MONUMENTA AFRICANA

MONUMENTA AFRICANA

SCHRIFTEN ZUR KULTURKUNDE
VON LEO FROBENIUS

BAND III
MONUMENTA AFRICANA

LEO FROBENIUS

MONUMENTA AFRICANA

DER GEIST EINES ERDTEILS

1939
VERLAG HERMANN BÖHLAUS NACHF. / WEIMAR

VERÖFFENTLICHUNG DES FORSCHUNGSINSTITUTS FÜR KULTURMORPHOLOGIE AN DER JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT FRANKFURT A. M.

NEUDRUCK
MIT 82 KARTEN UND 17 ABBILDUNGEN IM TEXT

DRUCK: HERMANN BÖHLAUS NACHFOLGER / WEIMAR
L.-Nr. 654

INHALTSVERZEICHNIS

1. MONUMENTA

a) Lebensgefühl und Lebensgebarung im Stil des Beobachters und im Stil des Beobachteten — b) Der Wendepunkt — c) Völkerkunde und Kulturmorphologie . . . . . 11—19

I. DIE SYRTISCHEN KULTUREN AFRIKAS

2. DER HEROS

a) Gassires Laute — b) Die Garamanten bei den Alten und im Epos — c) Der fahrende Ritter — d) Entnabelung . . . . . 23—45

3. DAS GRAB

a) Grabbauten jüngerer Zeit — b) Gräber der Vorzeit — c) Das Bauwesen . . . . . 46—61

4. DIE URBS

a) Der Bau der Burgstadt — b) Vom makrokosmischen Bauprinzip zur mikrokosmischen Anwendung — c) Das Kulturrinnen auf ewigen Bahnen 62—76

II. DIE ATLANTISCHEN KULTUREN AFRIKAS

5. DER ALTAR

a) Mythos und Kultus — b) Throne und Altäre — c) Das Weltbild . . . . . 79—113

6. DER GEHEIMBUND

a) Bund und Regierung — b) Gemeinde und Mysterium — c) Die große Mutter . . . . . 114—143

7. BESTATTUNG

a) Seelenfahrt — b) Der Mythos — c) Der Stil 144—152

III. DIE ERYTHRÄISCHEN KULTUREN AFRIKAS

8. DER KÖNIG

a) Das Märchen vom Untergang von Kasch — b) Der rituelle Königsmord — c) Die Kulturen des erythräischen Meeres . . . . . 155—183

9. DER STAAT

a) Der Stufenbau in der Gesittung — b) Das Weltbild und die Kardinaloffizianten (Erzämter) . . 184—207

10. DER TOD

a) Die Fananymythe — b) Kulturstile — c) Formgruppen der erythräischen Kultur . . . 208—222

IV. DIE ÄTHIOPISCHEN UND HAMITISCHEN KULTUREN AFRIKAS

(Der natürliche Stil des magischen Lebensgefühls im Gegensatz zu dem der Problematik)

11. GESPENSTER UND MANEN

a) Gespensterfurcht und Ablehnung des Metaphysischen in der hamitischen Kultur — b) Manendienst und Herrschaft des metaphysisch betonten Lebensgefühls in der äthiopischen Kultur . . . 225—240

12. TIER UND PFLANZE

a) Das Leibliche und organisch Sinnliche in der hamitischen Kultur — b) Schnittpunkte des Übersinnlichen in der äthiopischen Kultur . . . 241—258

13. BAUPLÄTZE, BAUSTOFFE, BAUSTILE

a) Magie und Mystik — b) Hamitik, Äthiopik und die „historischen" Kulturen — c) Fundament für Raum- und Zeitbestimmung . . . . . 259—272

VERZEICHNIS DER KARTEN

1. Zur Geschichte der Garamanten-Wanderung 34
2. Syrtische Kultursymptome: Die Spießlaute 39
3. Südgrenze der Kasten 43
4. Der Lehm in der syrtischen Kultur: Burgbau . . . 49
5. Gräber mit 4 Gängen 49
6. Der Lehm in der syrtischen Kultur: Bestattung in Urnen 60
7. Südgrenze des syrtischen Torbaugehöftes 62
8. Städte mit 4 Toren 62
9. Die 4 als Ausdruck des Weiblichen 70
10. Das Drillingsgewinkel in der Tätowierung 74
11. Syrtische Speicherurnen 74
12. Hohe Mahlsteine 74
13. Das syrtische Lehmbankbett 74
14. Das Lederkunstgewerbe 74
15. Der Anbau von Reis 74
16. Das Kasulagewand 75
17. Temporale Besehnung der Bögen 75
18. Daumen-Spannring 75
19. Durchwickelte Kerbe. Einseitig angeschuhte Kerbe . 75
20. Grenzen der Beschneidung 109
21. Atlantische Kultursymptome: Sarg- und Dörrbestattung 111
22. Geheimbünde 111
23. Phallische Geburtsschlange 111
24. Frontale Bogen 111
25. Pfeilspitze: Tüllinge und Pfriemtüllinge 111
26. Handspanner und Spannmesser 111
27. Zahlensymbolik 4 = ♂, 3 = ♁ 112
28. Die Urei-Mythe 112
29. Sonne — Mond 112
30. Königsaltar 112
31. Isismotiv 112
32. Gesichtsbecher 112
33. Die Frau flicht die westafrikanische Matte 113

34. Plüschstoffe 113
35. Das atlantische Speerblatt 113
36. Symbolische Zeichen 113
37. Atlantische Meer- und Stromschiffahrt 113
38. Gold-Sika 113
39. Das Gebiet der Mythe von Kasch 156
40. Mitteleryth räische Kultursymptome: Ritueller Königsmord 218
41. Die Beamtenhierarchie mit den 4 Erzbeamten . . . 218
42. Der Hase als Fabelheld 218
43. Baumwollschmalstoffe 218
44. Marimba 218
45. Die Kegeldachhütte 218
46. Norderythräische Kultursymptome: Das Wurfeisen . . 219
47. Saiteninstrumente 219
48. Traverse Besehnung der norderythräischen Bögen . . 219
49. Die Tüllenhacke 219
50. Die Männerspinnerei 219
51. Eunuchen 219
52. Süderythräische Kultursymptome: Das Fanany-Begräbnis 220
53. Die Fumukaste 220
54. Zahnaberglaube 220
55. Handa-Kupfergeld 220
56. Traverse Besehnung der süderythräischen Bögen . . . 220
57. Die südöstlichen Lehmspeichertürme 220
58. Hamitische Kultursymptome: Zweikampf für Weib und Ehre 230
59. Papillot-Besehnung der Bögen 230
60. Hamitischer Kuppelstil 230
61. Die Herstellung und die Verwendung von Leder durch die Frau 230
62. Bau des Zeltes und der Hütte durch die Frau 230
63. Forderung der Jungfernschaft 230
64. Die Lagerung der hamitischen Kultur in Afrika. Vorherrschaft der Waffe 231
65. Lederne Frauentracht 231

66. Armabzeichen der Jäger und Krieger 231
67. Die Lagerung der hamitischen Kultur in Afrika. Sprache 231
68. Das „fette Weib“ 232
69. Felsbilder 232
70. Aethiopische Kultursymptome: Das Pfahlbett . . . 251
71. Pfahlrostspeicher 251
72. Pfahlbauten für Wohnung 251
73. Tellurisch — Aethiop. Kultursymptome (Patriarchat). Der Patriarchalische Brautraub 251
74. Nichtachtung der Jungfernschaft 251
75. Die Witwe als Sippenbesitz 251
76. Alterythräische Kultursymptome: Die hölzerne Schlitzpauke 268
77. Blasekugel. Okarina 268
78. Die Bauform der Rauchpfeife 268
79. Echarpe-Besehnung der alterythräischen Bögen . . . 268
80. Alterythräischer Satteldachstil 268
81. Kreistätowierung 268
82. Gebläse 270

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

1. Die monumentalen Kreuzkellergräber des syrtischen Kulturkreises 49
2. Kreuzkellerwohnbau im syrtischen Kulturgebiete des Sudan 57
3. Kupferspeerspitzen 59
4. Syrtisches Kulturgut 73
5. Opferplatz und Königsstuhl 87
6. Zum Ifadienst 93
7. Holzschnitzereien aus Modeke im Jorubaland 100
8. Altar- und Leuchterformen aus dem Mittelmeergebiet 102
9. Riemenschlangenmotiv 105
10. Atlantisches Kulturgut 108
11. Bögen 150

12. Stirnkreistätowierung 151
13. Norderythräisches Kulturgut 216
14. Süderythräisches Kulturgut 221
15. Symptome hamitischer Kultur 229
16. Reste des äthiopischen Pfahlbaues 250
17. Symptome alterythräischer Kultur 267

1. MONUMENTA

a) Lebensgefühl und Lebensgebarung im Stil des Beobachters und im Stil des Beobachteten. b) Der Wendepunkt. c) Völkerkunde und Kulturmorphologie

Wenn man doch wohl allgemein geneigt ist, den Begriff Monumentum = Denkmal mit: „Mal oder Zeichen, welches das Andenken an gewisse Personen oder bestimmte Begebenheiten in dauernder Weise erhalten soll" — zu definieren, — wenn der Autor dieses Buches auch selbst mit dem Gedanken an solche Auffassung die vorliegende Arbeit begonnen hat, so ist ihm doch im Augenblick letzter Konzeption die Frage aufgestiegen, ob der Sinn des Wortes nicht für ihn und die von ihm hier vertretene Welt eine bedeutende Erweiterung der Horizontierung verlangt.

Denn der alte Begriff „Monumentum" geht bis jetzt aus von einem „Abgeschlossenen", „Festgesetzten", „Unbeweglichen". Das Wort hat seine Bedeutung gewonnen und immer wieder dokumentiert in Zeiten, in denen das Lebensgefühl der Menschheit immer mehr dahin zielt, sich in der Schöpfung von Vorstellungen des Feststehenden, Absoluten, des Unzerstörbaren, Unbezweifelbaren zu ergehen. Solche Gedankenrichtung liegt ebensowohl dem Epitaph zugrunde, das der Dichter dem verstorbenen Freunde setzt, wie einem Freiherrn vom Stein, wenn er die Edition der Monumenta Germaniae historica anregt. Deutlich tritt dies hervor, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß dem Monument in solchem Zusammenhang auch die Bedeutung der Urkunde beigelegt wird. In ihr ist das Unverrückbare verkörpert und zwar nach voller Bedeutung des intellektuellen Wahrnehmungs- und Begriffsvermögens, soweit es im Bereiche des Augen- und Handerfassens greifbare Form zu bilden imstande ist. Mit Hilfe der Denkmäler und Urkunden hat die Menschheit — besonders im Laufe des 19. Jahrhunderts — sich

ein Balken-, Träger- und Gerüstwerk geschaffen, das als Feststehendes seinerseits zum Dokument eines starren Untergrund beanspruchenden Lebensgefühls wurde.

Hierin nun äußert sich in der Weise ungeheurer Einseitigkeit eines der bedeutsamsten Phänomene im Ausdrucksbedürfnis des Paideuma. Es hat wohl auch in historischer Zeit keine einzige Episode gegeben (— vorher sicherlich nicht! —), in der die Menschheit in so rasendem Galopp durch Umbildungen und Erfahrungen gejagt wäre wie im XIX. saeculum. Die Menschheit ist an der Entstehung des mechanischen Webstuhls, des Dampfkessels, der Eisenbahn, der Glühbirne, des Fernsprechers, des Flugzeugs und an einem Wechsel der Theorien vorbeigehastet, die dem Rückblickenden Szenen aus der Wolfsschlucht (für andere vielleicht des Sommernachtstraumes) ins Gedächtnis rufen. Das alles aber war nur denkbar auf Voraussetzung gläubiger Anerkennung urtümlich fester, unbeweglicher und absoluter Wahrheiten. Möge ein gesunder Verstand und damit auch jeder Philosoph sich immer wieder gegen die Realität „Wahrheit" auflehnen, die „Wissenschaft" selbst, die ja zum entscheidenden Ausdruck unseres Lebensgefühls wurde, hält mit unberührbarer Zähigkeit am Grundbesitz der Dogmatik und der Starrheiten fest. Damit aber und mit ihrer Einstellung gegen jeden abweichenden Ausdruck erfüllte sie als Exponent eines starrer Grundlagen bedürftigen und hastigen Lebensgefühles ihre Aufgabe im Gesamtbau westeuropäischer Kultur. Je rasender nun die Fahrt durch die Revolutionen geistiger Anwendungskunst verlief, desto festere Formen nahm das Gebäude der Wahrheiten, der Wert von Denkmal, Urkunde und Überlieferung an. Und da solcher Prozeß sich eben als Phänomen des Lebensgefühles vollzog, so wurde die Erfahrung, daß auch im Bestand der Tatsachen ein ständiger Wechsel eintrat, nicht bewußt. Denn das Lebensgefühl und nicht der Verstand bedingen das Wesen des Bewußtseins.

Das bei Beginn des vorigen Abschnittes angedeutete Phänomen wird deutlich, wenn wir die Natur anderer und älterer Kulturen ins Auge fassen. Als Beispiel wähle ich die äthiopische Kultur Innerafrikas, die folgendes Bild bietet. Seit Jahrhunder-

ten und Jahrtausenden haben sich äußere Form und innere Gestalt kaum — ja wohl überhaupt nicht — geändert. Die gleichen Geräte, die gleichen Wissenschaften, der gleiche Rhythmus in der Fruchtfolge, gleiche Künste. Diesem festen und starren System der Lebensgebarung gegenüber aber ein Lebensgefühl für Wirklichkeit. Mit Wirklichkeit bezeichne ich ein sich in Tatsachen jeweilig Auswirkendes. „Wahrheit" bei uns entspricht einer „Wirklichkeit" dort. In unserem Sinne real ist für diese Kultur nichts. Dem Bewußtsein ist das Dasein transzendent, also allen Möglichkeiten ausgesetzt. Die Möglichkeiten sind lediglich durch Erfahrung, nicht aber durch den Verstand begrenzt. Das aber heißt, daß hier ein Fließen, ein Sichbewegen, ein ununterbrochener Wechsel dem Gestaltungsbedürfnis des Lebensgefühls entspringen. Dieses nie unterbrochene Gleiten von Same zu Frucht, von Geburt zum Tode ist aber nicht — wie eine bequeme Laune früher annahm — ungeregelt, es ist im höchsten Grade geordnet. Die Ordnung ist dort aber eine solche der Bewegung und nicht wie bei uns der Starrheit.

Von diesem Phänomen eines Gegensatzes: Starrheit als Gestaltungsbedürfnis des Lebensgefühls und Bewegung der Lebensgebarung bei uns; Bewegung als Gestaltungsbedürfnis des Lebensgefühles und Starrheit der Lebensgebarung bei jenen haben wir auszugehen, wenn wir uns die Frage vorlegen: in welcher Weise wir, die wir begrifflich vom Postulat des Starren beschwert sind, ein Lebensgefühl verstehen können, das von dem Bedürfnis nach Ergriffenheiten, die aus „Sichbewegendem" fließen, bestimmt wird. Dies Problem ist unendlich viel schwerer zu lösen als die landläufige „Ethnographie" es ahnt. Denn unserem Lebensgefühl entsprechend bilden wir Begriffe, das heißt: wir machen uns die Umwelt zu eigen und ordnen sie dem Verstande unter, während jene in Ergriffenheiten leben, d. h. ständig bereit sind, sich dem Wesen der Umwelt ohne Anspruch an den Verstand unterzuordnen, — d. h. eben sich ergreifen zu lassen. Oder anders ausgedrückt: wir urteilen, messen und gliedern nach festem Schema, nach festgesetztem Maß und nach der Spurenweite von Geleisen, welche wir jeweilig befahren, anwenden und

als abgeschlossenen Wahrheitsbegriff erachten, — oder aber endlich: jede Betrachtung geht von der Voraussetzung aus, daß die Welt nach unserem Bilde gebaut ist, — daß alles so zweckmäßig denkt, fühlt und handelt wie wir. Und nur der Künstler hat bei uns beruflich das Recht, — dieser sogar die Pflicht — sich in Ergriffenheit unterzuordnen; — der Mode nämlich oder als Harlekin der Gesellschaft.

Für den, der daran zweifelt, daß wir bei solcher Einseitigkeit angelangt sind, für den sind Beweise schnell erbracht: Wir treiben nun einhundert Jahre mit ungeheurem Aufwand von Beobachtungen und Gedanken Naturwissenschaft, sind aber über Mutation, Relativitätstheorie, Atomlehre und Entelechie nicht hinweggekommen; wir haben mit gleich erstaunlicher und bewunderungswürdiger Gründlichkeit Geschichtsdokumente gesammelt und gereiht, Sprachen erforscht und ergründet, aber eine eigentliche Philosophie der Geschichte (also eine solche, die mehr ist als nur Spiegelbild des Lehrenden) und der Sprache ist noch nicht erstanden. Dies alles entspricht dem zum Starren drängenden Bedürfnis eines Lebensgefühles, dem die Entlastung von spekulativer Metaphysik eine so eminente Notwendigkeit war, daß wir diese Entlastung nicht mit Victor Hehn („Kulturpflanzen und Haustiere", Vorrede zur 2. Auflage von 1874) als „schimpflich" bezeichnen können. Denn diese Entlastung von spekulativer Metaphysik stellte einen markanten Charakterzug des absolute Wahrheiten fordernden Lebensgefühles dar und ist eine der Bedingtheiten des westeuropäischen Stils des 19. Jahrhunderts. Dieses Stils, der mit Hilfe von Erfahrungen, Denkmälern und Urkunden das Schema einer starren Egozentrizität nach den Kategorien der Kausalität geschaffen hat, ein Schema, welches aber eben nicht zur Erkundung dessen, was Kultur bedeutet, angewendet werden kann.

*

Wie hätte nun die Menschheit des 19. Jahrhunderts die rasende Jagd durch die Spukwelt des ununterbrochen sich abspulenden äußeren Wechsels ertragen ohne gleichzeitige Ausbildung eines mächtigen „Naturschutzes"? Wer bedenkt, in

welcher Ruhe und Bedächtigkeit sich bis dahin die Erweiterung der Kenntnis von der Umwelt und die Kunst der Anwendung ihrer „Gesetzmäßigkeit“ vollzogen hat, der muß auch verstehen, daß die frühere Menschheit bei diesem Tempo erblindet, verzagt, verblödet oder dem Irrsinn verfallen wäre, wenn sie nicht diesen Ansprüchen an Modulation des Bewußtseins und Aufnahmefähigkeit des Intellekts ein „Rührmichnichtan“ im Paideuma gegenübergestellt hätte!

Es ist nicht schwer festzustellen, daß im Werden der Kultur Jahrhunderte, in denen die Beobachtung der Außenwelt betont war, abgelöst wurden von solchen, die sich vorzüglich dem Interesse für die Innenwelt zuwandten. Erstere tragen durch die Bereicherung mit Erfahrungen bei zur Erweiterung der Dimensionen des Bewußtseins, letztere dagegen zur Vertiefung in den Auswirkungen der Gemütswerte. Solches können wir auch als für die Jetztzeit geltend feststellen. Das verflossene Säkulum galt der Aufstellung einer bis zum Aufstieg höherer Technik vollzogenen Bilanz in Dingen des Wissens von der natürlichen Umwelt. Das war an sich Altgebiet und deshalb besonders geeignet als Schulgebäude in der Lehrzeit. Denn da die erste der beiden Stufen der Erweiterung der Dimensionen des Bewußtseins und der Ausbildung der Elastizität des Intellekts dient, so bedeutet der Schritt über sie hinaus eine Episode, in welcher der Gewinn aus Erfahrung und Anwendungskunst errungen werden kann. In dieser Episode sehen wir stets die Geistigkeit zurückgreifen auf ererbtes Wissen, auf Land, das brach gelegen hat. — Die in der Lehrzeit des Intellekts und Bewußtseins mißachtete und ins Kellergefängnis verdrängte Seele erlebt mit dem Aufstieg zur nächsten Stufe Befreiung. Zum Licht sich aufschwingend, ergreift sie alsbald die während ihrer Bedrängniszeit geschmiedeten Instrumente des erweiterten Bewußtseins und elastischeren Intellekts, und mit diesen beginnt sie ihre Kräfte zu messen — nicht am Frucht-, auch nicht am Brachland, — nein, an Gebieten, die noch nie unter Kultur standen; sie greift zur Aufgabe des Urbarmachens. — Das während der Episode des Studiums der Um- und Außenwelt ins Primitive verwiesene Paideuma wirkt sich aus in dem Bedürfnis, aus der Innenwelt heraus wieder

Gestalt zu werden und Gestalten zu bilden. — D. h. in unserem Falle: der Zeit der Bevorzugung der Naturwissenschaft folgt eine solche, in der die Kultur gestaltbestimmende Bedeutung gewinnen konnte.

Womit die Menschheit sich bislang auch wissenschaftlich, philosophisch, künstlerisch und technisch vorzüglich und ringend beschäftigt haben mag, die Kultur befand sich unter den Kampfböden bisher nicht. Das Gebiet der ernsten Kulturforschung ist Neuland, ist ein neuer Erdteil, — dessen Küsten schon oftmals von Weltfahrern der Geschichte, der Sprachwissenschaft, der Religionsgeschichte und anderer Nationen gesichtet und fast erreicht, von denen diese aber immer wieder durch die Brandung zurückgeworfen wurden. Denn die Kultur bedeutet dem strebenden Paideuma einen Erdteil, dessen Erforschung nur dem gelingt, der vollkommen hingegeben auf jeden Jagdausflug, auf jede Stippvisite, auf jede Kose- und jede Stimmungsstunde verzichtet.

Nur dem, der adäquat der Umbildung des aus der Starre des vorigen Jahrhunderts zur fließenden Natur zurückkehrenden Lebensgefühles schwingt, nur ihm können sich die Stile der Kultur, die im Sinne des Phänomenalen Bewegung bedeutet, erschließen. Das in Ergriffenheiten sich Gestaltende kann nicht mit Begriffen, kann auch nur in Bereitschaft zur Ergriffenheit aufgenommen werden.

Damit habe ich nun aber wohl zur Genüge klargemacht, weshalb ich (erster Absatz) eine Erklärung meiner Auffassung vom Worte „Monument“ geben muß.

*

Im Verlaufe der letzten Jahre waren an den deutschen Universitäten mehrere Lehrstühle für Völkerkunde neu zu besetzen. Hieraus ergab sich den Gelehrten anderer Fächer mehrfach der Wunsch, Auskunft und Hinweise zu erhalten. Bei der Gelegenheit wurde mir denn immer wieder die Frage vorgelegt, wie es zu erklären sei, daß die Völkerkunde nun schon fast seit zwei Generationen gelehrt werde, und daß außer einem kleinen Prozentsatz von Spezialisten doch keine eigentliche Gelehrtenwelt

zur Auswahl zur Verfügung stehe. Damit kommt ein weitverbreiteter Irrtum zum Ausdruck, dessen Berichtigung zu einer Erörterung der hier in Betracht kommenden Frage überleitet.

Wenn wir streng unterscheiden zwischen der eigentlichen Wissenschaft und ihrem technischen Rüstzeug, also zwischen höherer Mathematik und einfachem Rechnen, zwischen Biologie und Naturkunde, zwischen Philologie und Sprachkenntnis, so muß das, was noch vor 30 Jahren allgemein und auch heute noch vielfach als völkerkundliche Betätigung bezeichnet wird, allerbestens in das Vorzimmer des technischen Rüstzeuges eigentlicher Wissenschaft verwiesen werden. (Auch ist dieses Rüst- und Handwerkszeug heute noch für viele Teile höchst primitiv, für ebensoviele erst in „Bestellung".) Denn Völkerkunde bedeutet Wissenschaft nur im weiten Sinne einer Kulturkunde. Die Aufspeicherung, Katalogisierung und Schilderung von Hütten, Spießen, Masken, Geräten und die Wiedergabe von Tänzen, Kulthandlungen und Ehesitten sind Angelegenheiten höchst wichtiger technischer Vorarbeit und sollen immer — wenn geistvoll ausgeführt — volle Anerkennung finden. Wie hoch auch ich den Wert statistischer und kartographischer Darlegungen schätze, habe ich zur Genüge dadurch bewiesen, daß ich Urheber dieser Arbeitsweise wurde und dem Atlas Africanus die denkbarste Sorgfalt widme, — genau so wie der Biologe seinen Kulturen und seinen Mikroskopen. — Und doch ist mit alledem nur allernotwendigste Vorarbeit geleistet.

Denn dies alles bedeutet nur Einstellung auf tote Materie.

Kultur aber ist für mich Wirklichkeit, ist Potenz, die sich im Tatsachenbestand der Ethnographie ausdrückt. Als Zweige an diesem gewaltigen Baume aber erkennen wir einzelne Stile des alles Variierende in der natürlichen Umwelt an Formenreichtum übertreffenden Kulturwirkens. Das Verstehen der Stile nach ihrer Raum- und Zeitbedingtheit ist die erste Aufgabe der Kulturmorphologie. Das, was uns dies ermöglicht, ist geboten in der Entzifferung von Denkmälern und Urkunden.

Wäre der afrikanische Erdteil so reich an steinernen und geschriebenen Trümmern und Fetzen wie die Mittelmeerländer, — wäre der größte Teil dieses Erdteils nicht völlig bar solcher

Relikte, so hätte der kulturmorphologische Arbeiter infolge der Möglichkeit, übliche Wege zu gehen, sich nicht seine eigene Straße gebaut. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß, wenn es mir gelang, eine gesunde Problemstellung für die kulturelle Vergangenheit Afrikas zu finden, ich dies nur eben dieser Tatsache des Fehlens historischer Monumente verdanke. Denn so wurde das nach Einblick sehnsüchtig um sich schauende Auge auf die Erscheinungen gelenkt, die für uns dann allmählich Monumente wurden, auf Mythen, Sitten, Staatsformen. Zu derart hoher Bedeutung stiegen sie aber auf, sobald wir es lernten, sie nicht als vereinzelte Kuriosa, sondern als harmonisch einem Gemälde eingehörige Farbflecke oder als sinnvolle Linien in einer Zeichnung zu erkennen. Gar schwer ist die Arbeit des Forschers, die er mit einer Geduld, die sich nie erschöpfen und einer Sorgfalt, die nie erlahmen darf, leisten muß, ehe sich der Sinn des auf Gemälde und Zeichnung Dargestellten erkennen läßt. Denn alle diese Bilder sind ja ebenso alt — wenn nicht älter — wie die steinernen und sonstigen Reliquien, die die historische Wissenschaft aus Erde und Sand und Archiven an das Tageslicht zieht. Sind ebenso zertrümmert und zersetzt. Sind aber außerdem noch wieder und immer wieder übermalt worden, weil jüngerem Dasein andere Sinnwerte entsprechen als älterem.

Überfliege ich nun die in diesem Buche zu behandelnde Materie und die Verteilung des Schwergewichtes, das im Zusammenhang des Ganzen den einzelnen Monumenten beigemessen wird, so wird mir so recht deutlich, welche Entfaltung die Kulturmorphologie seit ihrer Taufe (1898) erlebt hat. Damals ging ich aus von einer Überschätzung ethnographischer Tatsachen, von Schilden, Bogen, Saiteninstrumenten, Trommeln, Hütten. Heute aber ist das als voraussetzungsgemäß Selbstverständliches zur Nebensache geworden, zur Hauptsache aber die Stilforschung. Die Erschließung der Stile, die als Phänomene den Anspruch auf Ergriffenheit durch ihre Gestalt bedingen. In dieser Verschiebung und nicht etwa auf der durch Sorgfalt, Lernen und Registrieren gewonnenen Vermehrung des Wissens beruht der eigentliche Erfolg der Wissenschaft, die, mehr als

Wissenschaft, nun den Weg von der vorbereitenden Kulturkreislehre zum Erleben der Kulturgestaltung (= Kulturmorphologie) zurückgelegt hatte.

„Wissenschaft, die mehr als Wissenschaft", soll nicht auf „Philosophie" hinweisen. Oder doch nur dann, wenn diese auch aufgefaßt wird als Ausdruck des Lebensgefühls. Von solcher Bedeutung scheint sie sich aber mit allzu kleinlicher Selbstbeobachtung im Aufstellen bis zur Nadeldünne gespaltener Kategorien zu entfernen. Gerade darin aber gestaltet sich das jetzt aufquellende junge Lebensgefühl, daß es nicht mehr zu einem Sich-verkriechen-in-sich und einem aus der Eigenanalyse erzielten Bedürfnis zur Aufstellung von Gesetzen drängt. Unser neues Lebensgefühl entstammt ja einer Zeit, die alle Aufmerksamkeit der Umwelt widmete. Das Bedürfnis zur Beachtung des in der Umwelt gebotenen „Anderen" mündet in ein solches, welches „das Andere" im „Du" fremder Kulturen erblickt. Die hingabevolle Untersuchung von lebendiger Natur, chemischen Körpern, Atomen und Formeln, Möglichkeiten zur Maschine hat die erdumspannende Weltwirtschaft ins Leben gerufen. Das deutsche Lebensgefühl ist aber müde geworden, diese Unterdrückung durch allzu schwere Verstandeslast noch länger zu dulden. Eine jüngere Geistigkeit bäumt sich auf gegen die Herrschaft des Zweckes und fordert Freiheit des Sinnes. Ein so erprobter Erkenntnistheoretiker wie H. Schlick in Wien beantwortet die Frage nach dem „Sinn des Lebens" mit dem knappen Hinweis: „Jugend." In solchen Erscheinungen tritt wieder das zutage, was ich als Wissenschaft bezeichne, die mehr ist als Wissenschaft.

Solchem Drängen Werkzeug und Werkstatt zu bieten, ist unsere Aufgabe. Der Weg von „meinem" Zweck zum Stil des „Du" führt direkt in die Kulturmorphologie hinein, die jetzt eine andere ist als die von 1898.

Die nachfolgende Arbeit lege ich als erstes zusammenhängendes Probestück des jungen Gestaltungsdranges vor.

I.

DIE SYRTISCHEN KULTUREN AFRIKAS

2. DER HEROS

a) Gassires Laute. b) Die Garamanten bei den Alten und im Epos. c) Der fahrende Ritter. d) Entnabelung

Die Völker, die heute im dreieckigen Raum zwischen Senegalmündung, Futa Djalon und dem Nigerbogendreieck wohnen, also alle Mande oder Mandingo, Soninke, Westfulbe besitzen eine bemerkenswerte Dichtung, die in der Vorstellung und Entwicklung eines stilvollen Heldentumes gipfelt. Es sind ausgesprochen epische Dichtungen, die nach keiner Richtung den Vergleich mit entsprechenden Schöpfungen anderer Völker zu scheuen haben. (Näheres s. Atlantis-Ausgabe Bd. VI.) Von diesen sei hier ein Stück wiedergegeben, das nicht allein seines tiefen und charaktervollen Gedankengehaltes, sondern auch seiner Altertümlichkeit und seiner geschichtlichen Nachrichten wegen bedeutungsvoll ist.

Gassires Laute

Viermal stand Wagadu im Tageslicht herrlich da; viermal ging es verloren, so daß die Menschen es nicht sahen: einmal durch die Eitelkeit, einmal durch den Bruch der Treue, einmal durch Habgier und einmal durch den Zwiespalt. Viermal hat Wagadu den Namen geändert. Erst hieß es Dierra, dann Agada, dann Ganna, dann Silla. Viermal hat Wagadu das Gesicht gewandt. Einmal schaute es nach Norden, einmal nach Westen, einmal nach Osten, einmal nach Süden. Denn stets hatte Wagadu, so oft es den Menschen sichtbar auf der Erde errichtet war, vier Tore, eines nach Norden, eines nach Westen, eines nach Osten, eines nach Süden. Das sind die Richtungen, aus denen die Kraft Wagadus kommt und in denen sie fortzieht, gleichviel ob Wagadu aus Stein, Holz und Erde gebaut ist oder nur wie ein Schatten im Sinn und in der Sehnsucht seiner Kinder lebt. Denn an sich

ist Wagadu nicht aus Stein, nicht aus Holz, nicht aus Erde. Wagadu ist die Stärke, die im Herzen der Menschen lebt und einmal erkennbar ist, weil die Augen sie erkennen lassen, weil die Ohren die Streiche der Schwerter und die Klänge am Schild hören, und einmal unsichtbar ist, weil sie ermüdet und bedrängt durch die Unzähmbarkeit der Menschen eingeschlafen ist. Zum Schlafen kam Wagadu aber einmal durch die Eitelkeit, zum zweiten durch den Bruch der Treue, zum dritten durch die Habgier und zum vierten durch den Zwiespalt. Wenn Wagadu aber nunmehr zum vierten Male wiedergefunden wird, dann wird es so gewaltig im Sinn der Menschen leben, daß es nicht wieder verloren werden kann, und daß ihm Eitelkeit, Bruch der Treue, Habgier und Zwiespalt nie wieder etwas anhaben können.

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Jedesmal, wenn Wagadu unterging durch die Schuld der Menschen, gewann es eine neue Schönheit, die seine nächste Herrlichkeit noch größer machte. Die Eitelkeit brachte den Sang der Barden (Diare) mit sich, die alle Völker nachahmen und heute preisen. Der Bruch der Treue brachte den Menschen den Regen von Gold und steinernen Perlen. Die Habgier brachte den Menschen die Schrift, wie sie heute noch die Bardama üben, die in Wagadu die Kunst der Frauen war. Der Zwiespalt wird aber dem fünften Wagadu die Fähigkeit geben, ebensowenig vergänglich zu sein wie die Regen des Südens und die Felsen der Sahara, weil jeder Mann dann Wagadu im Herzen und jede Frau ein Wagadu im Schoße bergen wird.

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Das erstemal ging Wagadu verloren durch Eitelkeit. Damals schaute Wagadu nach Norden und hieß Dierra. Sein letzter König hieß Nganamba Fasa. Die Fasa waren stark. Sie wurden alt. Täglich kämpften die Fasa gegen die Burdama und gegen die Boroma. Sie kämpften jeden Tag und jeden Monat. Nie nahm der Kampf ein Ende. Aus dem Kampfe wuchs die Stärke der

Fasa. Alle Männer Nganambas waren Helden (Gana), alle Frauen waren schön und sehr stolz auf die Kraft und das Heldentum der Männer Wagadus.

Alle Fasa wurden alt, wenn sie nicht im Zweikampf mit den Burdama fielen. Nganamba war sehr alt. Nganamba hatte einen Sohn, der hieß Gassire, und der war auch schon alt genug, denn er hatte schon acht erwachsene Söhne, die wieder ihre Kinder hatten. Alle diese lebten gleichzeitig, und Nganamba herrschte in seiner Familie und als erster über die Fasa und die hündischen Boroma. Nganamba wurde so alt, daß Wagadu darüber verloren ging und die Boroma wieder zu Dieben und zu Sklaven (Dion) der Burdama wurden, die das Recht des Schwertes an sich rissen. Wäre Nganamba früher gestorben — wäre dann wohl Wagadu zum ersten Male verloren gegangen?

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Nganamba starb nicht. Im Herzen Gassires fraß ein Schakal. Gassire sprach alle Tage mit seinem Herzen: „Wann stirbt Nganamba? Wann wird Gassire König werden?“ Gassire schielte alle Tage nach dem Tode des Vaters, wie ein Liebender ausschaut nach dem Aufgang des Abendsterns. Wenn Gassire tagsüber als Held gegen die Burdama kämpfte und die untreuen Boroma mit dem Sattelgurt seines Pferdes trieb, dann dachte er nur an den Kampf und an das Schwert, den Schild und das Pferd. Kam Gassire aber abends in die Stadt und saß er im Kreise der Männer und seiner Söhne, dann hörte er wohl, wie die Helden seine Taten rühmten; sein Herz war aber nicht anwesend; sein Herz lauschte nach den Atemzügen Nganambas; sein Herz war voll des Jammers und der Sehnsucht.

Gassires Herz war voll der Sehnsucht nach dem Schilde des Vaters, den er erst tragen durfte, wenn der Vater gestorben war, und auch nach dem Schwert, das ihn erst zieren durfte, wenn er König war. Gassires Zorn und Sehnsucht wuchsen täglich. Gassire ward vom Schlafe gemieden. Gassire lag, und der Schakal fraß an seinem Herzen. Gassire fühlte den Kummer den Hals hinaufsteigen. Gassire sprang eines Nachts auf, ging

aus dem Hause und zu einem alten weisen Manne (Kiekorro), der mehr wußte als andere Leute. Er trat bei ihm ein und sagte: „Kiekorro! Wann wird Nganamba, mein Vater, sterben und mir Schwert und Schild lassen?“ Der alte Mann sagte: „Ah! Gassire! Nganamba wird sterben; dir aber wird er nicht Schwert und Schild lassen! Du wirst eine Laute führen. Schild und Schwert aber werden andere erben. Über deine Laute aber wird Wagadu verloren gehen! Ah! Gassire.“ Gassire sagte: „Kiekorro, du lügst. Ich sehe, du bist nicht weise! Wie soll Wagadu verloren gehen, da seine Helden täglich siegen? Kiekorro, du bist ein Narr!“ Der alte, weise Mann sagte: „Ah! Gassire! Du kannst mir nicht glauben. Dein Weg wird dich aber zu den Feldhühnern führen. Du wirst ihren Schrei verstehen, und das ist dann dein Weg und der Weg Wagadus.“

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Am anderen Tag zog Gassire wieder mit den Helden in den Kampf gegen die Burdama. Gassire war zornig. Gassire rief den Helden zu: „Bleibt hier zurück. Ich will heute allein mit den Burdama kämpfen.“ Die Helden blieben zurück. Gassire ritt allein gegen die Burdama vor. Gassire warf seine Speere. Gassire ritt auf die Burdama ein. Gassire schwang das Schwert. Gassire traf einen Burdama zur Rechten. Gassire traf einen Burdama zur Linken. Gassires Schwert war wie das Schnittmesser im Korn. Die Burdama erschraken. Die Burdama schrien entsetzt: „Das ist kein Fasa, das ist kein Gana, das ist ein Damo (dem Sänger selbst unbekanntes Wesen).“ Die Burdama wandten die Pferde. Die Burdama warfen beide Speere fort und flohen.

Gassire rief die Gana. Gassire sagte: „Sammelt die Speere!“ Die Gana kamen heran. Die Gana sammelten die Speere. Die Gana sangen: „Die Fasa sind Helden. Gassire war stets der erste Held der Fasa. Gassire hat stets Großes getan. Heute aber war Gassire größer als Gassire.“ Gassire ritt in die Stadt. Die Helden ritten hinter ihm her. Die Helden sangen: „So viel Speere wie heute hat Wagadu noch nie gewonnen.“

Gassire ließ sich von den Frauen baden. Die Männer kamen

zusammen. Gassire setzte sich nicht zu ihnen. Gassire ging hinaus in das Feld. Gassire hörte die Feldhühner. Gassire ging dicht herzu. Ein Feldhuhn saß auf einem Busch. Die Jungen saßen im Grase. Das Feldhuhn sang von seinem Kampf mit der Schlange! Das Feldhuhn sang: „Alle Geschöpfe müssen sterben, Könige und Helden sterben, werden begraben und vermodern. Auch ich werde sterben, werde begraben und werde vermodern. Aber das Dausi, das Lied meiner Kämpfe, wird nicht sterben. Es wird weitergesungen werden und länger leben als alle Könige und Helden. Hoooh, daß ich solche Taten ausführen durfte! Hoooh! Daß ich das Dausi singen darf! Wagadu wird verloren gehen. Das Dausi aber wird bestehen und leben!"

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Gassire ging zu dem alten, weisen Manne. Gassire sagte: „Kiekorro! Ich war auf dem Felde. Ich verstand die Feldhühner. Das Feldhuhn rühmte sich, daß das Lied von seinen Taten länger leben würde als Wagadu. Das Feldhuhn sang das Dausi. Sage mir, ob die Menschen auch das Dausi kennen, und ob das Dausi noch das Leben und den Tod überstehen wird." Der alte weise Mann sagte: „Ah, Gassire, du treibst schnell dem Tode entgegen. Niemand kann dich aufhalten. Da du kein König werden kannst, wirst du ein Diare werden. Ah! Gassire! Als die Könige der Fasa noch am Meere wohnten, waren sie auch große Helden, und sie kämpften mit Menschen, die besaßen Lauten und sangen das Dausi. Oft erschraken die Fasa über das Dausi der Feinde. Sie selbst waren stets große Helden. Das Dausi haben sie nie selbst gesungen, weil sie selbst die ersten, weil sie Horro waren, das Dausi aber von den zweiten, den Diare, gesungen wird. Jene anderen kämpften nicht mehr als Helden für den Tag, sondern als Trinker für den Ruhm des Abends. Du aber, Gassire, willst nun, da du nicht zweiter der ersten sein kannst, der erste der zweiten sein. Darüber wird Wagadu verloren gehen." Gassire sagte: „Mag Wagadu verloren gehen!"

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Gassire ging zu einem Schmiede. Gassire sagte: „Stelle mir eine Laute her!“ Der Schmied sagte: „Ich werde es tun. Aber die Laute wird nicht singen.“ Gassire sagte: „Schmied, treibe deine Arbeit, das andere ist meine Sache.“ Der Schmied stellte die Laute her. Der Schmied brachte Gassire die Laute. Gassire ergriff die Laute. Gassire schlug an die Laute. Die Laute sang nicht. Gassire sagte zum Schmiede: „Was ist das? Die Laute singt nicht!“ Der Schmied sagte: „Ich sagte es vorher!“ Gassire sagte: „So mache, daß die Laute singt.“ Der Schmied sagte: „Dafür kann ich nichts mehr tun. Das übrige ist deine Sache.“ Gassire sagte: „Was kann ich tun?“ Der Schmied sagte: „Das ist ein Holz. Es kann nicht singen, wenn es nicht ein Herz hat. Das Herz mußt du ihm geben. Das Holz muß auf deinem Rücken mit in den Kampf ziehen. Das Holz muß widerklingen beim Schwerthieb. Das Holz muß niedertropfendes Blut aufsaugen. Blut von deinem Blute, Atem von deinem Atem. Dein Schmerz muß werden sein Schmerz, dein Ruhm sein Ruhm. Das Holz darf nicht mehr sein wie das Holz des Baumes, aus dem es geschlagen ist, sondern muß eingehen zu deinem Diamu (Stamm, Sippe). Deshalb muß es leben nicht nur mit dir, sondern auch mit deinen Söhnen. Dann wird der Laut, der aus deinem Herzen kommt, im Ohr deines Sohnes widerhallen und in den Leuten weiterleben, und das Blut, das aus seinem Herzen quillt, wird auf deinem Leibe niederrinnen und in diesem Holze weiterleben. Wagadu aber wird darüber verloren gehen.“ Gassire sagte: „Mag Wagadu verloren gehen!“

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Gassire rief seine acht Söhne. Gassire sagte: „Meine Söhne, heute ziehen wir in den Kampf. Aber die Schläge unserer Schwerter sollen nicht mehr in der Sahel verklingen. Sie sollen ihren Klang für alle Zeiten behalten. Ich und ihr, meine Söhne, wir wollen vor allen Helden im Dausi weiterleben. Mein ältester Sohn, heute wollen wir beide, ich und du, im Kampfe die ersten sein!“

Gassire ritt mit seinem ältesten Sohne zusammen den Helden

voran in den Kampf. Gassire hatte die Laute über den Rücken geworfen. Die Burdama kamen näher. Gassire und sein ältester Sohn ritten auf sie zu. Gassire und sein ältester Sohn kämpften als erste. Gassire und sein ältester Sohn ließen die anderen Helden weit hinter sich. Gassire kämpfte nicht wie ein Mensch; er kämpfte wie ein Damo. Sein ältester Sohn kämpfte nicht wie ein Mensch; er kämpfte wie ein Damo. Gassire kam in einen Kampf mit acht Burdama. Die acht Burdama brachten ihm schwere Not. Sein ältester Sohn kam hinzu. Er erschlug vier Burdama. Einer der Burdama stieß ihm den Speer in das Herz. Der älteste Sohn fiel tot vom Pferde. Gassire ward zornig. Gassire schrie auf. Die Burdama flohen. Gassire stieg vom Pferd. Er nahm die Leiche seines ältesten Sohnes auf und über den Rücken. So ritt er zu den anderen Helden zurück. Das Blut aus dem Herzen des ältesten Sohnes tropfte auf die Laute, die auf dem Rücken Gassires hing. So ritt Gassire an der Spitze der Helden in Dierra ein.

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Der älteste Sohn Gassires ward begraben. Dierra trauerte. Die Urne der Leiche war rot vom Blute. Gassire ergriff abends die Laute und schlug gegen das Holz. Die Laute sang nicht. Gassire ward zornig. Gassire rief seine Söhne. Gassire sagte zu seinen Söhnen: „Meine Söhne, morgen reiten wir gegen die Burdama."

Sieben Tage ritt Gassire mit den Helden in die Schlacht. An jedem dieser sieben Tage ritt einer seiner Söhne des Morgens mit ihm als erster in die Schlacht. An jedem dieser sieben Tage trug Gassire die Leiche eines seiner Söhne über der Schulter und über der Laute zur Stadt zurück. So tropfte an jedem Abend das Blut eines seiner Söhne auf die Laute. Nach diesen sieben Tagen des Kampfes war große Trauer in Dierra. Alle Helden und Frauen trugen weiße und rote Kleider. Überall floß das Blut der Boroma. Alle Frauen klagten. Alle Männer wurden zornig. Ehe noch der achte Tag des Kampfes herankam, versammelten sich alle Helden und Männer Dierras und sprachen zu Gassire: „Gassire, dies soll ein Ende haben. Wir sind bereit zu kämpfen,

wenn es not tut. Du aber bist in deinem Zorn zum Kampf ohne Vernunft und Grenze. Ziehe fort von Dierra! Einige werden sich dir anschließen und mit dir ziehen. Nimm auch deine Boroma und dein Vieh. Wir anderen verlangen mehr nach dem Leben als nach dem Ruhm. Sicher wollen wir nicht ruhmlos leben, aber wir wollen auch nicht um des Ruhmes willen sterben!"

Der alte weise Mann sprach: „Ah, Gassire! So geht also Wagadu heute zum erstenmal verloren."

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Gassire und sein letzter, jüngster Sohn, seine Frauen, seine Freunde, seine Boroma zogen fort in die Wüste. Sie ritten durch die Sahel. Viele Helden begleiteten ihn zum Tor hinaus. Viele kehrten zurück. Einige begleiteten Gassire und seinen jüngsten Sohn in die Sahel.

Sie ritten weit: Tag und Nacht. Sie kamen in die Einsamkeit. Sie rasteten in der Einsamkeit. Alle Gana und alle Frauen und alle Boroma schliefen. Gassires jüngster Sohn schlief. Gassire wachte. Gassire saß am Feuer. Gassire saß lange am Feuer. Gassire schlief nicht. Gassire fuhr auf. Gassire horchte auf. Gassire hörte neben sich eine Stimme. Die klang, als käme sie aus seinem Innern. Gassire horchte. Gassire begann zu zittern. Er hörte die Laute singen. Die Laute sang das Dausi.

Als die Laute zum erstenmal das Dausi gesungen hatte, starb in der Stadt Dierra der König Nganamba; als die Laute zum erstenmal das Dausi gesungen hatte, war Gassires Zorn verronnen; Gassire weinte. Als die Laute zum erstenmal das Dausi gesungen hatte, war Wagadu zum erstenmal verschwunden.

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Viermal stand Wagadu im Tageslichte herrlich da; viermal ging es verloren, so daß die Menschen es nicht sahen: einmal durch die Eitelkeit, einmal durch den Bruch der Treue, einmal durch Habgier und einmal durch den Zwiespalt. Viermal hat Wagadu den Namen geändert. Erst hieß es Dierra, dann Agada, dann Ganna, dann Silla. Viermal hat Wagadu das Gesicht gewandt.

