesten zu Hause sind. Es enthält Wörter aus Aboriginesprachen und variiert zwischen zwei Extremen, dem Pidgin und dem AusE der Mehrheit. Dazu nun einige Beispiele. Das erste kommt aus einer autobiografischen Kindergeschichte der Autorin Glenyse Ward, in der sie erzählt, wie sie als Kinder zusammengepfert im Bett lagen und sich Geistergeschichten erzählten. Hier geht es darum, dass beim Kochen Mehl fehlte und Clinton zum Onkel gehen und Geld holen sollte. Er kam aber nicht zurück:

(8) Bella continued her story.

"One day Mum ran out of flour to make damper. 'Clinton', she said, 'go down to Uncle Clive's camp and ask him for a couple of bob. He should have it because he done all that work for wadjala.' ...

"Clinton *never* came back *all day*," said Bella. Their mother had told them he met a *yorga*, whom he was *mardong* for, so he forgot about the bag of flour. We didn't know what Bella meant by *mardong*. We knew that *yorgas* were girls.

"What's *mardong*?"

"Tell Sprattie what it means, Nicky, you should know what *mardong* means. Who's that pretty kid you met at Boolaring pool [sie kamen von diesem Ort]?"

Nicky *went shame*. (Ward 1991:65)

[Bella fuhr mit der Geschichte fort. "Eines Tages ging Mutter das Mehl aus, als sie Buschbrot machen wollte. 'Clinton', sagte sie, 'geh zu Onkel Clives Camp und bitte ihn um ein paar Dollar. Er müsste welche haben, denn er hat die ganze Zeit für den Weißen (*wadjala*) gearbeitet." "Clinton kam den ganzen Tag nicht zurück", sagte Bella. Ihre Mutter hatte ihnen gesagt, er hätte ein Mädchen (*yorga*) getroffen, für die er *mardong* (?) war, und hatte das Mehl vergessen. Wir wussten nicht, was Bella mit *mardong* meinte. Wir wussten, dass *yorgas* Mädchen waren. "Was heißt *mardong*?" "Sag' Sprattie, was es heißt, Nicky, Du musst doch wissen, was *mardong* heißt. Wer war das hübsche Kind, das Du am Boolaring Pool getroffen hast?" Nicky war zutiefst beschämt.]

Hier finden sich Merkmale, die es schwer machen, den Text zu übersetzen—*mardong* etwa. Aber es gibt auch Merkmale, die man vom Nichtstandardenglischen her kennt, etwa *never* zur Verneinung (es heißt hier nicht 'niemals'). *Wadjalas* von 'white fella' für 'Weiße' kommt aus dem Pidginenglisch, *yorga* und *mardong* aus Aboriginesprachen; sie sind auch im AborE üblich.

Das nächste Beispiel stammt aus *The Flinders Island Weekly Chronicle*, 28. September 1837, einer Zeitung, die von Aborigines in Südastralien herausgegeben wurde:

The *Natives* people *his* learning about God and learning to read and learning about Jesus Christ and *the way that* we should go to heaven when *we dies* and if *we be* bad men we will go down into everlasting burnings. It is better for us to Look [Seek?] after God and he will take us up to heaven *were* we can enjoy happiness. For it is good for us to look out for him *now then* is time for us to got to hell hereafter always *sunging* in heaven no *hungeree* no thirst we will have every thing that is good in heaven...

[Die Eingeborenen Leute lernen über Gott und lernen lesen und lernen über Jesus Christus und den Weg, den wir gehen sollten, damit wir in den Himmel kommen, wenn wir sterben und, wenn wir böse Menschen sind wir gehen hinab in das ewige Feuer. Es ist besser für uns zu schauen nach Gott und er wird uns hinauf in den Himmel nehmen, wo wir glücklich sind. Denn es ist gut für uns, nach ihm zu schauen, denn es kommt die Zeit, das wir in die Hölle kommen, immer im Himmel singen, keinen Hunger, keinen Durst haben, wir werden alles haben im Himmel...]