Einmal schaute es nach Norden, einmal nach Westen, einmal nach Osten, einmal nach Süden. Denn stets hatte Wagadu, so oft es den Menschen sichtbar auf der Erde errichtet war, vier Tore, eines nach Norden, eines nach Westen, eines nach Osten, eines nach Süden. Das sind die Richtungen, aus denen die Kraft Wagadus kommt und in denen sie fortzieht, gleichviel ob Wagadu aus Stein, Holz und Erde gebaut ist oder nur wie ein Schatten im Sinn und in der Sehnsucht seiner Kinder lebt. Denn an sich ist Wagadu nicht aus Stein, nicht aus Holz, nicht aus Erde. Wagadu ist die Stärke, die im Herzen der Menschen lebt und einmal erkennbar ist, weil die Augen sie erkennen lassen, weil die Ohren die Streiche der Schwerter und die Klänge am Schild hören, und einmal unsichtbar ist, weil sie ermüdet und bedrängt durch die Unzähmbarkeit der Menschen eingeschlafen ist. Zum Schlafen kam Wagadu aber einmal durch die Eitelkeit, zum zweiten durch den Bruch der Treue, zum dritten durch die Habgier und zum vierten durch den Zwiespalt. Wenn Wagadu aber nunmehr zum vierten Male wiedergefunden wird, dann wird es so gewaltig im Sinn der Menschen leben, daß es nicht wieder verloren gehen kann und daß ihm Eitelkeit, Bruch der Treue, Habgier und Zwiespalt nie wieder etwas anhaben können.

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Jedesmal wenn Wagadu unterging durch die Schuld der Menschen, gewann es eine neue Schönheit, die seine nächste Herrlichkeit noch größer machte. Die Eitelkeit brachte den Sang der Barden mit sich, die alle Völker nachahmen und heute preisen. Der Bruch der Treue brachte den Menschen den Regen von Gold und steinernen Perlen. Die Habgier brachte den Menschen die Schrift, wie sie heute noch die Burdama üben, die in Wagadu die Kunst der Frauen war. Der Zwiespalt wird aber dem fünften Wagadu die Fähigkeit geben, ebensowenig vergänglich zu sein wie die Regen des Südens und die Felsen der Sahara, weil jeder Mann dann Wagadu im Herzen und jede Frau ein Wagadu im Schoße bergen wird.

Hoooh! Dierra, Agada, Ganna, Silla! — Hoooh! Fasa!

*

Diese Dichtung gewann ich im Jahre 1909 in Togo aus dem Munde eines Barden der Djerma, den einer meiner Herren im nördlichen Togo aufgefunden und mir zugesandt hatte. Die Djerma sind ein Völkchen, das am Ostschenkel des Niger als Nachbarn der Haussa beheimatet ist. Wir wissen von ihnen, daß sie vor Jahrhunderten aus den Westländern des Niger vertrieben wurden. Da den Ostländern nun schon seit langer Zeit die Epenkunst erstorben ist, dürfen wir aus diesem Grunde schon den oben wiedergegebenen Sang als sehr alt bezeichnen.

Ist der Sang nun aber schon sehr alt, so muß doch das, was hier berichtet wird, als noch unvergleichlich viel älter bezeichnet werden. Das Stück selbst ist nach Angabe der Berichterstatter ein Teil aus dem „Dausi", einer Sammlung von Heldensagen, die sämtlich um „Wagadu" gruppiert sind. Wagadu selbst ist mehr „Idee" als Realität. Das Dausi handelt von der Geschichte Wagadus. „Gassires Laute" ist gewissermaßen die Einführung, das erste Kapitel dieses Gesanges. Hierin aber ist schon eine Inhaltsangabe über das Geschick Wagadus gegeben, das viermal verloren ging. Wagadu hatte vier Heimaten und zwar der Reihe nach: Dierra, Agada, Ganna, Silla! Alle diese Orte vermögen wir zu identifizieren. Dierra oder Djerma ist heute eine Ruine in Fessan, die etwas westlich der fessanischen Hauptstadt Mursuk liegt. Agada ist das heutige Agadez, die Hauptstadt des Landes Air am Nordende des Sudan und wenig entfernt von den Haussastaaten. Die arabischen Schriftsteller des Mittelalters bezeichnen es als Tigidda. Ganna endlich kennen wir recht gut aus den Schriften der alten arabischen Schriftsteller, die die Nachricht geben, daß Ghanna um das Jahr 300 n. Chr. im Gebiete westlich von Timbuktu um den See Fagibinne gelegen habe. Zur Zeit der Hedschra hatte es eine Reihe von 22 „weißen" Fürsten aufzuweisen. Ich selbst konnte nachweisen, daß dieser „weißen" Dynastie eine andere mit weitaus längerer Fürstenfolge voranging. Der letzte der vier Orte, Silla, endlich ist aus frühhistorischer Zeit bekannt. Es verlor seine Macht (und später auch seinen Namen) mit dem Aufblühen des Mali-Reiches, das im 12. Jahrhundert entstand und im 14. Jahrhundert verblich. Da der Untergang Sillas hiermit ziemlich genau datiert werden

kann und im Epos Silla als letzte Stadt Wagadus bezeichnet wird, so muß die vorliegende Fassung dieses Werkes also in der Zeit nach dem 12. Jahrhundert stattgefunden haben. Hierzu kommt nun aber, was der Djerma mir außerdem mitteilte, daß es nämlich einen zweiten Gesang gegeben habe, in welchem der Schlußreim Dierra, Agada, Tirka, Ganna gelautet habe. Tirka soll eine Stadt sein, deren Ruinen noch heute am großen Wadi wenige Meilen nordwestlich des Nigerbogens zu sehen sind. (Vgl. Karte Nr. 1.)

Diese Angabe hat alles für sich. Denn an Zahlen (wie hier an die 4) gebundene Märchen, Fabeln und Fürstenreihen verlieren bei Verlängerungen stets ein älteres Glied. Danach wäre das Epos aber entstanden, nachdem die ältere, eingeborene Fürstendynastie Gannas durch die „weiße", jüngere etwa um 300 n. Chr. gestürzt wurde. Die ältere, „dunkle" Dynastie müßte demnach mit dem Inhalt des Gassire-Epos in Zusammenhang gebracht werden. Und in der Tat finden wir denn auch heute noch im Zentralgebiet des alten Reiches Ganna, in der Sahel westlich des Nigerbogens, die Heimat der Soninke oder Sarakole, die bis in unsere Zeit hinein noch — wie gleich nachher gezeigt werden soll — einen Lebensstil hatten, der allein unter dem aller Völker Afrikas mit dem dieses Epos identisch ist. Und endlich waren es gerade Soninkebarden, die den Rest der Bruchstücke des Dausi kannten, — sind es im Westlande diese Soninke, die auch die andere Heldensagensammlung, die „Pui", noch heute singen, — sind sie es, nach denen die einen Nachbarn, die Toro-nke, das „Niaule", die anderen, die Westfulbe, das „Baudi" als Nationalepen gerne von ihren Barden singen und sagen hören (der Vortrag schwankt in das Melodramatische hinüber).

Dausi, Pui, Niaule und Baudi sind unter allen Dichtungen innerafrikanischer Kultur die einzigen Sammlungen echter Heldendichtung und gleichzeitig rein afrikanischen Stiles, die uns bis heute bekannt wurden. Dies sind Kulturmonumente, von deren gewaltiger dokumentarischer Bedeutung nur der sich ein einigermaßen klares Bild machen kann, der sich vergegenwärtigt, was alles in dieser einleitenden Dichtung, in „Gassires Laute" gesagt ist. Was aber verrät uns dieses Epos alles aus der Vergangenheit der Kultur des Erdteiles!

Karte 1

Der erste wie der letzte Absatz des Epos „Gassires Laute" schildern einen Ablauf, der in Zusammenfassung beider Versionen gegeben ist in der Reihe Dierra, Agada, Tirka, Ganna, Silla. Mit den fünf Namen von Orten ist eine Wanderung, eine örtliche Verschiebung der Wagadu-Kultur beschrieben. Die ent-

scheidende Fassung muß nach dem Untergang der älteren Dynastie Gannas und vor dem Aufschwung der Stadt Silla erfolgt sein, d. h. also zwischen 300 und 500 n. Chr. Der Hauptinhalt der Legende behandelt aber unendlich viel früher stattgehabte Ereignisse, nämlich diejenigen, die die Verschiebung der Wagadukultur aus dem ersterwähnten Ort Dierra nach dem zweiten, Agada, zur Folge hatten.

Welche Zeit das Erblühen kultureller Zentren in dieser Periode in Anspruch nahm, können wir aus der Geschichte des frühen Altertums ziemlich deutlich entnehmen. Die chronologischen Berechnungen Fimmens haben dies für die kretischen Kulturen gelehrt. Die Daten der Entwicklung griechischer und karthagischer Städte erweisen dies. Wir können also sagen, daß die zeitliche Distanz zwischen der Bildung der entscheidenden Version der Dichtung (also ca. 300 bis 500 n. Chr.) und dem Ablauf der Ereignisse von Dierra eine so große ist, daß wir in bezug auf die Tatsächlichkeit der geschilderten Ereignisse zum mindesten skeptisch sein müssen. Ich meine mit „geschilderten Ereignissen" natürlich nicht die poetische Begründung der Ausweisung des Heldenführers Gassire, sondern die Vorgänge und Umstände des verzweifelten Endkampfes überhaupt. Die Frage, ob die im Epos geschilderten ethnographischen Verhältnisse mit denen der alten Zeit übereinstimmen können, ist um so wichtiger, als sie heute ganz andere sind.

Die heutige, nicht weit von den Trümmern Dierras oder Djermas gelegene Hauptstadt Fessans (d. i. das alte Fasa), Mursuk weist eine durchaus vernegerte, nichts weniger als aristokratische Bevölkerung auf. Das spricht aber weder für noch gegen die Möglichkeit, daß hier einmal ein heldenhaftes Wagadu bestanden habe. Als Völker, die damals der Burgstadt Dierra benachbart waren, erwähnt das Epos mehrfach die Burdama und die Boroma. Von den Burdama wird noch hinzugefügt, daß deren Frauen Schriftzeichen kannten, von den Boroma, daß sie hündisch und zu Dienstbarkeiten unterworfen waren. Die Boroma werden mit dem Vieh zusammen genannt. — Von den Burdama wissen wir nur, daß sie erstens heute bekannt sind als Tuareg, — daß die Tuaregstämme des Nordostens tatsächlich

bis in die Gegend Mursuks schweifen, und daß deren Frauen noch im vorigen Jahrhundert (siehe Faidherbe[1])) der altlibyschen Schrift kundig waren. Etwas komplizierter ist die Frage nach den Boroma. Seit Jahrhunderten scheint in diesen Nordländern kein Volk mehr gelebt zu haben, das die entsprechenden Eigenschaften aufweist. Wohl aber würde sich mit den erwähnten Qualitäten sehr leicht die Natur der heute weit über den Sudan versprengten Fulbe in Einklang bringen lassen. Diese eigenartig hellfarbigen Leute treten seit alten Zeiten im Süden als Viehzüchter auf, die sich dem Mächtigeren gegenüber unterwürfig und würdelos anschmiegen, vor dem Schwachen aber anmaßend und herrisch benehmen. In der Tat haben diese Fulbe in Futa Djalon eine Legende über ihre Herkunft aus Fas, die seinerzeit schon Boilat[2]) aufzeichnete und die ich an mehreren Stellen wieder antraf. Vor allen Dingen auch in den Tsadseeländern, wo mir solche Kunde aus dem Munde von Fulbehirten zuteil wurde. Die wandernden Fulbehorden älterer Landeszugehörigkeit im Tsadseebecken führen aber den Namen Bororo. Damit also ist auch die Identität und Tatsächlichkeit der Boroma (ma ist westsudanisches Suffix mit der Bedeutung von Mensch, Mann) gegeben.

Aus solchem Nachprüfen ergibt sich für uns die Berechtigung, dem Epos die Bedeutung einer Erinnerung an längst vergangene fern vom Sudan stattgehabte Ereignisse und Zustände beizulegen. Vergegenwärtigen wir uns nun aber die Wichtigkeit, die darin liegt, daß innerafrikanische Völker heute noch von einem ritterlich heroischen Leben der Vergangenheit zu berichten wissen, das ihnen als Rasse zunächst gänzlich fern liegt.

*

Als Sahel oder Spiegel bezeichnen die Nordafrika durchwandernden arabisch sprechenden Kaufleute die nördlich und südlich an die Wüste grenzenden mageren, kurzgrasigen, schwach bebaumten Steppen. Die berühmteste und wohl auch ausgedehnteste ist die Sahel, die sich an den Westteil der Sahara

[1]) Les dolmens d'Afrique S. 406 ff.

[2]) Esquisses sénégalaises, Paris 1853.

zwischen Senegal und Nigerbogen nach Süden zu anschließt. Den westlichen Teil dieser Sahel haben heute Maurenstämme, den östlichen die Soninke oder Sarakole inne. Gerade dieser letztere Teil läßt so recht sinnfällig die Bedeutung einer zwischen absolutem Ödland und Gebieten höchster Fruchtbarkeit gelegenen Landschaft erkennen. Sie stellt einen Übergang dar. Aber nicht nur als Landschaft, sondern auch als Kulturboden. Denn im Norden wohnen herrische, im Daseinskampf mit einer grausam rauhen Natur gestählte, im Süden gemütsweiche und durch Pflanzenbau zum Dienen erzogene Völker. In dieser zwischen Senegal und Nigerbogen gelegenen Sahel, die auch die Sahel von Kala genannt wird und die einen Übergang zwischen dürrem Sand- und Steinland und fruchtbarer Landschaft darstellt, haben sich beide Kultur- und Volksarten naturgemäß zusammengefunden. Die Neger aus dem Süden bebauen das Ackerland; die hellen Nordstämme weiden ihr Vieh und beherrschen die schwarzhäutigen Landbebauer. Derart aber war das Verhältnis wohl seit dem Zeitpunkt, in welchem die hellen und viehzüchtenden Nordvölker die Barriere der großen Wüste durchbrachen.

Sicherlich haben sich zwischen Hell und Dunkel Jahrhunderte währende Kämpfe abgespielt. Heute jedoch hat ein für alle Teile befriedigender Ausgleich stattgefunden, und das Land macht den Eindruck, die Heimat einer auf der Erde selten gelungenen glücklichen Lösung des Lebens geworden zu sein. Schon vor der Ankunft der ersten Europäer (nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts) durchzog ein Netz von Verkehrsadern das Land, auf denen sich Kaufleute und Wanderlustige ungestört bewegen konnten. An den Kreuzungspunkten der Straßen waren (und sind z. T., d. h. mehr nach Süden zu, heute noch) kleine Burgstädte gelegen, deren Mauern in alter Zeit haushoch in die Luft ragten. Außer diesen Burgstädten gibt es noch eine Unzahl kleiner Landweiler, oft nur ein oder zwei Gehöfte umfassend, in denen die eigentliche Bauernschaft wohnt. Die Burgstädte waren (z. T. noch zu meiner Zeit) Sitz eines durchaus feudalen Hoflebens; die Landweiler wiesen ein behagliches Dasein mit allem Glück, das die Fortpflanzungskraft der Natur gewähren

kann, auf. In der Burg residieren die Ritter, die Horro, im Landweiler hausen die Hörigen, die Ulussu. Zwischen diesen Extremen eines ausgesprochenen Kastenwesens stehen zuerst die Barden, die Dialli, dann die Garasa oder Lederarbeiter und endlich die Numu, die kunstreichen und zauberstarken Schmiede.

Es ist nicht anzunehmen, daß in dieser Kala-Sahel und den angrenzenden Ländern je ein besonders starkes Geschlecht sehr lange Zeit hindurch ununterbrochen mit königlicher oder kaiserlicher Gewalt den Gipfelpunkt einer in sich durch Hierarchie getürmten und gefestigten sozialen Geschlossenheit repräsentiert hat. In keiner Legende kommt eine Hofwürde, ein Erzbeamter zur Erwähnung. Vielmehr darf mit aller Bestimmtheit gesagt werden, daß die einzelnen adligen Familien ein so freiherrliches Leben geführt haben, wie nur je das feudale Zeitalter es in Westeuropa hervorbrachte. Oft wechselten die einzelnen Sippen miteinander im Übergewicht ab. Bald war dieses Geschlecht stärker, bald jenes. Die Ebenmäßigkeit der Glieder des Adels blieb seit alters entscheidender Charakterzug. Aber dieser Adel war in seinen männlichen Teilen durchaus nicht bodenständig. Er ist nie fest mit der Scholle verwachsen gewesen. Ein uraltes Gesetz, das mit diesen aristokratischen Völkern dermaleinst vom fernen Norden her in diese Südländer eingewandert ist, verfügte, daß nicht der Sohn Hof, Volk und Land des Vaters ererbte; die Erbschaft trat vielmehr der Sproß des Mutterbruders an. Der Besitz des Adels erbte sich also stets in der weiblichen Linie fort. Die Söhne der Ritter wurden mit aller Sorgfalt erzogen. Sie lernten gemeinsam mit Altersgenossen aus dem Kreise verarmter Adeliger, angestammter Barden und landflüchtiger Freunde vornehmer Herkunft den Kampf mit Speer und Schwert, wurden belehrt in allen adligen Tugenden und vertraut gemacht mit den ehrwürdigen Überlieferungen. Waren sie aber mannbar geworden, so verließen sie die väterliche Burgstadt. Dann mußten sie hinausziehen, um sich ihr Schicksal selbst zu erobern.

„Der Adelssohn tritt seine Heerfahrt an", — das ist der eigentliche Grundsatz, aus dem die Heldentaten entspringen. Der fahrende Ritter! Jeder junge Sproß adligen Geschlechts

muß sich sein eigenes Besitztum, eigene Burgstadt, eigenen Hof, eigene Hörigenschaft selbst erobern. Der junge Held zieht wohlausgerüstet in die Ferne. Er hat zu Hause eine glänzende Erziehung genossen; er ist geübt in der Führung der Waffen; er ist vertraut mit allen Gesetzen des Kampfes, mit allen Rechten und Pflichten des Ritters; er reitet ein stattliches Roß, und hinter ihm folgen, ebenfalls beritten, sein Barde, d. i. gleichzeitig sein Knappe und außerdem ein oder mehrere Sofas oder Pferdeburschen, so daß Herr und Spielmann nicht auf eigene Fürsorge für Leib und Pferd angewiesen sind.

Syrtische Kultursymptome: Die Spießlaute: 1. allgemein gebraucht, 2. zum Bardengesang

Der Zug von Ritter, Barde und Knecht zieht nun tagelang dahin. Sein Ziel muß es sein, ein Land zu erreichen, in dem keine näheren Verwandten mehr wohnen. Der Zug bewegt sich dahin durch Steppe und Busch, vorbei an Ackerweilern und Nomadengehöften, bis er eines Tages vor den Mauern einer Burgstadt anlangt, deren Adel den Reisigen nicht mehr bekannt ist. Vor den Toren befindet sich stets ein Brunnen. Um ihn stehen einige Bäume. An diese werden die Pferde angebunden. Der Barde breitet für den Herrn eine Matte aus. Der junge Ritter streckt sich im Schatten. Der Troßbursche bringt aus dem ledernen Mantelsack einige Speisen hervor; dann sorgt er für die Rosse. Sowie Ritter und Spielmann aber einiges genossen haben, ergreift der Barde seine Spießlaute (vgl. Kartogramm Nr. 2) und schlägt: ping-pang! ping-pang! ping-pang! die Saiten.

Auf der Burgmauer ist es mittlerweile lebendig geworden. Einige Leute betrachten von oben herab die Neuangekommenen. Dann öffnet sich auch wohl das Tor, und ein paar Mädchen, geführt von einem schützenden Kriegsmann, kommen zum Brunnen, um Wasser zu holen oder einen Lendenschurz zu waschen. Die Mädchen wissen ganz genau unter dem Schein der Gleichgültigkeit den Fremden zu erforschen und abzuschätzen.

Inzwischen singt der Barde.

Er singt den Teil des Heldenbuches, der die Taten der Altvorderen des Herrn betrifft. Da handelt es sich erst um den Kampf mit einem Drachen, dann um die Eroberung einer jungen, schönen Ahnherrin, dann kommen Kämpfe mit den Nomaden, dann solche mit den brutalen und verachteten Jägern der Wälder an die Reihe. Der Barde singt von jedem Ahnherrn das Stück, das ihm zukommt; die Mädchen, die zum Brunnen gekommen sind, lauschen; die Männer, die oben auf der Burgmauer hocken, horchen; je weiter der Vortrag fortschreitet, desto klarer wird es denen in der Burg, mit welchem Sproß, aus welcher Sippe sie es zu tun haben. Wenn dann die vom Brunnen zurückkehrenden Mädchen ihrer jungen Herrin auch noch zu berichten wissen, daß es auch ein schöner Ritter sei, der da draußen im Grase liege — wenn der Barde gut gesungen — wenn dem Burgherrn selbst der nähere Verkehr mit dem Nachwuchs besagter Sippe zusagt — dann treten bald einige ältere Hörige aus dem Tor der Burgstadt. Die laden den jungen Ritter ein, näherzutreten und die Beköstigung des hier herrschenden Horro anzunehmen.

Nun werden Hof und Hofkammern dem Fahrenden hergerichtet, werden an schattiger Stelle Pflöcke für seine Pferde in die Erde getrieben, werden Sklaven zur Bedienung übersandt, werden Hühner und Hammel geschlachtet, die besten Saucen gekocht. Bald vermittelt freundlicher Gruß und gütige Botschaft in langer und gewundener Redeweise einen herzlichen Verkehr zwischen Wirt und Gast.

Das Idyll beginnt bald. Diese Ritter waren — und die Nachkommen der adligen Geschlechter sind auch heute noch in allem, was die Minne anbelangt, — derart ursprünglich und natürlich,

daß wir Epigonen des natürlichen Daseins solches nur in gedanklicher Rekonstruktion, nicht aber mit naivem Gefühle zu verstehen vermögen. Gar manches kleine Scherzlied, gar manch kleine Tradition wissen zu berichten, wie die Tochter des Burgstadtherrn in nächtlicher Stunde ihre kleine Lieblingsdienerin (in den Erinnerungen heißt diese stets „Njelle") zu dem jungen Ritter hinübersandte. Wie diese dann eine Botschaft symbolischer Zeichen überbrachte, deren Sprache dann stets dem fahrenden Jüngling, wenn er genügend verliebt, zum Entziffern der Zeichen hinreichend gescheit und im Erfinden einer Antwort entsprechend klug war, zuletzt in dunkler Nacht den Weg in das Gehöft durch den Hof und an das Lager der jungen Burgherrin wies. Sie kosen. Wahrscheinlich ahnen dies viele im Burgbanne. Aussprechen wird es niemand. Darin sind die Afrikaner den Europäern an Takt und Keuschheit weit überlegen.

Aber Minne hat hier gar nichts mit Ehe zu tun. Die blendenden Zähne, die das in verliebter Stunde lachende Glück dem fahrenden Ritter zeigt, können gerade so gut die Werkzeuge seiner Vernichtung werden. Denn wenn die Maid auch noch so hingebend und gebannt erscheint, nie schwindet aus ihrem Gesichtsfeld der Anspruch an die Männlichkeit des Gatten. Oftmals mag solches Kosen wie ein Rausch verfliegen. Wird das Eheproblem der adligen Maid aber einmal ernst, so beginnt die Probezeit. Eines Tages wird die Tabele, die Kriegspauke, geschlagen, sei es für alle, sei es für ihn, den ritterlichen Gast, allein. Ein Nomadenvolk hat Vieh weggetrieben; oder ein Ritter ist mit bösem Wort vorbeigezogen; vielleicht ist aber in dem Köpflein der Maid auch nur die Erinnerung an irgendeine längst halb vergessene kleine, aber ungesühnte Schmähung aufgestiegen. Kurz und gut: für den jungen Ritter und seinen Barden heißt es: Aufsitzen, abreiten und erfolgreich kämpfen.

Alle alten Barden, die mir von den Geschehnissen der vergangenen Zeiten zu erzählen wußten, waren sich darin einig, daß der weitaus größte Teil der Kämpfe und Kriege auf den Anreiz durch die Frauen zurückzuführen war. Kein Zweifel, daß bei den Gelagen dieser kampffrohen Horro mancher Streit ent-

stand, der nur durch Zweikampf geendet werden konnte. Sicher ist auch, daß mancher bewußt Überlegene sein Besitztum durch den durchaus nicht verwerflichen Viehraub zu mehren suchte. Entscheidend aber vor allem war die Hochhaltung der Ehre. Urteil über diese lag und liegt heute noch in letzter Linie in der Sinngabe durch die Frau. Ein junges Weib des Adels braucht nur zu sagen: „Es gibt keine rechten Männer mehr unter den Horro!“ — und alsbald ist der Tatendurst jedes Ritters geweckt. Man kann sagen, daß der kriegerische Sinn dieser Völker im Kampfe um das Dasein geboren, durch Beziehung zu hoher Kultur geadelt, durch die Frauen aber am Leben erhalten und ständig geschürt wird.

An anderer Stelle dieses Buches (siehe Teil IV) werde ich zeigen, daß auch die hamitische Kultur und besonders das Leben der Bedjastämme des Etbai von einem ebenso ritterlich kriegerischen Sinn durchweht wird wie das der Beduinen Arabiens. Bei diesen tritt solche Erscheinung aber als Naturanlage und naiv, jedenfalls nie so kompliziert wie bei den dunkleren Gara- und Gannastämmen des nordwestlichen Afrika auf. Die Kultur der ritterlichen Wüstenstämme ist eine solche schlichter Viehzüchter. Die der Gara-Völker ist die einer hochentwickelten und gesteigerten wirtschaftlichen wie sozialen Tektonik.

Bei diesen Gara-Ganna beruht alle Kultur auf dem Fundament des Landbaues, dem Tiefsinn der Scholle. Der Bauer, der Ulussu, der Hörige ist mit dem Acker verwachsen. Mag er tausendmal „nur Höriger“ sein und damit die Pflicht haben, etwa die Hälfte seiner Arbeitskraft seinem Horro zur Verfügung zu stellen — immerhin darf dieser sich nie an ihm vergreifen, geschweige denn ihn wie einen Sklaven mißhandeln oder gar verkaufen. Ritter und Bauer sind hier durch herzliche Beziehungen verbunden, und in der Umgebung des Burgstadtherrn befinden sich als treueste und beste Ratgeber stets einige Ulussu. Genau so verhält es sich aber mit den Handwerkern, unter denen die Numu, die Schmiede, die Rolle der Wahrer metaphysischer Kulturgüter spielen, so wie die Dialli oder Barden solche der Kunst und der historischen „Wissenschaft“ sind. In dieser Eigenschaft sind beide Berufe oder Kasten ebenso einflußreich, bedeutungsvoll wie ge-

fährlich. Indem der Schmied Herr aller Eisen- und Waffenherstellungskunst, dazu aber noch Inhaber aller mystischen wie magischen Kräfte — der Barde aber nicht nur Wahrer der ehrenhaften Legenden, sondern auch Dichter von Spottreimen ist, verfügen beide über eine für die Horro unberechenbare Macht. (Kartogr. 3.)

Südgrenze der Kasten

Der Adel ist hier nicht Vertreter einer brutalen Ritterlichkeit von Natur wie bei den Bedja und Urbeduinen. Dieser Adel der Gara-Gannavölker ist vielmehr eine wohlausgebildete Erscheinung höherer Kultur. Die Wechselwirkung der Stände und Berufe ist allseitig. Das aber heißt: wir haben es hier mit einer Kulturgestalt zu tun.

Diese hochentwickelte Kulturform besteht in gleicher Vollendung nur bei den Nordwestafrikanern; sie läßt sich als verblaßte Erbschaft noch nachweisen bei den ihnen benachbarten Tuareg, in letzten Resten aber in kleinen Oasen Fessans, d. h. also des alten Fasa. Damit gewinnt das Gassire-Opus aber einen bedeutungsvollen Hintergrund, der uns veranlassen muß, noch einen weiteren Blick in die vorgeschichtliche Kulturzugehörigkeit dieses Landes zu werfen.

*

Schon die ersten Reisenden Europas, die von Norden her das innere Fessan erreichten und in seiner Nähe die Ruinen der Stadt Djerma oder Dierra auffanden (Denham und Clapperton), haben

Fessan mit dem Lande der Garamanten und Djerma mit deren Hauptstadt Garama der Zeit des alten Rom identifiziert. Ruinenfunde haben dies bestätigt. Der Feldherr Lucius Balbus Gaditanus hat anno 19 v. Chr. Garama erobert. Daß die Eroberer nicht auf besonders bemerkenswerte Kulturgüter stießen, geht aus der Mangelhaftigkeit der Berichte bei Livius und Strabo hervor. Ja, diese Garamanten vermochten in der Zeit um Christi Geburt so wenig direktes Interesse zu erwecken, daß die Natur- und Erdbeschreiber gezwungen waren, auf alte Legenden zurückzugreifen, um etwas Eigenartiges von ihnen erzählen zu können.

Und doch waren damals nur fünf Jahrhunderte vergangen, seitdem Herodot (IV 183) mehr von diesen gleichen Garamanten zu berichten vermochte. Der alte Grieche kennt in diesem Lande zweierlei Völker. Zum ersten die höhlenbewohnenden, Schlangen und Eidechsen essenden, flüchtigen Äthiopen und eben diese mit Viergespannen jagenden Garamanten, die er als ein besonders starkes Volk bezeichnet. Sie kannten den Anbau von Reis.

Es besteht also — wenn wir das wenige zur Verfügung stehende Material als hinreichend erachten — die Möglichkeit, zwischen dem Zeitabstand von 500 und 19 v. Chr. einen kulturellen Unterschied festzustellen, der bedeutend ist. Der ältere Schriftsteller weiß auch von einem „mit Viergespann fahrenden" Volke zu sprechen, der jüngere nur von wilden Völkern. Die ältere Zeit hat aber augenscheinlich mehr Ursache gehabt, sich mit den Garamanten zu beschäftigen. Denn Apollonios von Rhodos sagt in mythischer Form, daß die Garamanten aus Kreta stammen. Wenn wir nun auch diese als solche exakte Angabe als durchaus bedeutungslos für unsere Frage hier im einzelnen nicht zu berücksichtigen brauchen, so erinnert sie doch mit aller Deutlichkeit an einen Satz im Gassire-Epos, nämlich die Angabe: „Als die Könige der Fasa noch am Meere wohnten, waren sie auch große Helden, und sie kämpften mit Menschen, die besaßen Lauten und sangen das Dausi".

Es erscheint also durchaus angängig, die beiden Tatsachen in Parallele zu stellen, daß einerseits das Wissen der Mittelmeervölker von einer Garamantenkultur in Afrika verblaßt, daß

andererseits die Garamantenkultur, die einmal am Rande des Mittelmeeres, d. h. wohl an den Syrten heimisch war, nach den fruchtbaren Ländern Innerafrikas absickert oder abwandert.

In diesem Zusammenhange spielen nun noch einige nebensächlicher erscheinende Angaben des Mythos eine wichtige Rolle. Zum ersten die Geschichte der Laute, die symptomatisch mit dem Bardengesang verbunden ist. Zum anderen aber die Angaben über die Bestattungsform. Es heißt im drittletzten Absatz: „Die Urne der Leiche war rot vom Blut" (d. h. offenbar vom Blut der Opfer). Fernerhin: „Alle Helden und Frauen trugen weiße und rote Kleider." Letzteres gibt uns die Farbe der Trauer an, ersteres weist auf die Bestattung in einer Urne, in einem Pithos, hin.

Sehen wir, ob uns diese Angaben weitere Aufschlüsse zu geben vermögen.

3. DAS GRAB

a) Grabbauten jüngerer Zeit. b) Gräber der Vorzeit. c) Das Bauwesen

Das innere Afrika mag an Kulturgütern so viel besitzen wie es will, es wird mit alledem nicht einen Mangel verschleiern, der den Forscher anfangs empfindlich und schmerzlich berührt: den Mangel steinerner Monumente. Aber Innerafrika, Sahel, Sudan, Westafrika, Obernilland, Kongobecken und Sambesibecken sind steinarm, wo nicht steinlos. Die sie bewohnende Menschheit ist nicht wie in Aegypten, in Kleinafrika und in vielen Mittelmeerländern zum Verwenden und Monumentalisieren von Steinmengen erzogen. Der Afrika durchziehende Forscher muß sich des Leids über dieses Fehlen des überzeugendsten Belegmaterials für alt- und vorgeschichtliches Kulturwerden entschlagen und wird dann — durch Fehlen auf der einen Seite zur Umschau nach anderer Richtung erzogen — finden, daß Erde gerade so gut sprechen kann wie Stein, daß da, wo Steine fehlen, die Kultur statt in Pyramiden und Felsgräbern sich auch in Anlagen anderer Art zu äußern vermag. Hierfür einige Beispiele.

Im Bericht über meine zweite Reise habe ich zuerst von einem Ritte erzählt, den ich eines Nachts von Wagadu aus unternahm, um heimlich ein altes Heiligtum des großen Mossivolkes aufzusuchen und die vorher durch Vertrag und Zahlung von dem Herrscher erworbenen Schätze, die es barg, für die deutschen Museen zu retten. Es war eine der lustigsten und erfreulichsten, wenn auch anstrengendsten Unternehmungen. Schon lange bevor die Reichshauptstadt der Mossi erreicht war, hatte ich von jenem Heiligtum im Voltagebiet gehört — als Erfolg des immer bewährten Rezeptes, daß der Kulturforscher vor dem Betreten eines Landes dessen abgetriebene und verschlagene Bürger gründlich abhören muß, weil diese durch Versklavung Entheimateten im Auslande immer leichter über die Geheimnisse der

Heimat berichten als deren ungetrübt glückliche, seßhafte Völker, die infolge des Lebens im sozialen Verband zu gleichmäßig betriebener Geheimniskrämerei neigen.

Nun ist es für die Bedeutung des in besagter Nacht gewonnenen Fundes wichtig, zu wissen, daß die Mossi, die seit dem Mittelalter Herren dieses Landes sind, selbst ein verhältnismäßig rohes, ja ein Barbarenvolk sind und ihre Kulturkräfte aus den alten Bauernvölkern und dem Erbgut älterer Fürstentümer aufsaugen. Je weniger sie selbst mitgebracht haben, desto eifersüchtiger sind sie auf Erhaltung des übernommenen Gutes bedacht. Die Verhandlungen wegen Besuches des besagten Heiligtumes waren also sehr schwierig. Eifersüchtig wachten die argwöhnisch gewordenen Höflinge und Reichsbeamten über unsere Schritte. Die Fahrt selbst konnte nur in einem einzigen Nachtritt bewerkstelligt werden, der in beschleunigtem Tempo hin und her zurückgelegt werden mußte.

Das Haus, vor dem wir am Ziele anhielten, wurde schnell durch einige Fackeln erleuchtet, deren Material aus dem Hausdache gezogen war. Es hatte bis auf den Eingang, der später zu schildern sein wird, nichts Besonderes an sich. Es war eine sehr große Rundhütte. Die Kerzen wurden angezündet, ich ging hinein. Es war ein dunkler Raum, in dessen Mitte sich etwas Großes und Unkenntliches erhob; an den Wänden waren auf einem einfachen Gerüst eigenartige Gebilde aufgestellt, die erwähnten Heiligtümer, annähernd zwei Meter hohe Masken, Holzstäbe, Gewänder usw., einige gut erhalten, andere zu Staub vermodert und zerfressen, alles in allem für mich ein köstlicher ethnologischer Fund; aber wenn auch eigenartig und wunderlich, so war auch er im Stil und Wesen das gleiche charakterschwache Schnitz- und Schnörkelwerk, das uns als typisch afrikanischer Tand so oft geistesarm und geschichtslos entgegenstarrt, wenn er auch noch so viele hundert Male stilisiert ist. Ich war sehr befriedigt — als Ethnologe. Eiligst wurden alle brauchbaren Dinge herausgesucht, und schon wollte ich mich auf den Rückweg machen, ehrlich gestanden nicht nur müde, sondern auch angewidert durch einen fauligen Geruch, der im Raum herrschte, durch das überall herumfliegende Holzmehl und durch eine

gewisse klebrige Feuchtigkeit. Ich wollte mich mit meiner Beute aus dem Staube machen, da fiel mir wieder das merkwürdig große, dicke Ding auf, das in der Mitte des Raumes emporragte.

Ich beleuchtete es näher. Da zeigte sich, daß genau in der Mitte ein großer, konischer oder kuppelförmiger Lehmbau errichtet war, auf dessen Spitze ein Gefäß stand, das beim Anschlagen einen merkwürdig dumpfen Ton von sich gab. (Kartogr. 4.) Mein Begleiter machte mich auf eine kleine, nicht ganz einen Meter hohe Öffnung in der Kuppel aufmerksam, die von Westen her in sie hineinführte. Ich hielt ein Licht hinein und sah nun, daß diese konische Kuppel über einem tiefen Schacht errichtet war, aus dem ein wenig lieblicher Duft emporstieg. Da quer in den runden Schacht Steiglatten eingelassen waren, versuchte ich ihre Tragfähigkeit und stieg hinab. Diese Kletterpartie über die fünf schlüpfrigen Latten und dann einen schrägen, vierstufigen Steigbaum hinab war um so beschwerlicher, als ich in der Hand immer das Licht tragen mußte. In 4½ m Tiefe war ich auf dem Boden angelangt und fand, daß hier nach den vier Himmelsrichtungen 5½ m lange, den Enden zu noch höher ausgeschachtete und erweiterte Stollen angelegt waren. (Vgl. Abbildung 1 und Kartogr. 5.) Die ganze, in ihrer Art fraglos imposante Anlage war aus der harten, zähen Lateritmasse herausgeschlagen. Der Boden war bedeckt mit Knochen und Scherben. Die klebrige Masse an den Steighölzern war das Resultat massenhaft hinabgegossenen Opferblutes. Das Ganze war das Grab eines von Westen her ins Land hereingekommenen Fürsten, dessen Leiche ich aber unter den Knochen und Lumpen und herabgefallenen Lateritbrocken nicht aufgefunden habe. Ich muß zugeben, daß ich trotz zugebundener Nase es nicht lange ausgehalten habe, und daß ich diesem Ort so schnell wie möglich, d. h. sobald ich die wichtigen Maße genommen hatte, entfloh. Ob die Behauptung meiner Begleiter, daß außer dem Fürsten selbst hier noch die Reste von Menschen bestattet wären, die seinerzeit dem toten Herrscher geopfert wurden, auf Wahrheit beruhte, konnte ich nicht feststellen. Unwahrscheinlich ist die Angabe nicht.

Soviel aber ist sicher, im Westsudan sind noch sehr viele ähnliche Bauten dieser Art erhalten. Die Beschreibung, die die Mossi

von der Bestattung ihrer Kaiser und Könige gemacht haben, stimmt in begrenzter Weise mit der hier entdeckten Grabanlage überein.

Als mein Assistent Albrecht Martius 1912 nach meiner Abreise die Expeditionsleitung übernahm und von Borgu- und Bussaleuten Erkundigungen einzog, erhielt ich die Beschreibung

Der Lehm in der syrtischen Kultur: Burgbau

Gräber mit vier Gängen

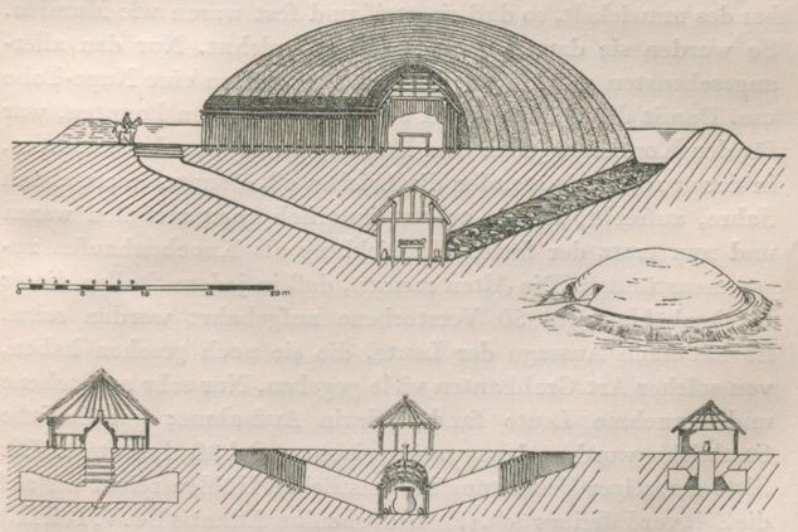


Abb. 1. Die monumentalen Kreuzkellergräber des syrtischen Kulturkreises
Oben: Rekonstruktion der Bauten am Niger; unten links: Grab eines Gurmafürsten; in der Mitte: ein Binigrab; rechts: Fürstengrab Bussa (DIAFE 1908 und 1911)

von Gräbern, die ganz genau denen der sogenannten Gurmafürsten im Voltatale entsprechen.

Ähnliche Grabanlagen waren vordem auch im Nupelande üblich. Früher gab es dort mächtige Totenhöhlen. Sie sind verfallen, aber die Alten der heutigen Zeit haben sie noch gesehen und waren noch darin, als sie jung waren. Im Kaba-Bunugebiete soll es heute noch einige geben, in die man hinabsteigen kann. Schon in Ibadan hörte ich davon, und später wurde mir oft davon berichtet. Auch in Mokwa wissen sie von mehreren solcher Begräbnishöhlen. Eine lag da, wo früher der Fürstenpalast stand und heute die Schule errichtet ist. Wenige hundert Meter hinter ihr ist die geweihte Stelle. Die Höhle selbst ist vor ungefähr 60 bis 70 Jahren eingestürzt. Sie war unterirdisch. Man betrat sie durch ein großes rundes Eingangsloch; von ihm zweigte sich nach zwei Seiten ein etwa mannshoher Stollen ab, der den Beschreibungen zufolge 3 bis 4 m breit war. In dem linken Stollen fanden die männlichen, in dem rechten die weiblichen Leichen angesehener Leute Aufnahme. Die Leichen wurden zu dieser Aufbewahrung sehr fest mit großen Mengen breiten Baumwollbandes umwickelt, so daß sie steif und fest waren wie Mumien. So wurden sie dann gegen die Wand gelehnt. Nur den allerangesehensten männlichen Leichen hängte man eine Nupe-Tobe um. Damit die Leichen nicht seitwärts umsinken konnten, war für den Kopf einer jeden eine Höhlung in die Wand geschnitten, in der er ruhte. So standen die Leichen oft Monate, ja angeblich Jahre, aufrecht, bis sie zuletzt innerlich ganz zerfallen waren und nun trotz der festen Umwicklung als Knochenhaufen zusammenstürzten. Die Alten meinen, daß in jedem Stollen dieser Leichenhöhle wohl 50 Verstorbene aufgebahrt worden seien. Es hat nach Aussage der Leute, die sie noch gesehen haben, von solcher Art Grabbauten viele gegeben. Nur sehr angesehene und vornehme Leute fanden darin Aufnahme; gewöhnliche Sterbliche wurden dagegen im eigenen Gehöft bestattet. Die Sitte derartiger Bestattung in künstlichen Höhlen reicht bis auf die Zeit vor Edigi zurück. (Siehe Frobenius, Atlantis Bd. V, Teil II.)

Ganz ähnliche Bauten errichteten fernerhin vordem die Bosso-Sorokoi. Bei Mopti, am Niger oberhalb Timbuktus, ver-

einigte ich 1908 eine größere Anzahl alter Herren dieses Volkes und besprach mit diesen u. a. auch die alten Bestattungssitten. Über die wunderlichen, archaistischen Gebräuche, die auch heute noch in diesem Lande geübt werden, etwas zu erfahren, war sehr schwer, da der Islam hier emsig bemüht ist, das Heidentum auszurotten. Zum Schluß gelang es aber doch, das Vertrauen der alten Herren zu gewinnen, ihre Scheu zu überwinden und sie zu bewegen, ihre Geheimnisse zu öffnen, d. h. also mich in die Mysterien der alten, komplizierten Geheimbünde (vgl. Frobenius, „Kulturtypen aus dem Westsudan", 1910) und Traditionen einzuweihen.

Und dann zeigten sie mir eines Tages so ein Grab, dessen Eingang die Opferstellen noch erkennen ließ, so daß ich einen Einblick gewinnen konnte. Der Bau verriet folgendes:

Ist in dem heidnischen Gebiete dieses alten Landes ein Fürst gestorben, so wird in einer Entfernung von 10 m von Osten und Westen her unter die Hütte, in der der Verstorbene aufgebahrt wird, ein Gang schräg nach unten geführt. Breite und Höhe dieses Stollens belaufen sich auf etwa 2 m, die Länge von dem Eingang bis zur Mitte auf etwa 12 m. Die Eingangsöffnung wird etwa 4 m weit mit Borassuspfeilern und einem Borassuslager abgesteift, so daß die Enden des Ganges nicht einstürzen können. Vor allen Dingen aber wird genau unter der Hütte, in der der Fürst verstorben ist und aufgebahrt liegt, also da, wo die beiden Gänge von Osten und Westen aus zusammenstoßen, eine Kuppelhalle ausgeschachtet und ihre Wölbung in Form eines Weidenkorbes durch horizontale Ringe und Vertikalrippen gebildet, dazu mit Matten und Stroh gefüttert. Zum ganzen Bau werden etwa 300 Menschen benötigt, von denen etwa 150 Holz schlagen, 50 flechten und binden und 50 weitere Erdarbeiten ausführen.

Die Leiche wird mittlerweile durch Hochziehen der Knie und Festbinden der Arme in eine möglichst raumsparende Form gebracht, wird mit vielem Stoff umhüllt und dann in eine Urne gesetzt, die etwa 175 cm hoch und 150 cm breit ist. In dieser Urne wird der Leichnam dann durch den Zugang in die unterirdische Höhle gebracht und in der Mitte so beigesetzt, daß sein Antlitz nach Westen gerichtet ist. Um den Steintopf mit seinem

vornehmen Inhalt werden vier Leuchter, je einer nach jeder Himmelsrichtung, aufgestellt und, sobald der Fürst gebettet und alles hergerichtet ist, entzündet. Weiterhin werden aufgestellt: Duo, d. h. Getränke, in kleinen und großen Gefäßen, allerhand Speisen und Korn in verschiedenen Behältern. War es ein kriegerisches Oberhaupt, das hier seine letzte Ruhestätte fand, so wurden Bogen und Pfeile sowie sein Fliegenwedel mit in die Grabkammer gelegt. Vor allen Dingen begleitete jeden Fürsten seine meistgeliebte Frau. Sie wurde lebendig mit in die Grabkammer gebracht und darin für immer eingeschlossen. Man brauchte niemals eine Frau hierzu zu zwingen, denn eine jede erfüllte das Gesetz herzlich gern und war froh, nicht von dem Geliebten getrennt zu werden.

In der Grabhütte über der Kammer, in der der Tote zuerst aufgebahrt lag, stellte man eine kurze Tonröhre oder Tonsäule auf. Sie wurde genau da errichtet, wo unten der Kopf in der eigentlichen Leichenkammer lag. Ferner zog man von der Grabhütte nach Norden und Süden je einen Graben. Diese mündeten nicht in die Grabkammer, sondern dienten nur dem Zwecke, Reservelebensmittel in Krügen, Schalen, dazu auch sonstige Gebrauchsgegenstände, wie Tabakspfeifen, Wasserkrüge, ja auch sogar Brennholz aufzunehmen. Diese Sachen waren bestimmt, den Toten zu erfreuen und zu erfrischen, wenn das, was direkt in der Grabkammer war, verbraucht wäre. Und das Brennholz sollte in den kalten Zeiten die Möglichkeit bieten, erwärmendes Feuer zu entzünden. War das alles derart fertig zubereitet, so schloß man den Ost- und Westgang im Innern mit starken Lattenstücken und warf Erde darauf. Auch schüttete man den Nord- und Südgraben zu.

So also sind diese alten Bauwerke beschaffen, die noch jetzt die Eingeborenen des Nigerbogens für ihre verstorbenen Herrscher herrichten. (Vgl. Abb. Nr. 1.) Es sind wirklich bedeutende Bauten, klein und unscheinbar erscheinen sie aber im Vergleich zu jenen eminenten Grabanlagen, von denen ich im folgenden einen Rekonstruktionsversuch geben will, deren Ausführung noch vor einem Jahrtausend gebräuchlich war.

*

In diesen Ländern zwischen dem unteren Senegal und dem nördlichen Haussagebiet, also auf dem 13. bis 18. Grad nördlicher Breite, sieht der Wanderer vielfach aus schwach gelbem und sandigem Boden rote Hügel aufsteigen, die, wie mich deucht, auf jeden Beschauer den Eindruck des Fremdartigen, Künstlichen und Naturfremden machen müssen. Im Westen liegen wohl die äußersten Vorposten bei den Dörfern Pada-lali und Djinsa, also zwischen Matam und Bakel, in der Landschaft Toro, nahe dem Senegal. Am dichtesten gruppiert sind sie in den Uferlandschaften des mittleren Niger. Nach Osten zu kommen als äußerste bislang bekannte Beispiele die im Sindergebiete erhaltenen in Betracht. Ich bin aber überzeugt, daß man Vertreter dieser Bauweise noch weiter nach Osten hin wird feststellen können. Die Größe dieser Rotköpfe schwankt bedeutend. Von 5½ m Höhe und 22 m Basisdurchmesser steigt sie auf 23 bis 25 m Höhe und 221,50 m Fußbreite; im Mittelmaße aber halten die meisten bei ca. 12 m Höhe 40 m Sohlenbreite.

Diese eigenartigen Rotköpfe sind, wie jeder ältere Eingeborene, wenn er erst zum Sprechen gebracht ist, versichert, alte Königsgräber. Und wenn wir das auch nicht von den Leuten selbst hören würden, wenn uns das auch nicht der erste Eindruck verraten würde, so brauchten wir nur bei dem alten arabischen Reisenden El Bekri, der um 1050 diese Gegenden besucht hat, nachzuschlagen, um uns von der Tatsache zu überzeugen. Nach den Angaben dieses ausgezeichneten Forschers haben die Eingeborenen dieser Länder die verstorbenen Könige vordem in großen Kuppelbauten beigesetzt, die mit einer Erddecke eingehüllt und so unter einem großen Erdhügel verborgen wurden, aus dessen Innern ein Gang nach außen führte; durch den Gang wurden Opfer, und zwar Menschenopfer und berauschende Getränke, dem Toten dargebracht. Dieses sind die Monumente, von denen wir jetzt sprechen wollen. Die Franzosen, die, zuerst auf sie aufmerksam gemacht, als erste einige Grabstiche in sie hineingestoßen haben, eröffneten der wissenschaftlichen Welt zwar den ersten Einblick in vorislamitische Tiefe; sie haben diese Forschung aber nicht so weit betrieben, daß wir heute nach

Anlage und Wissen schon näher über sie unterrichtet wären. Fünf dieser Tumuli im französischen und englischen Gebiete sind bereits von Europäern aufgeschnitten worden, aber etwas Erschöpfendes ist bisher darüber nicht veröffentlicht worden. Abgesehen von der Möglichkeit, die aufgeschnittenen Bauten an den Schnittflächen zu untersuchen, hat nun jedoch bei einigen auch die Natur ihre eingreifende Wirkung walten lassen, hat durch Wind, Hitze und Kälte die Oberfläche aufgerissen, das Innere gelockert und durch Regengüsse manchen Gang abgespült, so daß es heute schon möglich ist, eine Rekonstruktion zu wagen. Abgesehen von dem Tatsachenbestand, den der Forscher an Ort und Stelle findet, kann er sich fernerhin auch auf das Gedächtnis und die Aussagen der Eingeborenen stützen, die ihrerseits in Traditionen noch reichlich Nachrichten über die Bauwerke und ihre Herstellung bieten, da sie in ihren Gesängen die Erinnerung an ihre Errichtung bewahrt haben. Es geht aus allem ganz deutlich hervor, daß es einstens noch verschiedene Arten solcher Tumulusbauten gegeben hat:

1. eine kleine Art, deren Erdkopf über einer unter der Erde gelegenen Grabhütte errichtet war;

2. einen mittleren Typus, bei dem zwei Räume, ein unterer als Leichenkammer unter der gewachsenen Erde und ein oberer als Opferraum unter dem angeschütteten Tumulus, angelegt waren;

3. ganz besonders große Anlagen, die außer dem Könige noch viele angesehene Männer nach bestimmten Anordnungen in größeren Räumen aufnahmen.

Der wichtigste Typus scheint mir der mittlere zu sein, und ihn habe ich auch nach eingehenden Ausmessungen des von Desplagne durchschnittenen Grabbaues von Ualedji, nach den abgeschlämmten Resten des Tumulus von Gjiggi, nach dem durch einen Nigerarm zerschnittenen kleinen Tumulus von Tendirma, nach den Guallaresten und nach Erkundigungen bei Eingeborenen zu rekonstruieren versucht.

Da es sich hier darum handelte, zum erstenmal einen größeren Monumentalbau des vorgeschichtlichen Negerafrika wieder herzustellen, so wurde keine Mühe gescheut, die Aufgabe so sorg-

fältig wie nur möglich zu erledigen. Unklar ist im wesentlichen nur die Konstruktion der oberen Opferkuppel geblieben.

Ich will versuchen, die Herstellung eines solchen Werkes zu schildern: von Osten und Westen wurden Gänge unter die Erde geführt und da, wo sie aufeinanderstießen, zur Galerie eines im Grundriß ovalen Kuppelbaus erweitert. Die Kuppel wurde mit Borassuspalmholz ausgekleidet und versteift. Diese tiefgelegene untere Kuppel barg den Toten mitsamt allerlei Beigaben. Auch hier war die Leiche häufig in einer Riesenurne beigesetzt. Zumeist wurden außer dem Herrscher noch weitere lebendige Opfer hier untergebracht. Und zwar schwankt die Angabe zwischen einem und vier Menschen. Der Ostgang wurde anscheinend wieder verschüttet, der Westgang dagegen mit Bohlen zugedeckt und alljährlich geöffnet, um neue Opfer aufzunehmen. Genau über der eigentlichen Grabkuppel wurde dann auf ebener Erde eine zweite, sehr starke Kuppel errichtet, in die von Westen her ein gedeckter Gang führte. Diese Kuppel mitsamt dem Gang wurde aus schweren Borassusstämmen erbaut, mit Erde überdeckt und über ihr der Tumulus errichtet.

Es gibt unter den Songhai Fari-Makas ein altes Lied, das auf Begräbnisfesten gesungen wurde und uns schildert, wie die oberirdische Opferkuppel zum Tumulus ausgebaut wurde. Der Text lautet:

Der verstorbene König liegt unter der Erde,
Der Strom weint. — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — —
Wir haben über der Erde dies Haus gebaut,
Wir haben das Haus mit Erde gedeckt,
Wir haben die Erde mit Füßen getreten, und die Frauen haben sie mit Holz geschlagen;
Wir haben Ochsen getötet und das Blut über die Erde gegossen;
Die Frauen haben die blutige Erde geschlagen;
Wir haben Stroh und Holz herbeigetragen;
Wir haben über die Erde ein Feuer gemacht;
Wir haben die Asche weggetragen;
Wir haben Erde herbeigetragen;
Wir haben die Erde mit Füßen getreten — — usw. usw.

Also schichtweise wurde das Werk ausgeführt. Eine Decke ward über die andere gelegt, mit Rinderblut besprengt, festgeschlagen und mit Feuer gehärtet. In der Tat kann man an einzelnen Stellen die Rotköpfe „abblättern“ sehen, wie einen in den Tropen sich schälenden Granitblock. Danach zog man noch einen Ringgraben um den ganzen Bau und legte eine ihn reinigende Entwässerung an, die anscheinend nach Osten geführt ward. Man deckte den Zugang nach der eigentlichen Grabstätte mit horizontal verlegten Bohlen, die nur einmal im Jahre geöffnet wurden, damit das herbstliche Opfer hineingestoßen werden konnte. Im übrigen aber verkehrten die Priester mit dem Toten im oberen Gemache, in das man durch den geschützten Gang zu ebener Erde gelangen konnte.

In tiefer Ehrfurcht und nur ungern erzählen die Leute die Sagen, die das Volksgedächtnis um diese Bauten gesponnen hat.

*

Indem der Gang der laufenden Erörterung bis zu diesen monumentalen Formen vorgedrungen ist, wurde auch der Anschluß an die alten Bardengesänge, deren einer den Ausgang der Betrachtung bot, erreicht. Denn eines der tiefsinnigsten dieser alten Epen, die Legende von Samba Gana, schildert den Bau eines gewaltigen Tumulus — eines der mächtigen Rotköpfe, die heute noch ihr verwittertes Haupt über den weißen Sandufern des oberen Niger erheben. Es sind die Gräber jener alten Kulturperiode, die die Nachkommen der Garamanten von den Syrten südwärts zum Niger vordringen sah. Daß diese Bauweise sich im West- und Zentralsudan weit ausgedehnt hat, belegen schon die oben geschilderten Funde. Daß ihre Herstellung noch in jüngerer Zeit erfolgte, geht aus der Erhaltung der Bosso-Sorokoi-Häuptlingsgräber bei Mopti hervor. Daß die großen Monumente, deren Herstellung noch heute im Volksgesang geschildert wird, blutwarm mit dem Volksleben im Westsudan bis in das frühe Mittelalter verbunden waren, ist aus der glänzenden Bauschilderung des Arabers El Bekri ersichtlich, die er nach Augenscheinnahme im Jahre 1050 verfaßt hat.[1])

[1]) Description de l'Afrique septentrionale. Trad. par Mac Guckin de Slane. Paris 1859.

Fragen wir uns nun, welche kulturgeschichtliche Bedeutung diese Beziehung der Garamantenkultur zu besagter Grabbauweise hat, und vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zweck deren tektonischen Sinn.

Diese Bauten stellen unterirdische Anlagen dar, deren Schächte oder Gänge oder Kammern in Kreuzform um einen Mittelpunkt angelegt sind. Sie weisen zwei verschiedene Zutrittsmöglichkeiten auf. Die eine besteht in einem längeren, mehr horizontalen Eingang, der von der Seite hineinführt, die andere in einem mehr senkrechten Einstieg, der in der Mitte mündet. Solche Bauten sind nun aber nicht nur für die Toten, sondern auch für die Lebenden, also als Behausungen, bei einigen Völkern üblich. Beifolgend werden Pläne einiger solcher wiedergegeben, die erörtert werden sollen. (Vgl. Abb. 2.) Aus dem Sudan sind solche Bauten für drei Gegenden sicher erwiesen:

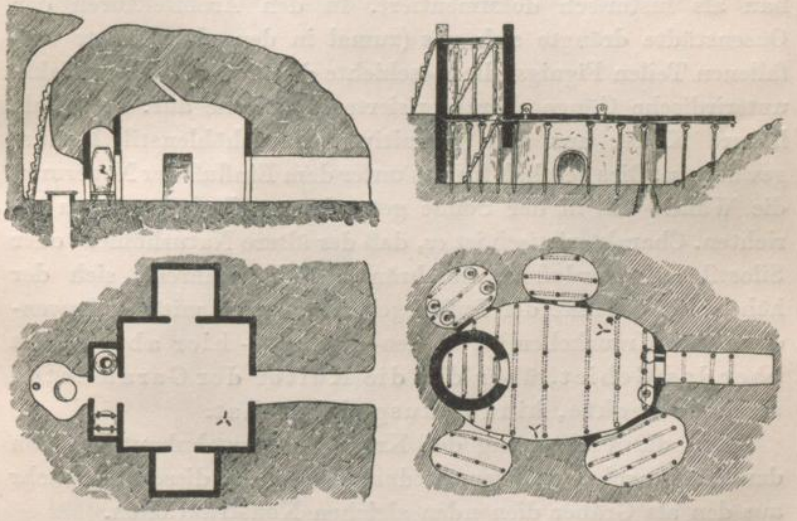


Abb. 2. Kreuzkellerwohnbau im syrtischen Kulturgebiete des Sudan

Oben: Querschnitt eines Grottenbaues bei Mopti am Niger, Höhe vom Einstieg bis zum Boden ca. 6 m. Die schwarz gehaltenen Teile sind Luftziegel-Wandverkleidungen (DIAFE 1908)

Unten: Grundriß zu obigem Grottenbau bei Mopti. Der Innenraum mißt 4,25 m im Quadrat (DIAFE 1908)

Oben: Querschnitt einer Erdwohnung der Guonusisklaven im Bussangsigebiet; 8,25 m tief in den Boden versenkt (DIAFE 1908)

Unten: Grundriß zu obigem Querschnitt einer Erdwohnung im Bussangsigebiet. Größte Breite des ovalen Wohnraumes in der Mitte 4,60 m (DIAFE 1908)

Am Nordufer des Tsadsees, wo englische Reisende sie antrafen (z. B. Visher), im Voltabecken, hauptsächlich im Bussangsigebiet, und endlich am oberen Niger (besonders bei Mopti). Alle diese Bauten sind ausgezeichnet durch Lagerung im gewachsenen Erdreich, durch Kammergliederung und durch „Stieg“ und „Gang“. Außer im Westsudan sind diese Bauten in primitiverer Form auch der Nordküste Kleinafrikas und den Syrten bekannt. Sie sind auch auf den kanarischen Inseln genau so heimisch, wie sie mir aus vielen Gegenden Spaniens bekannt geworden sind. Aber Verneau (Archipel Canarien 1887) hat deren auch als erster aus vorgeschichtlicher Zeit erwiesen. Sie stellen in den afrikanischen Nordländern zwischen Kabylie und Garian aber mehr aus dem zähen Erdreich herausgekratzte Höhlen als kunstvolle Bauten dar. Das ursprüngliche Höhlenkreuzgewölbe erscheint hier ganz deutlich als Altgut, der kompliziertere Kunstbau als historisch dokumentiert. In den Architekturen der Oasenstädte drängte sich uns (zumal in den alten, heute verfallenen Teilen Figuigs) die Geschichte dieser durch stockdunkle unterirdische Gänge charakterisierten Bauweise auf: sie ist als höhere Kunst aus dem primitiven Naturhöhlenstil herausgewachsen. Dies geschah fraglos unter dem Einfluß der Neuerung, die Wände aus in der Sonne getrockneten Luftziegeln zu errichten. Charakteristisch ist es, daß der ältere Naturhöhlen- oder Silostil auf Nordafrika beschränkt blieb, während sich der höhere Baugedanke der Luftziegelkonstruktion mit der Anwendung auf Kreuzkeller bis in den Sudan, — hier aber nicht über das Gebiet, über das die Kultur der Garamanten sich erstreckte, hinaus ausgedehnt hat.

Führt die Verbreitung der Kreuzgewölbewohnbauten schon deutlich zu solcher Unterscheidung, so erhellt diese noch mehr aus den als Gräber dienenden gleichen Konstruktionen.

Im Sudan konnten diese Kreuzkellergräber nachgewiesen werden vor allem um den Nigerbogen herum, nach Süden bis in das Mossigebiet und Borgu, nach Westen bis an den Senegal (s. oben), nach Osten bis Nupe und Altkororofa. (In letzterem Lande allerdings nur der Sage nach.) Die letzte mir in Innerafrika bekannt gewordene Heimat dieses Baues ist aber in der

Nähe von Djerma (bei Mursuk) gelegen. In den Gräbern nach Gold, Bronze (oder Kupfer) und Steinperlen suchende Tuareg können ganz genaue Beschreibungen geben. In den Sudan sickerten noch bis vor kurzer Zeit jährlich Tausende und aber Tausende von Perlen, die aus Chalzedon, Jaspis, Karneol bestehen und einen Lieblingsschmuck der Frauen vor der Überflutung durch europäische Perlen darstellten. Sie alle wurden von Grabplünderern der Sahara aus den Nordländern Afrikas eingeführt. Sie stammen aus prähistorischen Gräbern und erinnern daran, das schon im Altertum diese Länder durch Steinperlenarbeiten bekannt waren. Haben die Alten doch sogar den Namen Karthago von „Chalzedon" abgeleitet. Die Tuareg schilderten mir ihre Arbeit des Gräberdurchsuchens nun so deutlich, daß das Bild der ihnen sonst nirgends zu Gesicht kommenden Kreuzkellergewölbe unverkennbar wurde. Von hier aus mündete also auch der Strom der Grabbaukultur in den Sudan. (Vgl. Abb. 1.)

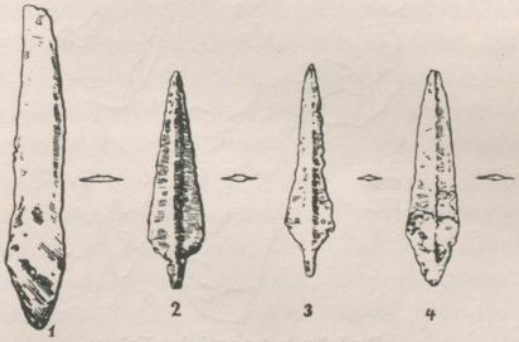


Abb. 3. Kupferspeerspitzen
1. Sardinien; 2. Karthago, vorpunisch; 3. Djerma; 4. Etrurien

Aber noch weitere wichtige Charakteristika der Garamantenkultur konnten diese Schatzgräber aus Fessan mir mitbringen. Das erste war eine kupferne Speerspitze mit Dorn und Seitenlöchern. Diese Form gehört in den Verwandtenkreis einer späten Kupferzeit, für die ich sehr ähnliche Belege auch aus Karthago und Sardinien (aus Nuraghen) beibringen konnte. Zum anderen aber die noch wichtigere Mitteilung, daß die wertvollsten und reichsten Funde Beigaben von Skeletten sind, die in großen Urnen inmitten der Kreuzkellergewölbe beigesetzt sind. (Vgl. Abb. 3.)

Hiermit aber kommen wir nun unwillkürlich zu dem Satz aus dem Epos „Gassires Laute“ zurück, der lautet: „Die Urne der Leiche war rot vom Blut.“ Gassire wurde in einer Urne, in einem Pithos, bestattet. Wie dieser alte Heros im Liede, so mancher fürstliche Ritter in den Monumentaltumuli am Niger. So auch noch Songhaifürsten und nach meiner eigenen Feststellung Falli und Tengelin, Manga und Kamuku sowie endlich eine von Norden gekommene Dynastie der Nordjorubaländer. Dazu nach Tremearne („Hausa Superstitions“ S. 106) Bariba in Borgu und Gwari sowie früher auch Haussa. Vor allem aber ist der „vorgeschichtlichen“ Sso zu gedenken, die einstmals am Ufer des Tsadsees geherrscht haben, und deren Gräber und Leichenurnen Gustav Nachtigal (Sahara u. Sudan II S. 426) auffand. (Vgl. Kartogr. Nr. 6.)

Der Lehm in der syrtischen Kultur:
Bestattung in Urnen
1. geschichtlich, 2. vorgeschichtlich

Also wiederum breites Auslaufen und Sichausdehnen einer uralten Sitte vom Garamantengebiet aus in den Sudan hinein. Ich spreche von uralter Sitte und meine eine solche der Mittelmeerländer. Wir kennen sie als prä- und althistorische aus allen westlichen, südlichen und östlichen Randländern und ebensogut aus Kleinasien wie aus Kreta, Ägypten (Negada und Ballas), Kleinafrika und Spanien. Die Bestattung in der Urne hat im dritten Jahrtausend im Westen eine große Rolle gespielt. Das

Aufkommen der Brandbestattung hat die Urne für die Leiche dann zu einer Urne für die Asche werden lassen.

Mit solcher Aufklärung ist die Möglichkeit gegeben, die Zeit zu begrenzen, in welcher die Garamantenkultur in Afrika und an den Syrten ihren Einzug hielt, — diese Kultur, die so mancherlei Charakteristisches bietet. Denn die Eigenart, die sich in der Herstellung von Urnen, groß genug, um eine ganze Leiche zu bergen, äußert, ist ja die gleiche, die auch aus Luftziegeln Wände und Häuser baut. Sie errichtet für das Korn riesenhafte Lehmgefäße, mächtige Türme, sie gibt einem mehrstöckigen Burgbau das Leben; sie errichtet heizbare Lehmbetten (NB.: daß solche ebenfalls am Mittelmeer früher üblich gewesen sein müssen, geht daraus hervor, daß ich noch in der Alhambra ein Ziegelheizbett alter Zeit entdeckte!); sie hat die hohe Mahlbank mit Lehmsockel hervorgerufen, die ich bei Kabylen und im Sudan so häufig fand. Es sind das alles Merkmale einer Kultur, die zeitlich noch nicht sehr weit vom Neolithikum entfernt ist. Denn in dieser Zeit gewannen mit dem Aufkommen der Töpferei Ton und Lehm eine neue Bedeutung. Deren Verwendbarkeit war erkannt, und nun begann eine Tonschwelgerei, die in Formen jubelte, bis sie in der Kunst von Tanagra gipfelte. (Vgl. Kartogr. Nr. 4 und 6.)

Diese Symptome sind sinngemäß wie verbreitungsgemäß als Teile einer Kultur zu betrachten, die in den Epen, in der hohen Entfaltung eines adligen Rittertums und in kastenmäßigem Sozialbau Triumphe feiert. Alles dies mögen Einzelheiten sein; diese gehören ihrem Wesen nach aber zusammen, und das stellt sich dem Auge am deutlichsten dar durch die Gemeinsamkeit in der Verbreitung. Mögen die einzelnen Symptome noch so abweichende Geschicke erlebt haben, über ihren vorbestimmten Verbreitungsrahmen hinaus vermochte sich keines zu bewegen. Sie alle aber stammen aus dem südlich der Syrten gelegenen Fessan, das von Norden her kulturell gespeist wird.

Deshalb habe ich diese Kulturelemente, soweit sie im Sudan heimisch geworden sind und die gleiche Herkunft erweisen, als syrtisch bezeichnet.

4. DIE URBS

a) Der Bau der Burgstadt. b) Vom makrokosmischen Bauprinzip zur mikrokosmischen Anwendung. c) Das Kulturrinnen auf ewigen Bahnen

Haben wir nun schon allerhand über die Baukunst der syrtisch-garamantischen Kultur in Betracht gezogen — Wohnkellergewölbe und Kreuzkellergrab, Wandbau und Speicher, Graburnen und Heizlehmbett —, so mag nun ein letztes Moment, das auch in diese Gruppe gehört, des Näheren erörtert werden: die „Stadt"! Aus den noch lebenswarmen Erinnerungen der Barden konnte die Erkenntnis von der Bedeutung der Burgstädte dieser Kultur gewonnen werden. Das Gassire-Epos kennt ihre Anlage. Es sagt (Absatz 1): „Denn stets hatte Wagadu, so oft es den Menschen sichtbar auf der Erde errichtet war, vier Tore, eines nach Norden, eines nach Westen, eines nach Osten und eines nach Süden." Im vorletzten Abschnitt trug der Barde die legendäre Form in charakteristischer Variante vor. „Viermal hat Wagadu das Gesicht gewandt." Viermal „schaut es" durch die Tore, erst „nach Norden, dann nach Westen, dann nach Osten, dann nach Süden". Hier muß um so mehr ein be-

Südgrenze des syrtischen Torbaugehöftes

Städte mit 4 Toren

deutenderer Sinn verborgen liegen, als ich auch in der Tat viele Burgstädte gesehen habe, deren hohe Wallmauern nach den vier Himmelsrichtungen durch Tore geöffnet waren. Die Nachforschungen über das Bedingte dieser Gestaltung haben zwei Berichte ergeben, von denen der erste folgendermaßen lautet:

Adlige, Horro, waren stets die Gründer der Burgen. Es waren zumeist die Söhne Burgstädte besitzender Ritter, denen nach dem Erbschaftsrecht kein Edelsitz zufiel. Solche taten sich zusammen und zogen mit ihren Barden (Dialli) und treu ergebenen Schmieden (Numu) hinaus in die Ferne. Sie wählten einen Platz möglichst an einem Seitenflusse eines Stromes, nicht zu nahe seiner Mündung. Die Numu mußten durch Orakel feststellen, ob der Ort geeignet sei und glückliche Zukunft verspreche. Hühner wurden ausgesetzt. Wurden sie von Schakalen und Hyänen gefressen, so war die Zukunft düster. Überstanden sie eine Nacht, dann konnte man Gutes erwarten. Danach ward mit der Arbeit begonnen, zu der umwohnende Bauern angehalten wurden. Aber nicht jede Zeit war gut. Nur der Tag des ersten Auftauchens des neuen Mondviertels war ersprießlich. Der Platz wurde im Kreis oder im Viereck umsteckt. Vier Tore wurden von vornherein vorgesehen, eines nach Osten, eines nach Norden, eines nach Westen, eines nach Süden. Dreimal zog die ritterliche Jungmannschaft mit den Schmieden und mit einem jungen gattungsstarken Stier um den Platz. Die Stellen, die im Gehege schon freigelassen waren für die Tore, wurden übersprungen.

Das erste, was sich in dem Raume fand, war nicht Menschheit, sondern Vieh, nämlich der junge Stier zusammen mit vier Kühen. Man wartete, bis der Stier drei von den Kühen besprungen hatte, dann wurde er geopfert. Man tötete ihn, aber in der zeremoniellen Weise, indem man ihm, der jung und toll umhersprang, von hinten her die Fesseln durchschlug, so daß er brüllend und zornig zusammenbrach und mit seinem Blute weithin den Boden netzte.

Sein Fleisch ward zum Teil im Feuer verbrannt, zum Teil verzehrt. Die Horro, Dialli und Numu, die damit ihr erstes Mahl im Raume der zukünftigen Stadt genommen hatten, waren solcherweise blutmäßig für alle Zeit, für sich und alle Nach-

kommen verbrüdert. Nie durfte einer die Tochter eines der anderen berühren, stets mußten sie einander Treue bewahren — Treue bis zum Tode.

Das Glied des jungen Stieres ward über dem Feuer gedörrt und zunächst in einem hohlen Raume in der Mitte des umfriedeten Platzes beigesetzt. Das fand statt am Tage der letzten Sichel des Mondes. An diesem Tage wurde über der Höhlung mit der Reliquie ein Altar in Form eines Phallus errichtet. Daneben wurde noch eine Opfergrube eröffnet. Das Blut floß später in diese stets zu Zeiten des Mondwechsels. Drei Tiere wurden stets auf dem Altar dargebracht. Dazu in anderen Zeiten vier Tiere über der Opfergrube.

Nun konnten die Menschen ihren Einzug halten. Hütten und Häuser wurden errichtet. Die Handwerker begannen ihre Arbeit. Alles Leben aber spielte sich in der Stadt selbst ab, nicht außerhalb der Umfriedung. Kein Markt, zu dem die Leute von auswärts kamen, durfte vorerst abgehalten werden, kein Handwerker durfte seine Ware nach außerhalb verkaufen. Kein Ritter durfte auf Raub ausziehen, niemand durfte noch heiraten, auch durfte kein Stier geschlachtet werden.

Drei Monate zumindest währte dieser Zustand.

Den Zusammenhang des Nächsten, wie es mir ein Mande berichtete, kann ich mir nicht als Regel denken. Hier hat alte Sage, wohlgepflegt im Kreise immer sich erneuernder aber uralter Geheimkunde, wohl mehreres zusammengefaßt, das heute als ein gewöhnlich Zusammentreffendes, früher aber wohl als ein kaum mehr als einmal Zusammenfallendes zu verstehen ist.

Nach dem Opfertode des ersten Stieres lebte nur noch ein diesem in allem gleichender Bruder als einziger Stier in der Umfriedigung. Wenn nun die Zeit der Sonnenwende kam, riß dieser Stier sich loß und rannte aus der Umfriedigung in das Land hinaus. Im Lande draußen raste er umher, bis er vor der Hütte einer mannbaren Jungfrau aus edlem Blute stehen blieb. Stets war es eine Jungfrau, nie war es ein Mädchen, dessen Schoß schon eröffnet war; stets war sie schön, stets makellos am Körper und gut und ergeben den Vorschriften der strengen Numu.

Vor der Hütte oder dem Hause der Jungfrau blieb der rasende Stier stehen. Dort stand er, bis die nachfolgenden Horro und Dialli und Numu aus der neuen Stadt ihn fanden. Diese gingen in das Haus. Sie fanden die schöne Jungfrau. Sie trugen sie heraus. Sie feierten sie. Die Barden besangen ihre Schönheit und Tugend. Die Numu weihten sie, indem sie Korn über sie ausstreuten. Im Jubel ward die Jungfrau auf den Rücken des Stieres gehoben. Der Stier ließ es sich gefallen. Auf dem Rücken des Stieres ritt sie der neuen Einfriedigung zu. Dreimal führte der Stier sie um die Umfriedigung. Der Umritt erfolgte nach dem Lauf der Sonne. Dann betrat er die Umfriedigung von Osten.

Kaum aber war der Stier in den Kreis der Umfriedigung eingetreten, kaum war er hier bis zur Mitte vorgedrungen, so wurden der Stier und die Maid mit dem Speere geopfert, der Stier über dem Altar und die Jungfrau über der Grube. Dazu sangen die Barden ein Lied, in welchem die Hochzeit zwischen Sonne und Mond gefeiert wurde. Denn der Stier ward als Symbol des Mondes, die Jungfrau als Symbol der Sonne angesehen. Die beiden Leichen wurden danach hoch geehrt.

Die Leiche der Jungfrau wurde links, die des Stiers rechts vom Osteingang beigesetzt. Das Blut beider ward wohl aufbewahrt als große und heilige Sache. Über den Leichen wurden die Pfeiler des Tores errichtet.

Mit Holz und Lehm wurden die vier Tore aufgebaut. Darauf folgte die Anlage des Stadtwalles zwischen den Toren. Aber schon die Vollendung der Tore erschloß die Stadt dem Verkehr. Nachdem der Stier seine kostbare Beute in die Umfriedigung getragen und somit der edelste Gast Aufnahme gefunden hatte, durften die Einwohner die Stadt zum Zwecke von allerhand Unternehmungen verlassen. Waren die Tore vollendet, durften sie sie rückkehrend wieder betreten.

Jetzt entwickelte sich der Handel.

Diesem mehr mythologisch aufhellenden steht ein zweiter Bericht gegenüber, den ich von einem Mande im Jahre 1916 empfing. Dieser lautet:

Die Anlage der Städte mit Wallanlagen ging in alter Zeit streng zeremoniell vor sich und zwar folgendermaßen:

Mit dem Auftauchen des ersten Viertels des Mondes ward die Absteckung des Umkreises und der Tore begonnen. Dreimal wurde die Stadt mit einem Stier umzogen. Dann wurde er in den abgesteckten Raum gebracht zusammen mit vier Kühen. Nachdem er drei von ihnen besprungen hatte, wurde er geopfert. Sein Glied wurde in der Mitte der neuen Stadt begraben und ein Phallusaltar neben einer Opfergrube errichtet. Auf dem Altar wurden immer drei Tiere, in der Grube vier Tiere geopfert. Die Hauptsache ist, daß der Stier als mit dem Mond verbunden betrachtet, die Stadt aber direkt als Sinnbild der Sonne (oder der Sonnenbahn?) bezeichnet wurde.

Als diese Berichte seinerzeit aufgezeichnet wurden, geschah dies in der gleichen Geschäftigkeit, mit der der forschende Wanderer stets vor allem besorgt ist, alles Erreichbare einzuheimsen und nebeneinanderzustellen, ohne sich der Muße hingeben zu dürfen, den Blick in die Tiefe zu richten. Erst langsam und erst im Verlaufe der Entstehung gedanklicher Architekturen erweist sich das spezifische Gewicht der Funde. Im vorliegenden Falle ist mir das besonders klar. Noch bis vor kurzem war auch mir die mehrfach im Pui belegte, ausgesprochen mystische Auffassung vom verschwindenden und auftauchenden Wagadu lediglich hohe Poesie. Dies soll auch nicht bestritten werden. Sie bedeutet aber außerdem noch weit mehr. Was hier gemeint ist, wird dem sogleich klar werden, der sich vergegenwärtigt, wie grundverschieden unser realer Begriff von einer Stadt, deren äußerer Physiognomie, deren Architektur- und Verkehrsstil, von dem Begriff eines Volkes ist, dem die Urbs (um dies Wort gleich hier vorgreifend zu verwenden) ein Bild des Mundus vorstellt, ein geheiligtes Bild, ein nur durch sakrale Weihe erdenkbares Gebilde. Wer sich die obigen Schilderungen — gleich wieviel hiervon Schilderung von Zeremonien, Mythos oder Auslegung von Mythen ist — vollkommen vergegenwärtigt, wer sich in die Vorstellung der Bilder vom heiligen Umgang, von der heiligen Befruchtung, von der erschütternden Opferung der Jungfrau und des Stieres hineinlebt, und besonders der, der erfahrungsgemäß weiß, daß heilige Blutopfer die Menschen dort drüben noch weit mehr ergreifen und exaltieren als uns begriffs-

tüchtige Europäer — der wird einsehen, daß in diesem Sinne „Wagadu“ gleichbedeutend sein muß mit hoher, ja höchster Symbolik und Mystik. Und dies gilt nicht nur für Wagadu! Das heutige Volk weiß noch recht gut, daß unter den Mauern Djennes wie Altsegus und anderer Gründungen der „alten“ Wangara die Körper geopferter Jungfrauen gebettet liegen. Alle die vielen Städte mit vier Toren, die zwischen dem Tsadsee und oberen Senegal in großem Bogen um das Voltabecken herum liegen, gehören in die Gruppe der Epigonen einer Zeit, in der die Stadt selbst ein Heiligtum ist. Auch Mursuk selbst, das die Erbschaft als Hauptstadt Fessans als Nachfolgerin des im Altertum zerstörten Garama-Djerma antrat, hat den rechteckigen Grundriß bewahrt; nur ist vor 100 Jahren der Südwall neu errichtet und hierbei das vierte Tor beseitigt worden.

Wenn wir uns nun aber einer Vergegenwärtigung der inneren Bedeutung solcher Tatsachen, vor allem der Einzelheiten in den Bauberichten hingeben, so werden wir unwillkürlich an allerhand analoge Mythen und Sitten des Altertums erinnert. Ohne weiteres gemahnt der die Jungfrau entführende Stier an die Mythe, derzufolge Zeus die Europa raubte und nach Kreta entführte; so weit gekommen, stößt der Vergleichende dann auch sogleich auf das Bereich der Minotaurussagen und gelangt so zu der westasiatischen Kultur. Noch viel sinnreicher wird diese innere Übereinstimmung aber dem erscheinen, der sich klar macht, daß wir das meiste kennen, daß aber vieles davon über die Wege Lydien-Tyrrhener (Herodot I 94) und Aeneas-Rom (vgl. Virgil) auf italischem Boden Einzug gehalten hat und im Geistesleben Roms erhalten blieb.

Varro und Cato haben uns geschildert, wie eine Urbs in alter Zeit gegründet wurde — wie der Gründer mit dem Ochsenpflug den Raum der zukünftigen Niederlassung umriß — wie an den Stellen für die Portale der Pflug gehoben wurde. — Man lese die Schilderung des ver sacrum, den Auszug der Jugend aus der übervölkerten Stadt! — Oder die Schilderung des Polybius vom Bau und Plan des römischen Lagers! — Alles das muß zu der Überlegung führen, ob nicht dieser westasiatische Kulturkrater seine Lebensströme ebensogut nach den Syrten entsandte

wie in das Tyrrhenische Meer — ob nicht die Vorstellung vom auf die Erde projizierten Weltbild, vom Mundus, in Europa im Sturme kulminierender und wieder und wieder Leichen und Anschauungen übereinandertürmender Kulturkämpfe mit vielen, ach so vielen anderen verschüttet wurde, während sie im abgeschnittenen, sturmfernen und so gut wie weltentlegenen Innerafrika sich wenigstens in der Sage erhalten konnte.

Ich möchte nunmehr die Aufmerksamkeit von der Betrachtung des inneren Sinnes dieser halbmythischen Bauberichte auf die einer Einzelheit lenken, nämlich auf die Bedeutung und Anwendung bestimmter Zahlen, die eine hervorragende Rolle spielen. Die im Gassire-Epos vorwiegende Zahl ist die 4. Nicht nur, daß jede Wagadu-Stadt vier Tore hat, daß die Zahl der Städte im Ausklang jedes Absatzes immer wieder mit der 4 betont wird, — die Zahl der Söhne des Helden ist 8, d. h. 2 mal 4. Vernehmlicher noch sprechen die Zahlen in den Baumythen. Auch hier wieder die vier Tore. Dann aber stehen sich gegenüber: der eine Stier und die vier Kühe, die vier Tore und der dreimalige Umgang, die vier Kühe und drei Besprünge, die vier Opfertiere über der Grube und deren drei über dem Phallusaltar. Der Sinn dieser Zahlenzuerteilung verrät sich deutlich daraus, daß die Jungfrau über der Opfergrube, der Stier über dem Phallusaltar geopfert werden. Das aber heißt, daß die Grube das Symbol des Weiblichen, der Altar das Symbol des Männlichen ist. Dem Weiblichen werden vier Opfertiere, dem Männlichen drei dargebracht. Vier ist also die Sinnzahl des Weiblichen und drei die des Männlichen. Soweit gelangt, möge nun auch der letzte Hinweis gestattet sein, der sich daraus ergibt, daß der Bannraum dreimal umzogen, der Stier zu dreifacher Beschälung zugelassen und die Pönitenzzeit auf drei Monate datiert wird. In allen diesen Anwendungen ist eine Bewegung resp. Zeitlichkeit betont, während die 4 dem Räumlichen zukommt. Es sei mir nun erlaubt, auf meine Ausführungen zur Symbolik der Zahlen in der „Festlandkultur“ (vgl. Schriften zur Kulturkunde Bd. IV) hinzuweisen. In Westasien hat die aus dem pazifischen Kulturkreis stammende Monade (3 = ♂, Bewegung, Himmel, Entwicklung, Zeit; 4 = ♀, Ruhe, Erde, Gestalt, Raum) eine Blütezeit erlebt,

deren Ausläufer die pythagoreische Lehre ist. Hier nun zeigt es sich, daß dieses Bauprinzip des westasiatischen Weltbildes aber nicht nur bis Sizilien, sondern auch bis zu den Garamanten und damit in den Westsudan vordrang.

Im Westsudan hat dies Bauprinzip dann aber bedeutende Ausdehnung erlebt. Das was andere und wir selbst an Notizen über Entsprechendes gefunden haben, bezieht sich auf Malinke, Bambuks, Torong, Bamana (vgl. Bérenger-Féraud „Sénégambie" S. 234), Bosso, Jatenga, Yarsé (Tauxier „Le noir du Soudan" S. 446), Bobo, Nunuma (Tauxier S. 188), Kassenfra (ders. S. 209), Kassombura (ders. S. 321), Kussassi, Moba, Kabre, Ssola, Losso, Bassari, Gungaua, östl. Kamberri, Nupe, Mulgoi-Kanuri, Mundang, Lakka, Falli, Batta, Dakka, Tschamba, Ndoro, Kuti, Namdji, Bokko, Durru, Bum (Frobenius), Mandja (Gaud „Mandja" S. 25f.) und endlich Baja (Frobenius) als äußerste Vorläufer. Hierzu kommen noch einige Notizen über die aus dem Westsudan nach der atlantischen Küste vorgedrungenen Tschi, Fanti usw. (z. B. A. B. Ellis „Tschi" S. 218; Gramberg „Schetsen" S. 78). Wenn ich diese Liste hier so vollständig aufführe, so geschieht es einmal, um zu zeigen, wie mangelhaft das Material überall da ist, wo nicht ein Fachmann selbst forschte, sondern auf die Literatur angewiesen ist, und zum anderen, um zu zeigen, aus welcher Verdünnung derart wichtige und meist auch gewichtige Elemente heute im Sudan herausdestilliert werden müssen. Denn welches sind die heutigen Niederschläge der einst so bedeutsamen Zahlenpotenzen, die noch im sechsten Jahrhundert v. Chr. einem philosophischen System das Leben gaben? Die Zahl 3 für Knaben resp. Männer und 4 für Mädchen resp. Frauen ist entscheidend beim Kinde für die Abschälung des Nabels, die Waschung des Neugeborenen durch die Mutter, den Tag der Namengebung, das Jahresalter oder die Anzahl der Tätowierungsschnitte, als Tagezahl für die Anpflanzung eines sympathisch mit dem Leben des jungen Erdenbürgers verbundenen Bäumchens, für die Mutter, um nach der Geburt das Haus verlassen zu dürfen — oder in Todesfällen für den Tag der Bestattung, die Anzahl der Hühner als Grabopfer, die Bandagenumwicklung der Leiche, die auf das Grab niederzulegenden

Erdklößchen, die Lebensbegrenzung bei Vampirüberfall usw. — Immer drei und vier. (Vgl. Kartogr. Nr. 9.) Als einzige Ausnahmen verzeichnete ich, daß bei den Dakka die Namengebung der Knaben am 7., die der Mädchen am 10. Tage, im Nupevolk für erstere am 9. (also 3 mal 3) und für Mädchen am 10. stattfindet. Der Sinn bezieht sich stets auf die gleichen Dinge, und es ist schon eine Merkwürdigkeit, wenn bei den Tschi-Stämmen die Woche in drei männliche und vier weibliche Tage zerfällt. Im übrigen erstrecken sich alle anderen Angaben auf das zeremonielle Verhalten gegenüber dem Leben der Geschlechter. Es ist eine erschütternde Einfachheit, aber auch ein verblüffendes

Die 4 als Ausdruck des Weiblichen (Die 3 als der des Männlichen)

Kleinmaß, in welchem die so gewaltigen Ideen der noch garamantischen Monade ausklingen. Der Makrokosmos des Weltseins verkümmert zum Mikrokosmos des Menschlichen. Wenn ich mich hierbei so lange aufhielt, so geschah dies, um zu zeigen, wie selbst das dem Naiven im Menschen noch viel näherstehende Altertum mit seinen himmelumspannenden Ideen im schlichten Äthiopentum die kosmische Größe nicht zu hinterlassen vermochte. Die syrtische Kultur entquillt also wohl aus eminenter altgeschichtlicher Kultur Westasiens, mündet aber aus in die schlummernde äthiopische Kultur. Die Geschichte dieser Monade ist also für beide Kulturen gleich bedeutsam.

*

Das Bild der syrtischen Monade (♂ = 3; ♀ = 4) ist aber auch in der geographischen Variante vielsagend. Wie das Kartenblättchen (Kartogr. Nr. 9) zeigt, ist es auf den Westsudan mit einem Ausläufer bis zu den Baja und Mandja beschränkt. In den Südländern dieses Gebietes herrscht die Monade der atlantischen Kultur (♀ = 3; ♂ = 4), im östlichen Sudan vom Tsadsee an die norderythräische (♂ = 3; ♀ = 2). Die Verbreitung ist also eine annähernd gleiche wie die, die Bardensang und Spießlaute, Lehmspeicher und Urnenbestattung, mundale Stadtanlage und Kreuzkellerbauten haben. Das gleiche Bild der Verbreitung ist aber noch für sehr viele andere ethnische Charakteristika entscheidend. Allein schon die Wortfamilie des Namens der Garamanten darf hier vielleicht angeführt werden. Wir sehen deren Namen bis nach Ganna wandern und dort zu Wangara werden — bis in den westafrikanischen Urwald hinter Liberia ziehen und dort zu Gersse (= Garasa) vertrocknen. Im zentralen Sudan erscheint der Name als Titel alter Könige.

Besonderes Interesse aber gewinnt der Name in einer sehr eigentümlichen Beziehung. Die Barden bringen den Namen der feudalen Wangara in verwandtschaftliche Beziehung zu Lederarbeitern, die bei den Tuareg Gara-sa, bei Mande bis zur Westküste Gara-sa, bei Fulbe Gergassabe, bei Kabylen A-charas heißen und ihr Handwerk kastenmäßig betreiben. Weiterhin berichtet die Sage, daß die Gara-Sippe im Farotal, die mit der Büffelkopfmaske tanzt, und der Büffelkopfklan der Nupe und Haussa aus dem Norden, d. h. also aus dem Garamantengebiet gekommen sein sollen. Endgültiges kann hierüber noch nicht gesagt werden, aber sicher ist es, daß in der Tat die hochentwickelte Lederindustrie, die Kunst, Leder zu färben und in graziler Weise zu Taschen etc. zu verarbeiten, genau dem Ausdehnungsgebiet der garamantischen Kultur entspricht.

Und in gleicher Weise noch sehr viel mehr. In einem Sonderheft des „Atlas Africanus", das dem Bogen und seinem Gerät gewidmet ist, tritt deutlich hervor, daß eine ganz besondere Bogenart (die mit temporaler Besehnung), daß die künstliche Spannweise, daß am Pfeil Kerbe und Spitze als Symptome syrtischer Kultur bezeichnet werden müssen. In der Tätowierung

ist das Drillingsgewinkel, in der Kleidung die Kasulaform (röm. paenula) oder Tobe, im Mobiliar das Kissen verwandt (Kartogr. Nr. 10). Ich freue mich, in Chevalier einen ernsten Kenner als Eidgenossen gefunden zu haben, der (Congo Français S. 742) auch der Ansicht ist, daß mit dem Reisbau gemeinsam Lederfärberei, Baumwollfärberei, Lederbehandlung, Luftziegelbauweise und der Anbau von Weizen gleichzeitig im Sudan angekommen sein müßten. Daß der Reisbau bei den verwilderten Garamanten der Zeit Strabos schon üblich war, wurde erwähnt. (Vgl. Abb. 4 und Kartogr. 11 bis 19.)

Im übrigen muß betont werden, daß es durchaus übereilt schließen hieße, wenn nun alle in entsprechender Weise über den Westsudan verbreiteten Kultursymptome als Einwanderungsgenossenschaft einer einzigen Kulturwelle betrachtet würden. Daß ein derartiger Schluß durchaus verfehlt wäre, dafür haben wir zwei schlagende Beweise. Einmal in der Verbreitung neolithischer Steinwerkzeuge, die ebenfalls von Kleinafrika und den Syrten südwärts bis in den Westsudan, teilweise bis an die atlantische Küste, nicht aber weiter in den Ostsudan hinein vorgedrungen sind. Die kurze Form, in der die Beilchen auftreten, sowie auch deren streckenweise Häufigkeit belegen, daß vom Norden in irgendeiner frühen Zeit eine auffallend dichte und einheitliche Kulturschicht den syrtischen Kulturkreis überzog. — Die andere Warnung beruht in der Tatsache, daß der Westsudan zwischen Atlantischem Ozean und Tsadsee von Norden her „islamisiert" wurde, und daß alle Moslim des syrtischen Kulturbeckens deshalb Anhänger der Sekte der Malakijahs sind, während der Ostsudan von Osten her auf der norderythräischen Bahn die Religion des Propheten kennenlernte, weshalb alle seine islamischen Bewohner zur Sekte der Schafijahs gehören. Die Verbreitungskarten beider Erscheinungen decken sich aber durchaus mit denen der garamantischen Kultur und werden so zu ernsten Warnern.

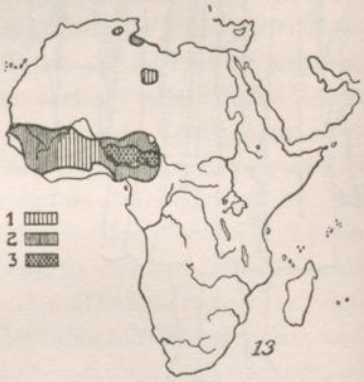
Denn der Islam hat sich erst am Ende des ersten Jahrtausends ernsthaft im Westsudan ausgedehnt und hat die prunkende Blüte der garamantischen Kultur schon am Niger und in ihrer Form nach dem Verblühen der dritten Verkörperung in Ganna

Abb. 4. Syrtisches Kulturgut. 1. und 2. Kasulagewand aus den Koarraländern. Nach Studien im Archiv. 3. Spießlaute aus Ibi. Nach Zeichn. im Archiv. 4. Temporalbogen, Gerana. Slg. des Inst. 5. Bogenhaltung mit Daumenspannring, Adamaua. 6. Kerbe am Pfeil, Ogadên. 7. Kerbe am Pfeil, Mossi Wagadugu. 8. Das syrtische Drillingsgewickel, Ornamentik auf Keramik und in der Tätowierung

Das Drillingsgewinkel in der Tätowierung

Syrtische Speicherurnen

Hohe Mahlsteine



Das syrtische Lehmbankett:
1. einfach; 2. kunstvoller; 3. heizbar

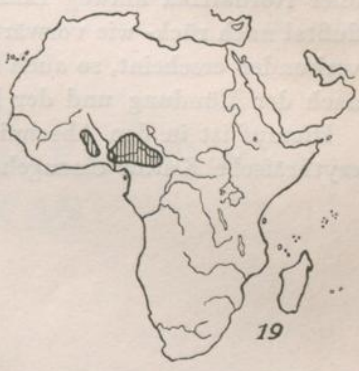
Das Lederkunstgewerbe:
1. verfeinert; 2. der Garasa unter den Tuareg

Der Anbau von Reis:
1. übliches Saatverfahren; 2. bei den Garamanten (n. Strabo); 3. in höherer Kultur

Das Kasulagewand

Temporale Besehnung der Bögen

Daumen-Spannring



Durchwickelte Kerbe. Einseitig angeschuhte Kerbe

angetroffen. Daß die Blüte der jüngeren Steinzeit hier aber um die gleiche Zeitspanne der garamantischen Sudankultur voranging, wie die der islamischen ihr folgte, braucht nicht weiter erwähnt zu werden.