Auch hier sehen wir nichtstandardsprachliche Formen, wie *we dies* 'wir sterben', aber mehr noch solche, die das unvollkommene Englisch von Lernern repräsentieren—*his learning* 'is learning' oder 'are learning', *no hungeree* 'not hungry'. Zum Schluss ein Ausschnitt aus Mudrooroo's Roman *Doin wildcat* (1988), der mit einem Schriftsystem experimentiert, das näher an der Aussprache des AborE ist. Es geht um ein Filmskript, das ein Aborigine verfasst hat und ein schwarzamerikanischer Regisseur verfilmt. Die Details erspare ich mir und zitiere, wie der Autor des Skriptes den Drehort, sein damaliges Gefängnis, beschreibt:

(9) So now I've-come back for a last few days. A week at the most, do it standin on me ead, but I feel all the scars of those other days ache in me memory—that first long walk from the waggon into the receival centre where they stripped yuh, an washed yuh down with stinkin soap... What were yuh? *Nuthin mate! Nuthin bradda! Nothin Kuda!* A shit-scared eap of shiverin flesh.

[So, jetzt kam für die letzten beiden Tage. Eine Woche höchstens, das mache ich, und wenn ich ich auf dem Kopf stehe, aber ich merke, wie die die Wunden jener Tage in meinem Kopf schmerzen—der erste lange Gang vom Bahnwagon zur Empfangshalle, wo sie einen auszogen, wuschen mit einer stinkenden Seife... Wer warst du denn? Ein Nichts, mein Freund! Ein Nichts, Bruder! Ein Nichts, ??? Ein scheißängstlicher Haufen zitterndes Fleisches.]

Auch wenn man nicht alle Subtilitäten erkennt, ist es wichtig, auf *mate* 'Kumpel', *bradda* 'Bruder, Aborigine' und *kuda* 'Bruder' aufmerksam zu machen. Sie belegen die verschie-denen Kräfte, die auf das heutige AborE einwirken. Die Aborigines internationalisieren sich eben auch sprachlich, nicht nur politisch und kulturell—and das sieht man daran, dass der Begriff *Aborigine* durch solche, die den Aboriginesprachen entlehnt sind, ersetzt wird. Die Praxis stammt aus dem Amerikanischen und ist in Australien akzeptiert. Auch *bradda* ist aus dem schwarzamerikanisches Englisch, während *kuda* aus den indigenen Sprachen kommt.

Es ist eine logische Folge dieses Wandels, dass das AborE heute als Dialekt des AusE de-finiert wird, der regionaler und sozialer Herkunft Natur ist, und der den Anliegen seiner Sprecher entspricht. Manche Aborigines, wie auch Mudrooroo, halten AborE für eine Reaktion auf die Invasion der Weißen, eine *Geheimwaffe* gegen die Nachfolger der Kolonisatoren. Das AborE hat daher in mehrfacher Hinsicht eine Zwischenposition: aus histo-rischer Sicht spiegelt es das Lernverhalten der Aborigines und den Einfluss der sozialen Gruppen der Siedler ersetzt wird, die bei der Vermittlung des Englischen prägend waren. Aus heutiger Sicht reflektiert es den unterschiedlich starken und gewollten Einfluss der traditionellen Sprachen und Kulturen.

Darauf will ich nun zu sprechen kommen, und ein Thema fortführen, das ich oben begon-nen hatte: Kontinuität im Wandel. Ich will das Thema anhand des Fortbestandes von Kommunikationsmustern traditioneller Sprachen im Gewand des AborE weiterführen. Und das an Beispielen, wo diese Sprachen selbst nicht mehr gesprochen werden. Zahlreiche Linguisten haben argumentiert, dass das, was im Jargon *Pragmatik* heißt und die Abhängigkeit des Sprachverhaltens von der jeweiligen Situation, den Teilnehmern und anderen Faktoren meint, langlebiger sein kann als die Sprachen selbst. Malcolm, einer der Experten auf diesem Gebiet, meint, dass "konzeptuelle Strukturen oder Schemata, die tief sitzende historisch bedingte, kulturelle Erfahrungskontexte der Aborigines reflektieren, in die Diskursmuster der Sprecher des Aboriginal English eingehen" (2000:5). Am deut-lichsten wird das, nicht ganz überraschend, im pädagogischen Bereich, und es wurde in erster Linie anhand von Erzählungen von Kindern—aber nicht nur von Kindern— unter-sucht. Ausgangspunkt für entsprechende Studien war die Beobachtung, dass Aborigine-kinder überaus schwer zu unterrichten sind und selbst gutmütigen Lehrern unzugänglich erscheinen. Eine Episode aus Neville Greens *Desert school* (1983) mag verdeutlichen, was damit gemeint ist:

Die routinemäßigen Kopfaufgaben im Rechnen in der Klasse wurden zu einem abgehobenen Monolog, während dessen die Kinder da saßen und mich still anstarrten. Mündliche Übungen, die die ganze Klasse einbezogen wurden eher hingenommen und gelegentlich, etwa bei Schulbeginn am Morgen, sang die ganze Klasse die Lieder oder Kinderreime—natürlich die europäischen, an die wir uns erinnerten. *We* (*wir*) war das

auslösende Wort. Wenn ich vor der Klasse stand und 'eins, zwei' zählte und erwartete, dass die Klasse weiter machte, geschah nichts. Ich musste ich mich auch auf Aufzeichnungen früherer Lehrer halten, um zu wissen, welche Lieder die Kinder kennen könnten, denn kein Kind würde auch nur einen Titel deutlicher als mit einem einmaligen Gemurmel nennen. Damals konnte ich das nicht verstehen. (meine Übers.; 1983:42)

Sie fragt sich, was sie falsch macht und findet langsam eine Lösung, die uns nicht außer-gewöhnlich erscheinen mag. Sie gibt die Rolle der Lehrerin auf, erzählt von sich. Die Part-nerrolle ist besser, aber es geht um etwas anderes. Ein Hauptproblem im Unterricht ist die Vereinzelung des Lernalters, der traditionell Teil einer Gruppe ist. Hinzu kommt, dass das Verständnis der Kinder dadurch blockiert wird, dass Weiße nicht verstehen, was sie mei-nen, ohne dass sie es darauf anlegen, missverstanden zu werden, wie auch umgekehrt nicht. Green selbst gibt einige Hinweise, wenn sie das sie selbst einschließende 'aus-lösende' *Wir* nennt und sagt, dass Kinder einzeln nicht reagieren, aber als Gruppe.

Aboriginekinder haben eine andere Lernkultur. Lernen geschah nie formell in einer Schule oder, sagen wir, in einem Lernkreis. Es geschah durch gemeinsames Beobachten, Nachmachen, dem Mitmachen der Älteren. Einzelübungen gab es nicht. In Glenyse Wards Geschichte heißt es, "Nicky went shame" als sie von der Gruppe isoliert und mit einer Aufforderung konfrontiert wurde. Sie fühlte sich 'stark beschämt', was den Begriff des *shame* nur recht vage wiedergibt. *Shame* ist ein Gefühl, das entsteht, wenn man vereinzelt ist. Daher ist das 'miteinander Teilen' entscheidend, worauf ich schon beim Fragen oben hingewiesen habe. Die Gefahr des *shame* wurde noch größer, als die Behörden, aus welchem Vorurteil heraus auch immer, Lehrer anwies, Aboriginesprachen im Unterricht auch als Hilfsmittel zu unterbinden:

Selbst diese erbärmlich wenigen Hilfsmittel konnten im Klassenzimmer nur bei großem *Wegsehen* verwendet werden, denn Unterricht durfte, den staatlichen Anordnungen entsprechend, ausschließlich in Englisch gegeben werden, Lehrer wurden vom Erziehungsministerium angewiesen, die Stammsprache zu unterbinden. (meine Übers.; 1983:39)