Das aber heißt, daß die Einwanderung der garamantischen Kultur eine „neolithische Prädisposition" vorfand und daß sie es auch wiederum war, die dem Islam und der malakitischen Sekte den Weg vorbereitete. Syrtische Kultur kann also für uns ganz allgemein genommen nur eine durch Rhythmus ausgezeichnete Umfassung bedeuten, deren Inhalt sich stufenförmig aufgebaut hat. Die Reihenfolge „neolithisch", „gara-

mantisch", „islamisch" ist gegeben und wird, sobald die Saharawege erst gebahnt sind, noch um eine vierte, nämlich die europäische, Stufe vermehrt werden.

Dieses also vorausgesetzt und ausdrücklich betont, kann nun aber wohl gesagt werden, daß die garamantische Welle unter den aufgezählten dem Westsudan zur höchsten Bedeutung wurde. Wenn in diesem Teile des Buches dem Wesen gerade dieser Erscheinung die höchste Beachtung geschenkt ist, so geschah es, weil die so aus Afrika gewonnenen Erkenntnisse durchaus geeignet erscheinen, Beiträge zur Vertiefung der Kenntnisse altgeschichtlicher Kulturvorgänge im Mittelmeer zu bieten. Aber wie diese garamantische Kulturwelle nicht die erste war, die über Nordafrika hinweg Einzug hielt, wie sie also ihrem Einflußtal nach rück- wie vorwärts kulturgeschichtlich mit anderen verbunden erscheint, so auch in dem Geschick, das sie im Sudan nach der Mündung und der Bildung eines Ästuariums erlebte.

Hierauf ist in den Abschnitten über die atlantische und die erythräische Kultur einzugehen.

II.

DIE ATLANTISCHEN KULTUREN AFRIKAS

5. DER ALTAR

a) Mythos und Kultus. b) Throne und Altäre. c) Das Weltbild

Es ist sehr wohl berechtigt zu sagen, daß im großen und ganzen besonders dem oberflächlichen Beobachter das Leben und kulturelle Gebaren der Afrikaner vordem den Eindruck der Nüchternheit erweckt hat. Das kann man sehr wohl von Sahara wie Sudan, von Ostafrika wie Südafrika sagen. Hierin steht der Bereich der westafrikanischen Kultur den anderen in physiognomischer Hinsicht schroff gegenüber. In Westafrika drängen sich die Ausdrucksformen mythologischen und „religiösen" Lebens direkt auf. Als Livingstone vom Süden her die Lundaländer erreichte, wurde er tief bewegt beim Anblick all der Schnitzereien, die für den Missionar natürlich Götzen waren. Cameron und Thomson erstaunten, als sie nach Überwindung des Tanganjikasees aus dem jetzt einförmig erscheinenden Kulturleben Ostafrikas in das von Symbolen und Darstellungen strotzende Land der Manjema und nach Urna heraustraten. Rohlfs erlebte das gleiche, als er nach dem Marsche durch Bornu und die Haussastaaten in den Heidenländern des Koarrawinkels (Zusammenfluß von Benue und Niger) anlangte. Nicht anders auch erging es Binger, der nach jahrelangem Marsch durch den Westsudan am Comoë herab nach der Westküste vorstieß.

In der Tat sind viele Länder des westafrikanischen Küstengebietes fast überreich ausgerüstet mit Einrichtungen, Darstellungen und Versinnbildlichungen, die alle ihre Zugehörigkeit zu irgendeinem Kultus durchaus nicht verleugnen. An Kreuzwegen, auf öffentlichen Plätzen, in Gehöftwinkeln erheben sich geschnitzte Bildwerke, Altäre und Figuren aus Lehm, phantastisch mit Rot und Weiß besprengte Gefäße mit mysteriösem Inhalt. Die Hütten sind überfüllt mit Amuletten. Durch die Straßen tanzen dann und wann Maskierte, denen exaltierte Männer und

Jünglinge folgen. Die Leichen aber, die sonst in Afrika möglichst schnell dem Leben entzogen werden, prangen hier in wunderlicher Überladung mit Schmuck und Stoff monate- und jahrelang, die Luft ringsum verpestend, über gelindem Kohlenfeuer. Die Frage ist für den Ethnologen nun zunächst die, inwieweit diese aufdringliche Ausdrucksfülle einem wesentlich tektonischen Bau des Geisteslebens entspricht.

Dieser Frage nun möchte ich mit einem festen Anhaltspunkt entgegengehen, indem ich betone, daß wir wenigstens ein Land in Afrika kennen, in dem sich die innere Sinngabe solcher Äußerungslust nachweisen läßt. Das ist das Land der Joruba (westlich der Nigermündung). Daß diese eine reiche Mythologie besitzen, hat zunächst Burton entdeckt. Ihm folgte in der Forschung A. B. Ellis, der eine Reihe von Mythen aufzeichnete, an die ich mich zunächst hier halte. Die Leute von Badagry erzählen:

Die Joruba besitzen zwei Himmelsgötter: Olorun und Obatalla. Olorun ist der göttliche Himmel, der Gott, der zu weit, zu gleichgültig und zu groß ist, um sich um den Menschen zu kümmern. Der Name bedeutet Besitzer des Himmels. Olorun besitzt keine Priester, von ihm wird kein Bildnis angefertigt, es gibt keine Tempel Oloruns. Nur sehr selten, wenn alle Götter ihre Hilfe versagen, ruft ihn der Joruba an. Man kann sagen, Olorun lebe mehr im Sprichwort als in der Anschauung oder im Kultus — gleich wie der Himmel, dessen Name wir auch oft gebrauchen, vielleicht mißbrauchen oder falsch verwenden. Auch ist er nicht allmächtig, denn ein Sprichwort sagt: „Ein Mensch kann nicht Regen machen, und Olorun kann dir nicht ein Kind geben.“ Denn das gehört zu Obatallas Obliegenheiten. Jeder Gott hat hier seine Pflichten.

Obatalla ist der Hauptgott der Joruba. Sein Name bedeutet „Gott des weißen Gewandes“. Weiß ist nämlich seine Farbe; weiß sind seine Tempel, seine Bilder, seine Amulette. Seine Diener, Priester und Verehrer tragen weiße Gewandung. Obatalla ward von Olorun geschaffen, so sagen die Priester. Der übergab ihm den Himmel und die Welt; er selbst zog sich zurück. Wenn Obatalla also ebenfalls ein Himmelsgott ist, so ist er doch

menschenähnlicher aufgefaßt als Olorun. Einer Mythe zufolge, die allerdings nicht allgemein zu sein scheint, hat Obatalla das erste Menschenpaar aus Ton geformt. Durchweg herrscht aber die Ansicht, daß Obatalla die Kinder schenke, und daher richten Frauen, die sich nach Mutterschaft sehnen, ihre Gebete an Obatalla.

Odudua oder Odua ist die Hauptgöttin der Joruba. Sie ist die Mutter, welche empfängt. Der Name kommt von „do“ = „schwarz sein“ und „dudu“ = „schwarz“ her. Die Neger halten eine schwarze Haut für eine große Zierde und auch für schöner als die gewöhnliche Zigarrenfarbe. Odudua ist als eine sitzende, ein Kind säugende Frau dargestellt.

Odudua ist das Weib Obatallas. Aber sie ist gleichaltrig mit Olorun und nicht von diesem geschaffen wie ihr Gemahl. Andere Eingeborene glauben zwar, sie sei in Ife entstanden, doch ist dies eine sekundäre Mythe. Odudua stellt die Erde dar und ist mit dem anthropomorphen Himmelsgott verheiratet. Obatalla und Odudua, Himmel und Erde, stellen, wie die Priester sagen, zwei große geschlossene Kalebassen dar, welche, einmal geschlossen, nicht geöffnet werden können. Dies wird in den Tempeln symbolisch durch zwei weiße, untertassenförmige, eng aufeinandergefügte und so eine abgeflachte Kugelform bildende Kürbisschalen zur Anschauung gebracht. Die obere repräsentiert das Himmelsgewölbe, die untere die sich diesem am Horizont anschmiegende Erde.

Einer weitverbreiteten Mythe zufolge ist Odudua blind. Am Anfang der Welt waren sie und Obatalla in der Dunkelheit einer großen geschlossenen Kalebasse eingeschlossen.

Obatalla lag im oberen, Odudua im unteren Teile derselben. Die Mythe berichtet nicht davon, wie sie in diese Lage gekommen sind, sondern weiß nur davon zu erzählen, daß sie lange in dieser Lage gewesen sind, zusammengepreßt, unbehaglich, hungrig. Da begann Odudua zu schelten; sie tadelte ihren Mann ob der Einsperrung. Es entspann sich ein arger Streit, in dessen Verlauf Obatalla wütend seiner Frau die Augen ausriß, weil sie ihre Zunge nicht beherrschen konnte. Da verfluchte ihn Odudua. Sie sprach: „Nur Schnecken sollst du in Zukunft essen!“ Das ist der Grund,

warum Obatalla Schnecken als Opfer dargebracht werden. Da die Mythe Odudua ihre Augen nicht wieder gewinnen läßt, muß man annehmen, sie sei blind geblieben. Aber kein Eingeborener sieht sie als blind an.

Odudua ist ferner die Göttin der Liebe. Viele Geschichten werden von ihren Liebesabenteuern erzählt. Ihr Haupttempel ist in Ado, der Hauptstadt des Staates gleichen Namens, der nördlich von Badagry liegt. Es wird von der Anlage des Ortes eine lange Geschichte der Liebe Oduduas zu einem Jäger erzählt, dem sie beim Abschied für alle hier in Zukunft Wohnenden Heil und Segen im Angedenken ihres Glückes zugesagt habe.

Vor dieser Tändelei mit dem Jäger schenkte Odudua ihrem Gatten einen Knaben Aganju und ein Mägdlein Yemaja. Der Name Aganju bedeutet nach Burton Firmament. Yemaja heißt: Mutter der Fische, also Wasser. Die Nachkommen von Himmel und Erde mögen also Wasser und Land repräsentieren. Yemaja ist die Göttin der Bäche und Ströme, sie steht den Wasserordalen vor. Sie wird dargestellt als eine weibliche Figur gelber Farbe; blaue Perlen und weiße Kleider trägt sie. Die Verehrung von Aganju scheint außer Brauch gekommen zu sein, aber auf einem offenen Platz vor des Königs Residenz in Oyo wurde der Gott ehemals verehrt.

Yemaja heiratete ihren Bruder Aganju und schenkte ihm einen Sohn mit Namen Orungan. Dieser Name ist zusammengesetzt aus Orun = Himmel bzw. = Sonne und gan von ga = hoch sein; er scheint zu bedeuten: die Sonne auf der Höhe des Himmels. (Denn so hat mir dies einer meiner Schützlinge von 1916, der aus Badagry stammte, erklärt.) Der Nachkomme von Wasser und Land würde demnach der Sonne gleichkommen.

Orungan verliebte sich in seine Mutter, und da sie sich weigerte, seiner Leidenschaft zu willfahren, benützte er die Gelegenheit der Abwesenheit seines Vaters und vergewaltigte sie. Sogleich nach diesem Ereignis sprang Yemaja auf die Füße und verließ händeringend und schreiend den Platz. Orungan verfolgte sie und versuchte sie zu trösten. Er versicherte ihr, niemand würde etwas davon erfahren; er könne nicht ohne sie leben. Er hielt ihr die schöne Aussicht vor, mit zwei Gatten, dem einen im

geheimen, dem anderen öffentlich zu leben. Aber sie verwarf alle seine Vorschläge mit Abscheu und rannte von dannen. Orungan raste jedoch hinter ihr her, und beinahe hatte er sie mit dem ausgestreckten Arm erreicht, um sie festzuhalten, da schlug sie rücklings auf den Boden.

Sofort begann der Körper Yemajas furchtbar zu schwellen, zwei Wasserströme quollen aus ihren Brüsten, und der Körper zerbarst. Die Ströme vereinten sich und bildeten eine Lagune. Ihrem zerklüfteten Leibe entsprossen nach Ellis 15, nach meinen Berichterstattern aber 16 Götter.

Zur Erinnerung an dieses Ereignis wurde einer Stadt der Name „Ife" gegeben (Ife: das Aufschwellen, das Aufbersten). Sie ward dort gegründet, wo Yemajas Körper niederstürzte und zerbarst. Diese Stelle ward — vielleicht kennt man sie noch — bis zum Jahre 1882, wo die Stadt durch Ibadan zerstört ward, gezeigt.

Soweit der Bericht von Ellis, der um so mehr interessiert, als auch die geographische Lage des Ortes der Schöpfung erwähnt ist: Ife oder Ilife, in welchem ich anno 1910 die schönen Terrakotten ausgraben konnte. Die oben wiedergegebenen Mythen wurden in dem westlich des Jorubalandes gelegenen Orte Badagry aufgezeichnet. Aber auch in der „Heimat" selbst, — ja nicht nur hier, sondern auch an der Goldküste und bei Bonnileuten fand ich Ife ganz allgemein als das Geburtsland der Götter bezeichnet. Und in der Tat war der Eindruck, den das Leben dieser Stadt auf uns machte, durchaus der einer geweihten Stätte, eines heiligen Ortes, an welchem eine Art Papst, ganze Reihen hoher Priester und eine Schar niederer Klerikaler Tempel- und Opferdienst verrichten. Nicht nur, daß die Terrakotten aus mythologischer Erinnerung aufstiegen! An vielen Orten waren noch gute alte Steinskulpturen zu sehen. Steinerne Schreine der Götterbilder, heilige Haine, feierliche Umzüge und ein gewisser allen gemeinsamer gedämpfter Ton beim Sprechen bekundeten unvermittelt traditionelle Feierlichkeit.

Aber ein Symptom wirkte durchaus verblüffend auf mich: jene herrliche klare Mythologie, die im „Auslande" so leicht aufzufangen war und gerade Ife als Mittelpunkt des Werdens be-

zeichnete, die fehlte durchaus. Ja, ganze Gruppen ältester und echtester Götter fehlten vollkommen. Odudua, im Westen mit die wichtigste Göttin der Erde, war so gut wie gänzlich unbekannt. An Stelle der alten klaren Darstellungen herrschten verschnörkelte, rekonstruierte, mehr kirchliche als mythologische Vorstellungen. Hierfür nur ein Beispiel.

Oben wurde die klare, wertvolle und unbedingt alte Mythe vom Inzest Orungans mit seiner Mutter Yemaja erzählt. Ich konnte sie im Osten und in der „Heimat" der Mythen lange Zeit hindurch nicht finden, bis ich erst in Ife, dann in Gbaga und endlich in Ibadan ihre Reste im Wirkungsterritorium eines anderen Gottes, nämlich des Oko, eines alten ehrwürdigen Mannes, der allem Landbau vorsteht, entdeckte. Diesem sonst als alter Mann und als besonders ehrbar angesehenen Gott wird nämlich kurz vor Beginn der Regenzeit (also der Saatperiode) im Busch ein Fest gewidmet, welches Odu — Oscha — Orugu oder Aruru genannt wird. Zwei klerikale Persönlichkeiten wachen über den Vollzug der Zeremonien. Die eine ist der Olo genannte junge Priester, die andere eine ältere, Jemo genannte Priesterin. Die Regelung der als heilig erachteten Zeremonie besteht darin, daß in besagter Festnacht die Frauen der Bauern sich in den Busch begeben und sich jedem Manne hingeben, der in solcher Absicht in den Busch kommt. Einem on dit zufolge soll der junge Olo mit der älteren Jemo allen Paaren mit gutem Beispiel vorangehen. Das Ganze ist also sakrale Prostitution unter Fürsorge der Priesterschaft des Landbaugottes Oko.

Zwei verschiedene Angaben erwecken das Verständnis für diese Dinge. Ein alter Mann sagte: „Das Fest wird zum Andenken an die Verehelichung Oranjas mit Yemaja gefeiert, aus welcher Verbindung der Hauptgott Schango hervorgegangen ist." Diese Erklärung könnte zunächst noch als volksetymologische Auslegung der Ähnlichkeiten der beiden Namen Oranja mit Arugu einerseits und Jemo mit Yemaja andererseits angesehen werden. Perspektive gewinnt diese Erklärung aber durch die Angaben, die eine alte Jemopriesterin gegeben hat: „Wenn das Fest Osa Arugu nicht gefeiert wird, wird die Ernte ausbleiben, weil es nicht regnen kann." Ich entgegnete ihr, daß

doch wahrscheinlich genügend ehelicher Beischlaf geübt würde, um den Ansprüchen der Orischa (Götter) zu genügen. Da antwortete sie prompt: „Die Göttin Yemaja wurde im Busch unehelich beschlafen; so wurde Schango geboren.“ Damit war alles wie mit Blitzlicht erhellt. Heute glaube ich, was mir damals noch unwahrscheinlich erschien, daß der junge Olo die ältere Jemo begattet. Augenscheinlich repräsentiert der Priester Olo den Gott Oranja, die Priesterin Jemo die Göttin Yemaja. Der Mythos, der vordem Ausdruck war, wurde zur Anwendung im heiligen Drama des Kultus. Ja, das Volk selbst gibt sich dem Sakrilegium hin. Damit ist aber das, was großer Mythos und Bild eines Werdens war, zum Wellenspiel rhythmischer Wiederholungen und Nachahmungen geworden. Das immer wieder sich erneuernde Erleben im Kultus hat das eine große Erlebnis des Mythos verblassen lassen. Der Kultus verbrauchte den Mythos.

Damit ist der Weg geboten, auf dem wir das Rätsel von Ife zu lösen vermögen. Das seit Jahrhunderten, ja wohl seit Jahrtausenden an eine Stelle gebannte Herrschen eines Kultus führte zu einer ausgesprochenen Vergreisung. Und das zeigt uns, wie sich die Dinge nicht nur in Ife, ja nicht nur in Jorubaland, sondern im ganzen Westafrika abgespielt haben. Die alten Mythen verblaßten oder verdämmerten fast überall. Je kümmerlicher aber die Mythen wurden, je völliger sie verschwanden, desto regsamer wurde die Tätigkeit der Priester im Ausbilden eines Kultus, dessen Feinmechanik heute das Leben der Völker des atlantischen Kulturkreises wie mit einem in allerfeinsten Kapillaren endigenden Blutkreislauf durchzieht.

Vom Kultus und vom Kultusgerät können wir also ausgehen, wenn wir das Wesen der Kulturerscheinungen dieser Völker, die einstmals von unendlich reichem mythologischem Leben durchrieselt waren, erschließen wollen.

*

Im Jahre 1909 fand ich in einem Priesterhause der Stadt Atakpame (Süd-Togo) einen eigentümlichen, anderhalb Meter hohen Stuhl. Die Atakpameleute selbst sind Joruba, die vor

langer Zeit aus Ife ausgewandert sind, nach Westen quer durch Dahome zogen und dann hier in Südtogo sich angesiedelt haben. Der eigentümliche Stuhl, der als Göttersessel bezeichnet und reichlich mit Hühnerblut und Federn beopfert war, konnte also gerade so gut aus Dahome wie aus Joruba stammen. Er besteht aus Fußplatte und Sitzplatte, die durch vier zarte senkrechte Stäbe an den Ecken und einen stärkeren in der Mitte verbunden waren. Diese Art Stühle ist nun in Westafrika vom Westen der Goldküste durch das ganze südliche Togo in Süddahome und Joruba heimisch. An der Goldküste repräsentieren sie die Sitze des privilegierten Adels. Über die rituelle Bedeutung dieser Stühle gibt Jacob Spieth in seinem großen Werke über die Ewe-Stämme mancherlei Nachricht, unter denen die über den des Königs von Dome folgendermaßen lautet:

„Der Königsthron ist klein; die Könige pflegen nicht darauf zu sitzen. Derselbe wird ganz mit Zauberschnüren umwickelt und dann in ein Schaffell eingehüllt. Wenn dann die Zeit herangekommen ist, ihn wieder öffentlich zu zeigen, so wird derselbe an den Wasserplatz getragen und dort sorgfältig abgewaschen, worauf man ihn wieder mit Zauberschnüren umwickelt. Nun wird ein Schaf geschlachtet, mit dessen Blut der ganze Thron bestrichen wird. Hierauf hüllt man ihn vorsichtig in ein Schaffell und bringt ihn wieder an seinen Ort, wo er vorher gewesen war. Das Fleisch des von dem König gegebenen Schafes wird gekocht, in kleine Stücke geschnitten und mit Mehl gemischt. Jeder Mann, der der Festlichkeit beiwohnt, ißt davon. Nach diesem kauft der König auch seinen Stadtbewohnern viel Branntwein, den sie trinken, um dann zu Ehren des Stuhles ein Spiel aufzuführen."

In Togo sind die Stühle mehr volkstümlich, in Dahome sind sie die Throne der Könige, auch Heimstätten der verstorbenen Herrscher, in Joruba Götterstühle. Im übrigen kommen verwandte, wenn auch nicht mehr so klare Formen in Südkamerun und Loango, ja stark degenerierte Typen sogar noch im südlichen Angola vor. Die Form gehört zu den Charakterstücken der atlantischen Kultur Afrikas. (Vgl. Abb. 5.) — Der Stuhl aus Atakpame erregte nun meine Aufmerksamkeit, weil um das Trag-

stabwerk der Fußplatte die Figur einer alle Stäbe umschlingenden Schlange abgebildet war. Die Frage nach der Bedeutung dieser Bilder wurde ohne Besinnen mit der Angabe: „das Meer" beantwortet. Ferner hörte ich nun noch, daß der stehende Mittelstab der Träger (oder die Stütze? oder der eigentliche Stuhlhalter?) des Gottes sei, während die vier Eckstäbe entweder Symbol des Himmels oder Träger des Himmels seien. Damit war alles erreicht, was aus dem Manne herauszufragen war.

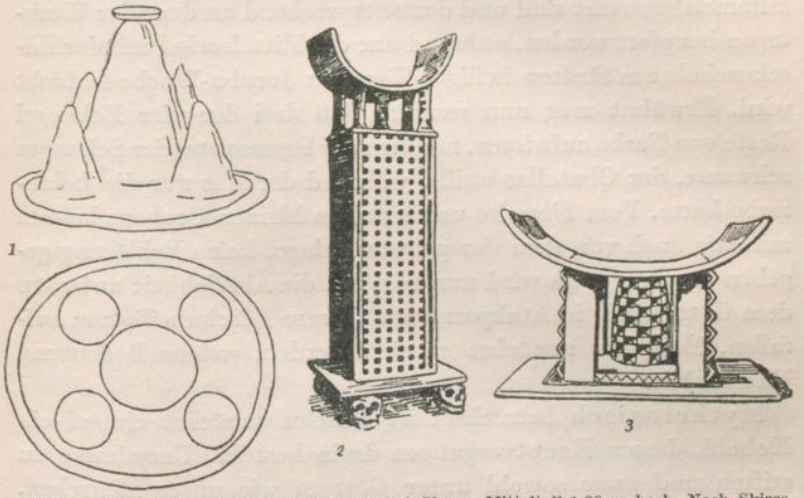


Abb. 5. 1. Opferplatz auf einem Hügelchen bei Gbagu. Mittelteil 1,20 m hoch. Nach Skizze von L. Frobenius. IV. Reiseperiode. 2. Königsstuhl im Palast Dahome. Nach A. Le Herissé, L'Ancien Royaume du Dahomey. Paris 1911. Tfl. XVIII. 3. Königsstuhl von Aschanti. Nach Photo aus dem British Museum

Im Jahre 1910 traf ich bei Gbaga (nahe Ife) auf dem Kreuzweg ein kleines, reich beopfertes Heiligtum aus Lehm. Dasselbe bestand aus fünf Kegeln, deren vier kleinere einen etwas größeren mittleren umgaben. Der größere Mittelkegel war Sockel einer Schale, in welcher allerhand kleine Opfergaben wie Kauri und Abschnitte von Kolanüssen lagen. Außerdem war um dies kleine Miniaturgebirge ein Graben gezogen, der feucht gehalten war. (Vgl. Abb. 5.) Als Name für diese Einrichtung erhielt ich die Angabe Edschu. Edschu ist eine Gottheit, die hier viel genannt wird. Ihr Wesen soll sogleich näher erklärt werden. An

vielen Stellen finden sich in den Feldern Lehmklöße verschiedener Form, die alle als Edschusymbole angesprochen werden, so daß der Name zunächst wenig sagt. Aber ein so kompliziertes Gebilde war mir bis dahin noch nicht vorgekommen, und so ward weitergefragt. Da ergab sich denn, daß nicht das ganze Miniaturmonument dem Gotte Edschu geweiht ist, daß vielmehr die vier Außenpfeiler der Reihe nach (links herum gedeutet) den vier Göttern Ifa (Gott des Orakels), Ogun (Gott der Schmiede), Schango (Gott des Blitzes), Obatalla (Gott des Himmels) geweiht sind und dementsprechend an den vier Werktagen beopfert werden, während nur der Mittelsockel mit der Edschuschale am fünften heiligen Tage der Joruba-Woche bedacht wird. Erwähnt mag nun werden, daß drei der vier Eckkegel Reste von Farbe aufwiesen, nämlich der Oguns rote, der Schangos schwarze, der Obatallas weiße, während der Ifas nur die Lehmfarbe hatte. Vom Sinn des umfassenden kleinen Grabens konnte mir, wie auch von dem der ganzen Anlage, keine Erklärung gegeben werden. — Es wird nun sogleich die Ähnlichkeit zwischen dem Götterstuhl in Atakpame und diesem Edschuheiligtum auffallen. Mag nun zunächst geprüft werden, welche Bedeutung Edschu hat.

Mythologisch betrachtet ist Edschu zunächst einmal ein Kobold, dessen Hauptvergnügen darin besteht, Unordnung zu stiften und zwar sowohl unter Göttern wie unter Menschen. Hierfür gebe ich zunächst ein Beispiel, dessen Kenntnis uns nachher von Nutzen sein wird:

Zwei Menschen waren einmal Freunde. Wenn sie ausgingen, trugen sie immer gleiche Kleidung. Alle Leute sagten: „Das sind die besten Freunde.“ Edschu sah es. Edschu sagte: „Diese beiden sind die besten Freunde. Diese beiden werde ich auseinanderbringen, und damit wird ein guter Anfang für ein ganz großes Idja (ein Rechtsfall, ein Palaver) gegeben sein.“ Die beiden Freunde hatten ihre Felder nebeneinander. Ein Weg führte zwischen beiden hindurch. Auf dem Wege pflegte Edschu morgens einherzugehen, und zwar hatte er dann eine schwarze Filla (Mütze) auf.

Als Edschu nun den Streit beginnen wollte, machte er sich

eine Mütze aus grünem, schwarzem, rotem und weißem Stoff, so daß sie von jeder Seite betrachtet eine andere Farbe zeigte. Diese Mütze setzte er eines Morgens auf, als er sich auf den Weg durch die Felder machte. Dann nahm er seine Tabakspfeife, aber nicht so wie gewöhnlich in den Mund, sondern er steckte sie in den Nacken, als ob er mit dem Hinterkopfe rauche. Endlich nahm er noch wie stets einen Stock, aber er trug ihn ebenfalls umgekehrt, so nämlich, daß er nicht vorn über der Brust, sondern hinten über der Schulter hing. Beide Freunde arbeiteten auf ihren Feldern. Sie sahen einen Augenblick auf. Edschu rief ihnen einen Gruß zu. Die Freunde antworteten und arbeiteten dann sogleich weiter.

Nachher gingen die beiden Freunde gemeinsam nach Hause. Der eine sagte zum anderen: „Der alte Mann (Edschu) ging heute in anderer Richtung als sonst den Weg zwischen den Feldern. Ich sah es an seiner Pfeife und an seinem Stock.“ Der andere Freund sagte: „Du irrst dich; er ging in derselben Richtung wie sonst, ich sah es an seinen Schritten.“ Der erste sagte: „Es ist nicht wahr; ich habe die Pfeife und den Stock zu deutlich gesehen. Auch hatte er heute nicht eine schwarze, sondern eine weiße Kappe auf.“ Der andere sagte: „Du mußt blind sein oder du hast geschlafen; er hatte eine rote Kappe auf.“ Der erste sagte: „Du mußt heute morgen schon Palmwein getrunken haben, daß du weder die Farbe noch die Richtung gesehen hast.“ Der andere sagte: „Ich habe heute noch keinen Palmwein gesehen. Du scheinst mir aber verrückt zu sein!“ Der erste sagte: „Das lügst du alles, um mich zu kränken.“ Der andere sagte: „Du bist ein Lügner! Ich habe es schon sonst gesehen!“ Der eine zog sein Messer und schlug auf den andern ein. Der andere bekam eine Wunde. Er zog sein Messer und schlug es dem einen über den Kopf. Beide liefen fort. Beide bluteten, als sie in der Stadt ankamen. Die Leute sahen es. Die Leute sagten: „Die beiden Freunde sind überfallen worden, es kommt Krieg!“ Der eine sagte: „Nein, der Lügner ist nicht mein Freund!“ Der andere sagte: „Glaubt dem Lügner nur kein Wort. Wenn er den Mund auftut, fliegen die Lügen heraus.“

Edschu war inzwischen zum Könige der Stadt gegangen. Er

sagte zum Könige: „Frage doch nur einmal die beiden Freunde, was sie haben! Sie haben sich die Köpfe mit Messern blutig geschlagen.“ Der König sagte: „Was, diese beiden Freunde, die immer die gleichen Kleider trugen, haben sich geschlagen? Ruf sie!“ Die beiden Freunde wurden gerufen. Die beiden Freunde kamen. Der König fragte sie: „Ihr seid beide in einem schlechten Zustande. Wie seid ihr in Streit geraten?“ Die beiden sagten: „Wir sind darüber in Streit geraten, wer den Weg zwischen unseren Feldern hingegangen ist.“ Der König fragte: „Wieviel Leute gingen denn über euren Feldweg?“ Die früheren Freunde antworteten: „Es war ein Mann, der alle Tage denselben Weg geht. Er ging heute in einer anderen Richtung und hatte statt einer schwarzen Kappe eine weiße auf“, sagte der eine Freund. Der andere rief: „Er lügt! Der alte Mann hatte eine rote Kappe auf und ging in derselben Richtung wie sonst!“ Der König fragte: „Wer kennt den alten Mann?“ Edschu sagte: „Ich bin es selbst gewesen. Die beiden streiten sich nur, wie ich es wollte.“ Edschu zog seine Mütze hervor und sagte: „Ich habe diese Mütze aufgesetzt. Sie ist auf der einen Seite rot, auf der anderen weiß. Vorn grün, hinten schwarz. Jeder sah mich auf seiner Seite anders. Ich steckte meine Pfeife in den Nacken. So gingen meine Schritte nach der einen Seite, mein Anblick aber nach der anderen Seite. Die beiden Freunde mußten sich streiten. Das habe ich getan! Streit verbreiten ist meine größte Freude.“

Der König hörte Edschu. Der König sagte: „Fangt diesen Mann; bindet ihn; er ist ein Hetzer!“ Die Leute wollten Edschu binden. Aber Edschu lief sehr schnell auf einen benachbarten Hügel. Dort schlug er Steine gegeneinander. Er wiederholte das, bis das trockene Gras Feuer fing. Das brennende Gras warf er hinab auf die Stadt. Das Gras fiel auf die Dächer. Die Dächer begannen zu brennen. Edschu warf hierhin Feuer, er warf dorthin Feuer. Es brannte hier ein Haus ab, es brannte dort ein Haus ab. Alle Leute rannten durcheinander. Darauf kam Edschu wieder in die Stadt. Er sah, daß jeder aus den Häusern heraus retten wollte, was er konnte. Der eine trug einen Korb heraus. Der andere trug einen Sack heraus. Der dritte trug Kalebassen heraus. Der vierte trug Töpfe heraus.

Edschu ging unter die Leute. Er sprang zu und nahm die Lasten ab. Wem er die Lasten abnahm, der sah nicht, wem er sie gab; er sprang zurück in das brennende Haus, um noch mehr herauszuholen. Edschu aber trug die Lasten mit den Töpfen zu den Sachen dessen, dem die Lasten mit den Kalebassen zukamen. Die Lasten mit den Kalebassen trug er zu dem, dem die Lasten mit den Körben zukamen. Die Last mit den Körben trug er zu dem, dem die Last mit den Säcken zukam. Die Last mit den Säcken trug er zu dem, dem die Last mit den Töpfen zukam. Das Feuer brannte herab. Viele Häuser waren niedergebrannt.

Nach dem Feuer suchte ein jeder seine Sachen zusammen. Der Mann, dem die Kalebassen gehörten, fand sie bei dem Korbmanne. Da sagte er zu dem Korbmanne: „Du bist ein Dieb! Du hast die Verwirrung dazu benützt, meine Lasten zu stehlen!" Der Korbmann selbst sagte: „Die andern sind Diebe!" Der Mann, dem die Töpfe zukamen, sagte zu dem, bei dem er sie fand: „Nun habe ich doch den Dieb! Ich habe schon lange gedacht, daß du ein Dieb bist." In der Wut nahmen alle Stöcke. Sie schlugen aufeinander ein. Sie trafen auf die Kalebassen und Töpfe. Die Töpfe und Kalebassen wurden zerbrochen. Der Mann der Töpfe und der der Kalebassen wurden noch zorniger. Beide begannen mit der Stoßkeule der Frauenmörser aufeinander loszuschlagen. Was das Feuer nicht vernichtet hatte, das zerstörte jetzt die Wut der Menschen. Auch wurden einige Menschen totgeschlagen.

Der König ließ die Wütenden auseinanderbringen. Er fragte sie: „Was ist hier geschehen?" Ein jeder rief immer vom andern: „Das ist ein Dieb! Er hat mich bestohlen, als es brannte." Die andern schrien: „Nein, jener hat mich bestohlen, als es brannte." Die Leute schrien alle durcheinander. Der König fragte: „Sind denn alle meine Leute Diebe?" Edschu kam und sagte: „Nein, mein König! Deine Leute sind keine Diebe. Sie sind nur dumm. Ich habe mit ihnen nur gespielt, und sie haben es sehr gut gemacht. Wenn ich wieder einmal sehr lachen will, komme ich wieder hierher." Edschu lief fort. Niemand konnte ihn fangen. —

Soweit nun also die Wiedergabe wenigstens einer Geschichte

von Edschu, deren es aber — wie gesagt — viele gibt. So gibt es eine sehr beliebte Legende, nach der Edschu in listiger Weise die Götter Olorun, Ogun und Oscha in Streit verwickelt, indem er jedem Gotte das Haus eines anderen anweist. (Vgl. Frobenius, Atlantis Bd. X S. 174—177.) Vor allen Dingen liegt die heutige Bedeutung darin, daß Edschu als derjenige gilt, der den Ifadienst, das Orakeln mit den acht an einer Schnur befestigten Palmnüssen, den sogenannten Oquelle, den Menschen gebracht hat. Damit kommen wir aber zu der zweiten Bedeutung Edschus.

Vom Kultus aus betrachtet spielt Edschu heute die größte Rolle unter allen Göttern. Jeder altgläubige Joruba wirft an jedem Morgen mit Sonnenaufgang das Ifaorakel, d. h. die Oquelleschnur mit den halben Palmnüssen oder acht lose Palmnüsse, neben oder auf ein Brett, das meistenteils sehr schön geschnitzt ist. Entscheidend ist es, auf welche Seite, ob auf die flache oder gewölbte Seite, die Palmnüsse fallen. Es kommt darauf an, ob die Zahl der gefallenen Kerne eine gerade oder eine ungerade ist. Je nachdem wird ein Doppelstrich oder ein Einzelstrich gemacht. Vier Würfe ergeben eine Figur, die als Medji oder Paar bezeichnet wird (siehe die Abb. 6). Achtmal wird das Verfahren wiederholt, und zwar werden immer zwei Medji nebeneinander, also viermal zwei untereinander gezeichnet. Die niedergeschriebenen Zahlen sind die Odu, die dem Tagesorakel vorstehen. Gelesen wird das Bild von rechts nach links.

Zu diesem Orakeldienst gehören außer den Würfeln und dem Ifabrett noch allerhand Figuren, Schalen der Aufbewahrung, Taschen und vor allen Dingen eigenartige, sehr schön geschnitzte Koffer mit mehreren für Aufnahme verschiedener Farben bestimmten Fächern. Das Ganze ist so kompliziert, daß nur eine mühsam erzogene Priesterschaft es versteht. Diese Priester sind die Babalawos, wahre Väter des Geheimnisses. Auf den Schnitzereien, besonders auf dem Brett, das meist in vier gleichen Teilen angeordnet ist, ist stets in der Mitte der Kopf des Gottes Edschu abgebildet, daneben aber noch allerhand anderes Geschnitz, mit dem wir uns nachher beschäftigen wollen.

Um den ursprünglichen Sinn zu erkennen, der diesem komplizierten System des Orakels das Leben gegeben hat, werden wir

die einzelnen Tatsachen miteinander vergleichen müssen. Auf den vorhergehenden Seiten habe ich die sechzehn Grundfiguren, die Odus, die Hauptköpfe, erwähnt. Jeder dieser Köpfe hat seinen Namen, jeder sein symbolisches Zeichen. Weiterhin sind die Ifabretter geschildert und ist gesagt, daß auf ihnen fast stets die vier Himmelsrichtungen in irgendeiner Weise betont sind, nicht selten durch vier das Ganze in vier Teile gliedernde Köpfe.

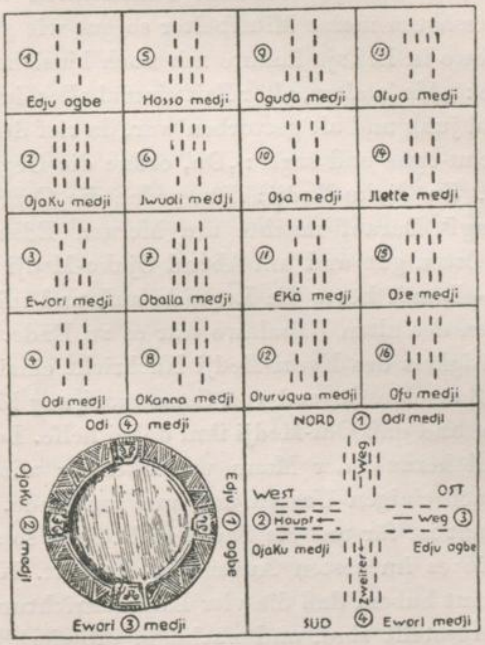


Abb. 6. Zum Ifadienst. Oben die 16 Oduzeiten, unten links ein Brett mit Verteilung der vier Hauptodus, rechts die Verteilung und Anlage der Hauptodus nach Maßgabe der vorgeschriebenen Himmelsrichtung. Sammlung der DIAFE

Der Priester, der das Orakel liest, wendet sich stets mit dem Gesicht nach Osten und legt das Brett immer in derselben Weise vor sich auf den Boden. Zum mindesten ist auf jedem Brette ein Antlitz dargestellt. Auf dieses Antlitz schaut der betende Priester, so daß er es zwischen sich und der Sonne hat. Dieses Antlitz nun heißt Edschu-ogbe. Es entspricht dem Odu Nr. I. Auf Brettern, die mit vier Gesichtern verziert sind, entspricht

das dem Edschu-ogbe gegenüberliegende, also mit der Stirne dem Betenden zugekehrte, dem Zeichen Ojako-Medji, das, welches der Babalawo rechts hat, dem Evori-Medji, das, welches der Babalawo links hat, dem Odi-Medji. Wir haben also eine vollkommen klare Gliederung, welche auch den Babalawos noch allgemein bekannt zu sein scheint. Wenigstens habe ich diese grundlegende Erklärung sowohl in Ibadan als in Ife, als auch bei den Joruben in Lokoja erhalten. Hinsichtlich weiterer Mitteilungen versagten meine Mitarbeiter so gut wie ganz. Nur ein alter Babalawo in Lokoja konnte mir noch hinsichtlich der vier Köpfe sagen: „Als in alter, alter Zeit einmal alles durcheinandergemengt und jung und alt gestorben war, da rief der Olodumare (Gott) Edschu-ogbe und sagte: ‚Du, ordne die Gegend im Sonnenaufgang.' Zu Ojako-Medji: ‚Du, ordne die Gegend um Sonnenuntergang!' Darauf machte am Morgen Edschu-ogbe die Gegend im Osten gut und am Abend Ojako-Medji diejenige im Westen." — Damit hörte die Legende auf, und mit dem wirklichen Wissen des alten Babalawo war es zu Ende. Als ich nun über die Tätigkeit des Evori-Medji Nachricht einziehen wollte, sagte er, daß er eine Gegend von Sonnenaufgang bis Abend geordnet habe, und daß Odi-Medji ihm dabei helfe. Letzteres kam sehr zögernd heraus, der Mann war offenbar unsicher. Dann faselte er noch einigen Unsinn und war am Ende.

In Wahrheit ist für uns die Sache nicht ganz so schwierig zu erklären, wie es im ersten Augenblick scheint. Nachdem wir einmal erkannt haben, daß die vier Himmelsrichtungen auf den Brettern dargestellt sind, und nachdem die vier Himmelsrichtungen mit den wichtigsten vier Odus identifiziert sind, nachdem sich ergeben hat, daß das Brett immer in derselben Weise gehalten und abgelesen werden muß, können wir verschiedene Dinge in Parallele setzen. Der Priester, der mir die Einteilung des Brettes in vier Glieder erklärte, malte in den Sand das Bild, das ich neben dem Ifabrett auf S. 93 abgebildet habe. Er stellte als die vier Zeichen für Osten und Westen, Norden und Süden gleichsam die Hügel zu einem Kreuz zusammen, so daß Edschu-ogbe nach Ojako-Medji überging und Evori-Medji nach Odi-Medji. Er bezeichnete dann die von Osten nach Westen ver-

laufende Linie als den „Hauptweg“ und die von Süden nach Norden gezeichnete als „den zweiten Weg“. Über die Bedeutung der Wege befragt, sagte er, auf dem Hauptwege besuche Edschu den Schango, und auf dem zweiten Wege besuche Obatalla den Ogun. Es ist also ganz klar, daß dem Osten der Gott Edschu, dem Westen der Gott Schango, dem Süden der Gott Obatalla und dem Norden der Gott Ogun vorsteht. Wenn irgendwelche Zweifel über die Ursprünglichkeit dieser Angaben bestehen, so können diese leicht zerstört werden.

Ich erwähnte oben die Koffer der Ifaleute, welche in der Mitte die sechzehn Kerne und in vier Schalen, die nach den vier Himmelsrichtungen geordnet sind, vier verschiedene Stoffe enthalten. In Ife erklärte mir nun ein Oluwo, daß die mit Schwefel oder Lehm gefüllte Schale das Opfer für Edschu aufnehme, die mit Kohlen gefüllte das für Schango und die mit Kalk gefüllte das für Obatalla, die mit Rotholz gefüllte dasjenige für Ogun. Daraus ergibt sich, daß in der Tat die Richtungslage der Götter damit ganz genau übereinstimmt. Wir finden auch hier wieder, genau wie in der Angabe über den Weg, Obatalla dem Ogun gegenübergestellt (auf dem zweiten Wege) und Edschu dem Schango (auf dem Hauptwege). Dazu können wir noch eine dritte Angabe heranziehen, die sich ganz harmlos in eine der vorhergehenden Edschulegenden eingeschlichen hat. Als Edschu nämlich den Streit unter die Leute bringen will, geht er zwischen den Feldern der beiden Freunde hin. Er geht wohlgemerkt in umgekehrter Richtung seinem Schritte nach. Er hat eine Mütze auf, die vier verschiedene Farben hat. Es steht ausdrücklich in der Legende, daß die Mütze vorn grün, hinten schwarz, demnach auf der linken Seite rot, auf der rechten weiß war. Grün ist hier gleichzusetzen mit gelb. Dann haben wir aber das Bild, daß der Gott, auf der Hauptstraße in umgekehrter Richtung gehend, gelb dem Osten, schwarz dem Westen und die beiden Farben Obatallas und Oguns nach den beiden Enden des zweiten Weges (Norden und Süden) den herrschenden Göttern zuwendet. Also haben wir in dieser Legende das Bild der Wanderung über den Hauptweg, und zwar einer umgekehrt gerichteten Wanderung (in der Umkehrung liegt der Grund des Streites),

beschrieben. Es würde demnach also zu folgern sein, daß die vier Himmelsrichtungen, nach denen die sich kreuzenden beiden Weltwege sich wenden, von vier Göttern beherrscht werden. Es handelt sich nun um die Frage, ob wir vielleicht nicht noch anderes Beweismaterial für die Richtigkeit dieser verschiedenen, soweit untereinander glänzend übereinstimmenden Angaben finden.

Das ist nun in der Tat so.

Die entsprechende Parallele finden wir in der Gliederung der Jorubawoche. Die Joruben haben fünf Wochentage, welche ihrem Zeremoniell nach folgendermaßen geordnet sind:

1. Odjo-awo, das ist der Tag des Geheimnisses, also der Tag Ifas.

2. Odjo-Ogun, das ist der Tag des Schmiede-, Schwert- und Kriegsgottes Ogun.

3. Odjo-Jakuta. Jakuta bedeutet so viel wie Steinschleuderer und bezieht sich stets auf den Gott Schango, welcher die Donnerkeile zur Erde sendet.

4. Odjo-Osche-Oschalla. Dies ist der heilige Tag des Himmelsgottes Oschalla oder Obatalla und gleichzeitig der heilige Tag für Götter, welche eine weiße Perlenkette, das Tschedschefeng, um den Hals zu tragen pflegen.

5. Endlich haben wir den Odjo-Osche, das ist der heilige Tag, an dem die sämtlichen Götter in der Weise verehrt werden, daß ihre Tempel gereinigt und gewissermaßen sonntäglich geschmückt werden.

In Ife heißen die betreffenden Tage: der erste Odjafe (Ifas Tag), der zweite Aje-badju (Schangos Tag), der dritte Iremo (Oschallas Tag), der vierte Nikogun (Oguns Tag), der fünfte Aje-Osche (der heilige Tag). Die Woche als solche heißt Arun-Osche, d. h. die heilige Woche. (Die Gliederung findet sich noch bei verschiedenen Stämmen der Westküste, während sonst im allgemeinen im großen südwestlichen Kassai- und Kongobecken die viertägige Woche und im Sudan die sieben- und neuntägige Woche vorherrscht.) Die Woche gliedert sich also demnach in zwei verschiedene Teile, von denen der erste Teil die vier den bestimmten Göttern geweihten Tage enthält, während der zweite

einen heiligen Tag hat, der gewissermaßen in der Mitte steht. Sehr wichtig ist nun die Angabe, die ich von einem Manne aus Alt-Ojo erhielt, derzufolge nämlich an allen vier Tagen vordem nicht je einer, sondern vier Götter verehrt wurden, was also zusammen eine Verehrung von sechzehn Hauptgöttern ergab.

Betrachten wir nun den einen Teil der Woche, so sehen wir einander folgen: 1. die Verehrung des im Osten wohnenden Edschu, 2. die Verehrung des im Norden wohnenden Ogun, 3. die Verehrung des im Westen wohnenden Schango, 4. die Verehrung des im Süden wohnenden Obatalla. Daraus folgt, daß diese Gliederung genau dem Bilde entspricht, das wir von der Stellung der vier Haupt-Odu gewonnen haben.

Aber wir sind in der Lage, noch ein anderes Vergleichsmoment heranzuziehen. Bei Ilescha gab es in alter Zeit einen Hügel, der als ganz besonders heilig galt und um den herum eine Stadt angelegt war. In der Mitte des Hügels war der Beschreibung nach ein Denkmal errichtet, das vier nach den verschiedenen Himmelsrichtungen gewandte Köpfe zeigte. Diese vier Köpfe mußten in regelmäßigen Zeitabständen und zwar viermal im Jahre beopfert werden, und dabei ward jedesmal ein kleines Kind dargebracht. Als Opferfeste wurden mir angegeben: im Juni ein Opfer für den nach Osten gewandten Kopf, im September ein Opfer für den nach Norden gewandten Kopf, im Dezember ein Opfer für den nach Westen gewandten Kopf, im März ein Opfer für den nach Süden gewandten Kopf. Dazu bemerke ich, daß der Priester, wenn er mit seinen Anhängern um den im Hofe des Edschuheiligtums errichteten kleinen Erdhügel den zeremoniellen Tanz aufführt, zuerst auf der Ostseite ein Opfer darbringt und dann nach Norden, Westen und Süden herumschreitet. Vergleichen wir damit unsere anderen Angaben, so sehen wir, daß genau ebenso den vier Köpfen auf den Hügeln bei Ilescha in den vier Vierteln des Jahres geopfert wurde, und daß in genau derselben Reihenfolge die Wochentage heilig sind, nämlich der erste dem im Osten wohnenden Edschu, der zweite dem im Norden wohnenden Ogun, der dritte dem im Westen wohnenden Schango, der vierte dem im Süden wohnenden Obatalla. Eine größere Übereinstimmung ist unmöglich. Die Reihenfolge der

Gebete, die Anordnung der Orakelzeichen, die Bedeutung der Formen des Kultgerätes, die Reihenfolge der Wochentage, die Reihenfolge der Jahreszeitenopfer und die Umwandlung beim Gebete (der sakrale Turnus also) sind haarscharf gleich geordnet.

Aber noch mehr. In der Legende, in welcher erzählt wird, wie Edschu seinerzeit in den Besitz der Ifakerne gekommen ist, wurde angegeben, daß der Gott die Geheimnisse und die Wahrheiten der Würfel auf einer Wanderung und zwar im Verlaufe eines Jahres an sechzehn Stellen in Erfahrung bringen müsse. Also treffen wir hier wieder auf die Zahl der Götter, die dem viermalviergliedrigen Systeme entspricht, die sechzehn Götter, von denen die Ursprungslegende sagt, daß sie einstmals gleichzeitig von Yemaja in Ife geboren worden seien, die sechzehn Götter, die genau den sechzehn Odus des ganzen Orakelsystems entsprechen.

Wir haben also ein System, das in einem Hauptwege, mit der Sonnenfahrt gleichlaufend, den Osten mit dem Westen und auf dem zweiten Wege den Süden mit dem Norden verbindet, ein System, welches das Weltrund im Kreislauf von Osten über Norden gehend umschreibt. Die Mütze auf Edschus Haupt, die vier Köpfe auf den Ifabrettern, der Inhalt der Kofferausschalungen sind gleichsinnig geordnet. Wir haben also nicht eine Gruppe zusammengewürfelter Einzelheiten vor uns, sondern ein großes Bauwerk, eine Weltauffassung, deren tektonische Bedingtheit zwar heute den Eingeborenen nicht mehr bekannt ist, aber aus den Einzelheiten noch mit Leichtigkeit rekonstruiert werden kann. In diesem Systeme ist uns der Grund geboten, weswegen die Ordnung der Götter so wie jede Einrichtung des politischen und des sozialen Lebens von einem Rechts und einem Links ausgeht, da eben die Welt, entsprechend der Direktion der Hauptstraße, auch in ein Rechts und Links zerfällt.

Daß wir hier nicht mühsam zu rekonstruieren und etwas Fremdes zu unterlegen brauchen, dafür spricht zuletzt aber noch eine der Schöpfungsmythen, die uns in Ife mitgeteilt wurde und welche lautet:

Im Anfang war alles Wasser. Es war aber in der Mitte eine Insel (Illa-odo). Darüber irrten die ersten Häuptlinge umher und

wußten nicht, was sie tun sollten. Nach längerer Zeit kam Olorun vom Himmel. Der setzte sich mitten auf die Insel. Mit ihm kamen die anderen Götter. Olorun sagte: „Edschu, setze dich hinter mich; Schango, setze dich vor mich; Ogun, setze dich zu meiner Rechten; Obatalla, setze dich zu meiner Linken. Ihr anderen Götter, setzt euch rund herum.“ Olorun rief die Häuptlinge und sagte zu ihnen: „Ihr seht, was hier ist. Nun merkt wohl auf. Diese Stadt soll in Zukunft Ife heißen. Der Hügel, auf dem ich sitze, wird drei Palmen tragen. Besser als an einem anderen Orte können die Babalawos hier die Odus erkennen. Mit mir sind sechzehn Götter gekommen. Diese werden Kinder haben, und sie werden um euch herumwohnen. So wird Ife reich bevölkert werden. Du aber, Oni, du sollst hier herrschen und sollst den Alafinen (Königen) sagen, was die Götter wollen.“

Mit dieser Mythe ist der Schlußstein gegeben. Denn hier steigt das Weltbild aus dem Meere auf, während wir sonst in Joruba nur hören, daß das riesige Urei oder die geschlossene Kalebasse, aus der das erste Götterpaar und die Trennung von Himmel und Erde hervorging, auf dem Meere schwamm.

*

Mit der hiermit abgeschlossenen Vorbetrachtung haben wir uns nur dem Anscheine nach von dem im Anfang des vorigen Abschnittes beschriebenen Atakpamestuhl und dem Lehmmonument Edschus bei Gbaga entfernt. Vergleicht man die Reihenfolge der angegebenen Götter, nämlich Ifa, Ogun, Schango, Obatalla, dann die Farbreste Gelb (ungefärbter Lehm), Rot, Schwarz, Weiß, dazu die Reihenfolge der Göttertage, so ergibt sich völlige Analogie mit den im Vorhergehenden aufgefundenen Folgen. Unklar bleibt dann nur der Name Edschu für die Schale auf dem Mittelkegel. Diese Erscheinung dürfen wir wohl darauf zurückführen, daß alle täglichen Opfer gern durch Edschu vermittelt werden. Ziehen wir die Angaben über den Atakpame-Götterthron hinzu, so hören wir, daß der Mittelfuß der Träger des eigentlichen Gottes, will sagen Himmelsgottes, war, dem ja nirgends Opfer dargebracht werden und der somit in einer Kulturperiode, in der der Mythos leicht unter der

schwellenden Ausdehnung des Kultus erstickt wird, dem Vergessen preisgegeben ist.

Um das letzte Element dieser Formsprache, wie sie in Thron und Altar sich ausdrückt, zu erklären, füge ich nun hier noch

Abb. 7. Alte westafrikanische Holzschnitzereien aus Modeke im Jorubaland. Sammlung der DIAFE

die Abbildung zweier Ifa-Edschu-Bretter bei (vgl. Abb. 7). Auf dem einen muß die Gliederung durch die Abbildung von sechzehn Tauben auffallen. Diese sind unter- und voneinander wieder getrennt durch kleine Riemenornamentabschnitte. Geriemsel

umgeben hier auch die zweimal eingetragenen Edschuköpfe. Das zweite Ifabrett in typisch viereckiger Form ist gewissermaßen mit einer Musterkarte von Riemenornamenten versehen. In der linken unteren Ecke ist das Geriemsel wiederum zur Schlange geworden. Das Ifabrett selbst kann aber nach allem Vorangesagten nur die Darstellung des Weltbildes sein. Edschu steigt am Horizont auf. Das Geriemsel bedeutet den Rand der Erde, die nach der Mythe und Vorstellung ja vom Meere umspült wird, aus dem sie auftaucht. Die Angabe des Atakpamemannes, daß die Schlange das Meer bedeute, gewinnt nun um so mehr Wahrscheinlichkeit, als der Edschualtar von Gbaga ja mit einem Wassergraben umgeben ist.

Hieraus ergibt sich, daß die Formen und Deutungen von Altar und Götterthron sich durchaus decken mit den Bruchstücken der Mythen, dem Sinn des Ifahügels mit seinen vier Köpfen, mit der Anlage der Woche etc. Aus dem Strudel westafrikanischer Sinnverwirrungen schält sich das Gesamte eines großartigen Weltbildes heraus.

Nun wird es wohl Zeit, daran zu erinnern, daß Ife und die Jorubakultur ja auch sonst die ungemein sprechenden Symptome einer bestimmten Richtung im kulturellen Werdegang bieten. Aus der Erde gruben wir die klassisch schönen, edlen Terrakotten aus. In dem Werke „Das Unbekannte Afrika“ habe ich S. 170 dargelegt, daß die ältesten Stücke die nach Lebenswärme und Kunst höchststehenden sind, daß an vielen Einzelheiten der Werke aller älteren Zeit eine langsame aber unverkennbare Degenerierung eingetreten ist, und ich habe das am Detail der Darstellung des Ohres auch in Bilderreihen belegt. In hoher Vollkommenheit tritt die Kunst in der afrikanischen Kultur am Atlantischen Ozean zuerst auf, um dann im Innern und in der Spätzeit zu verkümmern. Also liegt das gleiche Bild des Werdeganges vor, das uns auch das Wesen der Entwicklung der Mythen enthüllt. Die Tatsache des spontanen Auftretens einer höheren Kultur spricht gegen die Annahme der Entstehung an Ort und Stelle und für die Berechtigung der Bemühung, ihren Ursprung in einem anderen Lande zu finden.

Da ist es denn wohl gestattet, das Augenmerk auf einige Altar-

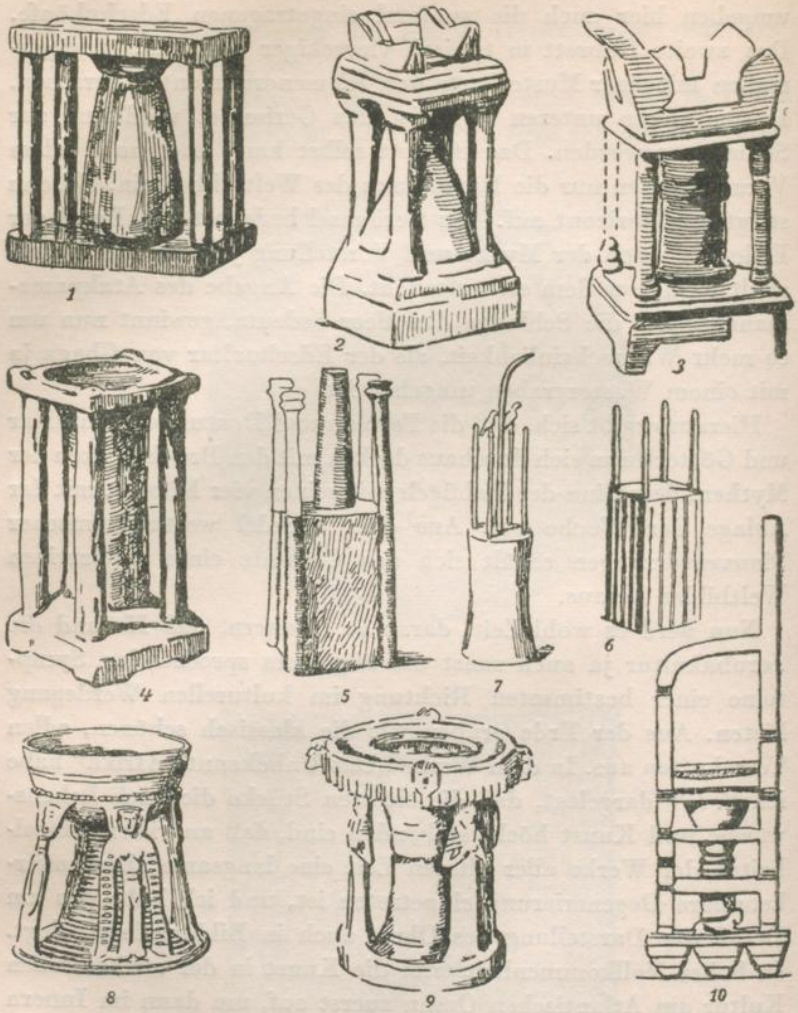


Abb. 8. 1. Tisch für Opferspenden. Höhle von Psychro, Kreta. Nach H. Th. Bossert, Altkreta. Abb. 49. 2. Modell von Kalksteinaltar, Kyrenaika. 3. Bronzealtar. Nach A. B. Cook, Zeus, A Study in Ancient Religions, Vol. II. Tfl. XI. 4. Kleiner Steinaltar, Ägypten. Sammlung des Afrika-Archivs. 5. Tempelmodell aus Bronze, Sardinien. Nach A. B. Cook, Zeus, Vol. II. Figur 83. 6. und 7. Mittelteile von Sonnenbecken von Bersheh mit 4 und 5 Pfeilern, vorstellend „die 4 großen Götter im Himmel"; über dem Mittelpfeiler sieht man oft das Zeichen der Sonne oder des Râ. Nach Pierre Montet, Notes sur les Tombeaux de Beni-Hassan. Cairo 1911. S. 45. 8. Buccheroschale aus Etrurien. Nach Micali, Monumenti inediti. Tav. XXVII. Florenz 1844. 9. Terrakottaschale aus Rhodos. Louvre, Paris. 10. Von einem Relief aus Kujundschik. Nach Woermann, Geschichte der Kunst, Bd. I, Seite 149

und Leuchterformen aus dem Mittelmeer zu richten, die dessen Altertum angehören. (Vgl. Abb. 8.) In der Reihe steht an erster Stelle der Opfertisch aus der Kretischen Höhle von Psychro und zwar in der Rekonstruktion von Bossert. Eine stärkere Mittelsäule und vier dünne Kardinalpfeiler verbinden Fußplatte und Altarplatte, die nach Evans mit Ausschalungen versehen waren. Da ist ferner das Modell eines Kalksteinaltares aus der Kyrenaika im Britischen Museum in London (68.7.—5.163), ein kleiner herkunftsloser Bronzealtar, das Tempelmodell des Himmelpfeilers von Mandas auf Sardinien (beide nach A. B. Cook „Zeus"), ein von mir selbst mitgebrachter kleiner Altar und vor allen Dingen eine der vielen etruskischen Schalen, die alle mit starkem Mittelteil und schwächeren Kardinalrandstützen versehen sind, da ist eine aus der Aegaeis, wahrscheinlich aus Rhodos, stammende, jetzt im Louvre in Paris aufbewahrte Opferschale und endlich — um doch auch ein Stück aus dem fernen Osten abzubilden — ein Königsstuhl von einem assyrischen Relief. (Abbdg. des Kgs. Assurbanipal, 668—628 v. Chr., von der sogenannten Gartenszene.) Hiermit ist eine kleine Sammlung von Stücken aus dem Altertum zusammengestellt, die jedenfalls formal mit dem Götterthron von Atakpame und dem Edschualtar von Gbaga übereinstimmen. Es ist hier nicht der Platz zu zeigen, daß besonders im zweiten Jahrtausend mit diesen Gebilden auch im Kulturbereich Westasiens eine Gedanklichkeit und ein Vorstellungskomplex verbunden waren, die mit denjenigen, die diese Gebilde einstmals nach der atlantischen Küste Westafrikas führten und sie hier auch erhielten, durchaus übereinstimmten, und daß diese Heiligtümer sich im Mittelmeer als Ausfluß westasiatischer Kultur einstellten. Denn wer das Wardsche Werk über die westasiatischen Siegelzylinder (Washington 1910) durchgeht, wird solche fünffüßigen Götterstühle für Babylon (schon in der Gudea-Periode), für Ägypter (aus der Zeit vor der XII. Dynastie) und für Hethiter charakteristisch finden. Es sind hier ebenfalls Götter- und Königsthrone. Das Motiv der mittleren Götterstele mit den vier Kardinalpfosten tritt in diesen alten Kulturen sinnvoll und häufig auf.

Das bedeutet, daß die Ähnlichkeit nicht nur eine formale ist.

Doch davon nachher noch mehr. Was nämlich im Anschluß hieran zunächst gesagt werden muß, weist zwar einen anderen Weg, führt aber zum gleichen Resultat. Der Atakpame-Götterstuhl zeigt die Schlange als Sinnbild des die Erde umschließenden Meeres. Auch späte Messingschalen Westafrikas bringen solche Idee zum Ausdruck. Ganz deutlich ist sie auch aus dem Randbau alter Ifabretter erkennbar, und hier wird schon häufig die Schlangen-Meervorstellung symbolisiert in dem aus dem Bild der verringelten Schlange entstandenen Geriemsel. (Vgl. Abb. 7.) Ganz das gleiche Bild zeigt schon in sehr altgeschichtlicher Zeit die Formenwelt Westasiens. Auf alten babylonischen Siegelzylindern repräsentiert das in sich verschlungene Geriemsel Wasser und Meer. In welcher bedeutsamen Weise das Riemenschlangenmotiv nun aber zum templaren Weltbild des alten Westasien gehört, das mag an drei Beispielen gezeigt werden (Vgl. Abb. 9.):

1. Als erstes das Bild auf dem Grenzsteine aus der Zeit des Marduk-paliddius I (nach Jastrow, Rel. Babyl. u. Assyr. S. 20). Hier rückt die deutlich erkennbare Schlange in die Mitte. Nach der einen Seite sind vier Astralsymbole (Mond, Stern, Sonne, Skorpion) mit Zubehör, nach der anderen vier andere Symbolgruppen mythologischer Natur dargestellt. — 2. Auf dem zweiten Gegenstand, einem Siegelstein der Hethiter (nach Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter, Tfl. IV), ist schon ein Riemenring an Stelle der Schlange getreten; in seiner Mitte ist die Nachbildung des ägyptischen Uzaauges zu erkennen, während um ihn herum auf der wagrechten Fläche die Symbole, in der Senkrechten dazu die Figuren von acht Göttern wiedergegeben sind. — 3. Als drittes Bild erscheint hier die Rückseite der berühmten etruskischen Lampe von Cortona. Auf dieser hat sich (nach uns wohlbekanntem Verlauf) das Schlangengeriemsel in Wellen umgebildet. In seiner Mitte prangt das Bild des zungenfletschenden Gorgo, umgeben von einem aus Schlangengewirr abgeleiteten Flammengezüngel und inmitten eines in vier Gruppen geordneten Tierkampfrahmens. Außerhalb der Wellen bilden den Außenkranz acht Paare überirdischer Wesen, deren männlicher Teil arionartig über einem Delphin hockend die

Doppelflöte bläst, während der weibliche nach unten in eine Vogelgestalt ausläuft. — Dies nur eine kurze Reihe von Beispielen, die den Sinn einer ganz kleinen Auslese hat, an die sich ja natürlich die Londoner Silberschalen aus dem Palast von

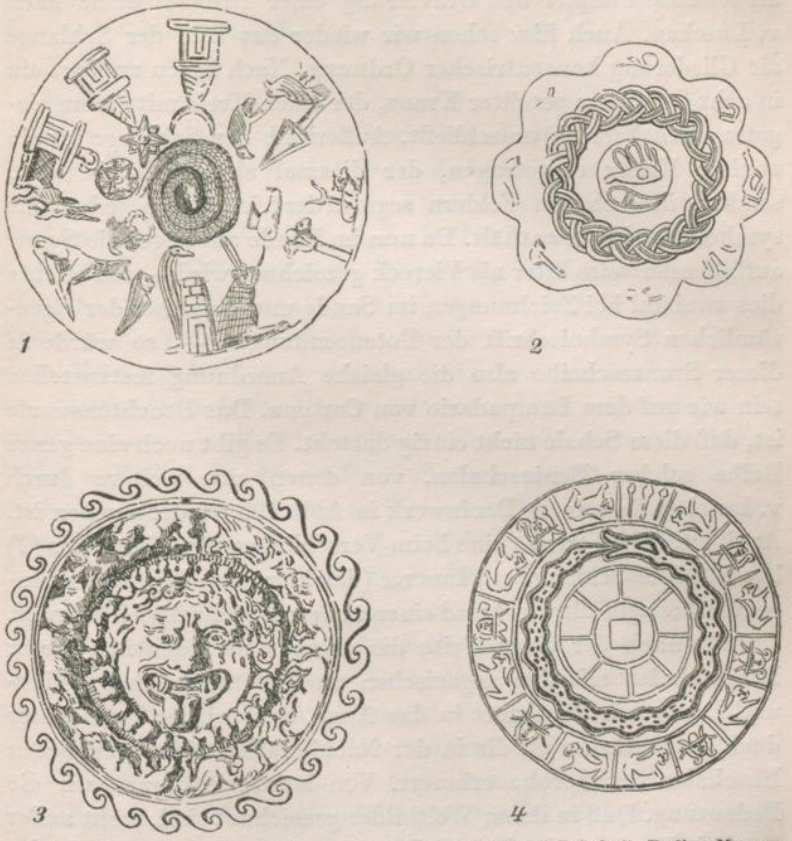


Abb. 9. 1. Babylonischer Grenzstein. Louvre, Paris. 2. Hethitisches Petschaft. Berliner Museum für Völkerkunde. 3. Etruskische Bronzelampe. Museum Cortona. 4. Bronzescheibe aus Benin. Nach v. Luschan, Altertümer von Benin. Abb. 695

Nimrud und alle die vielen anderen Belege anschließen, von denen ein Teil in der Arbeit von F. Poulsen über den alten Orient und die frühgriechische Kunst Beachtung gefunden hat.

Aber auch diese kleine Reihe gibt schon genügend Anregung zum Vergleich. Der Weg des Bildes der Schlange über das Ge-

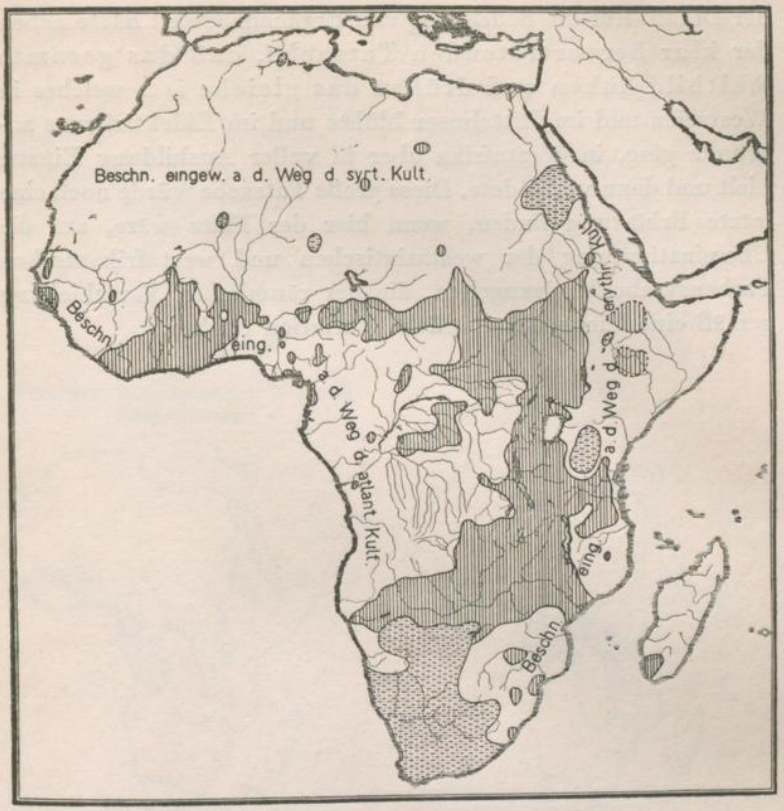
riemsel oder „Flechtband“ zur Wellenlinie ist angedeutet. Inmitten des Schlangenhorizontes findet sich einmal das Uzaauge, dann das Gorgoantlitz inmitten der typischen Tierkämpfe. Außerhalb die acht Götter oder Götterpaare. Hierzu biete ich als viertes Beispiel die Gravierung einer Bronzescheibe nach v. Luschan. Auch hier sehen wir wieder das Bild der Schlange als Gliederung konzentrischer Ordnung. Nach innen zu liegt ein in acht Segmente geteilter Kranz, der einen Kreis mit einem eingetragenen Viereck umschließt. Außerhalb der Schlange ist ein zweiter Kranz eingetragen, der diesmal aber nicht in acht, sondern in sechzehn Feldern segmentiert ist, deren jedes eine symbolische Figur enthält. Da nun im Lande am Niger die Sonne auffallenderweise öfter als Viereck gezeichnet wird — ich erlebte dies zweimal bei Zeichnungen im Sande und dann bei der eigentümlichen Symbolschrift der Botensendungen —, so würde in dieser Bronzescheibe also die gleiche Anordnung festzustellen sein wie auf dem Lampadario von Cortona. Das Beachtenswerte ist, daß diese Schale nicht einzig dasteht. Es gibt noch eine ganze Reihe solcher Beninschalen, von denen eine weitere durch v. Luschan in seinem Beninwerk in Abb. 693 wiedergegeben ist. Auch auf dieser trennt eine beim Verschlingen eines Frosches (?) beschäftigte Schlange ein Inneres (das hier von einer Melusinengottheit ausgefüllt wird) und einen äußeren Sechzehnfelderkranz.

Fällt nach der einen Seite die sinngemäße Identität dieser Beninschalen mit den aegaeischen und westasiatischen Silber- und Bronzeschalen sofort in das Auge, so wird der Beobachter doch noch stärker an die in der Nachbarschaft Ifes heimischen Ifaschalen der Joruba erinnert. Von letzteren kennen wir die Bedeutung. Daß in ihnen Weltbilder gezeichnet sind, steht außer Zweifel. Deren Außenkranzteilung in vier, acht oder sechzehn Götterfelder ist sogar aus verwirrten Darstellungen noch erkennbar. Die Menge der von uns eingeheimsten Ifabretter, von denen ja keines genau dem anderen gleicht, bietet aber eine so erstaunliche Fülle von symbolischen Darstellungen, daß der Beschauer hiervon zunächst erschüttert wird. Ich gebe nun ein ungefähres Verzeichnis der Sinnbilder, die ich überhaupt an dieser Stelle gesehen habe:

1. Ein im Beischlaf begriffenes Paar. 2. Tierkampfszene (wie auf dem Lampadario). 3. Kniende Frau, die die Brüste hält. 4. Frau, eine Schale darreichend. 5. Isismotiv (Mutter mit Kind). 6. Melusinenmotiv (Mensch mit Fischschwänzen). 7. Mann mit Bogen auf ein Tier schießend. 8. Als Kardinalpunktbetonungen Fisch, Krabbe, Schildkröte, Spinne, Vogel. 9. Opferbringer. 10. Betende etc.

Damit komme ich nun aber zur Betrachtung der allgemein in der Schnitzerei des westafrikanischen Kulturkreises vorkommenden Motive und stelle fest, daß die sämtlichen Formen wie brüstehaltende Frau, Isismotiv, schalebietende Frau, Tierkampf, Melusinenmotiv, Januskopfmotiv, Götter mit Doppelbeil (Labrys), Telamonenstuhl, Driestaltmotiv (eine Person hält nach beiden Seiten je ein Tier) — daß alles dies miteinander durchaus dem Motivgehalt der westasiatisch-aegaeischen Kultur entspricht. Diese Übereinstimmung muß — wie gesagt — ganz besonders im Zusammenhang mit der Identität des Weltbildes auffallen. In diesen Darstellungen nimmt natürlich der zentrale Gott, d. h. Edschu, in Westafrika ein besonderes Interesse in Anspruch. Prüfen wir diese Abbildungen des näheren, so finden wir sehr bezeichnende Eigenarten. Seine Haare enden in Schlangen, seine Bewegung wird dargestellt im Profil, und zwar im Knielauf, er streckt die Zunge heraus etc. Es ist der alte, im einzelnen mit unserem Weltgefühl schwer faßbare Gott, genau wie die griechische Gorgo und der syrisch-ägyptische Bes. Übereinstimmung jagt hier Übereinstimmung. Und solches gewinnt tiefen Sinn, wenn wir bedenken, daß unendlich viele Einzelheiten wie Brettchenidole, auf Säulen stehende Götter, Löffel mit Figurenenden, Ochsenkopfamulette und -masken und vor allem die Anwendung der drei berühmten Symbole Swastika, Hand und Achterrosette durchaus dem westasiatischen Sinn und Gebrauch entsprechen und außerdem auf den atlantischen Kulturkreis und seine Ausstrahlungen beschränkt sind. (Nur für das Gebiet der süderythräischen Kultur werden wir nachher einige charakteristische Analogien zu verzeichnen haben.) In der Tat wüßte ich kein einziges unter den Motiven der west-

Abb. 10. Atlantisches Kulturgut. 1. Holzlöffel der Buschang Ibanschi, Kongo. Museum Hamburg. 2. Elfenbeinlöffel aus Etrurien, Antiquarium München. 3. Afrikanischer Doppelbecher (aus Holz) der Bakuba. Afrika-Archiv Frankfurt. 4. Rhyton aus Etrurien. Rom, Museum Gregorianum. 5. Griff an der Rückseite einer Bronzeschale, Museum Palermo. 6. Deckel eines Holzkästchens, Museum Tervueren. 7. Allangiddi, Spielpuppe der kleinen Yorubamädchen. Sammlung der DIAFE. 8. Steinidol aus Troja. Nach G. Wilke, Südwesteuropäische Megalithkultur, S. 120. 9. Schieferplatte von Portugal. Nach Wilke, Seite 102. 10. Allangiddi, Spielpuppe der kleinen Yorubamädchen. Slg. der DIAFE. 11. Tonidol von Cypern. Nach Wilke, S. 128. 12. Schnitzerei auf Holzdose der Bangongo. Nach Torday et Joyce, Les Bushongo. S. 233



Karte 20. Grenzen der Beschneidung

asiatischen Kultur zu nennen, dessen Ausklang nicht von Westafrika zurücktönte. Die Begrenzung auf diesen geographischen Raum (Westküste) scheint mir von Afrika aus gesehen aber noch wichtiger als die Übereinstimmung bis ins einzelne. (Vgl. die Abb. 10 und die Kartogr. Nr. 20—38.)

Andrerseits will es mir aber so scheinen, als ob die Identität

13. Stickerei auf Ledertasche, Salaga. Nach Schurtz, Urgeschichte der Kultur. S. 376. 14. Knopfsiegel aus Ägypten. Oxford. Ashmolean Museum. 15. Motiv von Spinnwirtel aus Troja. Nach M. von Zmigrodzki, die Mutter der Völker des arischen Stammes, Tfl. IV. 16. Hand an Wanderstab der Kaffern. Holzschnitzerei. Museum Hamburg. 17. Hand an jüdischer Lampe aus Süd-Marokko. Museum Hamburg. 18. Hand auf römischer Münze aus Latium. Rom. Museo Kirchériano. 19. Rosette auf Kupferkästchen aus Benin. Nach Ling-Roth, Great Benin. 20. Motiv von Firstziegel vom Schatzhaus der Geloer zu Olympia

der Details nur die Bedeutung von Ergänzungswert hätte neben der klar hervortretenden Tatsache, daß das gesamte Weltbild hüben und drüben das gleiche ist, welches in Westasien und im Mittelmeer blühte und im Eklektizismus zugrunde ging, in Westafrika aber in voller Ausbildung Einzug hielt und dann verblödete. Diese große Tatsache würde noch eine letzte Erhärtung finden, wenn hier der Platz wäre, auf die Übereinstimmung der westasiatischen und westafrikanischen Farbensymbolik einzugehen, die der räumlichen Verschiebung gemäß eine leicht verständliche Variation erlebte.

Atlantische Kultursymptome. Sarg- und Dörrbestattung

Geheimbünde

Phallische Geburtsschlange

Frontale Bogen (Bogen unter 100 cm)

Pfeilspitze: Tüllinge und Pfriemtüllinge

Handspanner und Spannmesser

Zahlensymbolik 4 = ♂ 3 = ♀

Die Urei-Mythe

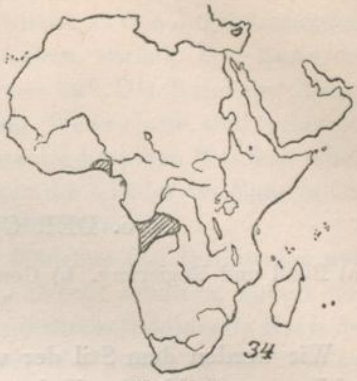
Sonne — Mond

Königsaltar

Isismotiv

Gesichtsbecher

Die Frau flicht die westafrikanische Matte

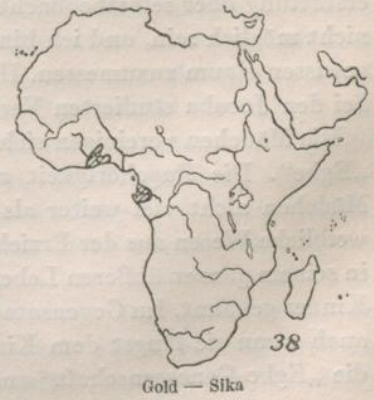


Plüschstoffe

Das atlantische Speerblatt

Symbolische Zeichen:
Hand, Swastika und Achterrosette

Atlantische Meer- und Stromschiffahrt



Gold — Sika

6. DER GEHEIMBUND

a) Bund und Regierung. b) Gemeinde und Mysterium. c) Die große Mutter

Wir werden dem Stil der von der atlantischen Küste Westafrikas ausstrahlenden Kultur nicht gerecht, wenn das Auge nur allein den archaistischen Resten und Trümmern einer nur noch an wenigen Stellen aktiv wirkenden Mythologie zugewendet wird. Vielmehr muß es uns auch gelingen, das tätige Leben zu verstehen und seine Eigenarten, soweit sie Eigengestalt haben und in solcher auf afrikanischem Boden allein stehen, kennenzulernen.

Mag nun Westafrika auch eine Reihe von politischen Gebilden, die nach europäischem Jargon schlechtweg als Königreiche bezeichnet werden, aufweisen, so sind sie doch eigentlich in keinem Teile des Gebietes so bedeutungsvoll wie ein sehr merkwürdiges System von Bünden oder Klubs, die die Auswirkung der eigentlichen Struktur dieser Sozialgebilde darstellen. Solche verständlich zu machen, wird ohne eine eingehendere Berichterstattung über selbstbeobachtete und erkundete Einrichtungen nicht möglich sein, und ich bin deshalb gezwungen, diesen einen gewissen Raum zuzumessen. Hierbei beginne ich wieder mit den bei den Joruba studierten Verhältnissen.

Die Mädchen vereinigen sich zum „Jegbe", die Burschen zum „Egbe". Die Zugehörigkeit zu einem Bunde reicht bei den Mädchen nicht viel weiter als bis zur Ehe. Dann scheidet das weibliche Wesen aus der Erziehungsgenossenschaft aus und wird in seinem ganzen äußeren Leben nun an die Familie und an seine Kinder gebannt. Im Gegensatz hierzu bleiben die jungen Männer, auch wenn sie längst dem Kindesalter entwachsen sind, durch die „Egbe-Genossenschaft" aneinander gefesselt und kehren bis

in das Greisenalter hinein immer wieder zu den Jugendfreunden, die sie im Egbebunde gefunden haben, zurück. Der Bund der Mädchen löst sich im Familienkreise auf. Der Bund der Buben aber erweitert sich zum Staatsleben. Wenn sie alt sind, wenn die Haare ergrauen, wenn sie als älteste der Familien Wohlhabenheit und Einfluß ihr eigen nennen, treten die Glieder des Egbe in den Ogboni über, in den Verband der alten Männer.

Aber nicht nur darin, daß die Mädchen das Bundwesen aufgeben, während die Burschen es aufrecht erhalten, äußert sich bei den Joruben die verschiedene gesellschaftsbildende Kraft der Geschlechter. Vielmehr können wir hier genau so klar wie bei vielen anderen westafrikanischen Völkern die Erscheinung der Zurückdrängung der Frauen durch den Männerbund wahrnehmen. Der Egbe geht nicht nur in den Ogboni über, die Burschen gründen nicht nur fürs Leben festhaltende Bündnisse, sondern sie schütteln in gewissem Sinne auch jeden Einfluß, der von dem weiblichen Geschlechte ausgeht, ab, indem sie noch eine eigene Art von Institution pflegen, die den ausgesprochenen Zweck hat, gleich dem alten taceat mulier in ecclesia, die weiblichen Volksbestandteile schroff und ausgesprochen von der Männergenossenschaft abzuhalten, sie auszuschließen, sie auf ein anderes Niveau des öffentlichen Lebens zu bringen. Es ist dies die Institution des Oro.

Der Oro, auch Oru genannt, ist eine Männergesellschaft. Er ist eine Institution, die nicht im nördlichen Jorubalande entstanden ist. Angeblich soll sie von Abbeokuta ausgegangen sein. Es ist das zweifelhaft, aber jedenfalls hat sie in dieser Stadt doch ihren Hauptsitz, und was ich in Ibadan über diesen Oro hörte, stammte auch in der Tat aus dem Stadtviertel der Abbeokutaleute. Oro ist nun aber eigentlich und streng genommen nicht die Bezeichnung des Bundes, sondern die Bezeichnung eines Gerätes, welches, nächtlicherweile geschwungen, die Aufgabe hat, die Frauen in die Häuser zu jagen, sie zu erschrecken und von den Männerversammlungen fernzuhalten. Die Oro bestehen in länglichen, an den Enden abgerundeten Brettchen, welche an einer Seite durchbohrt, hier an einem Strick befestigt und an diesem etwa 1½ m langen Strick über dem Kopfe des Schwirrers

geschwungen werden. Die einzelnen Instrumente haben verschiedene Größe und Stärke und bestehen aus verschiedenem Holze. Diejenigen, die ich in Ife erlangte, waren in zierlicher Weise mit Figuren in Relief geschnitzt; jedes Brettchen mit einer solchen, und zwar entweder mit einem Mann oder einer Frau. Ich erhielt auch eine Legende, die vom Ursprunge dieser Schwirrhölzer oder, wie sie die Engländer nennen, dieser bullroarer zu erzählen weiß. Sie lautet:

In alter Zeit war einmal ein sehr armer Mann. Sein Vater hatte ihm nichts hinterlassen. Seine Frau war krank. Alle Frauen im Lande litten damals. Sie waren krank. Es konnte ihnen niemand helfen. Sie konnten nämlich nicht schlafen. Da begab sich der Mann in den Wald. Er schlug ein Stück Holz vom Igi (d. h. Baume) Oschurun. Er schnitt ein Stück Holz vom Igi Roko. Er schnitt ein Stück Holz vom Igi Ire. Er nahm eines der Holzstücke. Er schnitt ein Stück Brett von der Form eines Gliedes. Er schnitt es flach. Er bohrte in das eine Ende ein Loch und zog eine Schnur hindurch. Er wirbelte es um den Kopf herum. Er nannte es Oro (es rauscht, es surrt, es summt usw.). Er schnitzte Orobretter aus Ireholz, aus Oschurunholz, aus Rokoholz. Dann versteckte er die Schwirrhölzer. Am anderen Tage ging er in die Stadt zurück. Er rief seine Buben. Er ließ sie Speise mitnehmen und führte sie in den Wald. Im Walde lehrte er sie, wie es mit den Oro zu machen sei. Er verbot ihnen, mit irgend jemand darüber zu sprechen. Sie mußten im Walde bleiben, bis sie es gelernt hatten. Jeder lernte es.

Dann nahm der Mann eines Tages seine Schwirrhölzer und ging mit den Burschen in die Stadt zurück. Er ging in sein Gehöft. In der Gondu legte er die Oro auf die Erde und sagte: „Dies ist mein großer Vater. Wir wollen ihm einen Schafbock und einen Hund zu essen geben. Vor allen Dingen wollen wir ihm einen Hund geben, denn man großer Vater hat einmal den Weg verloren. Der Hund hatte ihn ihm gezeigt. Ohne den Hund hätte mein großer Vater den Weg nicht wiedergefunden.“ Die Frauen kamen. Die Männer kamen. (Man sieht, auch in der Legende dürfen die Frauen die Orobretter sehr wohl sehen, wenn sie an der Erde liegen!) Es wurden viele Schafböcke geschlachtet. Man

schlachtete sie über den Oro und ließ das Blut der Tiere über die Oro hinfließen. Dann aß man, dann trank man. Es wurde gegessen und getrunken, getrommelt und getanzt. Es war ein sehr großes Fest. Alle Leute waren sehr froh. Sie taten das für den verstorbenen Großvater.

Als es Abend war, sagte der alte Mann: „Heute nacht nun wird mein alter Großvater herauskommen und wird das Essen, das ich ihm gebracht habe, nehmen." Als er das gesagt hatte, gingen alle Frauen schnell weg (denn sie fürchteten sich). Es war Sonnenuntergang. — Sie gingen in das Haus und riegelten die Türe hinter sich zu. Nachher gab der alte Mann den Burschen die Schwirrhölzer. Sie begannen sie zu schwingen. Einer sprang immer hierhin, dann dorthin. Man hörte ihn bald hier, man hörte ihn bald dort. Es war ein großer, ein sehr großer Lärm. Die Leute sagten: „Hört, das ist der alte verstorbene Vater selbst (Baba Oro)." Es gab ein Holz, das war schlank und in der Mitte ein Stein (ein altes Steinbeil) darauf gebunden. Die Leute sagten: „Hört, das ist der Hund des großen Vaters. Er bellt jetzt hier, er bellt jetzt dort." Die Leute schrien: „Adja Akaoko! Hekwa Oro! Hekwa Oro!" In den Häusern waren die Frauen. Der alte Mann betete zu dem großen Vater. Der alte Mann hatte viele Kinder. Die Kinder hatten wieder Kinder. Man nennt sie alle Omoru (entstanden aus: Ongo-Kind und Oro-Schwirrhölzer). Jedes Kind eines Omoru wurde wieder ein Omoru.

Diese Legende ist natürlich so zu verstehen, daß die Eingeborenen die Sitte und Einrichtung zu erklären suchten, und in dem Erklärungsbestreben, welches den höher gebildeten Afrikanern ebenso eigentümlich ist wie den alten Griechen und uns Modernen, sind sie eben zu dieser Legende gekommen. Sie ist insofern interessant, als hier auch ein Hund mit den Schwirrhölzern verbunden ist, und als hier ganz ausgesprochen die Stimme des abgeschiedenen Großvaters, des verstorbenen Ahnen, von den nächsten Leuten vernommen wird. Ich werde auf diese heiligen Geräusche bei der Behandlung der äthiopischen Kultur zurückkommen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß ich auch bei den Leuten des oberen Niger von den Schwirrhölzern als den Stimmen der Ahnen und deren Hunden gehört

habe, und ich will hier betonen, daß bei vielen dieser Völker die Aussonderung der Frauen aus der zeremoniellen Männergemeinschaft eben durch die Stimmen der Ahnen, durch den Manismus, den Verkehr mit den Verstorbenen erreicht wird.

Es ist ein Verbot, ein Ewuo, daß die Frauen die Schwirrhölzer in Bewegung sehen. Die Frauen dürfen den Oro sehen, wenn er am Boden liegt und wenn über ihm geopfert wird. Sie dürfen ihn aber nie in Tätigkeit sehen, dürfen niemals mit offenen Augen das ihnen dennoch bekannte Geheimnis erblicken. Das Schwirren sollen sie in keinem Falle ansehen. Es ist außerordentlich interessant zu erleben, wie dieses Verbot und die Furcht vor dem tönenden Instrumente nicht nur die Frauen der meinerseits überhaupt nicht aufgefundenen Omorufamilie, sondern auch die Anhängerinnen eines jeden wirklichen Orischa (Sippenahnengottheit der Joruben; s. a. Frobenius, Atlantis Bd. X) heute noch in einem geradezu erstaunlichen Respekt hält, obgleich die Frauen die Schwirrhölzer ganz harmlos anfassen und tragen. So waren es stets Frauen und nie Männer, die mir die gesammelten Schwirrhölzer verkauften. Nie hat eine der anwesenden Frauen, welchem Bunde sie auch zugehörte, sich gescheut, die Dinger anzufassen. Oft ermahnte die eine oder die andere anwesende Frau aber zu meinem stillen Grimme die Verkäuferin, mir solche Sache ja nicht zu billig anzulassen, denn es wäre ein sehr wertvoller Gegenstand. Darauf trat dann gewöhnlich eine enorme Preissteigerung ein, und wenn diese allzusehr auflohte, dann brauchte ich nur das Schwirrholz mit der Rechten und die Schnur mit der Linken anzufassen und so den Eindruck zu erwecken, als wollte ich dieses Instrument in Bewegung setzen, und sogleich schlugen die Frauen die Hände vor das Gesicht, wandten sich um und fuhren kreischend auseinander. Ich mußte sie dann jedesmal beruhigen und auf das Komische, das in dieser Situation lag, aufmerksam machen. Denn dieses manchmal wiederholte kleine Experiment gewann mir ja nicht nur den allgemeinen Respekt, den alle Weiber der Joruben erfahrungsgemäß vor der Einrichtung haben, sondern es belegte auch schlagend, daß die Weiber den Griff des Oroschwingens kennen und gesehen haben müssen. Sonst wären sie

nicht gleich auseinandergefahren, wenn ich es nur kunstgerecht anfaßte.

Es ist also sicher, daß die Frauen von den Männern durch dieses Instrument eingeschüchtert werden, und daß sie vor diesem großen Vaterbrummer ununterbrochen in gehörigem Respekt erhalten werden. Einstimmig wurde mir berichtet, daß früher Frauen, die sich während des plötzlichen Umzuges des Oro auf den Straßen hätten sehen lassen, unbedingt getötet und aufgehängt wurden. Bei der verblüffenden Vorliebe der Joruben für Menschenopfer und ihrer Geringschätzung des Menschenlebens ist das durchaus glaubhaft. Übrigens wurden für die Ausführungen des Nachtsummens nur schnelle und leichtfüßige Burschen verwendet, da die schwerfälligen hierfür ungeeignet waren. Es galt, bei der Vorführung bald hierhin, bald dorthin zu springen, bald hier und bald dort die Lärminstrumente in Bewegung zu setzen. In den Nächten, für die die Ankunft und der Umgang des Oro angekündigt wird, halten die Frauen ganz besonders gute Speisen bereit. Es wird dann Schafbock und Hund geschlachtet, und die leckersten Gaben werden in Schüsseln draußen vor die Tür gestellt. Die lärmende Bande nimmt die Speisen und vertilgt sie. Als Belohnung für ihre freundlichen Gaben erschrecken die Brummer dann die Frauen durch ihr Lärmen bis zum Tagesgrauen, dann packen sie die Orohölzer wieder zusammen und legen sie an ihren Ort. Noch heute aber werden die Orohölzer aus dem Holze des Oschurun-, des Ire- und des Rokobaumes gefertigt. Besonders der Roko gilt als hervorragend schwirrkräftiges Gewächs. Man schreibt ihm auch die Orogi-Roko, die Irrlichter, zu, die an seinem weißen, mächtig hohen Stamme umhertänzeln. Der Baum ist voll magischer Kräfte, wenn er auch ebensowenig Orischa ist wie der Oro selbst. Wie alle religiösen Institutionen der Joruben feiert auch der Orobund alljährlich ein großes Fest. Er ist aber in gewissem Sinne ein Rivale des Orischa. Denn kein Omoru, der also lediglich ein Verehrer des Oro ist, ohne aber einem Orischa anzuhängen, darf sich dem Tempel einer wirklichen Gottheit anbetend nähern. Wagt er es dennoch, so wird er verjagt und verspottet als Oroanhänger. So wenigstens wurde mir mit-

geteilt. Ich selber habe keinen Mann kennengelernt, der nur den Oro kennt und den Orischa verleugnet. Wohl aber weiß ich, daß viele Orischaanhänger sich an dem Orospiele beteiligen. Es tritt also hier die Erscheinung in den Vordergrund, daß die staatenbildende Kraft und staatserhaltende Kraft an sich mit dem eigentümlichen Orischasysteme nichts zu tun hat. Staat und Gottheit sind bei den Joruben nur in gewissem Sinne miteinander verbunden. Das Orischasystem ist ein System der Familiengliederung, der Clanbildung. Es besitzt, wenn wir von der Schangofamilie und der Alafininstitution absehen, keine staatenbildende Kraft.

Noch deutlicher fast können wir das erkennen bei jener Institution, die eigentlich die Staatenlenkerin ist, bei dem Bunde der Ogboni, von dem ich oben schon erzählte.

Das Jorubaland ist ein Königreich — wenigstens dem Namen nach. Schon rein äußerlich aber erkennt der Beschauer der Verhältnisse, daß das Königtum sich mehr oder weniger auf eine fast nur nominelle Regierung des Alafin, des in der Hauptstadt Ojo herrschenden Gesamtherrn, beschränkt, daß im Vergleich mit dessen äußerlicher Macht die Leitung der anderen Städte eine so selbständige ist, daß der Alafin vor jeder Stadtmauer haltmacht und sich mit einer nominellen Oberherrschaft, mit einem nominellen Bestätigungsrechte und einem nominellen Tribut begnügen muß. Der priesterliche Oberherr des Jorubalandes, der Oni von Ife, hat fast ebensoviel Macht wie der Alafin. Die Städte sind selbständig, und es scheint fast so, als ob sie von den Bales, einer Art gewählter Fürsten, beherrscht und regiert werden. Aber diese Bales haben ebensogut nur eine Scheinmacht wie der Alafin in weltlichen Dingen und der Oni in geistlichen. Der Schein trügt. Auch die Bales sind einer anderen Macht unterworfen, und diese wird eben durch die Ogbonibünde dargestellt.