Gleichwohl, Kommunikationsmuster blieben bestehen, die Kultur lebt in den angenommenen Sprachen weiter und drückt sich durch an sich harmlose Wörter wie *shame*, *golfeel shame* aus. Es gibt andere, verdecktere Bereiche, die einem entgehen, wenn man dieses untergründige Fortleben von Kultur nicht für möglich hält. Geschichten von Schulkindern werden oft als unverständlich abgewertet, da sie nicht den Erwartungen der Lehrer entsprechen, wenn sie etwa zu sehr die zeitliche Reihenfolge der Ereignisse erkennen lassen, Erlebnisse nicht bündeln oder werten. Diesem Thema hat sich Malcolm mit seinen Mitarbeitern gewidmet und gefunden, dass Geschichten der Logik der Aboriginesprachen und -kultur folgen. Hier ein Beispiel:

(10) *Hunting an emu*

1	mán wánt húníng	der Mann wollte jagen
2	an e sawn a track	und er sah eine Spur
3	an e followed to ees hole	und er folgte bis zu seinem Loch
4	an e found that hole	und er fand das Loch

5	e digged it	und er grub darin
6	an digged it	und grub darin
7	an e trying pullin de gundi	und er versuchte, [es] aus dem Unterschlupf (<i>gundy</i>) herauszuziehen
8	but e went to go karl [=call] ees wife	aber er ging, um seine Frau zu rufen
9	an	und
Q.: Was hat er seiner Frau gesagt?		
10	but e come ere.. our granddad	aber er kam her, und Großvater
11	goanna an [??] da	<i>goanna</i> und das
12	an uw <i>wurduna</i> [=pulling]	und ah zog (<i>wurduna</i>)
13	and a <i>burruna</i> [??]	und er [??] (<i>burruna</i>)
14
15	I found that goanna	ich fand die Echse (<i>goanna</i>)
16	An de girl was pullin and pullin n pullin	und das Mädchen zog und zog und zog
17	An de girl went look for [Wort fehlt]	und das Mädchen schaute nach [?]
Q.: Was hat er gefunden?		
18	<i>Jungurna</i> [jarnkurna = emu]	das/ein Emu

Diese Jagdgeschichte folgt dem Muster der relativen zeitlichen Abfolge der Ereignisse, ohne komplexe Erzählstrukturen aufzubauen. Sie beginnt mit der Intention des Vaters und einer Sequenz von Jagdhandlungen, ehe Schwierigkeiten auftauchen und der Vater seine Frau ruft; es kommt aber der Großvater, und die Jagd wird erfolgreich als Gemeinschaftshandlung beendet. Die Geschichte enthält zahlreiche Wörter aus Aborigine-sprachen. Auch wenn diese Geschichte unauffällig scheint, zeigt die Analyse von vielen Geschichten, dass solche Strukturen häufig sind. Malcolm/Rochecouste (2000) haben argumentiert, dass diese Erzählformen typisch für das mündliche Erzählen der Aborigines sind. Sie sprechen von *transkulturellen* Texten, die im Unterricht aufgegriffen werden sollten, um die kulturelle Herkunft Kinder anzuerkennen:

Die Aborigines sind Erben einer reichen, mündlich überlieferten Kultur. Die Sprechfertigkeiten, die ihnen als Kinder vermittelt werden umfassen spiegeln die Kultur der Aborigines wieder, statten sie aber auch aus mit den Mitteln, sie zu erhalten. Diese Fertigkeiten sind für viele Kinder das erste Mittel, um mit ihren Erfahrungen und Wissen umzugehen, sie sind für das Lernen grundlegend. Und dennoch werden diese mündlichen Fertigkeiten in der Regel im Erziehungswesen nicht aufgegriffen. (meine Übers.; Malcolm/Rochecouste 2000)

Es kommt hinzu, dass es aufgrund des wechselseitigen Wissens um den jeweiligen Erzähltyp nicht erforderlich ist, gewisse Dinge zu erläutern, die nur Fremden unzugänglich wären. Das gilt z. B. für *ees hole* (Zeile 3), das sich auf den Unterschlupf des dort lebenden Emu bezieht, was der naive Hörer nicht wissen kann. Es bleibt ungesagt, was offensichtlich ist. Hier hakt nun das Schulwesen ein, denn es fordert die Explizität bis ins kleinste Detail. Man könnte eine Parallele mit der Malerei ziehen, bei der Ueingeweihte oft nur die Oberfläche, Eingeweihte die dahinter liegende Geschichte, die Dynamik, die Bewegung sehen. Die Struktur solcher Jagdgeschichten verletzt zwar die Norm der Schule, spiegelt aber die Aboriginekultur wieder. Man erkennt erneut das 'Teilen', das *sharing*, das gemeinsame Wissen. Wenn solche Geschichten abgelehnt werden, kommt das der Zurückweisung des Kindes

selbst gleich, was mehr ist, als wenn eine Geschichte eines weißen Kindes als unzureichend komplex abgelehnt wird.