Die Stadt-Fürstentümer des Jorubalandes im weiteren wie im engeren Sinne sind Republiken, und die stolze Fürstenpracht ist ein Präsidentenhofhalt von jedesmal durchaus begrenzter Dauer. Präsidenten europäischer und amerikanischer Kulturstaaten haben längere Amtsdauer als die der Joruben, und die-

jenigen, die diese Amtsdauer in scharf gezogenen Grenzen halten und stets nach jeder beliebigen Richtung hin mit der Durchführung ihrer Wünsche ausfüllen, das sind die heiligen Gesellschaften der Ogboni, welche wir schlechthin auch als Senate bezeichnen können.

Der Senat der Ogboni erweitert und erhält sich durch Zuwahl und ist eine oder vielmehr die eigentliche Grundlage des Staatsregimentes — weit mehr noch als das Königtum. Ich erhielt eine hochinteressante Angabe, daß nämlich die Ogboni ursprünglich eine Einrichtung der Egba und nicht eine solche der Joruben gewesen seien. Die Egba hätten in alter, in ältester Zeit und lange, lange vor der Gründung Abbeokutas auch ein Gebiet von Ibadan besessen, hätten hier ihre Staaten gehabt, und diese seien von den Ogboni gegründet worden. Dann seien die Joruben — das sei schon sehr, sehr lange her, da der Schango (?) ihr Alafin (Kaiser) gewesen sei — nach Ojo gekommen, hätten Ibadan eingenommen und die Egba aus dem Lande getrieben. Die Alafine hätten versucht, das ältere Regiment der Ogboni auszurotten, hätten es aber trotz aller Grausamkeit nicht vermocht. Das soll lange, sehr lange her sein, soll unendlich viel weiter zurückliegen als die ursprüngliche Gründung Abbeokutas, die auch früher sich vollzogen hat, als die eigentliche Geschichtserzählung zu sagen weiß. — Diese Geschichte wurde mir erst vom Oberhaupt des Ogboni in Ibadan vorgetragen. Ich übersah damals den Zusammenhang nicht, glaubte auch allzuviel Selbstvergötterung der Ogboni darin wittern zu müssen, so daß ich sie zuerst als unwesentlich zurückschob. Dann hat sie mir aber ohne jede Beziehung zu dem ersten Berichterstatter später ein alter Angehöriger der Alafinfamilie bestätigt. Ich war schon besser mit dem Verwaltungssystem vertraut, hatte es durchgesetzt, daß wir selbst in den Ogboni aufgenommen wurden, und somit wurde später alles so klar, daß ich den Leuten verständliche und der Sachlage entsprechende Fragen aufwerfen konnte.

Es ist wahr: im Jorubareiche sind zwei Regierungssysteme miteinander verschmolzen. Das eine ist die Königsmacht, die sich mit der Figur des Alafin ausgebildet hat, das zweite aber die Ogbonieinrichtung, die aus ihrer Mitte einen Bale,

einen Präsidenten nicht der Ogboni, sondern der Stadt hervorgehen läßt. Jede alte Stadt hat heute noch ihren Ogboni, das ist die Vereinigung der angesehenen Leute. Es ist eine Männervereinigung. Wenn Frauen, und zwar ganz bestimmte alte Damen, zugelassen werden, so waren diese doch früher nie im eigentlichen Sinne Mitglieder, sondern nur Angestellte des Bundes. Es waren anscheinend meist zwölf und zwar sehr alte und in den schwierigsten und schlimmsten Künsten gewiegte Weiber, die die Aufgabe hatten, zu spionieren und auszukundschaften und eventuell jemand geschickt den Giftbecher beizubringen. Sie gehörten als grausamste Unholde passend zu dem grauenvollen System.

Die Ogboni umgaben und umgeben sich heute noch mit einem Schleier der Mystik und ihre Dunstzone mit Blutgeruch. Sogar heute, wo die englische Regierung schon seit einigen Jahren im Lande herrscht, fallen der blutigen Sippschaft noch Opfer. Der Ogboni nahm zu allen Zeiten nur alte, angesehene und vertrauenswürdige Leute in seinen Kreis auf, nur sogenannte „Ledi". An seiner Spitze stand ein Oluwo Oba, kurz auch Oluoba, Oba oder auch nur Oluwo genannt. Das Amt ist erblich und liegt stets in den Händen eines Nachkommen des ersten Oluwo. Dieser regierte in der Weise des Ogboni das Land so lange, bis die Alafindynastie nach Ojo kam. Der Oluwo soll aber vom Egbastamme sein, und der alte derzeitige Inhaber des richterlichen Amtes in Ife rühmte sich der Altehrwürdigkeit seiner Familie jedesmal, wenn wir uns wiedersahen. Wenn irgendein wichtiges Ereignis in der Luft liegt, wenn irgendeine Maßnahme gegen den Bale oder gegen sonst einen würdigen Großen erwünscht ist, dann kommen die Mitglieder des Ogboni beim Oluwo zusammen, um die Angelegenheit zu besprechen, anzuordnen und in die Wege zu leiten. Jedesmal versammelt sich der Ogboni, wenn ein angesehenes Mitglied aufgenommen werden soll.

Um aber die ganze Macht des Ogboni verständlich zu machen, will ich das Orakel beschreiben, das diese dunklen alten Herren heute noch handhaben, jedesmal, wenn ein ernster Fall ihren Wirkungskreis berührt. Dieses Orakel heißt: Mummule. Es besteht zum wesentlichen im Werfen von Kolastücken und hat

folgenden Verlauf: wenn irgendein Mann in der Stadt in seinen Unternehmungen, welcher Art sie auch seien, in letzter Zeit reichen Erfolg hatte, so daß er sich in kurzer Zeit vom armen Schlucker zum wohlhabenden und viele Sklaven besitzenden Manne emporgeschwungen hatte, wenn er fernerhin keinen vornehmen Anhang hatte, d. h. also sich als Parvenu über das Niveau seiner Familie hinaufgearbeitet hatte, so hängte man ihm beim Ogboni irgendeine Anklage an. Nicht selten war es der Bale selbst, der die Sache vor diese Gesellschaft brachte, es versteht sich von selbst, unter der Hand! — Der Betreffende wurde dann vorgeladen. Wenn der Oluwo auch ein Baba-lawo, ein Prophet und Orakelsager des Gottes Ifa war, so genügte doch solche Wahrsagerei zu solchem Zwecke nicht. Die Edafigur und ein oder mehrere Abebede wurden auf den Boden gelegt und ein richtiges Opfer von Huhn und Küken darüber dargebracht. Der Oluwo nahm dann eine Kolanuß zur Hand. Er weihte sie erst durch Auflegen auf die Figur des Gottes und zerbrach sie dann in ihre natürlichen vier Abschnitte. Er nahm aus jedem Teile ein Samenkorn heraus und warf dies zu Boden. Hierauf schüttelte er die vier Segmente in der Hand und schleuderte sie neben der Figur auf die Erde. Die Abschnitte können nun natürlich so fallen, daß die runden Seiten nach oben liegen, oder auch so, daß sie gerade auf die runden Seiten fallen, so daß also die Samenkante nach oben ragt. Ein gutes Zeichen ist es, wenn sich von den vier Abschnitten je zwei in der ersten und zweiten Lage befinden. Wenn aber die Lage eine ungerade ist, so daß ein Teil nach einer Seite, drei aber nach der anderen Seite auf die Erde zu liegen kommen, so ist das von vornherein ein entscheidendes und sehr schlechtes Zeichen. Daß Priester vom Schlage des Oluwo und Bundesglieder von der Art des Ogboni eine große Übung im Werfen der Kolaschnitte besitzen, und daß sie das Orakel demgemäß sehr wohl zu dirigieren vermögen, ist selbstverständlich, ist von den Leuten auch zugegeben und mir vorgeführt worden. Wehe, wenn für den Angeklagten eine ungleichmäßige Lage der Kolaschnitte sich ereignet! In aller Eile wird er gepackt, wird sein Kopf über die Figur gelegt und wird ihm mit dem schweren Edamesser der Kopf vom Halse getrennt.

Der Kopf wird in dem Hause des Oluwo aufgesteckt, der Körper hinausgeworfen auf die Straße. Nicht lange hängt aber der Kopf in der Luft. Schon am gleichen oder am anderen Tage wird er in die Erde gegraben, und darin bleibt er drei Tage. Dann wird er aber herausgenommen, gut gereinigt und endlich aus dem Schädeldach ein Trinkgefäß geschnitzt, dessen Verwendung wir sogleich kennenlernen werden.

War der Mann selbst in dieser Weise aus dem Wege geräumt, so machte sich die saubere Gesellschaft sogleich an die Teilung der Beute. Ich sagte oben schon, daß man sich für ein solches Verfahren im allgemeinen Parvenus aussuchte, also Leute, deren Verwandte noch nicht auf der Höhe der Entwicklung dieses einzigen Ausnahmeschößlings standen. Also hatte er nur selbst einen Einfluß, nicht aber der Familienanhang. Fiel er selbst durch die Ermodung fort, so war die Familie ihrer einzigen, wesentlichen Stütze beraubt und demgemäß der Familienbesitz vogelfrei. Man nahm die Sklaven, den wesentlichen Reichtum, und teilte sie zwischen dem Bale, dem Oluwo und anderen Ogbonileuten. Man streute in der Stadt das Gerücht aus, daß der Mann in irgendeiner Weise gegen die derzeitige Regierung eine Verschwörung angestiftet habe.

Mit dem Mitgliede einer von alters her angesehenen Familie konnte man natürlich nicht so einfach verfahren, denn ein solches besaß doch immer mehrere angesehene Brüder, Schwäger, Schwiegerväter oder dergleichen, die für den Besitz eines auf diesem Wege geopferten Mannes sicherlich sehr energisch eingetreten wären.

Ich beschrieb, wie aus den Schädeln der Ogboniopfer Trinkschalen bereitet wurden. Sie wurden als Iba-Oli-Inja bezeichnet. Wenn irgend jemand beim Ogboni wegen Lügens oder Diebstahls angezeigt wurde, so füllte man einen giftigen Trank hinein. Der Angeklagte ward zum Ogboni geladen. Er mußte den Aufguß aus der Schädelschale genießen. War die Anklage ungerecht und war er unschuldig, so ward ihm im schlimmsten Falle etwas übel, war er aber schuldig, so starb er an den Folgen dieses Genusses. Es war also ein Gottesgericht, wie es aus vielen Teilen Westafrikas bekannt ist.

Aber nicht nur auf solche, recht einträgliche Gerichtsbarkeit beschränkte sich die Tätigkeit des Ogboni. Man sprach vielmehr den Messing- und Bronzefiguren des Ogboni eine ganz außerordentliche, magische Kraft zu. Wenn der Bale z. B. erkrankte, so pflegte er vier Opfersklaven an den Ogboni zu senden, damit sie über den Heiligtümern des Ogbonibundes geschlachtet würden. Er machte dies aber sicherlich nicht nur der heiligen Kraft der Bildnisse wegen, sondern auch, um den alten Mitgliedern und deren Genossenschaft, in deren Händen ja vor allem auch die Entscheidung über seine Amtsdauer und sein eigenes Leben lag, zu schmeicheln. Er opferte den Ogboniheiligtümern im selben Sinne wie mancher Fürst des Altertums den Göttern. Er suchte sich stets gut mit dem Ogboni zu stellen und ihn in seiner Machtvollkommenheit zu bestätigen. Er konnte ja auch nicht einmal wissen, ob die Krankheit nicht das erste Symptom einer Vergiftung war, zu der ihn die alten Bürger verurteilt hatten, und ob sie ihm bei solcher Anerkennung ihrer Macht und bei der Schmeichelei, die in einem solchen Sklavenopfer lag, nicht wohlwollend doch noch mit Gegengift beispringen würden. So anerkannte er denn gerne ihre Gewalt und brachte dem Glanze des Ogboni seine Opfer dar. — Ferner glaubte man, die Wunderkraft der Heiligtümer in der Weise ausnutzen zu können, daß man, wenn Feinde gegen die Stadt zogen, die Symbole der Macht und geistigen Kraft vor den Toren aufstellte. Nach dem Volksglauben schützen sie, zumal wenn Menschenopfer darüber dargebracht wurden. Und wenn das Mummule günstig ausfiel, so war man gewiß, daß die angreifenden Feinde bei ihrem Anblick tot zu Boden fallen würden.

Das Zeichen, an dem die Ogbonileute auf Reisen einander erkennen, besteht darin, daß sie die kleinen Messingfiguren am Arm tragen und sich vorweisen, ferner darin, daß, wenn einer dem anderen sein „Ogboni" zuflüstert, der andere mit „Ogborra" antwortet. Wichtig erscheint mir auch die Mitteilung, daß die Ogboni in allen Zeremonien so viel Gewicht auf Bronze- und Gelbgußgerät legen. Diese Gelbgüsse kamen in uralter Zeit aus der Stadt Ogbo oder Ogborro, die südlich von Ilescha oder Jescha und nördlich von Neu-Ojo liegt. Dort und in Ife hat sich

die Ogboni-Institution, lange bevor es noch einen Alafin gab, entwickelt, und von da aus haben sie die Egbaleute übernommen. Diese Traditionen können sehr wohl mit den Tatsachen übereinstimmen. — Der Ogboni soll früher auch ein großes Okqua, ein heiliges Gefäß aus schönem Gelbguß, besessen haben, das aber gelegentlich eines Brandes von einer einstürzenden Mauer zerschlagen wurde. Sicheres über Ursprung und Verwendung hörte ich nicht, dagegen die mehrfach wiederholte Angabe, daß dieser schöne Guß weit vom Norden her, vom Niger, gekommen sei.

Diese Gelbgüsse der Ogbonileute gemahnen fernerhin an die Sage, daß die Institution vordem in den Händen der Schmiede gelegen habe. Da kann ich denn daran erinnern, daß in den Mandeländern die Numu, die Schmiedekaste, alljährlich, wenn sie den großen Guß für das heilige Ackergerät herstellen, nach langwieriger Zeremonie die Macht gewannen, die Amtsführung des Königs zu begutachten und eventuell ihn zum Tode zu verurteilen.

Die Bales, die Stadtfürsten der Joruben, sind Geschöpfe und Werkzeuge der Ogboni.

*

Diesem Bilde des sozialen Innenlebens der Joruba muß ich, um genügendes Vergleichsmaterial für das Herausschälen einer entscheidenden Erkenntnis zu gewinnen, noch zwei andere Darstellungen zur Seite setzen. Zuerst den geheimnisvollen Gemeindebau der Bosso, eines Volkes vom Nigerbogen, dann die Einrichtungen bei den sogenannten „Wilden“ der liberianischen Waldländer.

Das Bundwesen, d. h. der eigentlich dem Familienleben als Gemeindeleben gegenübergestellte Bau des lebendigen Staatswesens der Bosso, zerfällt in drei Klassen, die man nicht mit Unrecht mit den Etagen eines dreistöckigen Hauses vergleichen kann. Die Gruppierung ist folgendermaßen angelegt:

1. Die Vereinigung der Knaben vor der Beschneidung, die auch ihren eigenen Namen führt. In diesem Alter versammeln sich die Burschen häufig zu allerhand Mummenschanz. Sie

maskieren sich und kommen so in die Dörfer. Sie necken und verscheuchen die Frauen und erhalten allerlei kleine Geschenke. Sie gehen auch wohl in solcher Gestalt bettelnd von Haus zu Haus. Es gibt allerhand Spiele, die aus dieser Quelle hervorgegangen sind. Da ist zuerst der Do (es bestehen gleichnamige Einrichtungen bei den Bammana). Das ist ein aus Stäben gefügtes Tier, das wie ein Hausdach von den Tänzern getragen wird, und von dem ein Federbehang bis auf die Erde herabhängt. Dann ist da der Ko. Das ist ein mit einem geschnitzten Kopf originell dreinschauendes Antilopenbild. Es sind das Vertreter festlich-feierlicher Veranstaltungen, deren Verlauf dem kindlichen Sinne der Maskenträger entspricht.

Diese Knaben bilden vor der Beschneidungszeit regelrechte kleine Gesellschaften und Geheimbünde. Dazu gehört z. B. der Kibari, angeblich die älteste der geheimen Gesellschaften der Bosso. Die Tänzer kommen in hörnerlosen Masken aus dem Busch und sind durch einen langen Faserbehang vor dem Erkanntwerden geschützt. Sie betteln. Hand in Hand geht damit ein anderer Jugendbund, der seine harmlosen kleinen Feste aber nicht im Orte selbst, sondern draußen auf einer Sandbank im Flusse veranstaltet. Eine große Rolle spielen dabei Schwirrhölzer, deren Surren man bis in das Dorf hinein hören kann. Diese Instrumente sind nicht aus festem Holze hergestellt, sondern aus den dicken, faserigen Blattstengeln der Borassuspalme geschnitzt. Angeblich dürfen die Alten und auch wohl die Männer den Veranstaltungen dieses Bundes nicht beiwohnen und auch nichts von ihnen wissen. Diese Bünde gelten als Vorstufe des eigentlichen großen Volksbundes, des Diarra.

2. Die Vereinigung der Jünglinge und Männer, die wiederum ihren eigenen Namen führt. Die Burschen sind nach der Beschneidung in den eigentlichen großen Diarra eingetreten. Dieser Bund repräsentiert wohl den Zusammenhalt aller erwachsenen Männer. Ich glaube nicht, daß es viele Bosso in der Zentralprovinz gibt, die nicht, auch wenn sie Mohammedaner sind, zu dieser Gemeinschaft gehören. In dem eigentlichen Heidengebiet, zwischen den Segu- und Djennestaaten, fand ich fast in jedem Dorfe im Gebüsch und im Dickicht ein Altplätzchen, das tüchtig

mit Menschenkot bedeckt war und als Diarra-Heimat angesprochen werden mußte. Zuweilen war dann in einem zweiten Gange dieses Gebüsches das Heim des Nama aufgeschlagen. Nama und Diarra scheinen gute Freundschaft zu halten. In der Nische des Diarra fand ich nun immer die gleichen geheimnisvollen Gegenstände. Nämlich einmal die Schwirrhölzer, die die übliche Form hatten und aus Holz hergestellt waren, dann die Diarratrommel, die eine Zugtrommel ist, von zuweilen über 2 Meter Länge, einen Rummelpott sehr interessanter Konstruktion und drittens endlich verschiedene andere eigentümliche Maskengeräte. In früheren Zeiten soll noch mehr vorhanden gewesen sein. Die Eingeborenen von Sirano-korro, die durch die vorzüglichen Wirkungskräfte ihres Diarra weit und breit berühmt sind, erzählten mir, früher wäre der gesamte „Haushalt" des Diarra in einem Hause in der Stadt gewesen. Alle Frauen und Kinder hätten ständig große Angst vor dem Diarra und seinem Hause gehabt, bis eines Tages ein großer Brand ausbrach. Der erfaßte vor allen Dingen die Wohnstätte des Diarra, und nun konnte alle Welt sehen, daß der Diarra nichts weiter als Holz, Stroh und Stoff war und ebenso brannte wie alles andere. Alle Weiber schrien: „Diarra ist nichts anderes als Holz und Stroh. Das Holz Diarra brennt wie alles andere Holz." Als alles so spottete, floh der eigentliche Diarra Hals über Kopf in das Wasser des Flusses, und da unten blieb er. Er kommt nur dann und wann einmal hervor. So kommt es, daß im eigentlichen Wohnhause des Diarra nichts weiter als die Trommel und die Schwirrhölzer zu sehen sind. In Wahrheit wird es wohl so sein, daß die Masken nicht im Busch, sondern in der Stadt versteckt sind. Als spezifisch heilsame Wirkung des Diarra wird Schutz gegen Kaimane und Nilpferde angegeben.

3. Die Vereinigung der Alten, der Greise, die ebenfalls ihren eigenen Namen führt. Man darf dieses Wort „Greis" nicht in unserem Sinne anwenden, denn die Neger werden auch hier im Durchschnitt nicht so alt wie unsere nordischen Völker und rechnen demnach das Alter schon mit dem Auftreten des ersten grauen Haares. Damit beginnt das Bewußtsein, nicht mehr Untergeordneter in der Familie, sondern deren Berater zu sein.

Man hat nun die Arbeitsperiode im Leben hinter sich, und die Aera des Behaglichkeitskultus darf beginnen. Ganz allgemein genommen beginnt der „Alte“ oder der „Greis“ mit etwa 40 Jahren. Wenn die Männer zu solcher Würde emporgestiegen sind, werden sie in den Bund der dritten Altersklasse, in den Sieng, das ist der höchste Grad des Diarrabundes, aufgenommen. Dieser Altersgrad repräsentiert die Vereinigung und Leitung des gesamten Bundes. Und in Wahrheit sind es die Alten, die hier alles regieren und beherrschen. Aber da ich gerade in diesem Gebiet keine so wünschenswerte Aufklärung über die Wirkung der Alten erhielt wie in einem benachbarten, so mag im folgenden die Zusammensetzung und Wirkung des „Altenbundes“ wiedergegeben werden, wie sie unter den Bosso bei dem Rivalenbunde, dem Kumang, besteht.

Der Kumangbund ist heute weit unbedeutender als der Diarra, aber er ist der ältere und gefährlichere von den beiden. In alten Zeiten hatte der Kumang eine unbegrenzte Macht, aber dann wurde er niedergedrückt und seine Einflußsphäre begrenzt, denn es starben zu Zeiten der großen Kumangfeste allzuviele Menschen. Diese Feste wurden alle sieben Jahre einmal gefeiert, dann aber mit außerordentlichem Pomp, so daß im Lande große Aufregung herrschte. Niemals erhielten etwa weibliche Wesen oder Knaben oder auch nur Jünglinge und Männer das Recht, der höchsten Altersstufe des Bundes nahezukommen, wenn diese ihr Fest beging. Lediglich alte Männer wurden darin aufgenommen und waren daran beteiligt. Und was die Vornehmen dabei erlebten, das spielte sich auf einem Platze im Walde ab. Wollte ein Alter eintreten, waren die anderen damit einverstanden, so mußte er einen schwarzen Stier sowie eine Kalebasse mit Hirsebrei bringen. Die Opferung des Stieres war eine sehr eigentümliche; er ward nämlich auf einen Palmenbaum gezogen und dort oben getötet.

Sollte das siebenjährige Fest abgehalten werden, so sandte der Mare, der Leiter oder Verwahrer des Kumang, Boten an alle Mitglieder nach allen Richtungen. Jeder der Alten rüstete dann sein Festkleid, das aus gelbem Stoff gefertigt war und vor allem aus Hose, Überhang und Mütze bestand. Die Mütze war in

Reihen mit lauter Amuletten bedeckt. Außerdem hatte jeder seinen zeremoniellen und würdigen Fliegenwedel, einen Ochsenschwanz, der mit rotem Kopfe und einer Kette geziert war. Die Kette ward über den Arm gestreift, so daß der Wedel, wenn nicht bewegt, wie ein Fächer herabhing. Außerdem brachte jeder noch seine Gabe für die Sitzung mit; das waren Schlachttiere und berauschende Getränke. So ausgerüstet machte er sich auf den Weg zum Sitzungsplatze.

Der Mare, der Verwalter und Leiter der ganzen Veranstaltung, hatte inzwischen den Platz neu hergerichtet, der den Gelagen und Tänzen diente. Er selbst nahm auf einer Menschenhaut Platz, und zwar auf der Haut eines Albino, über die das Fell eines schwarzen Schafbockes ausgebreitet war. Darauf kam nun einer der Alten nach dem anderen, begrüßte den Mare und lieferte seine Gaben ab. Auch war jeder so vorsichtig, seine magischen Mittel mitzubringen und bereit zu halten. Die Alten ließen sich um den Mare herum nieder, und nun wurde beschlossen, Speisebereitung besorgt und dann geschmaust und gezecht. Sieben Tage lang währte solches Gelage, und während dieser siebentägigen Schlemmerzeit war noch nichts von den eigentlichen Masken der Kumang zu sehen. Ich irre aber wohl nicht, wenn ich die verschiedenen nicht ganz klaren Angaben meiner Berichterstatter dahin deute, daß man sich während dieser sieben Tage schon darüber einigte, wer etwa hinweggeräumt werden sollte, oder wie diese Volksangelegenheit durch Eingriff des Kumang am besten zu regeln sei. An einem Mittwoch wurde die siebentägige Schlemmerei abgeschlossen, und dann legte jeder Alte sein gelbes Staatskleid an, um sich würdig auf das Kommende vorzubereiten.

Auf dem Zusammenkunftsplatze ragte ein Jagobaum empor. Der Jagobaum gilt als Mutter des Kumang. Aus seinem Holze wird die Maske des Bundes geschnitzt. An dem Fuße dieses Baumes ist auf Anordnung des Mare eine Grube ausgehoben worden, in der der Kumang mit Maske und Federkleid untergebracht wurde. An dem interessanten Mittwoch steigt sie etwa gegen drei Uhr zum Tageslicht empor. Zuerst werden Opfergaben an Kola, Mehl, Blut der geschlachteten Ochsen und auch von

den magischen Mitteln darauf geworfen, und dann begann der Kumang-Diali, der Vorsitzende des Mahles, sein feierliches und heiliges Lied zu singen. Der Text begann mit den Worten: „Loch, Kumang, daneben Baum, (eine) Blüte blüht ab, (eine) Blüte sprießt.“ — Während das gesungen wurde, regte es sich im Loch, und langsam erhob sich die Federmaske in der Grube. Die Kumangmaske begann zu schreien. Der Kumang begann einige Worte zu singen, und die Leute im Kreise antworteten. Die Alten saßen nämlich zunächst in einem Kreise, das Gesicht alle nach innen, den Rücken nach außen gewendet. Sie klatschten zum Tanze der Masken in die Hände, aber keiner durfte sich bei Todesstrafe umsehen. Um diesen Kreis tanzte inzwischen der Kumang. Aber jetzt schon starb der eine oder der andere unter dem gewaltigen Andrängen der richtenden Macht, die dem Kumang innewohnte.

Der Kumang selbst war erst klein wie ein Kind von zwölf Jahren, dann aber wuchs die Maskengestalt mächtig empor zur Höhe der Palmenbäume. Er wechselte beim Rundtanze beständig die Größe, die Form, die Geste, wie ich das selbst in Kumi sehen und mein Zeichner es skizzieren konnte. Er rückte empor und sank zusammen. Er wechselte die Form seines Federkleides und schien bald größer, bald kleiner, bald weißer, bald grauer. Er tanzte schon an diesem Mittwoch, dem ersten Tage seines Auftretens, bis in die Nacht hinein, und nachdem die erste Reigenlinie um den Kreis der Vertreter gezogen war, traten diese auseinander, und jeder hatte nun das Recht, nach der Zukunft dieser oder jener Sache zu fragen, nach dem Schicksal dieses oder jenes Menschen. Und der Kumang erteilte Antwort und Auskunft über alles, was in den sieben Jahren bis zum nächsten Feste vorkommen würde.

Dieses beides aber schien der wesentliche, integrierende Bestandteil im Treiben der maskierten Altersklasse gewesen zu sein: der prophetische Tanz und soziales „Reinemachen“. Man konnte fragen und war sicher, daß die Maske über alles Auskunft gab: auf Fragen nach Krankheit, Tod, Besitz und Wohlfahrt, Aufkommen und Niedergang der Familien, ja die einzelnen Angehörigen der verschiedenen Berufe erhielten Be-

scheid und vielfach Ratschlag, Jäger und Fischer, Ackerbauer und Viehzüchter. Das währte drei Tage lang hintereinander, an einem Mittwoch, Donnerstag und Freitag. Und an diesem Freitag sagte die Maskengestalt endlich zum Schluß dem Mare, dem Verwalter und Leiter des Kumang, ob er noch bis zur nächsten Tagung, also noch sieben Jahre, leben würde. Er wurde aufgefordert, nach Hause zu gehen, das Kleid abzulegen und es einem Manne zu übergeben, den der Kumang gleichzeitig als Nachfolger ernannte. Das war das letzte wichtige Ereignis, das während der Tagung des Kumang vorkam.

Im übrigen fand da — wie gesagt — ein gründliches soziales Reinemachen statt. Täglich starben während der Tagung sowohl in den dem Zusammenkunftsplatz nahegelegenen Ortschaften wie unter den Waldbewohnern mehrere Leute. Man geht natürlich nicht fehl, wenn man annimmt, daß diese Sterblichkeit eine Folge der während der ersten sieben Tage des Gelages stattgefundenen Altenbesprechung gewesen sei. — — — — — —

Wir wollen nun endlich ein Bild aus der Erscheinungswelt der Urwaldvölker gewinnen, und somit schließe ich die Schilderung an, welche die Eingeborenen des Kissilandes von den Aufnahmezeremonien ihres heiligen Bundes, des Loea, gegeben haben.

Von Zeit zu Zeit wird in jedem Distrikt des Kissigebietes die Nachricht gebracht: „Loea kommt, er will die Kinder essen.“ Das bezieht sich auf die Knaben, die zehn bis zwölf Jahre alt sind; und der die Nachricht bringt, das ist deren Sumunda, der bei dieser Sache dieselbe Rolle spielt wie der Seema bei den Beschneidungsfesten der zentralen Mandeländer. Alle Knaben in diesem Alter werden alsdann unter der Führung des Sumunda, der ein Schmied ist, in den Wald gebracht. Der Abschied wird der Mutter sehr schwer, denn gleich werden wir hören, welch schreckliches Schicksal den Burschen nach dem Volksglauben bevorsteht.

Im Walde wird für die Jungen ein hübsches, sehr großes Haus eingerichtet, und dann lernen sie den Loea kennen; das ist der Sumunda selbst, der vor ihnen tanzt in einer Maske, die ihren eigenen Namen besitzt. Sie besteht aus Leopardfellen, ist mit Ziegenhaar und roten Stoffen bekleidet und fällt vorn über das

Gesicht, während der Leib in ein flatterndes Fasergewand gehüllt ist. Der Anblick entsetzt die Knaben zunächst sehr. Sie werden vom Sumunda auch geschlagen, und er sagt ihnen, daß sie auch gleich für ewig sterben werden, wenn sie je ein Wort davon verraten sollten, was sie sehen. Die nun vom Sumunda ganz sich selbst überlassenen Jungen müssen offenbar eine fürchterliche Angst in diesen Tagen durchmachen, eine Angst, die sie ganz gehörig vorbereitet, gehorsame Mitglieder eines geheimen, machtvollen Bundes zu werden. Viele würden auch wohl entfliehen, aber sie kennen die wenigen Wege nicht, die aus dem Walde herausführen. Und sollte je einer in diesen Tagen dem Waldzauber entfliehen und in das Dorf zu entkommen wissen, so wäre er für sein Leben ebenso geschändet wie ein Knabe, der bei den Bammana und Mande gelegentlich der Beschneidung schrie. Er müßte außer Landes gehen.

Eines Tages heißt es in den Dörfern: „Loea hat die Kinder gegessen." Schon aus den Zeiten des alten Dapper wissen wir, daß solcher Glaube an der Westküste Afrikas herrschte, aber meines Wissens ist solcher Gedankengang in das Inland seit alters nicht weiter verfolgt, und es bereitete mir eine große Freude, hier und bei den Tomma im Urwalde genau gleichen Bericht zu empfangen. Es wurde wieder und wieder versichert, daß der Maskengeist, die gewaltige Waldfigur, die zum Reifefest bestimmten Kinder verzehrt und sie dann in seinem Leib hat. Der Maskengeist ist hierdurch schwanger und bringt gebärend dieselben Kinder wieder hervor. Also der Sumunda bringt die Nachricht ins Dorf: „Loea hat die Knaben gegessen", und da er nun schwanger ist, gilt es, ihn gut zu ernähren, damit die Burschen gesund und lebend wiedergeboren werden können. Deshalb soll von heute an jede Mutter, die in der Burschenschaft einen Jungen hat, Reis nehmen und ein gutes Gericht gekochten Reises bereiten. Die Schüssel mit diesem Gericht soll sie vor die Haustür stellen, und abends sollen dann alle Weiber und Kinder in die Häuser gehen und sich hinter den Haustüren versammeln. Mit großer Emsigkeit wird dem Befehle Folge geleistet. Und auch wohl solche Weiber, die zur Zeit kein eigenes Kind im Leibe des Maskengeistes wissen, richten einen Brei her, sei es aus Furcht

vor heurigen Ereignissen, sei es, um vorzubeugen für die Zukunft — jedenfalls, um bei dem Unheimlichen in Gnade zu stehen. Wenn dann die Sonne untergegangen ist, bietet das Dorf einen toten Eindruck. Nur die alten Männer und die schon vordem in den Bund aufgenommenen Burschen promenieren zwischen den Häusern. Sogar Hunde und Hühner sind eingeschlossen. Etwa um sieben Uhr kommt „es“ aus dem Walde heran; es kreischt und schreit, es brüllt und stampft, so daß die in den Hütten eingeschlossenen Weiber meinen müssen, es sei eine große Menge von unheimlichen Geistern. So klingt es ihnen; sie wissen aber ganz genau, daß es nur der eine fürchterliche Loea ist, der umherstreift und für sich und die Kinder in seinem Leibe Nahrung sucht. Wenn sie sehen würden, was ihnen aber die Angst verbietet, so würden sie den vollen Zug des Sumunda sehen. Er ist in die Maske gekleidet, hinter ihm und um ihn her springen, tanzen, hopsen, gröhlen, singen, randalieren in jeder Weise die Burschen, „die verschlungen sind“. Der Zug geht von einem Haus zum anderen. Überall werden die Reisbreischüsseln aufgenommen, und dann geht es mit guter Ladung zurück in den Wald. An der Waldgrenze entkleidet sich aber der Sumunda, kehrt in gewohntem Aufzug in die Ortschaft zurück und ruft aus: „Jetzt können alle Leute wieder aus den Häusern kommen, Loea hat Essen gefunden und ist zufrieden.“

Wo viele Knaben gleichzeitig diesen Kursus durchmachen, da kann man es alle Tage erleben, wo es wenige sind, erscheint die wilde Waldjagd nur alle zwei Tage. Und das geht so zwei bis drei Jahre. Während dieser Zeit verbringen die Burschen, nachdem sie erst einmal die ungeheuerlichen Schrecken überwunden haben, im Walde eine Zeit herrlichster Ungebundenheit. Daß sie vielerlei Zeremonien durchmachen oder viel lernen müssen, glaube ich nicht. Aber eines lernen sie. Es gibt im Kissiwalde viele Schlangen von besonderer Art. Sie sollen giftig sein. Von diesen Schlangen werden nun viele unter der Leitung des Sumunda eingefangen, ihres Giftes beraubt, und die Knaben lernen mit ihnen zu spielen. Das soll eine besondere Kunst sein, die zu erlernen nicht leicht ist, und die Knaben benötigen viel Zeit, sich mit ihr abzufinden.

Ferner machen die Knaben im Anfange anscheinend einen grausamen Peinigungsprozeß durch. Sie werden geschlagen. Vor allen Dingen werden ihnen Messerstiche auf Bauch und Brust beigebracht. Die Narben bleiben für das ganze Leben bestehen — es sind gleichmäßig verteilte kleine Schwellungen. Im Volke wird gesagt: „Das sind die Überreste der Wunden, die von den Bissen des Loea stammen; als Loea die Burschen fraß, biß er mit den Zähnen zu, daher stammen die Narben.“ Sobald solche Tätowierung angebracht und das Verständnis der Burschen für die Geheimhaltung des Sinnes und der Zeremonien des Bundes genügend gestärkt ist, tritt eine Zeit behaglichen und angenehmen Lebens ein.

Dies Leben währt drei Jahre. Während dieser Zeit wird den Knaben im Busch das Kopfhaar nicht beschnitten. Eines Tages nun kommt der Sumunda wieder in das Dorf und ruft aus: „Loea hat die Kinder wieder geboren!“ Gleichzeitig fügt er hinzu: „Die Knaben haben aber lange Haare, die Haare müssen geschoren werden.“ Da pflegt denn jede der überaus glücklichen Mütter dem Sumunda 10 bis 20 Kolanüsse zu schenken als Dank und ihn ferner zu bitten, den Haarschnitt vorzunehmen. Ist die Zeremonie des Haarschneidens beendet, so steht einer Rückkehr ins Dorf nichts mehr entgegen.

Das ist dann ein großes Fest! In allen Familien hat der Sumunda verkündet, daß an dem und dem Tage die Knaben aus dem Walde des Loea von ihm ins Dorf zurückgeführt werden. Alle Familien haben sich gerüstet. Mit Trommeln und Tanz sind sie dann vor das Dorf gezogen in der Richtung auf den Kissiwald zu.

Aus dem Walde kommt der Zug der nun erwachsenen Burschen unter der Leitung des Sumunda herangegrunzt. Es wäre gegen Negerart, wenn die Jünglinge gerührt in die Arme der Mütter sinken würden; es ist aber Negerbrauch, daß die Liebe sich zur Nacht in einem kräftigen Traktament mit Speisen und Bier dokumentiert. Mit Jubel und Tanz begibt sich der Zug dann in den Ort.

Hier nun stehen die neuen jetzt als erwachsen geltenden Jünglinge des Loea und zeigen ihre Kunststücke vor. Sie haben Körbe

mitgebracht, in denen sind viele Schlangen. Besonders in der letzten Zeit waren sie emsig beim Fangen der Reptile. Die Körbe werden geöffnet, und die Schlangen kommen heraus. Die Burschen spielen und tanzen mit ihnen. Fragen die Weiber erstaunt, wie sie unerschrocken mit diesen gefährlichen Tieren spielen und sie anfassen könnten, so sagen sie: Loea habe ihnen dafür ein besonderes magisches Mittel gegeben. Wenn ein Alter nun solch eine Schlange angefaßt hat, sagt man: „Man kann sehen, daß er auch den Loea gesehen hat." Wagt aber ein Alter nicht, der Schlange näherzukommen, so sagen sie: „Also der hat den Loea nicht gesehen!" Derart unterscheidet sich ein jedes Mitglied des Bundes von einem nicht dazugehörigen. — Dem Sumunda werden reiche Geschenke an Kolanüssen gemacht, und damit ist die Aufnahmezeremonie abgeschlossen. —

Aus dieser Schilderung können wir eine Tatsache mit aller Bestimmtheit erkennen: Die Maske gilt hier nicht als ein Mann, sondern als eine Frau, da sie die Burschen nach Weiberart gebiert. Die Maske gilt hier als eine Frau und als die Mutter der Jugendgenossenschaft. Solche Tatsache ist nun aber im höchsten Grade bemerkenswert, da doch die Altersklassen, nach denen auch die Bundesinstitutionen — wie wir gezeigt haben — geordnet sind, nur die Männer umfassen. Es tritt uns eine so eigentümliche Erscheinung entgegen, daß es sich wohl lohnt, Umschau zu halten, ob sich hierzu Parallelen finden lassen. Und in der Tat ist das Material der Expedition außerordentlich reich an interessanten derartigen Angaben. Die Auffassung der Maske als weibliche Figur, welche die Burschen hervorbringt, fiel auf in der Jugendinstitution sowohl der Tomma als der Gersse. Dann hören wir weiterhin, „daß die Masken vordem weiblich waren und später erst männlich wurden". Diese Mitteilung erhielt ich von Malinke des Bambukgebietes, und hierzu könnten wir die Legende der Tomma bringen, welche folgendermaßen berichtet:

Eine Frau der Tomma fand eines Tages beim Fischen die erste Sogo, das ist Maske. Es wird ausdrücklich betont, daß die Maske beim Fischen gefunden ward, und daß sie lebendig war und sprach. Sogo war nicht nur eine geschnitzte Maske, es war

eine weibliche Maskengestalt, und die Frau forderte Sogo auf, mit ihr in das Dorf zu kommen. Sogo kam mit. Die Frau brachte Sogo in ein Haus und sagte zu ihr: „Bleibe erst hier im Haus!“ Dann ging die glückliche Fischerin im Dorfe umher und forderte alle Weiber auf, indem sie sagte: „Heute abend kommt alle zusammen; heute abend wollen wir eine große Versammlung abhalten!“ So ward es. Alle Frauen kamen am Abend zusammen und hockten rund herum. Dann ging die Fischerin in die Hütte, in der Sogo verborgen war, und sagte zu Sogo: „Nun komm und sprich, denn alle Frauen sind jetzt auf dem Platze versammelt.“ Sogo kam heraus, Sogo war aber ganz still. Die Frau fragte: „Du sprichst nicht?“ Sogo antwortete nicht. Darauf fragte die Frau noch einmal: „Du sprichst nicht?“ Darauf begann Sogo zu tanzen und zu schreien und vollführte einen so fürchterlichen Lärm, auch war sie so schrecklich anzusehen, daß allsogleich eine entsetzliche Furcht unter den Weibern entstand und sie entsetzt und kreischend nach allen Seiten auseinanderfuhren. Dadurch wurden die Männer aufmerksam, kamen herzu und fragten: „Was gibt es denn?“ Die Frauen aber kreischten nur: „Sogo, Sogo!“ Die Männer wußten nun, was es gab. Sie sagten unter sich sogleich: „Das ist nicht gut für die Frauen, das ist eine Männersache! Das ist eine ernste Sache. Damit kann man gegen die Subachen (Vampirgeister) und gegen anderes Schlechte wirken. Wir wollen Sogo an uns nehmen und ihr einen Wohnplatz geben.“ So kam Sogo von den Frauen zu den Männern, und diese bauten im Busch den Baffai (Jugendweihestätte des Bundes). Darum sind heute noch alle Masken im Busche; die Männer aber gründeten auf solche Weise den heutigen Männerbund. Zu jedem Tommadorfe gehört mindestens eine Weiber- und eine Männermaske. —

*

Im Vorhergehenden sind wenigstens drei Spielarten der für den atlantischen Kulturkreis Afrikas so ungemein bedeutsamen Bundesinstitutionen geboten, die letzte aus dem „wilden“ Westafrika, die mittlere aus dem nördlichsten Ausflußgebiet und die erste aus dem mythenschwangeren und kultfreudigen Joruba-

lande. Wenn der Leser nun durch diese drei Proben schon den Eindruck einer sehr variablen Institution gewonnen hat, so ist der erste Zweck der gehäuften Wiedergabe erreicht. Denn hierin ist ein Wesentliches gelegen. Zwar sind die Geheimbundinstitutionen dieser Art auf Westafrika beschränkt; ihre Grundgedanken haben sich aber hier als so gestaltungskräftig erwiesen, daß sie als Inbegriff der Fruchtbarkeit bezeichnet werden können. (Näheres s. L. F. Masken und Geheimbünde und H. Schurtz Altersklassen und Bünde.) Ich erinnere nur an den Purrah im Nordwesten, der Vertreter einer Art Völkerbund ist und dessen Krieger über alle sich befehdenden Stämme herfallen und sie zum Frieden zwingen. Oder an den Egbo-Bund im merkantilen Calabar, wo die Ordensmitgliedschaft entsprechend Einkauf in immer höhere Stufen gesteigerte Rechts- und Gewinnanteile mit sich bringt. Die Inanspruchnahme der Maskierten der Bünde ist eine fabelhaft vielseitige. Sie sind hier Scharfrichter, dort Zolleinnehmer (Westsudan) und an wieder anderer Stelle Polizeisoldaten (Sindungo in Loango). Es ist ganz deutlich zu erkennen, daß in unendlich vielen Fällen das Wesen der Institution aus dem Stadium des Ausdrucks in das der Anwendung übergegangen ist, daß es also dem gleichen Prozeß anheimgefallen ist, den ich im vorigen Kapitel für den Mythos belegte.

Während aber der Mythos im Überschwang der Inanspruchnahme durch den Kultus abgenutzt wurde, ist der Bund infolge seiner enormen Umbildungsfähigkeit zur Wucherung getrieben und bis zu einer Hypertrophie gedrängt, deren Üppigkeit den Kern seines einstigen Wesens dicht verschleiert. Bemühen wir uns dennoch, denselben klarzulegen.

Allen echteren und als solche sich dokumentierenden Bünden ist eine Art von Gliederung nach Altersstufen zu eigen. Zuweilen sind es mehrere verschiedene Bünde, durch die das Mitglied im Verlaufe seines Lebens durch Buben-, Jünglings-, Mannes-, Greisenalter hindurchgeht, bald sind es nur Namen von Staffeln eines einheitlichen Ordens. Die Aufgaben, die der Bund in solcher Staffelbildung vornimmt, sind der Altersklasse nach verschieden. Das Alter regiert, die Jugend wird erzogen, Jünglinge

werden zur Manneszucht angehalten, Männer zur Wirtschaftlichkeit angespornt oder befähigt. Hierin kann nun aber der spezifische Charakter des Bundes unmöglich gesucht werden, denn solche Grundbedingung sozialer Struktur läßt sich — wie ich in dem Kapitel über die äthiopische Kultur zeigen werde — als Grundwesen der viel fundamentaleren äthiopischen Kultur, die ja durch die atlantische erst verhältnismäßig spät modifiziert wurde, auch nachweisen. Ja diese Seite tritt bei innerafrikanischen und ostafrikanischen Verhältnissen sogar akzentuierter hervor.

Das nun aber, was die atlantische Bundbildung von der äthiopischen Altersklasseneinteilung trennt, besteht darin, daß diese eine schlichte und allen sozialen Bildungen, Bindungen und Anforderungen genügende ist, daß sie den erschöpfenden Ausdruck des sozialen Seins darstellt, während die westafrikanisch-atlantische Kultur überall eine Doppelregierung erkennen läßt: das eigentliche Häuptlingstum mit der natürlichen Volksversammlung einerseits, den Bund aber andererseits. Solches möchte zunächst als das Entscheidende erscheinen.

Diese Zweiteilung wird gewissermaßen schon dadurch verkörpert, daß die beiden derart nebeneinander regierenden Kompetenzen auch verschiedene Wohnsitze innehaben. Das reale Dorfschulzen-, Häuptlings- oder Königtum wohnt allen Bewohnern sichtbar wie zugänglich im Ort. Der mehr mysteriöse Bund residiert dagegen im Busch und besucht nur zeitweilig die Ortschaft. Ebenso aber wie die Verschiedenartigkeit der Hausung ist auch die Grundlage der „Amtsführung". Der Häuptling und die Gemeindeversammlung handeln und entscheiden nach den Vorschriften des Herkommens, nach allgemein anerkannten praktischen Gesichtspunkten; sie sind geschäftlich, öffentlich verantwortlich und gemeinverständlich. Der Bund dagegen nimmt vor allem die Bedeutung des Schicksals für sich in Anspruch, spielt die Rolle der Erinnyen, taucht aus der Ferne mit unbeeinflußbarem Ausführungsbeschluß auf, ignoriert alle menschlichen Rechte und ist erhaben über alle Verantwortlichkeit. D. h. also, daß die Auswirkung der Bünde als die einer bestehenden verehrungswürdig-höheren Macht sich klerikal gegenüber dem Profanleben des Bürgertums auswirkt. Ideologie und

Macht u. Partei!

Rationalismus stehen sich schroff gegenüber, und damit unterscheidet sich diese westafrikanisch-atlantische Struktur aufs schroffste von der äthiopischen, in der die Sozialbildung eine einheitlich mythologische ist, die das praktische Denken und Handeln mit dem Kultus als identisch erkennen läßt.

Ist der Geheimbund derart einmal als Sekundärerscheinung und von außen hinzugetragene klerikale Institution herausgeschält, so muß die weitere Aufgabe darin bestehen, den Sinn des ihr ursprünglichen Kultus aufzufinden. Für solches Streben bietet das Inventarium Material in Hülle und Fülle. Fast alle diese Heiligtümer haben ihre geheimen Winkel und Speicherhüttchen für mysteriöses Gerät in einem „heiligen" Busch. Wenn wir von großen Reihen heiliger Amulette absehen, treffen wir hier immer wieder auf zwei Gerätearten, nämlich Geräuschinstrumente und Masken. Die Geräuschinstrumente zerfallen in vier Gruppen: 1. Schwirrhölzer, die aber für den atlantischen Kulturkreis allein nicht in Betracht kommen, da sie auch der äthiopischen Kultur Afrikas zugehören, 2. Schellen, darunter sehr bemerkenswerte aus Eisen, 3. Blasinstrumente und 4. Trommeln, unter denen besonders die nur im Westen heimischen Reibetrommeln auffallen. Alle diese Instrumente haben in erster Linie die Bestimmung, starke und wilde Geräusche hervorzubringen. Und in der Tat ist das Auftreten des Bundes und seiner Vertretung in den Ortschaften von einem geradezu unbeschreiblichen Lärm begleitet.