6. Die politische Dimension: zu einer neuen Sprachökologie?

Die Zerstörung der uralten Sprachökologie ist die gravierendste Ergebnis des Kontaktes. Sprachverlust, Sprachwechsel, die Anpassung verbliebener Sprachen an die Strukturen des Englischen, die Entwicklung von sog. Kontaktsprachen waren sekundäre Folgen. Aber es blieben auch Sprachen, wenn auch in veränderter Form und meist im Zentrum und Norden, erhalten. Das ergibt einen Spannungsbogen zwischen *traditionellen* Sprachen, Kontaktsprachen und dem Englischen, wobei das AborE eine ambivalente Position zwischen den Kontaktsprachen und dem Englischen inne hat. Dieser Spannungsbogen hat eine politische Dimension, geht es doch darum, wo die sprachpolitischen Prioritäten zu setzen sind. Was soll gefördert werden—das landesweite AborE, die Kreolsprachen im Norden, die indigenen Sprachen, dort wo sie erhalten blieben oder auch dort, wo sie verloren sind? Oder soll man letztlich den Wechsel zum Englischen der Hauptgesellschaft forcieren und Bilingualismus lediglich tolerieren?

Diese politische Dimension wurde in einem gesellschaftspolitischen Umfeld der 60er Jahre virulent, in dem sich die Aborigines durch Lobbygruppen artikulieren konnten und das eine wachsende Zahl einer zweiten Generation nichtenglischsprachiger Einwanderer erlebte. Der Multikulturalismus als dominantes Selbstbildnis Australiens beförderte natürlich auch die Forderung nach Anerkennung der Sprachenrechte, der *language rights*. Eine starke Fraktion aus Betroffenen, Lobbygruppen der Einwanderer, Sprachlehrern, Wissenschaftlern, und Aborigines forderte eine Sprachpolitik, deren Ziel es sein sollte, die gesellschaftliche Stellung aller Sprachen im öffentlichen Raum und Erziehungswesen zu bestimmen und dafür Sorge zu tragen, dass die dann abgeleiteten Maßnahmen wie auch ihre Finanzierung sicher gestellt würden. Sprachpolitik und Implementation waren die beherrschenden Themen bis in die 1980er Jahre. Die Sprachpolitik, ein Novum für ein anglo-phones Land, versuchte eine Balance zu schaffen zwischen den Bedürfnissen der nicht-englischsprachigen Bevölkerung und den nationalen Interessen in einer Situation, die durch die Hinwendung zu Asien gekennzeichnet war. Die Sprachen der Aborigines wurden so Teil einer nationalen Sprachdebatte und Teil der Aussöhnungs- und der Landrechtsdebatte. In dieser, durchaus widersprüchlichen Situation wurden sie zunächst stark gefördert, sie sollten auf Dauer erhalten, ja wieder belebt werden. In jüngerer Zeit wurden jedoch diese Maßnahmen wieder gestoppt.

Um die Opposition zwischen den Extremen, den traditionellen Sprachen und dem Englischen, zu verstehen, ist es sinnvoll, sich der demographischen Situation der Sprachen der Aborigines heute zu vergewissern. Wie stark ist die Position der Sprachen, die noch gesprochen werden? Die Verteilung der Sprachen in Tindales (1974) Karte (vgl. auch Rumsay 1993:194) lässt Ausmaß des Verlustes im Vergleich mit der heutigen Lage erkennen. Im gesamten Süden des Kontinentes gibt es keine traditionelle Sprache mehr, wenn auch einige Sprecher die eine oder andere noch teilweise kennen. Sie sind nicht völlig verloren, können noch dokumentiert werden,