Wen der Lärm nicht verjagt, der sieht dann auch sonst im Busch beheimatete Großheiligtümer in einer zweiten Gruppe vertreten: die Masken. Lärm und Maske sind die sinnlich aufdringlichen Symbole der westafrikanisch-atlantischen Bünde. Es ist natürlich hier nicht möglich, heute wieder des näheren (meine Arbeit von 1897 ist vollkommen veraltet) die Formsprache der westafrikanischen Maske zu untersuchen. Es gilt, sich darauf zu beschränken, deren Sinn aus Bruchstücken absolut gewordener Mythen zu ergründen. Was und wen stellt die Maske dar?

Im vorigen Abschnitte widerholte ich die Beschreibung der Kissi-Maskeraden und betonte, daß hier die Maske als Frau, als Mutter der Jugendgenossenschaft gilt. Dann: bei

den Tomma wurde die erste Maske von Frauen im Fluß gefunden und war erst Frauensache. Gleiches fand ich bei den Nupe. Daß die erste Maske weiblich war und ihr dann erst alle anderen entstammten, berichteten die Habe (Homburi; äußerster Ausläufer der atlantischen Kultur im Nigerbogen). Aus dem Benuestrom stiegen die ersten Masken der heidnischen Haussa und der Jukum hervor. Und auch hier munkelt man von einer weiblichen Urmaske, der heute männliche nebengesellt sind. Von weiblichen Urmasken, die aus dem Wasser herausgestiegen sind, sprachen sowohl Gabun- wie Loangoleute. D. h. also, diese Mythe klingt noch aus vielen Winkeln und aus dem gesamten atlantischen Afrika wider.

Was dies unheimliche Schreckgespenst eines Weibes aber für eine weitere Bedeutung hat, das sagt der oben wiedergegebene Bericht auch. Es ist in ausführlicher Beschreibung das, was wir schon vom alten Dapper und Büttikofer gehört haben. Diese weibliche Maske ist ebensogut Verschlingerin wie Mutter. Damit aber enthüllt sich ein Bild später zu schauerlicher Drastik entstellter Mythologie. In der pazifischen, durch Naivität größeren Mythe genießt die Jungfrau den Apfel, den goldenen Kern — oder was sonst noch alles! — und bietet so das schöne, immer wieder auftauchende Urmotiv der conceptio immaculata. Hier aber verschlingt das weibliche Ur- und Ungetüm Knaben, um sie nach Jahren wiederzugebären. Das ist nur zu verstehen als späte Mythe, als eine Vorstellung, die im Grunde genommen dem afrikanischen Geiste fremd ist, der, real und sinnlich natürlich, es auch dann bleibt, wenn er in leicht erregbarer Veranlagung zum Ausdruck in Exaltation drängt.

Zu diesem dem Träger der äthiopischen Kultur schon ganz unnatürlichen Vorstellungsgebilde kommt nun aber noch eine Erscheinung. Fast überall im atlantischen Westafrika, und zwar von den Mande und Mandingo bis nach Angola, spielt die Maske die größte Rolle bei der Beschneidung der Jünglinge. Was das aber bedeutet, mag an der Hand eines Kartenbildes der Verbreitung dieser Sitte verständlich gemacht werden. Auf diesem Bilde ist das Fehlen der Beschneidung fast wichtiger als ihre Übung. Es tritt deutlich hervor, daß die Zone der Verbreitung

in Westafrika von einem genau erkennbaren Gürtel des Vordringens von Norden auf der Bahn der syrtischen Kultur und von Osten auf den Wegen der erythräischen Kultur begleitet ist. Dieser Gürtel ist nur auf einer kleinen Strecke in der Mitte — und zwar, wie hier gleich gesagt werden kann — vom Islam durchbrochen worden. Da nun auf der syrtischen Bahn die Sitte überhaupt erst mit dem Islam Ausdehnung erfahren hat, so haben wir für ältere Kulturen es nur mit der Frage nach Sinn und Vorkommen einmal der von Osten vorgedrungenen erythräischen und zweitens der nur dem Westen angehörigen atlantischen Beschneidung zu tun.

Erythräische und atlantische Beschneidung unterscheiden sich nun in außerordentlich charakteristischer Weise. Im Osten ist die Sitte lediglich sozial und altersklassenmäßig bedingt und augenscheinlich an eine frühere Tätowierung oder Zahnverstümmelung als Zeichen der Reife und Symbol der Altersklassenaufstufung getreten. Sie liegt dem eigentlichen Neger aber hier überhaupt nicht. Überall, wo das Vordringen des Islam oder sonstige stammespolitische Voraussetzungen die Sitte nicht stützen, ist sie im Aussterben begriffen, und zwar je weiter vom Herd des Islam entfernt, desto offenkundiger. (Also am deutlichsten im Gebiet der süderythräischen Kultur.) Die Sitte ist im Norden, Osten und Süden niemals mit einem entscheidenden Mythos verbunden und macht den Eindruck, ein verhältnismäßig bedeutungsschwacher Einfuhrartikel südarabischer Kultur zu sein.

Ganz anders liegen die Verhältnisse in Westafrika. Hier ist die Sitte nicht nur in außerordentlicher Betonung, sondern besonders im Zusammenhang mit Erziehung zu Geheimbund und Maske erhalten. Beschneidung ist hier zumeist Symbol einer Bindung nicht einfach sozial profaner Natur, sondern feierlicher Beziehungen zu Mysterien, die die Kandidaten am Tage der Entlassung aus dem Noviziat rückwärts wie vorwärts beeinflussen. Hierfür ist eine kurze Angabe charakteristisch, die mir im Jahre 1912 ein junger Ibo während der Nigertalfahrt machte. Er bat mich in harmloser Weise um ein Kräftigungsmittel für den Verkehr mit Frauen, weil er, ein junger Mann, schon gänzlich erschöpft sei. Auf

nähere Fragen kam folgendes heraus. Der Jüngling war vor kurzem aus dem Noviziat jenes archaistischen Zweiges des Egbo entlassen, der bei einem Ibostamme noch altertümliche Formen bewahrt hat. In dieser Zeit hatte ihm die ausdrücklich als weiblich bezeichnete Maske durch Biß das Präputium genommen. Der Biß sei aber ein wenig tief gegangen. Als er nun aus dem Noviziat zum Dorf zurückgekehrt sei, wären in üblicher Weise alte wie junge Frauen über ihn hergefallen und hätten seine Kraft in Anspruch genommen. Damit hat der Bursche etwas gesagt, was als weit verbreiteter Abschluß der Einweihungszeremonie gelten darf. Die Weiber sind am Niger wie am Senegal, am Ogowe wie am Kongo hinter den Neubeschnittenen arg her, weil die Vermischung mit ihnen Glück und Segen auf allen möglichen Gebieten bringt.

Damit tritt ein weiteres bedeutungsvolles Symptom der westafrikanisch-atlantischen Masken- und Bundsitten hervor. Die Wiedergeburt durch die Allmutter Maske bringt die junge Geschlechtskraft hervor. Damit ist der Kreis von der verzerrten Form der conceptio immaculata-Mythe über die Wiedergeburt zum späten Orgiasmus geschlossen. Wer nun erfahrungsgemäß weiß, wie alles, was auf den naiven Boden äthiopischer Kulturschlichtheit fällt, stets vereinfacht und vermenschlicht wird, der kann leicht ermessen, wie schauerlich körperlich die Urformen solchen Kultes gewesen sein müssen, die von auswärts gebracht als Ausgangsformen heutiger Sittenbildungen in diesen westafrikanischen Ländern Einzug hielten.

Darum befragt, woher so ausgesprochen orgiastische Vorbilder gekommen sein könnten, wüßte ich nichts anderes zu sagen als: aus dem alten Westasien, aus dem Lande, in dem die Beschneidung zuerst entstand, aus dem Heimatland der Gaea, der Kybele und des Attis. Ohne hier schon des näheren auf die so gewonnene Fragestellung nach Einzelsymptomen einzugehen, will ich als auf dem Gebiet atlantischer Masken- und Geheimbundsitten praktisch recht Erfahrener nur sagen, daß ich nach Bekanntschaft mit manchem Maskenzuge mir heute sehr wohl vorstellen kann, wie ein Umzug der „großen Mutter“ mit ihren Korybanten wirkte. —

7. BESTATTUNG

a) Seelenfahrt. b) Der Mythos. c) Der Stil

Im Jahre 1916 gab mir ein Neger aus Adakpe, einem Buschdorfe im Hinterlande der Goldküste, einen ausführlichen Bericht über die Bestattung eines „Königs", der, da er in allen wesentlichen Punkten mit den Angaben der literarischen Autoritäten übereinstimmt, hier wiedergegeben werden mag.

Wenn ein angesehener Dorfkönig gestorben ist, begräbt man ihn nicht sogleich, denn er hat das Recht, nach Osten zu wandern, bis er an den großen Fluß kommt, den er passieren muß, um die Stadt seiner Leute zu erreichen. Diese Wanderung benötigt etwa ein Jahr, und während dieser Zeit kann er nicht unter die Erde gebracht werden. Um seine Leiche aber zu erhalten, wickelt man sie in feste Stoffe, die aber nicht europäische sein sollen. Dann legt man die Leiche auf ein Gerüst, das aus frischem Holze besteht und wie ein hohes Bett gemacht ist. Darunter entzündet man ein Feuer, das immer in Glut gehalten wird. Es muß immer brennen und darf nicht verlöschen, wenn zuviel Flüssigkeit aus der Leiche tropft. Nachdem die Leiche so aufgestellt ist, kommen alle Leute und bringen Geschenke dar. Es ist eine schlechte Sache, wenn jemand nichts bringt, denn der Verstorbene kann von jedem Orte der Wanderung, die er mittlerweile antritt, genau bemessen, inwieweit sich das Vermögen, das ihm so für seine Zukunft geschenkt und mitgegeben wird, vermehrt. Weiterhin ist es in der Ordnung, daß alle Frauen ununterbrochen tagsüber während einer Woche klagen, und daß alle Männer der Verwandtschaft auch weinen. Denn je größer die Trauer ist, die dem Verstorbenen zuteil wird, desto größer sind auch die Ehren, die er an seinem neuen Orte empfängt. Diejenigen, die dem Toten ferner standen, können nach einer Woche mit dem

Trauern aufhören. Die näheren Verwandten müssen es aber fortsetzen, weil der Verstorbene sonst auf seiner Wanderung in Unruhe gerät und solches den Hinterbliebenen schwere Nächte bereiten würde. Sie können aber während des ganzen Jahres auch sonst nicht untätig sein. Die Farmen des Verstorbenen müssen bebaut und abgeerntet werden. Dem Toten müssen stets genügend Nahrungsmittel gebracht werden, die keinesfalls liederlich hergestellt sein dürfen. Gerät das Leichenbündel in Unordnung, so muß es neu umwickelt werden.

Erst nach einem Jahre sind die Angehörigen der wichtigsten Verpflichtungen gegen den verstorbenen König enthoben. Jetzt haben sie das Letzte zu tun. Jetzt stecken sie unter die Umhüllung ein Feuerzeug und eine Handvoll Kauri. Diese dürfen bei der nachher folgenden Bestattung nicht herausfallen. Sonst geschieht etwas sehr Schlimmes. Wenn diese Kauri oder das Feuerzeug herausfallen, muß die Leiche noch einmal in genau der gleichen Behandlung über dem Feuer erhalten werden. Das hat aber einen sehr einfachen Grund. Inzwischen ist der Tote ununterbrochen nach Osten gewandert. Er schaut unterwegs immer nach seinem Orte zurück. Ein Jahr lang wandert und lebt er unterwegs von dem, was seine Familie ihm als Speise hinsetzt oder ins Feuer wirft. Genau nach einem Jahre kommt er in die Nähe eines Flusses. Noch ehe er ihn erreicht, sieht er eine alte häßliche Frau, die ganz große Zähne hat, am Wege hocken. Es ist sehr schwer, an ihr vorüberzukommen, da sie sehr böse ist und gern den Daherkommenden mit Zähnen und Nägeln die Kehle zerfleischt. Sie hat aber sehr große Angst vor Feuer. Wenn das Feuer unter der Leiche des Verstorbenen nun immer sorgfältig unterhalten ist, wenn die Leiche nun schon gut abgetrocknet auftritt, und vor allem, wenn der Verstorbene das Feuerzeug in der Hand hält und beim Vorüberkommen so tut, als zöge er es heraus, um es anzuzünden, so reißt die Alte kreischend aus, und damit ist dann diese Gefahr behoben.

Damit ist dann der Verstorbene auch am Flusse, an dessen jenseitigem Ufer die Stadt der verstorbenen Könige gelegen ist, angelangt. Am Ufer liegt ein Kahn zur Überfahrt bereit. Ein Fährmann steht mit einem Ruder in der Linken und

ausgestreckter Rechten bereit. Nun muß der wandernde Tote die Kauri, die seinem Leichnam in die Umhüllung gesteckt waren, herausziehen und dem Fährmann in die Hand drücken. Beim Einsteigen in das Boot muß der Tote sehr vorsichtig über einen kleinen Vogel hinwegschreiten, der auf der Spitze sitzt. Es könnte ihm bei der Berührung geschehen, daß der Vogel sich ärgert und den Toten nach seiner Heimat zurückträgt, worauf dieser dann die ganze Wanderung von vorne antreten müßte. Kommt der Tote aber glücklich bis an das andere Ufer, so erreicht er auch bald die Stadt, in der alle Könige und alle großen Leute leben. Die Freundlichkeit, mit der er empfangen wird, hängt von dem Reichtum und der Fülle der Schmerzbezeugungen ab, die seiner Leiche zuteil wurden. Je reicher er bedacht wurde, desto herrlicher ist der Empfang.

Jedenfalls wird seine Ankunft mit einem Feste gefeiert. Wie dieses ausfällt, hängt ganz davon ab, wie seiner Leiche das Jahrestotenfest veranstaltet wird. Da die Familie des Verstorbenen dies weiß, so wiederholt sie an diesem Tage der Wiederkehr des Totentages die größtmögliche Verschwendung von Gabendarbietung. Alle Bekannten und Angesehenen kommen und bringen Speise, Getränke, Kauri, Stoffe und Pulver mit. Es hebt ein Prassen und großes Feiern an. Das Pulver wird in Menge verknallt. Niemand klagt, sondern alles jubelt. Die Leute gehen in den Wald und schlagen einen starken Baum um. Daraus schnitzen sie einen Sarg. Unter allgemeinem Jubel wird der Verstorbene in den Sarg gelegt und dann in der Hütte oder dem Hause, das er zu Lebzeiten bewohnte, in die Erde gelassen. Wenn der Verstorbene eine lebende Mutter oder Schwester oder Tochter hinterlassen hat, muß diese sich ängstlich davor hüten, während der Woche des Totenfestes mit einer Schlange in Berührung zu kommen, sonst könnte es sich ereignen, daß der Verstorbene plötzlich in der Stadt der Toten verschwindet und von der Frau, der dies widerfuhr, wiedergeboren wird. Im übrigen ist mit der Bestattung in dem Sarg das Schicksal des Verstorbenen so gut wie besiegelt. Er braucht nun nicht mehr zurückzukehren. Aber das Totenfest muß jedes Jahr wiederholt werden, weil in jedem Jahre die Wiederkehr des Festes in der

Stadt der Toten feierlich begangen wird. Und wenn die Menschen daheim solches nicht mit genügendem Eifer betreiben und vorbereiten, so kann ihnen der Verstorbene üble Nächte verursachen. —

Soweit der Bericht des Adakpers, der sich in seinen entscheidenden und wesentlichen Teilen mit allen alten Nachrichten von Barbott, Boßmann, Monrad, Spieth, Herold etc. durchaus deckt.

*

Die entscheidenden tiefen Unterschiede im Stil der Kulturen beruhen im Gefühl resp. Gemüt und im Denken. Alle anderen Symptome, mögen sie nun sozialer, technischer oder mythischer Natur sein, werden ebenfalls durch das Paideuma bedingt und lediglich historisch wie geographisch modifiziert. Die auf solchem Geschehen sich entwickelnden Unterschiede der letztgenannten Art vermögen wir aber wissenschaftlich zu fassen, was in bezug auf erstere zunächst im allgemeinen noch nicht möglich ist. Zuweilen wird aber auch der paideumatische Stil selbst durch irgendeine Tatsache klar, und dann erscheint alles Gebilde seiner Auswirkung ganz selbstverständlich. Ein solcher Fall liegt hier vor.

Wer negerischen Sinn und negerisches Denken aus Sudan und Ost- und Südafrika kennt, der weiß, daß es so gut wie unmöglich sein wird, in einem anderen Teile des nigritischen Afrika einen Bericht von auch nur annähernder Klarheit und Exaktheit, von gleicher Realität und gleich durchschlagendem Rationalismus zu erhalten. Besonders in der äthiopischen Kultur lebt der Mensch in einer natürlichen Einheit von Kultus und Kultussinn, die so abgeschlossen und für ihn selbstverständlich ist, daß eine Erklärung durch die Sprache und im Wort immer nur für die Variabilität der Nebendinge, nie aber für die Grundzüge in Betracht kommt. Ich werde nachher zeigen, daß dem äthiopischen Paideuma die „Idee“ der Wiedergeburt, die Hunderten von kleinen Sitten und Gebräuchen das Leben gegeben hat, natureigen ist. Aber nur einen Mann, der dazu noch ein Fulbemischling war, fand ich, der ihr in Worten Form geben konnte.

Hier aber ist alles ungemein klar (der Zusammenhang von Kultus und Glauben, die Schilderung der mythologischen Wanderschaft, die Übertragung der ökonomischen Verhältnisse vom Diesseits ins Jenseits, die Zeitgliederung in Woche und Jahr) und in allem Ursache und Wirkung in klare Beziehung gesetzt. Hier kommt die Eigenschaft eines eigentümlich rationalistisch-mythologischen Denkens deutlich zum Ausdruck. Erziehung durch ein — dies sei betont — spätes mythisches Denken.

Mit dieser Gegenüberstellung der Grundzüge westafrikanisch-atlantischen und äthiopischen Denkens ist eine Gliederung gegeben, die in gleicher Weise auch bei Nachprüfung der Einzelheiten überall zu Recht bestehend angetroffen wird. Da ist vor allen Dingen das Verhältnis von Seele und Körper (ich bedaure es, hier noch diese viel zu grobe Gegenüberstellung und Bezeichnung verwenden zu müssen). Die Leiche wird im Hause bestattet, die abgeschiedene Seele wandert in eine weit entfernte Totenstadt. Die Trennung ist also bewußt und vollkommen. In der äthiopischen Kultur dagegen bleibt die „Persönlichkeit" bis zur Wiedergeburt mit dem Schädel oder der Leiche verbunden. Nach der weit über den atlantischen Kulturkreis Westafrikas verbreiteten Sitte wird die Leiche durch dörrendes Feuer erhalten, bei der anderen der Körperzerfall womöglich beschleunigt. Ich betone ausdrücklich, daß der Gedanke dieser Feuerdörrung das gerade Gegenteil bedeutet von dem der Leichenverbrennung, die anderen Ortes die Beschleunigung der Trennung des Lebenden vom Toten bezwecken kann. Auch die atlantische Kultur kennt die Leichenverbrennung. Diese wird aber nur für hingerichtete Zauberer angewendet, deren Seele vernichtet werden soll. Atlantisch ist ferner die Verwendung des Sarges, die schwarze Trauerfarbe, die phallische Schlange, die lebenspendend ist, während sie den Aethiopen als Symbol der Toten, den Hamiten als Lebensfeind gilt. Und dann: wo wäre im außeratlantischen und außerägyptischen Afrika eine so klare Legende vom Cerberus, Styx und Charon heimisch?

*

Schält sich derart auf mythologischem und kultischem Gebiet ein immer deutlicher werdender Komplex von Einzelzügen heraus, deren Gesamtheit ich eben als atlantische Kultur bezeichne, so kann dies Bild durch Heranziehung von Beobachtungen der materiellen Kultur leicht ergänzt werden. Das wichtigste Symptom dieser Art scheint mir im Bogen und Bogengerät zu liegen. Schon eine Übersicht über die Größenverhältnisse dieser Waffe lehrt, daß der afrikanische Bogen eine Durchschnittslänge von etwa 160 cm hat, die sich in verschiedenen Gegenden bis auf 180 cm erhebt. Nach unten zu, und zwar bis unter 100 cm, sinkt die Länge — ausgenommen ist der andersartige ganz kleine Buschmannsrevolver! — nur im atlantischen Kulturgebiet, in welchem das Durchschnittsmaß um 50 cm herum liegt. Außer der Kleinheit weist der Bogen aber noch zwei entscheidende Merkmale auf: einmal, er ist frontal besehnt, d. h. die Sehne läuft über die Stirn des Bogens; zum anderen, er hat eine unverhältnismäßig starke Biegung und zeigt in typischer Weise die Form, deren klassische Bezeichnung „triangulär" ist. Der zugehörige Pfeil bietet zwei Spitzentypen, die eine, die gedornt und mit Blattdurchbohrung versehen ist, und die in Joruba und bei den Bakuba heute als Geld kursiert, und eine zweite mit Tülle ausgestattete.

Zu diesem Bogen kennen wir eine einzige Gleichform. Das ist der kleine Triangulärbogen der assyrisch-hethitischen Kultur, deren Ausstrahlung nach Westen eine Zeitlang eine bedeutende Verkleinerung vieler Bogenarten im Mittelmeer zur Folge hatte. Auf diese Parallele muß um so mehr Gewicht gelegt werden, als dieser westasiatische Bogen genau so wie der atlantisch-westafrikanische mit Hilfe eines Daumenringes gespannt wurde. Die Übereinstimmung erstreckt sich hier also bis auf außerordentlich wichtige Einzelmomente. Daß diese in Westasien fraglos noch sehr starke Waffe in Westafrika sehr verkümmert ist, wiederholt ja nur einen Wesenszug, den wir nun schon häufiger antrafen. (Vgl. „Atlas Africanus" das Spezialheft über den Bogen und Abb. 11.)

Die Übereinstimmung des westasiatischen durch Mittelsäule und Kardinalstäbe charakterisierten Königsthrones mit dem

gleichen atlantischen führte ich oben schon an. Aber auch sonstige Elemente des höfischen Lebens wiederholen sich. Die Westafrikaner haben die gleichen Sänften und die gleiche Fürstenauszeichnung durch Schirm wie die Westasiaten. Typischerweise fehlt — und das Negative ist stets mindestens ebenso wichtig wie das Positive — sowohl den außerpersischen kleinasiatischen Staaten wie der westafrikanischen Kultur die Erzbeamtengliederung (s. erythräische Kultur!). Sehr beachtenswert ist es, daß, während ganz Negerafrika sonst den Mond als

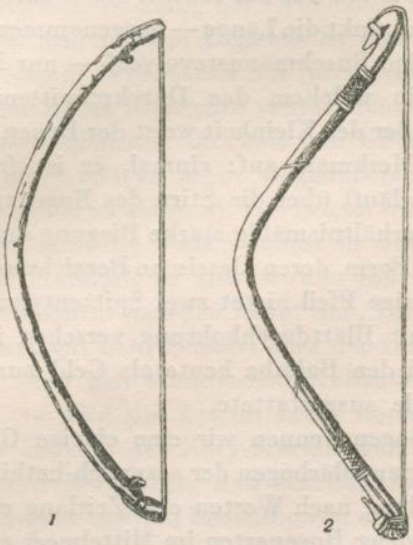


Abb. 11. Bogen der Bateke. Slg. des Instituts (Nr. 24—31). 2. Bogen aus Vorderasien, Sendschirli. (Aus Ebert, Reallexikon, nach einem Relief um 730 v. Chr.)

männlich bezeichnet, nur hier an der Westküste die Sonne männlich, der Mond weiblich ist, — daß hier die gleiche Ureimythe, die gleiche Weltschlangenmythe, die gleiche Monade (4 = ♂; 3 = ♀), — das gleiche amulettartige Dreiecksruder — das gleiche Enthauptungsschwert (in Loango Tschipapa) — die gleichen Symbole von Achterrosette, Swastika und Hand — und daß sonst manches andere noch lebendig ist — was alles, einstmals aus Westasien stammend, auch in Westafrika Einzug hielt.

Ich habe schon (Frobenius, Atlantis Bd. X) darauf hingewiesen, daß auch im Altertum die „Goldküste“ Afrikas den Westasiaten schon bekannt gewesen sein muß, daß solches sich aus dem Vergleich der Texte der Bibel mit dem Bericht des Flavius Josephus ergibt, daß das heute an der Westküste heimische sonst unerklärliche Wort für Gold = sika vom alten Schekel abgeleitet werden dürfte, zumal da heute hier noch die gleiche Goldwaage wie im Altertume üblich ist. Aber alles das spielt in diesem Werke eine nebensächliche Rolle.

Abb. 12. Stirnkreistätowierung. 1. Terrakottamaske, phönikisch, I. Jahrh. v. Chr. 2. Terrakottakopf aus Ife. 3. Neger aus dem inneren Kongobecken, Bussiragebiet. Nach Abb. in der Slg. des Archivs. Da sich die typische westafrikanische Tätowierung auch im westlichen Mittelmeer findet, kann man schließen, daß in der phönikischen Periode westafrikanische Neger am Mittelmeer als Sklaven verwendet wurden.

Hier hat es sich darum gehandelt, das Paideuma der westafrikanischen atlantischen Kultur zu erfassen. „Atlantische Kultur“ bedeutet ein „Sein als Gewordenes“, ein Lebensgefühl und im höheren Sinne einen Stil. — Wie ein solcher emporwächst und wie er sich umgestaltet, das beobachten zu dürfen hat das Schicksal gewährt. Denn auch das mittelalterliche Europa hat das atlantische Westafrika aufgesucht und ihm seine „Kultur“ gebracht. Die Geschichte und das Ergebnis der westafrikanischen Kolonisation decken sich genau — sei es in der Möglichkeit geographischer Ausdehnung, sei es in der Ausbildung der Handelsgebarung. Hätten diese „edlen“ Europäer nicht die „atlantische“ Kultur angetroffen, so würde Zentralamerika nie mit westafrikanischen Sklaven bevölkert worden sein. Der auf die Prädisposition aufgebauten Ausnutzungsmöglichkeit entsprach aber

auch die Ausdehnung, die in den Pidginsprachen fixiert ist. Der mittelalterliche Sklavenhandel ist eine Wiedererweckung desjenigen des Altertums. (S. Abb. 12.) Nur der atlantische Rationalismus konnte die Völker zum Verkauf geneigt und die Menschen als Ware geeignet machen. Mit Negern des zentralen Ostafrika ist dies nie in gleicher Weise gelungen!

III.

DIE ERYTHRÄISCHEN KULTUREN AFRIKAS

8. DER KÖNIG

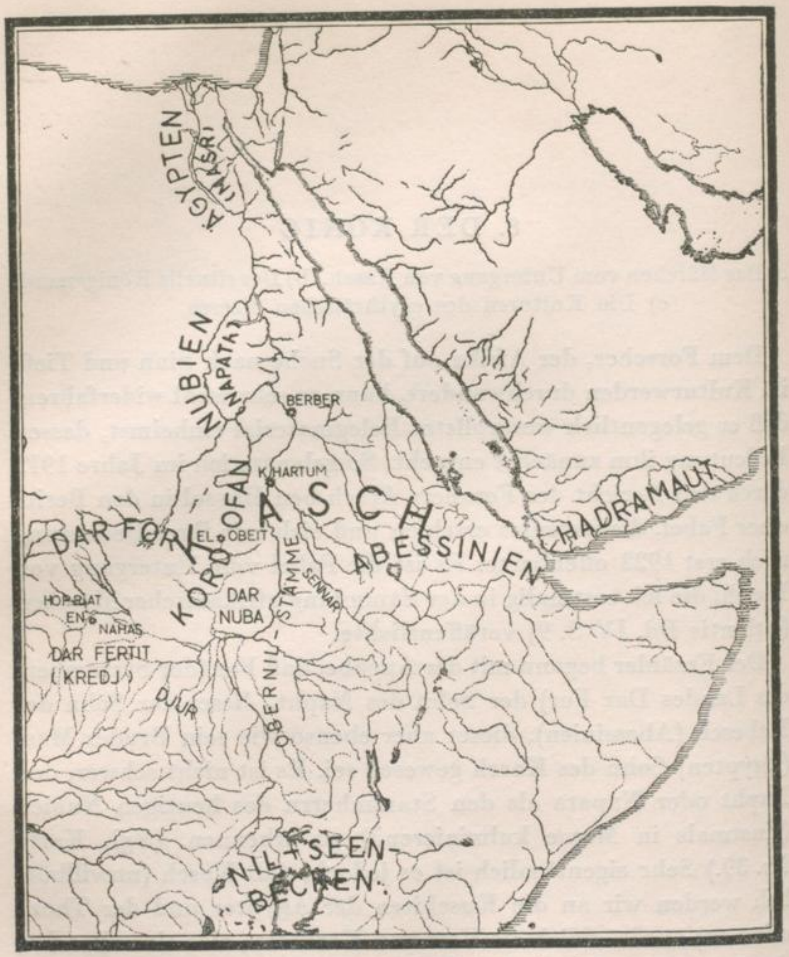
a) Das Märchen vom Untergang von Kasch. b) Der rituelle Königsmord. c) Die Kulturen des erythräischen Meeres

Dem Forscher, der Afrika auf der Suche nach Sinn und Tiefe im Kulturwerden durchwandert, kann es sehr wohl widerfahren, daß er gelegentlich wertvollstes Belegmaterial einheimst, dessen Bedeutung ihm zunächst entgeht. So gelangte ich im Jahre 1912 durch den Bericht des Foraners Arach ben Hassul in den Besitz einer Fabel, die wesenlos erschien und sich mir ihrer Bedeutung nach erst 1922 offenbarte. Es ist die Fabel vom Untergang von Kasch, die ich erstmalig in der Sammlung afrikanischer Märchen (Atlantis Bd. IV S. 9) veröffentlichte.

Der Erzähler begann mit der Angabe, daß For (der Stammherr des Landes Dar For) der Sohn des Napht, dieser der Sohn des Habesch (Abessinien), dieser aber ebenso wie sein Bruder Masr (Ägypten) Sohn des Kasch gewesen sei. Es ist nicht schwer, den Napht oder Napata als den Stammherrn des heutigen Nubien (einstmals in Meroe kulminierend) zu erkennen. (Vgl. Karte Nr. 39.) Sehr eigentümlich ist es jedoch, daß Kasch (unwillkürlich werden wir an die Kuschiten der Ägypter und der Thora erinnert) ausdrücklich als Herr von Kordofan, also eines Landes, das heute zum kulturellen Ödland und zur Heimat mehr oder weniger ritterlicher Raubnomaden geworden ist, bezeichnet wird. Dieses sei vorausgesetzt und hiermit denn das wertvolle Stück wiedergegeben, das mit Recht genannt werden kann:

Das Märchen vom Untergang von Kasch (Naphta).

Vier Meleks (Könige) regierten in dem großen Reiche, der eine in Nubien, der zweite in Habesch, der dritte in Kordofan, der vierte in For. Der reichste von ihnen war der Nap von Napht(a)



Karte 39. Das Gebiet der Mythe von Kasch

in Kordofan, dessen Hauptstadt in der Richtung von Hophraten-Nahas lag. Er war der Besitzer von allem Gold und Kupfer. Sein Gold und sein Kupfer wurde nach Nubien gebracht und von den großen Königen aus dem Westen geholt. Von Osten her kamen Gesandte auf Schiffen über das Meer, und im Süden herrschte der König über viele Völker, die für ihn Waffen aus Eisen schmiedeten und Sklaven sandten, die zu Tausenden am Hofe des Nap lebten.

Der Nap von Naphta war der reichste Mann auf der Erde. Sein Leben aber war das traurigste und kürzeste unter allen Menschen. Jeder Nap von Naphta durfte nämlich nur eine Reihe von Jahren sein Land regieren. Während seiner Regierung beobachteten jeden Abend die Priester des Landes die Sterne, brachten Opfer dar und entzündeten Feuer. Keinen Abend durften sie mit ihren Gebeten und ihren Opfern aussetzen, sonst verloren sie den Weg eines Sternes aus den Augen und wußten dann nicht, wann nach ihrer Vorschrift der König getötet werden mußte. So ging dies eine lange Zeit hindurch. So sahen einen Tag nach dem andern, jahraus jahrein, die Priester nach den Sternen und erkannten den Tag, an dem der König getötet werden mußte.

Einmal war wieder der Tag des Todes eines Königs. Den Stieren waren die Hinterschenkel durchgeschlagen (Art der Opfertötung). Alle Feuer im Lande waren erloschen. Die Frauen waren in den Häusern eingeschlossen. Die Priester entzündeten das neue Feuer. Sie riefen den neuen König. Der neue König war der Sohn der Schwester des soeben getöteten. Der neue König hieß Akaf; dieser war es, unter dessen Regierung die alten Einrichtungen des Landes geändert wurden. Das Volk aber sagt, daß diese Änderung der Grund des späteren Unterganges von Naphta war.

Die erste Handlung, die ein neuer Nap vorzunehmen hatte, war: zu bestimmen, wer ihn auf seinem Todeswege seinerzeit zu begleiten habe. Der Nap wählte diese unter den Liebsten seiner Umgebung. Er mußte vor allem den ersten bestimmen, der der Führer der andern war. Nun hatte vor einiger Zeit der König aus dem fernen Osten über das Meer her an den Hof von Naphta einen Mann gesandt, der berühmt war durch die Geschicklichkeit, Geschichten zu erzählen. Dieser Mann hieß Far-li-mas. Far-li-mas war also gerade als Sklave an den Hof des Nap gekommen. Der König Akaf hatte ihn gesehen. Far-li-mas gefiel dem König Akaf. Der König Akaf sagte: „Dieser soll mein erster Begleiter sein. Er wird mich in der Zeit bis zu meinem Ende durch seine Geschichten unterhalten. Er wird mich auch nach dem Tode froh machen.“

Als Far-li-mas hörte, was der König beschlossen hatte, erschrak er nicht. Er sagte bei sich nur: „Gott will es."

In Naphta war damals der Brauch, daß ein ständiges Feuer unterhalten wurde, so wie heute noch in entlegenen Orten von For. Die Priester bestimmten zur Unterhaltung dieses Feuers stets einen Burschen und ein Mädchen. Die mußten das Feuer hüten und ein keusches Leben führen. Auch diese beiden wurden getötet, aber nicht mit dem König, sondern bei der Entzündung des neuen Feuers. Als nun das neue Feuer für den König Akaf entzündet wurde, bestimmten die Priester die jüngste Schwester des neuen Königs zur Hüterin des Feuers. Ihr Name war Sali (so wenigstens wird sie genannt; ihr ganzer Name war Sali-fu-Ham(r)). Als Sali hörte, daß die Wahl auf sie gefallen war, erschrak sie. Denn Sali hatte große Angst vor dem Tode.

Eine Zeitlang lebte der König glücklich und in großer Freude; denn er genoß die Reichtümer und Herrlichkeiten seines Landes; jeden Abend verbrachte er mit Freunden und mit Fremden, die als Gesandte in das Land Naphta gekommen waren. Eines Abends aber sandte Gott ihm den Gedanken, daß er mit jedem der fröhlichen Tage um einen Tag dem sicheren Tode nähergekommen war. Der König erschrak. Der König versuchte, den Gedanken fortzuwerfen. Der König vermochte es nicht. Der König Akaf ward sehr traurig. Da sandte Gott ihm den zweiten Gedanken, Far-li-mas kommen und sich eine Geschichte erzählen zu lassen.

Far-li-mas wurde gerufen. Far-li-mas kam. Der König sagte: „Far-li-mas, heute ist der Tag gekommen, an dem du mich erheitern sollst. Erzähle mir eine Geschichte." Far-li-mas sagte: „Die Ausführung ist schneller als der Befehl." Far-li-mas begann zu erzählen. — Der König Akaf hörte. Die Gäste hörten. Der König und die Gäste vergaßen zu trinken. Sie vergaßen zu atmen. Die Sklaven vergaßen die Bedienung. Sie vergaßen zu atmen. Far-li-mas' Erzählung war wie Haschisch. Als er geendet hatte, waren alle wie von einer wohltuenden Ohnmacht umfangen. Der König Akaf hatte seine Gedanken an den Tod vergessen. Keiner der Anwesenden hatte gemerkt, daß Far-li-mas vom Abend bis zum Morgen erzählt hatte. Als die Gäste von dannen gingen, war die Sonne aufgegangen.

Am andern Tage konnten der König Akaf und seine Gäste kaum die Abendstunde erwarten, in der Far-li-mas eine Geschichte erzählen würde. Jeden Tag mußte Far-li-mas erzählen. Die Nachricht von den Märchen des Far-li-mas verbreitete sich am Hofe, in der Hauptstadt, im Lande. Far-li-mas aber erzählte in jeder Nacht besser. Der König schenkte ihm jeden Tag ein schönes Kleid, die Gäste und Gesandten schenkten ihm Gold und edle Steine. Far-li-mas ward reich. Wenn er durch die Straßen ging, folgte ihm ein Zug von Sklaven. Das Volk liebte ihn. Das Volk begann die Brust vor ihm zu entblößen.

Die Nachricht von den wunderbaren Erzählungen des Far-li-mas drang überall hin. Auch Sali hörte davon. Sali sandte zu ihrem Bruder, dem König, und bat ihn: „Laß mich einmal den Erzählungen des Far-li-mas zuhören.“ Der König antwortete: „Erfüllung geht dem Wunsche voran.“ Sali kam. Sali wollte die Erzählung hören. Far-li-mas sah Sali. Far-li-mas verlor für einen Augenblick die Sinne. Far-li-mas sah nichts als Sali. Sali sah nichts als Far-li-mas. Der König Akaf sagte: „Warum erzählst du nichts? Weißt du nichts mehr?“ Far-li-mas riß die Blicke von Sali und begann zu erzählen. Far-li-mas Erzählung war erst wie Haschisch, der eine leichte Betäubung hervorruft, dann aber wurde seine Erzählung wie Haschisch, der die Menschen durch Ohnmacht zum Schlafen führt. Nach einiger Zeit entschlummerten die Gäste, entschlummerte der König Akaf. Sie hörten die Erzählung nur noch im Traum, bis sie völlige Entrückung erfüllte. Nur Sali blieb offenen Auges. Ihre Augen hingen an Far-li-mas. Ihre Augen nahmen Far-li-mas ganz in sich auf. Sali war ganz erfüllt von Far-li-mas.

Als Far-li-mas geendet hatte, erhob er sich. Sali erhob sich. Far-li-mas ging auf Sali zu. Sali ging auf Far-li-mas zu. Far-li-mas umfing Sali. Sali umschlang Far-li-mas und sagte: „Wir wollen nicht sterben.“ Far-li-mas lachte in Salis Augen und sagte: „Der Wille ist bei dir. Zeige mir den Weg.“ Sali sagte: „Laß mich jetzt. Ich suche den Weg. Wenn ich den Weg gefunden habe, rufe ich dich.“ Sali und Far-li-mas trennten sich. Der König und seine Gäste schliefen.

Am andern Tage ging Sali zu dem ersten Priester und sagte:

„Wer bestimmt den Zeitpunkt, an dem das alte Feuer gelöscht und ein neues entzündet wird?“ Der Priester sagte: „Das bestimmt Gott.“ Sali fragte: „Wie teilt euch Gott seinen Willen mit?“ Der Priester sagte: „Wir betrachten jeden Abend die Sterne. Wir verlieren sie nie aus den Augen. Wir sehen den Mond jede Nacht und wissen von einem Tag zum andern, wie jener Stern zum Mond oder vom Monde weggeht. Daraus wissen wir die Stunde.“ Sali sagte: „Jede Nacht müßt ihr das tun? Was geschieht denn, wenn ihr in einer Nacht nichts gesehen habt?“ Der Priester sagt: „Wenn eine Nacht nichts zu sehen ist, müssen wir Opfer darbringen. Wenn wir viele Nächte hindurch nichts sehen würden, könnten wir uns nicht zurechtfinden.“ Sali sagte: „Könntet ihr dann nicht mehr den Zeitpunkt des Feuerlöschens erfahren?“ Der Priester sagte: „Nein, dann könnten wir nicht mehr tun, was unseres Amtes ist.“

Sali sagte: „Gottes Werke sind groß. Das größte ist aber nicht seine Schrift am Himmel. Sein größtes ist das Leben auf der Erde. Ich habe es vorige Nacht erkannt.“ Der Priester sagte: „Was meinst du?“ Sali sagte: „Gott gab Far-li-mas die Gabe zu erzählen, wie solches noch nie geschehen ist. Das ist größer als die Schrift am Himmel.“ Der erste Priester sagte: „Du hast unrecht.“ Sali sagte: „Den Mond und die Sterne kennst du. Hast du denn aber auch die Erzählungen des Far-li-mas gehört?“ Der Priester sagte: „Nein, ich habe sie nicht gehört.“ Sali sagte: „Wie kannst du denn ein Urteil aussprechen? Ich sage dir, daß auch ihr alle beim Zuhören vergessen werdet, nach den Sternen zu sehen.“ Der erste Priester sagte: „Schwester des Königs, du behauptest.“ Sali sagte: „So beweise mir, daß ich unrecht habe, daß die Schrift am Himmel größer und stärker ist als das Leben auf der Erde.“ Der Priester sagte: „Ich werde es beweisen.“

Der erste Priester sandte zum König Akaf und ließ ihm sagen: „Erlaube den Priestern, heute abend in dein Schloß zu kommen und den Erzählungen des Far-li-mas vom Untergange der Sonne bis zum Aufgange der Sonne zuzuhören.“ Der König Akaf antwortete: „Es ist mir recht.“ Sali sandte zu Far-li-mas und ließ ihm sagen: „Heute mußt du erzählen wie gestern. Das ist der Weg.“

Als es Abend war, versammelte der König Akaf seine Gäste und die Gesandten. Sali kam und setzte sich zu ihm. Die sämtlichen Priester kamen. Sie entblößten den Oberkörper und warfen sich nieder. Der erste Priester sagte: „Die Erzählungen dieses Far-li-mas sollen das herrlichste Werk Gottes sein.“ Der König Akaf sagte: „Entscheidet es selbst.“ Der Priester sagte: „Verzeihe es, o König, wenn wir beim Aufgang des Mondes dein Haus verlassen, um unseres Amtes zu walten.“ Der König Akaf sagte: „Tut, wie es Gottes Wille ist.“ Die Priester ließen sich nieder. Alle Gäste und Gesandten ließen sich nieder. Der Saal war gefüllt von Menschen. Far-li-mas bahnte sich zwischen ihnen den Weg. Der König Akaf sagte: „Beginne, mein Todesgenosse.“

Far-li-mas blickte auf Sali. Sali blickte auf Far-li-mas. Der König Akaf sagte: „Weshalb erzählst du nicht. Weißt du nichts mehr?“ Far-li-mas ließ den Blick von Sali. Far-li-mas begann. Er hub mit seiner Erzählung an, als die Sonne unterging. Seine Erzählung war wie Haschisch, der umnebelt und entrückt. Seine Erzählung ward wie Haschisch, der die Ohnmacht bringt. Seine Erzählung ward wie Haschisch, der in ertötende Ohnmacht versenkt. Als der Mond aufging, lag der König Akaf mit seinen Gästen und den Gesandten in Schlummer, lagen alle Priester in tiefem Schlafe. Nur Sali wachte und zog mit den Blicken stets süßere Worte von Far-li-mas' Lippen.

Far-li-mas endete. Er erhob sich. Far-li-mas schritt auf Sali zu. Sali schritt auf Far-li-mas zu. Sali sagte: „Laß mich diese Lippen küssen, von denen so süße Worte kommen.“ Sie sogen sich fest an den Lippen. Far-li-mas sprach: „Laß mich diese Gestalt umschlingen, deren Anblick mir die Kraft gibt.“ Und sie umschlangen sich mit Armen und Beinen und lagen wachend zwischen all den vielen Schlummernden und waren glücklich bis zum Zerbrechen des Herzens. Sali aber jubelte und sprach: „Siehst du den Weg?“ Far-li-mas sagte: „Ich sehe ihn.“ Sie gingen von dannen. Im Schloß blieben nur die Schlafenden.

Am andern Tage kam Sali zu dem ersten Priester und fragte ihn: „Sage mir nun, ob du ein Recht dazu hattest, meine Worte zu verurteilen.“ Der Priester sagte: „Ich gebe dir heute noch keine Antwort. Wir werden dem Manne Far-li-mas noch

einmal zuhören. Denn gestern waren wir nicht gehörig vorbereitet.“ Sali sagte: „Es ist recht so.“ Die Priester begingen die sämtlichen Opfer und Gebete. Vielen Ochsen wurden die Fesseln durchgeschlagen. Den ganzen Tag über wurden die Gebete im Tempel nicht unterbrochen. Am Abend kamen wieder alle Priester in den Palast des Königs Akaf. Am Abend saß Sali wieder bei ihrem Bruder, dem König Akaf. Am Abend begann Far-li-mas wieder seine Erzählung. Und ehe noch der Morgen graute, waren alle: der König Akaf, seine Gäste, die Gesandten und die Priester in Verzückung und Zuhören eingeschlafen. In ihrer Mitte aber saßen Sali und Far-li-mas, und sie sogen Glück aus ihren Lippen und umschlangen sich mit Armen und Beinen.

Einen Tag nach dem andern geschah solches.

Im Volke hatte sich erst die Nachricht verbreitet von den Erzählungen des Far-li-mas. Nun zog das Gerücht um, daß die Priester des Nachts ihre Opfer und Gebete vernachlässigten. Große Unruhe bemächtigte sich aller. Eines Tages begegnete ein angesehener Mann der Stadt dem ersten Priester. Der angesehene Mann sagte zu dem Priester: „Wann feiern wir das nächste Fest dieses Jahres? Ich möchte eine Reise unternehmen und zu dem Feste wieder zurückkehren. Wie weit sind wir von dem Feste entfernt?“ Der Priester war verlegen. Seit vielen Tagen hatte er den Mond und die Sterne nicht mehr gesehen. Er wußte ihren Lauf nicht. Der Priester sagte: „Warte noch einen Tag, dann werde ich es dir sagen.“ Der angesehene Mann sagte: „Ich danke dir. Morgen werde ich zu dir zurückkehren.“

Der erste Priester rief seine Priester zusammen und fragte: „Wer von euch hat in der letzten Zeit den Lauf der Sterne gesehen?“ Es antwortete keiner unter allen Priestern; denn alle hatten den Erzählungen des Far-li-mas gelauscht. Der erste Priester fragte wieder: „Ist denn nicht ein einziger unter euch, der den Lauf der Gestirne und den Stand des Mondes gesehen hat?“ Alle Priester schwiegen, bis ein ganz alter unter ihnen sich erhob und sagte: „Wir alle lagen in Verzückung vor Far-li-mas. Keiner wird dir sagen können, an welchem Tage die Feste zu halten sind, wann das Feuer zu löschen und wann es neu zu entzünden ist.“ Der erste Priester entsetzte sich und sagte: „Wie

konnte das geschehen? Was soll ich dem Volke sagen?" Der alte Priester sagte: „Es ist Gottes Wille. Wenn dieser Far-li-mas aber nicht von Gott gesandt wurde, so lasse ihn töten. Denn solange er lebt und spricht, wird ihm alles zuhören." Der erste Priester sprach: „Was soll ich den Menschen sagen?" Da schwiegen alle und gingen auseinander.

Der erste Priester ging zu Sali. Er sprach zu ihr: „Welches Wort sagtest du am ersten Tage?" Sali sagte: „Ich sagte: ‚Gottes Werke sind groß. Das größte ist aber nicht seine Schrift am Himmel, sondern das Leben auf der Erde.' Du schaltest mein Wort ‚Unrecht'. Sage mir nun heute, ob ich log." Der Priester sagte: „Far-li-mas ist wider Gott. Far-li-mas muß sterben." Sali sagte: „Far-li-mas ist der Todesgenosse des Königs Akaf." Der Priester sagte: „Ich werde mit dem König Akaf sprechen." Sali sagte: „Gott ist in meinem Bruder, dem König Akaf. Frage ihn nach seinen Gedanken."