wobei den Schriften der Missionare, auf die ich oben zu sprechen kam, eine entscheidende Rolle zu kommt, denn sie sind oft das Einzige, auf das man zurückgreifen kann. Im Unterschied zum Süden, gibt es im Zentrum und Norden Sprachen, die hinreichend intakt sind, aber auch dort hat sich ihre Situation radikal verändert. Das Australische Büro für Statistik erhebt seit 1996 Daten über den Erhalt von ca. 50 Einzelsprachen. Die Daten aus dem Zensus von 2001 zeigen (ABS 2002), dass insgesamt um die 50.000 Aborigines eine traditionelle Sprache sprechen, was einen Zuwachs im Vergleich zu 1996 markiert, dass es aber auch recht große und sehr kleine Sprachen gibt, wie die folgende Tabelle zeigt:

Sprache	anderer Name	Sprecherzahl
Central Australian	[Sammelbegriff]	4068
Pitjantjatara		2963
Warlpiri		2937
Dhuwal-Dhuwala		1387
Alyawarr	Alyawarra	1373
Anindilyakawa		1311
Kalaw Lagaw Ya	Kalaw Kawa Ya	816
Jaru	Djaru	575
Gugu Yalanji		207
Adnymathanha	Yura Ngawala	111
Karwa	Garrwa, Garawa	91
Ngangkikurungurr		65
Dhaangu		11

Tabelle 4: Ausgewählte Sprachen mit Sprecherzahl (Zensus von 2001, ABS 2002)

Die vorkoloniale Sprachökologie ist unwiederbringlich zerstört. Nur eine wachsende Minorität ist in der Lage, die traditionellen Sprachen zu nutzen. Ist es daher sinnvoll, so mag man fragen, eine neue, eigene Ökologie der Aborigines zu schaffen, die sie einschließt? Wie sollte sie aussehen? Es gibt doch den erfolgreichen Versuch, Identität sprachlich in und mit Hilfe des Englischen auszudrücken, etwas aus traditionellen Sprachen und Kulturen in die neue Welt hinüber zu retten, zu erhalten. Die Bildung regionaler Identitäten, die sich mit neuen Namen für Aborigines verbinden oder Erzählmuster sind Belege dafür.³ Kommunikative und kulturelle Grundmuster leben unterschwellig fort. Selbst die verbliebenen traditionellen Sprachen passen sich an, ändern Strukturen und Lexik. Das AborE bietet die Möglichkeit der eigenen Identität und Abgrenzung zugleich. Sprachverlust ist also keineswegs gleich zu setzen mit Kulturverlust. Worin würde also eine eigenständige Rolle der traditionellen Sprachen bestehen? Wer sich dieser Frage widmet, was viele Einrichtungen der Aborigines tun, steht vor großen Problemen: Lösungswege werden nie konfliktfrei sein, Einzelne und Gruppen werden unterschiedlicher Ansicht sein, und die Debatten sind nicht isoliert von der Gesamtgesellschaft zu führen. Sprache ist

³ Um nur ein paar Beispiele zu nennen. *Koorie* bezeichnet Aborigines im Südosten, bes. in Victoria, *Murrie* wird in großen Teilen Queensland, *Nyungar* im Südwesten Westaustraliens und *Yolngu* in nordöstlichen Arnhemland verwendet. Es gibt ortsgebundene Namen, etwa *Mutitjula* für die *community* um Uluru.

ein öffentliches Thema, das weit über den Kreis der indigenen Australier oder anderer Sprachgruppen hinausgeht. Das Thema hat zudem, wie schon erwähnt, eine noch größere Bedeutung erlangt, nachdem die Landrechtsbewegung den Nachweis des Bezuges zu einem Landstrich oft nur über die Tradition mit einer Sprache lösen kann. Und das Scheitern zahlreicher Streitfälle hat das Bewusstsein der Sprachzugehörigkeit zumindest weiter verstärkt.

Die Bildung einer neuen Sprachökologie, die die traditionellen Sprachen aufgreift und stärkt und Teil einer gesamt-australischen Sprachökologie ist, erfordert daher mehr als Anstrengungen von Politik, Kirchen, u.a. Institutionen. Die Politik dürfte sogar das schwächste Glied heute sein. Daher sind es zu aller erst die Sprachgemeinschaften selbst, die gefragt sind, Kommunikationskontexte für diese Sprachen zu schaffen, sie bewusst den Bedürfnissen anzupassen, sie an die nächste Generation weiter zu geben. Dort, wo sie verloren sind, verloren geglaubt oder nur eingeschränkt gangbar sind, ist Rekonstruktion oder Dokumentation denkbar, um das gesellschaftliche Vermächtnis, zumindest das Gedächtnis daran zu erhalten und zu fördern. Dieser Weg wird in Australien, teils mit Erfolg, beschritten, und man wird interessiert sein, wie es weiter geht.

Literatur

- Australian Bureau of Statistics, 2002. *2001 Census. Basic community profile and snapshot*. Australian Bureau of Statistics, Canberra.
- Bucknall, Gwen, 1997. Nyangumarta: Alive and adapting, *Australian Review of Applied Linguistics (ARAL)* 20(1), 43-56.
- Dixon, R.W., 1980. *The languages of Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dixon, R.W., Barry Blake, 1991. *Handbook of Australian languages. Introductory chapters to volume 1 and 4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fesl, Eve, 1994. *Conned!* St. Lucia, Qld.: University of Queensland Press. Fremantle: Arts Centre Press. I-XII
- Fishman, Joshua, ed., 2000. *Reversing language shift: RLS theory and practice revisited*. Dallas: SIL International.
- Green, Neville, 1983. *Desert school*. South Fremantle, WA: Fremantle Arts Centre Press.
- Kenny, J., 1995. *Before the First Fleet. Europeans in Australia 1606-1777*. Kenthurst, N.S.W.: Kangaroo Press.
- Leitner, Gerhard, 2000. Der Beitrag der Sprachen der Aborigines für das australische Englisch, in: Rudolf Bader, Hsg., *Australien auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*. Tübingen: Stauffenburg Verlag. 2000, 47-70.
- Leitner, Gerhard, 2004. *Australia's many voices. Ethnic Englishes, Indigenous and migrant languages. Policy and education*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Malcolm, Ian, 2001. *Aboriginal English genres in Perth*. Edith-Cowan University, Perth.
- Malcolm, Ian, Judith Rohecouste, 2000. Event and story schemas in Australian Aboriginal English discourse, *English Worldwide* 21(2). 216-289.
- Mattingley, Christobel, ed., 1992. *Survival in our own land. 'Aboriginal' experiences in 'South Australia' since 1836, told by Nungas and others*, Sydney: Hoddon and Stoughton.

- Mudrooroo Narogin 1995. *Us Mob. History, culture, struggle: An introduction to indigenous Australia*. Sydney: Angus and Robertson.
- Mudrooroo Narogin, 1988. *Doin wildcat*. A novel Koori script as constructed by Mudrooroo Narogin. South Yarra: Hyland House.
- Rumsey, Alan, 1993. Language and territoriality in Aboriginal Australia, in: SSABSA, 1996. *Australia's indigenous languages*. SSABSA: Wayville, SA
- Senior Secondary Assessment Board of South Australia, 1996. *Australia's Aboriginal languages*. Canberra: Commonwealth of Australia. [abbrev. SSABSA]
- Sutton, Peter, 2003. *Native Title in Australia. An ethnographic study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tindale, Norman, 1974. Tribale boundaries map, http://www.samuseum.sa.gov.au/tindale/boundaries_intro.htm.
- Troy, Jakelin, 1990. Australian Aboriginal contact with the English language in New South Wales; 1788-1845. Australian National University, Canberra.
- Troy, Jakelin, 1993. Language contact in early colonial New South Wales 1788 to 1791, in: Michael Walsh, Colin Yallop, eds, *Language and culture in Aboriginal Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press. 35-50.
- Ward, Glenyse, 1991. *Unna you fullas*. Broome: Magabala Books.