Der erste Priester kam zum König Akaf; dessen Schwester Sali saß bei ihm. Der Priester enthüllte sich vor dem König Akaf, warf sich vor ihm nieder und sprach: „Verzeih mir, König Akaf!" Der König sagte: „Sage mir, was an dein Herz rührt." Der Priester antwortete: „Sprich zu mir von deinem Todesgenossen, von diesem Far-li-mas." Der König sagte: „Erst sandte mir Gott den Gedanken an den näherrückenden Tag meines Todes, und ich erschrak. Dann sandte Gott mir die Erinnerung an diesen Far-li-mas, der mir als Gabe gesandt wurde aus dem Lande im Osten jenseits des Meeres. Mit dem ersten Gedanken verdüsterte Gott meinen Verstand. Mit dem zweiten erheiterte er mein Gemüt und machte mich und alle andern glücklich! Deshalb gab ich dem Far-li-mas viele Kleider. Meine Freunde gaben ihm Gold und edle Steine. Er verteilte viel unter dem Volk. Er ist reich, wie ihm gebührt, und das Volk liebt ihn wie ich." Der erste Priester sprach: „Far-li-mas muß sterben. Far-li-mas zerreißt die Ordnung." Der König Akaf sprach: „Ich sterbe vor Far-li-mas." Der erste Priester sprach: „Gott wird in dieser Sache entscheiden." Der König Akaf sprach: „So ist es. Alles Volk soll es sehen." Der erste Priester ging. Sali sprach zum König Akaf: „König Akaf, mein Bruder, der Weg ist nahe dem Ende. Der

Genosse deines Todes wird der Erwecker deines Lebens sein. Ich aber fordere ihn als das Glück meines Daseins.“ Der König Akaf sagte: „So nimm ihn denn, meine Schwester Sali.“

Boten gingen durch die Stadt und riefen in allen Quartieren aus, daß Far-li-mas heute abend auf dem großen Platze vor allem Volke sprechen würde. Auf dem großen Platze zwischen dem Palast des Königs und den Häusern der Priester war ein verhüllter Stuhl für den König errichtet. Als es Abend war, strömte von allen Seiten das Volk zusammen und lagerte in der Runde. Tausende und aber Tausende von Menschen waren versammelt. Die Priester kamen und lagerten sich. Die Gäste und Gesandten kamen und ließen sich nieder. Sali setzte sich neben dem verhüllten König Akaf nieder. Far-li-mas ward gerufen.

Far-li-mas kam. Alle Diener des Far-li-mas kamen hinter ihm her. Sie alle waren in glänzende Gewänder gehüllt. Die Diener des Far-li-mas ließen sich gegenüber den Priestern nieder. Far-li-mas warf sich vor dem König Akaf nieder. Dann nahm er seinen Platz ein.

Der erste Priester erhob sich und sprach: „Far-li-mas hat die Ordnung in Naphta zerstört. Diese Nacht wird es zeigen, ob dies Gottes Wille war.“ Der Priester setzte sich. Far-li-mas erhob sich. Er blickte Sali in die Augen. Far-li-mas ließ von Sali und schaute über die Menge. Far-li-mas schaute über die Priester. Far-li-mas sprach: „Ich bin ein Diener Gottes und glaube, daß ihm alles Böse im Herzen der Menschen zuwider ist. In dieser Nacht wird Gott entscheiden.“

Far-li-mas begann seine Erzählung. Die Worte aus dem Munde des Far-li-mas waren erst süß wie Honig. Seine Stimme durchdrang die Menschen wie der erste Sommerregen die dürstende Erde. Von Far-li-mas' Mund ging ein Duft aus, feiner als Moschus und Weihrauch. Das Haupt des Far-li-mas erglänzte wie ein Licht, wie die einzige Leuchte in der schwarzen Nacht. Far-li-mas' Erzählung war erst wie Haschisch, der den Wachenden beglückt. Dann ward sie wie Haschisch, der den Träumer umnächtigt. Gegen Morgen aber erhob Far-li-mas die Stimme. Sein Wort schwoll wie der steigende Nil in die Herzen der Menschen. Sein Wort ward für die einen beruhigend wie der Eintritt in das

Paradies, für die andern aber erschreckend wie die Erscheinung Azrails (des Todesengels). Glück erfüllte die Gemüter der einen, Entsetzen die Herzen der andern. Je näher der Morgen kam, desto gewaltiger stieg die Stimme, desto lauter ward der Widerhall in den Menschen. Die Herzen der Menschen bäumten gegeneinander auf wie im Kampf. Sie stürmten gegeneinander wie die Wolken am Himmel in einer Gewitternacht. Blitze des Zornes und Schläge der Wut trafen einander.

Als die Sonne aufging, endete die Erzählung des Far-li-mas. Unsagbares Erstaunen erfüllte den verwirrten Verstand der Menschen. Denn als die Lebenden um sich sahen, fiel ihr Blick auf die Priester. Die Priester lagen tot am Boden.

Sali erhob sich. Sali warf sich vor dem König nieder. Sali sprach: „König Akaf, mein Bruder, Gott hat entschieden. Der Weg ist zu Ende. O König Akaf, mein Bruder, wirf nun den Schleier von dir, zeige dich deinem Volke und vollziehe nun du das Opfer; denn diese hier hat Azrail auf den Befehl Gottes hingemäht.“ Die Diener nahmen die Hüllen vom Throne. König Akaf erhob sich. Er war der erste König, den das Volk von Naphta sah. Der König Akaf war aber schön wie die aufgehende Sonne.

Das Volk jubelte. Ein weißes Pferd ward herbeigeführt, das bestieg der König. Zu seiner Linken ging seine Schwester Sali-fu-Hamr, zu seiner Rechten ging Far-li-mas. Der König ritt zum Tempel. Der König ergriff im Tempel die Hacke und schlug in den heiligen Boden drei Löcher. In die warf Far-li-mas drei Saatkörner. Der König schlug in den heiligen Boden zwei Löcher. In die warf Sali zwei Saatkörner. Allsogleich keimten die fünf Saatkörner und wuchsen vor den Augen des Volkes. Am Mittag waren an allen fünf Pflanzen die Ähren reif. In allen Gehöften der Stadt durchschlugen die Väter großen Stieren die Fesseln. Der König löschte das Feuer. Alle Väter der Stadt löschten die Feuer auf den Herden. Sali entzündete ein neues Feuer, und alle Jungfrauen kamen und nahmen davon.

Seitdem wurden in Naphta keine Menschen mehr getötet. König Akaf war der erste König in Naphta, der so lange lebte, bis es Gott gefiel, ihn in hohem Alter zu sich zu nehmen. Als er

starb, ward Far-li-mas sein Nachfolger. Mit diesem aber erreichte Naphta die Höhe des Glückes und sein Ende.

Denn der Ruf des Königs Akaf als eines weisen und wohlberatenen Fürsten verbreitete sich bald durch alle Länder. Alle Fürsten sandten ihm Geschenke und kluge Männer, um sich Rat zu holen. Alle großen Kaufleute ließen sich in der Hauptstadt von Naphta nieder. Der König Akaf hatte auf dem Meer im Osten große und viele Schiffe, die die Erzeugnisse Naphtas in alle Welt hinaustrugen. Die Gruben von Naphta konnten nicht genug Gold und Kupfer liefern, um stets die Ladungen voll zu machen. Als Far-li-mas dem König Akaf folgte, stieg das Glück des Landes auf das höchste. Sein Ruhm erfüllte alle Länder vom Meere des Ostens bis zum Meere des Westens. Aber mit dem Ruhm keimte auch der Neid in den Herzen der Menschen. Als Far-li-mas gestorben war, brachen die Nachbarländer die Bündnisse und begannen mit Naphta Kriege. Naphta unterlag. Naphta wurde zerstört und damit das stärkste Schloß in dem großen Reiche. Das große Reich zerfiel in Stücke. Es wurde von wilden Völkern überschwemmt. Die Menschen vergaßen die Kupfer- und die Goldgruben. Die Städte verschwanden.

Von der Zeit Naphtas blieb nichts übrig als die Erzählungen Far-li-mas', die dieser vom Lande jenseits des Meeres im Osten mitgebracht hatte.

Das ist die Geschichte vom Untergang des Landes Kasch, dessen letzte Kinder im Lande For leben.

*

Das Reich Dar For ist für die Völkerkunde deshalb so wichtig, weil in vielen Winkeln seines Landes noch wunderliche alte Fabelreste erhalten sind. Einer der wertvollsten dürfte der hier wiedergegebene sein. Es spielt — kulturmorphologisch betrachtet — gar keine Rolle, ob die Legende auf einer historischen Tatsache aufgebaut ist oder nicht. Mit aller Bestimmtheit ist anzunehmen, daß dies nicht der Fall ist. Dagegen dürfte sich — das kann mit ebensoviel Wahrscheinlichkeit als positiv angenommen werden — die Erinnerung an alte Einrichtungen und Zustände hier erhalten haben. Ich meine, daß diese Geschichte

eine verdämmerte Vorstellung von einer „Regierungsform“ erhalten hat, die wohl einmal auch im Lande Dar For heimisch war, deren Typus aber die Foraner nie aus dem Auge verloren haben, weil er in ihrer nächsten Umgebung noch bis in die heutige Zeit hinein lebendig wirkt. Diese „Regierungsform“ und ihre kulturelle Bedingtheit in der Verbreitung wie im sozialen Gefüge zu erörtern, wird die Aufgabe dieses und des folgenden Kapitels sein. Aus dieser Erörterung wird sich dann von selbst ergeben müssen, was dieses „Kasch“ bedeutet und wie weit die Erzählung wohl sinnvoll berichtet, wenn sie Kordofan (Naphta), Nubien, Abessinien in einem Reichsbegriff zusammenfaßt.

Die „Regierungsform“, die hier als absterbende vorgeführt wird, ist die einer klerikalen Hierarchie. Die eigentliche Leitung des Landes liegt in den Händen einer Priesterschaft, die entsprechend den durch Beobachtung der Gestirne gewonnenen Aufschlüssen einen Mann, der hier als Melek, als König bezeichnet ist, einsetzt, regieren läßt und tötet. Der König hat also eine bestimmte Regierungszeit und wird, wenn seine Zeit abgelaufen ist, von denselben getötet, die ihn auf den Thron erhoben. Das offenbart eine Sittengruppe, die wir als rituellen Königsmord zu bezeichnen pflegen. Von der Lebenshaltung des Königs weiß die Sage noch allerhand zu bemerken. Er ist ständig verhüllt und darf vom Volke nicht gesehen werden. Wenn er stirbt, begleitet ihn ein vorbestimmter Todesgenosse. Nach seinem Tode werden alle Feuer im Lande gelöscht und neue entzündet. Bei dieser Gelegenheit wird ein Paar von unberührten jungen Menschen geopfert. Außerdem hat der König die heilige Verpflichtung, durch zeremonielle Handlung die Zeit der Saatfeste zu eröffnen. Als meine Aufgabe sehe ich es nun an, in diesem Kapitel die eigentümliche Sitte des rituellen Königsmordes nach der Verbreitung und Herkunft festzustellen und im nächsten dann die das Ganze ergänzenden und erst völlig aufhellenden Begleitumstände zu erörtern.

Wie gesagt, ist die Sitte des rituellen Königsmordes in den Dar For umgebenden Ländern auch heute noch nicht ausgestorben. Mögen zunächst einmal die Berichte der Eingeborenen, soweit sie nach Osten zu und in Kordofan selbst (Naphta;

Nubaberge) beheimatet sind, nach der Aufzeichnung von 1912 erfolgen. Zunächst der Bericht der Schilluk:

Die Schilluk glauben stark und überzeugt an einen Gott, den sie Njikang nennen. Wenn sich Njikang auch dann und wann einmal als weißer Bulle am Nil gezeigt hat, so können doch die Schilluk mit ihm nicht sprechen, sondern sie müssen das ihrem Kudjur (Priester) überlassen. Der Kudjur sagt dem Volke alles, was Gott will, sei es in Dingen der Kämpfe und Gefechte, sei es in Opferdingen usw. Nur die Gruppe der Kudjur kann hören und sagen, was Gott will.

Njikang hat den Schilluk durch ihre Kudjur nun vor allen Dingen das Gesetz gegeben, daß der Red, der König, alle sieben Jahre zu töten sei. Die Könige der Schilluk waren in alter Zeit überaus mächtige Herrscher. Sie hatten das Recht, ihren Untertanen wegzunehmen, was ihnen gefiel. Sie konnten auch totschlagen und totschlagen lassen, wen sie vernichtet sehen wollten. Die Könige galten auch zu ihren Lebzeiten als heilige Wesen. Niemand durfte den König sehen. Nicht einmal seine Nachkommen durften sein Haus betreten. Wenn der König sein Haus verließ, wurde das ausgerufen. Alle Welt mußte sich verstecken und den Weg meiden, den der König nahm. Nur die Adjaga, die Häuptlinge, waren um den König. Wenn er ausging, umringten die Adjaga ihn wie eine Mauer, so daß niemand seiner ansichtig wurde. Niemals ging der König in den Krieg.

Aber trotz all dieser Macht und Heiligkeit ward dem König immer nur eine Regierungszeit und von seiner Herrschaftsübernahme ab höchstens noch eine Lebensdauer von sieben Jahren gewährt. Spätestens nach Ablauf dieser Zeit mußte er getötet werden — spätestens; denn wenn etwa Ernten und Viehzucht nicht gediehen, wenn die Regenzeiten ausblieben, dann ward er noch eher getötet. Njikang hat aber den Kudjur gesagt, daß sie ihre Könige töten müßten, damit die Schilluk hierdurch Fruchtland und vor allem Regen gewännen.

Die Kudjur töten die Könige nicht selbst. Der großen Könige in Kodok Hofstaat bestand aus über hundert Adjaga (Häuptlingen), an deren Spitze der Ajik (Kanzler) stand. Wenn der König nun nach dem Willen Njikangs sterben sollte, sei es am

Ende der siebenjährigen Regierungszeit oder noch früher, wenn seine Regierung dem Volke und Lande Unglück brachte, so ging der erste Kudjur zum Ajik und machte diesem Mitteilung von dem, was Njikangs Wille und des Ajik Aufgabe sei.

Der Zeitpunkt des Rituells war genau vorhergesagt. Es konnte nur vollzogen werden zwischen einem letzten und einem ersten Mondviertel, also wenn kein Mondschein war. Fernerhin wurde dies heilige Opfer dargebracht in der Trockenzeit, ehe noch der erste Regen fiel, der die neue Saat vorbereitete. Der Ajik führte die Aufgabe aus, ohne daß jemand darum wußte. Niemand durfte vorher darüber sprechen, davon wissen, niemand davon hören. Keinerlei Klage durfte erschallen. Es war ein großes Geheimnis, das man vielleicht ahnte, aber das niemand erwähnen durfte. Der Ajik versammelte zwar die anderen Adjagas vor der Tat und deutete durch Handbewegungen an, welche Aufgabe ihm Njikang durch die Kudjur zuerteilt hatte. Aber gesprochen wurde nicht darüber. Das Opfer selbst erfolgte durch Erdrosselung. Danach wurde der tote König von der eigenen Familie in einem einfachen Langgraben ohne Kanal schweigend bestattet (?). Mit ihm wurde eine lebende Jungfrau seiner eigenen Familie begraben.

Nachdem die Königsleiche und auch die ihr mitgegebene Jungfrau verwest waren, wurden die Knochen gesammelt und in einem Ochsenfell beigesetzt. Während ihr Vater regierte, setzte man keuschen Lebenswandel der Königstöchter voraus (in Wahrheit hurten sie aber unsinnig, wenn auch heimlich, mit jedem, der ihnen zusagte). Nach dem Tode des Vaters durften sie heiraten. Wenn nach dem Tode eines Red dann seine Töchter oder auch seine Schwester eine Konzeption ersehnten, so brachten sie an dem Grabe des Erdrosselten ein Opfer dar, indem sie mit der Graberde ihren Leib einrieben. Diese Zeremonie der Weiber der Königsfamilie nebst dem dazugehörigen Gebet um Kindersegen heißt Wuaidjuok. Die Einreibung machte sie fruchtbar.

Ein Jahr nach dem Tode eines Königs (in der Zwischenzeit regierte der Ajik) ward sein Nachfolger ernannt. Dann wurde auf dem Grabe des Geopferten ein Opfer von Hunderten des

Großviehs durch Speerstich vorgenommen und der neue König mit den Königszeichen geschmückt. Dies waren Atär, ein Silberring am Handgelenk, und Giala, ein Elfenbeinring am Oberarm. Der Ajik hatte beide dem Erdrosselten abzunehmen und dem Neugewählten überzustreifen. — Die Erbfolge der Königswürde ist meist die von einem Bruder auf den nachfolgenden, zuweilen aber auch Würdeübertragung auf einen direkten Sohn, wenn dieser ausgezeichnet geraten ist. —

Rituelles Königsopfer der Djur: In alter Zeit bestand die Regierung der Djur aus folgenden Personen: An der Spitze stand Wuaja, der König, der eine fast unbegrenzte Gewalt in Händen hatte, die aber nur zeremoniell war. Alte Leute erzählen, es habe viele Könige gegeben, die das Volk, nachdem sie einmal die oberste Herrscherwürde angenommen hatten, überhaupt nicht mehr zu Gesicht bekommen hätten. Nach dem König hatte der Wuaena die höchste Macht im Lande. Dieser war ein priesterlicher Oberherr, eine Art Papst, ein Mann, der alle priesterliche Macht in Händen hatte (da es sonst keine Priester bei den Djur gab), und der die Befehle Gottes bekanntgab. Weiterhin folgten Ungong, Ungam und Ukaela, drei Erzbeamte, die als Reichsleiter mit dem Wuaena auf einer Stufe standen und deren Amt vordem erblich war. Endlich gab es noch einen Juael Fumu, der die Rolle eines Oberrichters spielte, über dessen Stellung zu den Erzbeamten ich aber nichts Näheres in Erfahrung bringen konnte.

Trotz aller seiner Macht durfte nun aber der König göttlicher Verordnung gemäß nur sieben Jahre lang regieren und mußte dann unbedingt sterben, wenn das Land nicht durch eine schwere Trocken- und Hungerzeit heimgesucht werden sollte. Wenn der Zeitpunkt gekommen war, dann machten sich eines Tages in einer Neumondnacht, vor Beginn der Regen- und Saatzeit, Wuaena, Ungong, Ungam und Ukaela unter der Leitung des Erstgenannten auf den Weg zum Königsgehöfte. Sie trieben alle Leute weg. In den Ortschaften wurde eisiges Stillschweigen gewahrt. Niemand sprach oder klagte über das, was wohl alle Welt wußte. Der Wuaena und seine drei Kameraden erwürgten den König mit einem Stück Stoff. Den toten König ließ man,

ohne ihn zu begraben, zunächst in seinem Hause, mauerte dies aber zu.

Vier Jahre blieb hierauf das Land ohne König, ohne daß das Volk darüber sprach. Nach Ablauf dieser Zeit gingen die vier Erzfürsten aber wieder hin und brachen das vermauerte Haus auf. Bei dieser Arbeit unterstützte sie ein Knabe, der das einzige Kind seines Vaters und seiner Mutter sein mußte, und der nach Öffnung des Hauses auch als erster eintreten mußte, dann aber auch sogleich von den nachfolgenden Erzbeamten dem Opfertode geweiht wurde. Weiterhin wurden ein schwarzer und ein weißer Bulle geopfert und der getötete Knabe im Todeshause des Königs begraben.

Waren alle diese Vorbereitungen beendet, so wurden die Knochen des erwürgten letzten Königs gesammelt und in die Decke des inzwischen enthäuteten weißen Bullen eingeschlagen. Das so gebildete Knochen- und Fellbündel wurde endlich als heilige Reliquie von Ort zu Ort dem Nil zu und nach Kodok gebracht und hier beigesetzt. Das Fell des schwarzen Opferbullen galt nicht als gut. Es mochte von irgendwelchen alten Leuten als Schlafdecke hingenommen werden. Junge Leute hätten es um alles nicht dazu benutzt.

War so die Königsreliquie aus dem Lande gebracht, dann setzte der Juael Fumu nach siebenjährigem Interregnum und in Übereinkunft mit den vier Erzfürsten einen neuen König ein. Seine Insignien waren: 1. Kuom, ein großer Stuhl; 2. ein kleiner Stuhl; 3. Tongret, ein Speer und 4. Ajom, dünne Armringe aus Silber. —

Rituelles Königsopfer der Hammedj: Zwei alte Hammedjweiber erzählten mir übereinstimmend (die eine in El-Obeid und die andere in Omdurman), daß die Hammedj in alter Zeit ebenso wie die Schilluk ihre Könige getötet hätten; ein Unterschied soll darin bestanden haben, daß die Kudjur nicht direkt die Hand an sie gelegt hätten; sie hätten sie nur gezwungen, sich in einem Hause, das verschlossen wurde, zu erhängen; dies sei notwendig gewesen, um vor der Sorghumernte Regen zu gewinnen. Früher seien die Ernten auch größer und darum der Einfluß und der Reichtum des Volkes auch größer gewesen als

heute; die Sitte sei aufgegeben worden, seitdem die Fundj die Hammedj, ihren Bruderstamm, hierzu gezwungen hätten; heute bringe man statt der Könige ein anderes Opfer dar; viele alte Hammedj wüßten um diese Sache und um die Sitte der Vergangenheit; sie schämten sich derselben aber so, daß sie nicht davon sprächen. —

Endlich nun die Sitte bei den Bergstämmen in Kordofan selbst: Die Nubapriester (Kudjur, wie man sie allgemein auch in Kordofan nennt) haben darüber zu wachen, daß die Zeremonien und Opfer eingehalten werden, welche das Gedeihen der Feldfrüchte garantieren, während man die Sorge um die Ahnen, die Toten, deren Wohlwollen für den Ernteausfall entscheidend ist, den einzelnen Familienältesten überläßt. Außer ihren Kudjur haben die meisten Nubastämme noch sogenannte Könige. Dies ist aber nicht immer der Fall.

Ein sehr interessanter Ausnahmefall besteht z. B. bei den Katla. Dort ist der oberste Kudjur, Gombil genannt, gleichzeitig König. Aber gerade hier sehen wir die bedeutendste Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Opferfreudigkeit noch bis heute personifiziert. Bis vor nicht langer Zeit mußte der Gombil der Katla nach wenigen Jahren den Opfertod sterben; die alten Katla sagten, sonst würde kein Regen fallen, und somit würde kein Sorghum gedeihen können. Einige Katla erzählten, daß man neuerdings andere Opfer darbrächte. Die hätten aber bei weitem nicht den Erfolg der Gombilopfer, und heute gäbe es sehr viel weniger Regen und sehr viel schlechtere Ernten als zur Zeit der alten Gombilopfer. Im übrigen scheint man das Leben der Kudjur nicht nur hier, sondern bei allen Nuba in alten Zeiten mit dem Gewitter und Regen und dem Ernteausfall in Verbindung gebracht zu haben. Auch die Kulfan sagten mir, daß ihre Kudjur früher für alles verantwortlich gemacht worden seien; wenn der Kudjur seine Pflicht nicht tat, wenn kein Regen fiel, wenn kein Kind geboren wurde, so wurde der Kulfankudjur von seinen Stammesgenossen im Freien totgeschlagen; sie sagen fernerhin, daß ihre Kudjur sowieso immer nur eine bestimmte Anzahl von Jahren leben durften; dann wurden sie regelmäßig totgeschlagen. Lehaemir, Tallau, Djullud und andere sagten das

von ihren Stammessitten nicht selbst. Dafür sagten mir alte Männer der Sudanstämme in Kordofan, wie Leute vom Dinka- und Schillukstamme, solche Sitte sei früher bei allen Nuba üblich gewesen. — So sehen wir denn bei den Nuba das gleiche eigentümliche Menschenopferritual, wie wir es vorher bei den Schilluk kennengelernt haben.

Dies aus Kordofan (dem Naphta der Legende) und seiner nächsten Umgebung. Wollen wir Sinn und Ausklingen des eigentümlichen Brauchs erfassen, so werden wir uns an bestimmte Angaben halten müssen. Schon aus dem Wiedergegebenen erhellt, daß dem Königsopfer ein großer Einfluß auf die hier stets Sorgen erregende Regenperiode zugeschrieben wird. Somit gehört in diese Gruppe die Mitteilung, daß bei den Bari die Häuptlinge aus dem Stande der Regenpriester hervorgehen, und daß bei den ihnen benachbarten Latuka die erfolglosen Regenmacherhäuptlinge qualvoll ermordet werden. (Vgl. Hofmayer, Anthropos VI 1911, „Marno Aequ." S. 109, „Emin" bei Stuhlmann S. 779/80.) Im Nordosten deutet in die gleiche Sinnrichtung einer Königsbildung vieles, was von den Fundj, von den Bertat und aus Fazokel berichtet wird. (Vgl. Hartmann „Nigritier" S. 429; Hartmann „Barnim" S. 515ff., S. 624; Bruce „Quellen des Nils" IV S. 462/3; Brun-Rollet „Nil Blanc" S. 247/8; Russegger „Reis" III S. 553, Anm. S. 608/9.) Daß auch im klassischen Napata-Nubien die kulturelle Prädisposition für diese Sittengruppe gegeben war, versuchte ich im zweiten Kapitel des 3. Bd. der wissenschaftlichen Ausgabe von „Und Afrika sprach" darzulegen. Deutliche und nicht mißzuverstehende Formen der Sitte finden wir aber außer in diesen Nilländern 1. im zentralen Sudan und 2. im südlichen Afrika, und zwar hier auf dem Streifen, den wir als „Bahn der süderythräischen Kultur" zu bezeichnen gewohnt sind.

Im zentralen Sudan setzte die Verbreitung der unverkennbar echten Formen des rituellen Königsopfers in Adamaua ein. Hier konnte ich die Sitte feststellen bei den Bum, Lakka, Mundang und Dakka; weiter westlich bei den Jukum, bei den Kalam (vor der Ankunft der Bolo), in Kebbi, Daura und Gobir. Für Kororofa (Jukum), Katsena, Gobir und Daura fand sich inzwischen Bestä-

tigung. (Tremearne „Hausa superstitions and customs“ S. 105) Der nach Südosten erfolgende Einbruch der Sudanvölker brachte mit der Ojodynastie die Sitte bis in die nördlichen Jorubaländer und bis zu den „Eyeo“ sowie bis ins Eweland. (Ellis „Joruba“ S. 164, 718; Dalzel „Dahomey“ S. 12/3, 156; Bastian „Timor“ S. 24.) Nach Westen zu klingt die Sitte dann in Königsherrschaft auf Zeit, bis zum Tode durchgeführter Verantwortlichkeit der Regenpriester und in der priesterlichen Schmiede- und Bundfeme aus. Diese Formen konnte ich bei Bosso, Mande und Djallonke feststellen.

Von den Nilländern uns nach der anderen Richtung, nach Süden, wendend gelangen wir durch das Gebiet der Galla (Könige „auf Zeit“, 7 Jahre). Bei den südlichen Somali, den Brava, wurde der König nach Ablauf dieser Periode ebenfalls getötet. Da auch über die Massai und die Elgonstämme ähnliche Legenden umgehen, so schließt sich der Nachrichtenkreis konstruktiv um einen klar verständlichen Inhalt. (v. d. Decken „Reisen in Ostafrika“ II S. 24, 376; Bastian „Loangoküste“ II S. 42; Haggenmacher „Somaliland“ S. 42; Guillain „Documents“ III S. 170; Krapf „Reisen“ I S. 106, 175; Cecchi „Ostafr.“ S. 43; Paulitschke „Harar“ S. 312/3.)

Den Verbindungsstreifen nach Süden erreichen wir schon im Seengebiet in Unjoro. Hier dürfen genau wie am Tanganjika die Könige keinesfalls eines natürlichen Todes sterben, da sonst Dynastie und Felder verkommen. Der tödlich Erkrankte wird bald von seiner Frau, bald von Priestern erdrosselt. Nach Süden zu tritt volle Sittenfülle ein im mittelalterlichen Monomotapa und in Sofala-Quiteve. In Nordrhodesia werden bei Regenmangel Mitglieder der königlichen Familie geopfert. Aus dem Lundamachtbereich kamen erste Berichte über die Todesart der Muatajamwo selbst. Exakte Angaben erhielt ich meinerseits über Bihe, Lowale, Dilolo-kalunda, Kassandschi, Kilandolali (südl. Malange), Muene Putu, Kassongo und die Maschinschefürsten. (Emin „Briefe“ S. 89; Allg. Hist. d. Reis. V S. 227; Frazer „Golden Bough“ I S. 392, III S. 37, 201; Gouldbury and Sheane „North. Rhod.“ S. 292; Brohez „Ethn. Kat.“ S. 463/4; Valdez „Six Years“ II S. 193ff.) Das Verbreitungsgebiet läuft

aus nach N. W. bei Loango. Bis dahin wird berichtet vom Erhängungstod des Priesterkönigs Chitorne, von Zeitkönigen, Priesterkönigen etc. Auf die Angaben Pechuel-Lösches, des einzigen, dem es gelungen ist, die Fixierung des Periodenbaus zu gewinnen, kommen wir noch zurück. (Cavazzi „Congo“ S. 92, 150, 271; Bastian „Loangoküste“ S. 268, 354; Tams „Port. Bes.“ S. 182; Schütt „Congo“ S. 114; Pechuel-Lösche „Loango“ S. 138/9.)

Alle so vereinigten Angaben lassen mehr oder weniger deutlich erkennen, daß die eigentümliche Sitte dermaleinst von Osten her nach Afrika eindrang. Und zwar an zwei Stellen, 1. am Roten Meer (norderythräisches Meer) und 2. südlich der Sambesi-Mündung (süderythräisches Meer). Sinn und Gestalt dieser Einrichtung werden verständlich werden, wenn es gelingt, das Quellgebiet der Institution festzustellen und die Analogien in diesem aufzufinden.

*

Den Mündungsgebieten der Sitten dieser Art an der Ostküste Afrikas gegenüber gelegen ist Ostindien. Auch hier herrschte dieser Brauch, und es ist ein großes Verdienst J. G. Frazers, daß er die entsprechenden Quellen hierzu aufgesucht und in seinem „Golden Bough“ zum Abdruck gebracht hat. J. G. Frazers Bericht mag nachfolgend in Übersetzung wiedergegeben werden:

In vielen Fällen läßt das Volk den göttlichen König oder Priester sein Amt verwalten, bis ein äußerer Verfall, irgendein sichtbares Symptom von mangelnder Gesundheit oder herannahendem Alter, ihm zeigt, daß er nicht länger geeignet ist, seinen göttlichen Pflichten nachzukommen; aber nicht bevor diese Symptome wirklich in Erscheinung getreten sind, wird er getötet. Einige Menschen indessen scheinen es nicht für ratsam zu halten, so lange zu warten, bis auch nur das geringste Symptom von Verfall in die Erscheinung tritt, und ziehen es vor, den König zu töten, während er noch in der Vollkraft des Lebens steht. Hierauf Bezug nehmend, haben sie einen Termin festgesetzt, über den hinaus er nicht regieren darf und an dessen Ende er sterben muß; dabei setzen sie den Termin früh genug,

um die Möglichkeit eines physischen Verfalles in diesem Zeitraum auszuschließen. In einigen Teilen von Süd-Indien war dieser Zeitraum auf zwölf Jahre festgesetzt. Zurückgehend auf den Bericht eines alten Reisenden in der Provinz Quilacare, ungefähr 20 Meilen nordöstlich von Kap Comorin, heißt es: „Dort ist ein heidnisches Gebetshaus, in welchem ein Idol von großer Bedeutung ist, dem sie alle zwölf Jahre ein Fest feiern, zu welchem alle Heiden wie zu einem Jubiläum strömen. Dieser Tempel besitzt große Ländereien und viele Revenuen: kurz, es ist eine große Angelegenheit. Über dieser Provinz herrscht ein König, der nicht länger als zwölf Jahre von einem Jubiläum zum anderen zu regieren hat. Seine Lebensweise ist folgende: Wenn die zwölf Jahre vergangen sind, strömt am Tage des besagten Festes eine Menge Menschen zusammen, und viel Geld wird ausgegeben, um den Brahmanen Nahrung zu geben. Für den König wird ein hölzernes Schafott aufgerichtet, welches mit weißseidenen Tüchern behangen wird. An diesem Tage badet er sich in einem Weiher mit großem Zeremoniell unter dem Klang von Musik, danach naht er sich dem Idol und betet es an, besteigt dann das Schafott, und hier vor allem Volk nimmt er einige sehr scharfe Messer und fängt an, seine Nase abzuschneiden, seine Ohren, seine Lippen und alle Glieder, kurz so viel Fleisch als er kann; und dann wirft er es fort, bis er so viel Blut vergossen hat, daß er anfängt, ohnmächtig zu werden; dann endlich schneidet er sich selbst die Kehle ab. Dies alles vollführt er für das Idol, und wer auch immer wünscht, weitere zwölf Jahre zu regieren und sich aus Liebe zu dem Idol diesem Martyrium zu unterziehen, muß bei dieser Schaustellung anwesend sein. Von diesem Platze aus wird er dann gleich zum König ausgerufen."

Der König von Kalikut an der Malabar-Küste trägt den Titel Samorin oder Samory, d. h. in der Eingeborenensprache „Gott auf der Erde". Er macht den Anspruch, von höherem Rang zu sein als die Brahmanen und nur den unsichtbaren Göttern zu unterstehen, ein Anspruch, der von seinen Untertanen anerkannt, von den Brahmanen aber für unerhört gehalten wird; von diesen wird er nämlich nur als Sudra behandelt. Früher

hatte der Samorin öffentlich nach zwölfjähriger Regierung seine Kehle zu durchschneiden. Aber gegen das Ende des 17. Jahrhunderts wurde die Sitte geändert: „Viele sonderbare Sitten wurden früher in diesem Lande beobachtet, und viele sehr wunderbare sind noch lebendig. Es war eine alte Sitte für den Samorin, nicht länger als zwölf Jahre zu regieren. Wenn er vor diesem Termin starb, so ersparte er sich eine furchtbare Zeremonie, nämlich seine eigene Kehle durchzuschneiden auf einem Schafott, das für diesen Zweck errichtet war. Zuerst gab er ein Fest für alle Edlen und Mannen, die sehr zahlreich waren. Nach dem Fest grüßte er seine Gäste, ging zum Schafott und schnitt sich in aller Ruhe die Kehle durch, während alle zuschauten; wenig später wurde sein Körper mit großem Pomp verbrannt und die Edlen wählten einen neuen Samorin. Ob diese Sitte eine religiöse oder eine gesetzliche Zeremonie war, weiß ich nicht, aber sie ist jetzt aufgegeben worden. Eine neue Sitte ist dagegen aufgekommen, die folgendermaßen gehandhabt wird: Ein großes Fest wird in allen Teilen des Landes proklamiert am Ende der zwölf Jahre; ein Zelt wird für den Samorin in einer weiten Ebene errichtet, zehn oder zwölf Tage wird dort ein großes Fest in Jubel und Freuden gefeiert. Tag und Nacht sind Schüsse zu hören. Am Ende dieses Festes haben vier der Gäste, die eine Krone durch eine verzweifelte Handlung gewinnen wollen, Gelegenheit, dieses zu tun. Sie müssen durch dreißig- bis vierzigtausend Wächter sich durchkämpfen und den Samorin in seinem Zelt erschlagen; derjenige, der ihn tötet, folgt ihm in der Regentschaft. Ein solches Fest war im Jahre 1695, als das Zelt nahe bei Pennany, einem Seehafen ungefähr fünfzehn Meilen südlich von Kalikut, aufgeschlagen war. Es hatten sich nur drei Männer gefunden, welche diese verzweifelte Handlung wagen wollten; diese warfen sich mit Dolch und Schild gegen die Wächter, und nachdem sie viele getötet hatten, wurden sie selbst getötet. Aber einer dieser Abenteurer hatte einen Neffen von fünfzehn oder sechzehn Jahren bei sich; dieser hatte sich bei dem Angriff auf die Wächter immer ganz nahe bei seinem Onkel gehalten, und als er ihn fallen sah, drängte sich der Jüngling durch die Wächterreihe hindurch in

das Zelt und führte einen Schlag auf das Haupt des Königs; wenn nicht eine metallene Lampe, die über dem Kopf des Königs brannte, den Schlag entkräftet hätte, hätte dieser den König sicher zermalmt; aber bevor er zu einem anderen Schlage ausholen konnte, wurde er von den Wächtern getötet; und ich glaube, derselbe Samorin regiert heute noch. Ich kam zufällig zu jener Zeit an die Küste und hörte die Schüsse zwei bis drei Tage Tag und Nacht ununterbrochen."

Alex. Hamilton, dessen Bericht ich soeben anführte, war nicht selber Zeuge des Festes, welches er beschreibt, aber er hörte das Feuern in der Entfernung. Glücklicherweise sind ganz exakte Berichte dieser Feste vorhanden, die auch die Zahl der Menschen, welche dabei umkamen, angeben; man findet sie in den Archiven der königlichen Familie in Kalikut. Am Ende des 19. Jahrhunderts sind sie bei Mr. W. Logan geprüft worden unter der persönlichen Assistenz des regierenden Königs, und durch diese Arbeit ist es möglich, ein genaues Bild zu bekommen sowohl von der Tragödie selbst als auch von dem Ort, wo sie sich in regelmäßigen Perioden bis 1743 abspielte, als die Zeremonie zum letztenmal stattfand.

Das Fest, an welchem der König von Kalikut seine Krone und sein Leben am Anfang der Schlacht aufs Spiel setzte, ist bekannt als das Maha Makham oder das „Große Opfer". Es fiel alle zwölf Jahre, wenn der Planet Jupiter bei rückläufiger Bewegung im Zeichen des Krebses stand, und es dauerte 28 Tage; es hatte seinen Höhepunkt in der Zeit des achten Mondgestirns im Monat „Makaram". Da das Datum dieses Festes festgesetzt wurde durch die Stellung des Jupiters am Himmel und der Zwischenraum zwischen zwei Festen zwölf Jahre war — der Zeitraum der Bewegung des Jupiters um die Sonne —, können wir annehmen, daß der große Planet in ganz besonderer Weise der Stern des Königs gewesen ist und dessen Schicksal regierte, denn der Zeitraum seines Kreisens am Himmel war gleich dem Zeitraum der königlichen Regierung auf der Erde. Wie immer dieses gewesen sein mag, die Zeremonie wurde mit großem Pomp im Tirunavayj-Tempel auf dem Nordufer des Ponnani-Flusses ausgeführt. Von dem westlichen Eingangstor des Tempels läuft eine

schnurgerade Allee, kaum erhoben über die Fläche der umgebenden Reisfelder, ungefähr von einer halben Meile Länge, zu einem hohen Bergrücken mit steilem Gestade, auf dem man die Konturen von drei oder vier Terrassen noch erkennen kann. Auf der Höhe dieser Terrassen stand der König an dem ereignisreichen Tage. Eine weite Aussicht lag zu seinen Füßen. Über die flache Ausdehnung der Reisfelder mit dem breiten Strom, der sich dazwischen windet, rankt sich der Blick ostwärts zu hohen Bergrücken, deren niedrigere Gipfel mit Wald bestanden sind, während in weiter Ferne die große Kette der westlichen Ghats und am Horizont die Neilgherries oder Blauen Berge sich kaum unterscheiden vom Blau des sie begrenzenden Himmels.

Aber es war selbstverständlich, daß nicht der Blick in die Weite dem König in der Krisis seines Lebens natürlich war. Seine Aufmerksamkeit war durch ein Schauspiel gefesselt, das sich nahe bei ihm abspielte. Denn die ganze Ebene unter ihm war lebendig von Truppen mit Fahnen, welche fröhlich in der Sonne wehten, ihre weißen Zelte stachen scharf ab gegen das Grün und Gold der Reisfelder. Vierzigtausend Kämpfer waren vereint, um den König zu verteidigen. Aber wenn die Ebene von Soldaten wimmelte, so war der Weg, der sich vom Tempel zum König hin entlang zog, menschenleer. Niemand bewegte sich auf ihm. Beide Seiten des Weges waren mit Palisaden eingezäunt, und die Palisaden begleitete auf beiden Seiten eine lange Hecke von Speeren, die von starken Armen gehalten wurden und auf den leeren Weg gerichtet waren; ihre Klingen trafen sich in der Mitte nnd bildeten einen glänzenden Bogen von Stahl. Jetzt war alles fertig. Der König schwang seinen Dolch. Im selben Moment wurde eine große Kette, von massivem Gold und reich verziert, auf einen großen Elefanten zu seiner Seite gelegt. Das war das Signal. Im selben Augenblick bemerkte man eine Bewegung eine halbe Meile entfernt bei dem Tor des Tempels. Eine Gruppe von Dolchträgern, bedeckt mit Blumen und mit Asche beschmiert, löste sich aus der Masse. Sie haben gerade ihr letztes Mahl auf dieser Erde eingenommen und empfangen nun die letzten Segenswünsche ihrer Freunde. Einen Augenblick später, und sie kommen herunter durch die Reihe

von Speeren, indem sie rechts und links in die Reihen der speertragenden Männer hauen und stechen, indem sie sich drehen und wenden zwischen den Klingen, als ob sie keine Knochen in ihrem Körper hätten. Es ist alles vergebens. Einer fällt nach dem anderen, einige näher beim König, andere weiter, zufrieden zu sterben nicht für den Schatten einer Krone, sondern bloß um ihre unerschrockene Ritterlichkeit und ihren Mut der Welt zu zeigen. In den letzten Tagen des Festes wurde derselbe glänzende Aufwand von Ritterlichkeit wiederholt, dasselbe unnütze Opfer von Blut und Leben gebracht. Aber vielleicht ist kein Opfer wirklich unnütz, welches beweist, daß es Männer gibt, die Ehre höher schätzen als das Leben.

„Es ist eine eigenartige Sitte in Bengalen", sagt ein alter eingeborener Geschichtsschreiber in Indien, „daß man sehr wenig auf die erbliche Thronfolge bei Besetzung des Thrones gibt. Der Thron wird dem König zuerteilt; in derselben Weise wird jedem Amir, Wazir und Mansabdar ein Platz zugewiesen. Diesem Thron und diesem Platz bezeugen die bengalischen Völker ihre Hochachtung. Eine Reihe von Untertanen, Dienern und Wärtern, ist dem Sitz, den der König einnimmt, zugeteilt. Wenn er wünscht, eine Person zu ernennen oder zu entlassen, so ist der Nachfolger dieses Platzes sofort von sämtlichen Untertanen anerkannt, ja, sogar gilt diese Regel für den königlichen Thron. Wer auch immer den König tötet und sich als Nachfolger auf den Thron setzt, wird sofort anerkannt als König. Sämtliche Amirs, Wazirs, Soldaten und Bauern gehorchen ihm augenblicklich und unterwerfen sich und betrachten ihn genau so als ihren Häuptling, wie sie den früheren König betrachteten, und folgen seinen Anordnungen blind. Die Leute vom Bengal sagen: „Wir sind dem Throne treu; wer immer den Thron einnimmt, wir gehorchen ihm." Eine Sitte ähnlicher Art herrschte damals in dem kleinen Königreich von Passier an der Nordküste Sumatras. Der alte portugiesische Geschichtsschreiber de Barros, der uns darüber berichtet, bemerkt mit Erstaunen, daß kein weiser Mann König von Passier sein möchte, da kein Monarch von seinem Volk die Erlaubnis erhielt, lange zu leben. Von Zeit zu Zeit bemächtigte sich des Volkes eine Art Raserei, es zog durch die Straßen der

Stadt und sang mit lauter Stimme die unerhörten Worte: „Der König muß sterben.“ Wenn der König diesen Todessang hörte, wußte er, daß seine Stunde gekommen war. Der Mann, welcher den tödlichen Streich führte, war von königlicher Abstammung, und sobald er die blutige Tat vollführt hatte und sich auf den Thron gesetzt hatte, wurde er als legitimer König angesehen, vorausgesetzt, daß er für einen Tag seinen Thron friedlich aufrechterhalten konnte. Dieses jedoch gelang dem königlichen Aspiranten nicht immer. Als Fernao Peres d'Andrade auf einer Reise nach China wegen einer Ladung Gewürz in Passier eindrang, wurden zwei Könige umgebracht und dies in der friedlichsten und ordentlichsten Weise ohne das geringste Zeichen von Tumult oder Aufstand in der Stadt, wo alles seinen gewohnten Gang weiterging, als ob der Mord eines Königs eine tagtägliche Angelegenheit wäre. In der Tat, in einem Falle wurden drei Männer zum König erhoben und folgten einander auf dem staubigen Wege zum Tode an einem einzigen Tag. Das Volk verteidigte diese Sitte, welche es für sehr lobenswert und für eine göttliche Einrichtung hielt, indem man sagte, daß Gott niemals zugeben würde, daß eine so hohe und mächtige Persönlichkeit wie ein König, welcher auf Erden als sein Statthalter regierte, durch Gewalt umkäme, wenn nicht durch eigene Sünde und Schuld. Weit weg von der tropischen Insel Sumatra hören wir von einer ähnlichen Sitte bei den alten Slawen. Als die Gefangenen Gunn und Jarmerik den König und die Königin der Slawen ermordet hatten und selbst geflohen waren, wurden sie verfolgt von den Barbaren, die hinter ihnen herschrien, daß sie zurückkommen möchten, da sie anstatt des ermordeten Monarchen regieren sollten; denn eine alte Sitte sprach die Thronfolge dem Mörder des Königs zu. Aber die fliehenden Königsmörder waren taub gegen die Versprechungen, die sie für bloße List hielten, um sie zu verderben; sie flohen weiter, und die Zurufe der Barbaren verklangen nach und nach in der Ferne. Wenn die Könige gezwungen waren, den Tod durch eigene oder fremde Hand zu erleiden nach Verlauf einer gewissen Reihe von Jahren, war es natürlich, daß sie versuchten, diese schmerzvolle Pflicht mit noch anderen Privilegien der Souveränität einem Nach-

folger zu übertragen, welcher als Stellvertreter an ihrer Statt leiden sollte. Dieser Auserwählte scheint einmal von den Fürsten von Malabar aufgesucht worden zu sein. So werden wir von einer Eingeborenenautorität in dem Lande unterrichtet, daß „in einigen Ländern beide Machtvollkommenheiten — sowohl die juristische wie die exekutive — für einen bestimmten Zeitraum durch den Fürsten Eingeborenen übertragen wurden. Diese Einrichtung nannte man Thalavettiparothiam oder Autorität auf Grund von Hinrichtung. Parothiam ist der Name einer höchsten Autorität dieser Tage. Der Name dieses Amtes ist noch erhalten im Staate Cochin, wo der Häuptling noch Parathiakaran heißt. Dieses Thalavettiparothiam war ein schreckliches, aber interessantes Amt. Es war ein Amt für fünf Jahre, während welcher Zeit sein Träger mit der höchsten Macht ausgestattet war. Nach Ablauf dieser fünf Jahre wurde der Kopf dieses Mannes abgehauen und in die Luft geworfen, so daß er in eine Menge Menschen fiel, von denen jeder versuchte, den Kopf zu erhaschen. Derjenige, welcher ihn auffing, wurde für die nächsten fünf Jahre zu diesem Posten ernannt.

Soweit die Zusammenstellung Frazers. Dem kann ich noch beifügen, daß die weit herumkommenden und erzählungsfreudigen Seeleute aus Hadramaut mancherlei Legende über diese Sittengruppe als Märchen zu erzählen wissen. (Es darf nicht vergessen werden, daß schon der alte Diodor von Sizilien III 46 davon zu berichten weiß, daß, wenn die früheren, zum ständigen Leben in Abgeschlossenheit verurteilten Könige von Saba sich außerhalb der Residenz sehen ließen, sie vom Volke, einem alten Orakel gemäß, gesteinigt wurden!) Aber sie sehen als eigentliche Heimat des rituellen Königsmordes nur die Südspitze Vorderindiens und die Küstenländer des Busens von Bengalen an, d. h. sie schreiben die Sitte der rituellen Königsmorde lediglich den heutigen und früheren Staaten der Dravida zu. Meine indischen Schützlinge aus dem Norden bestätigten dies, so daß wir also annehmen dürfen, daß die Institution mit den Dravida zusammen von den einfallenden Sanskritstämmen nach Südosten verdrängt wurde — ein wichtiges Datum für die Möglichkeit, wenigstens ein ante für ihr Alter zu gewinnen.

Deutet dieses Moment auf ein großes Alter hin, so bietet der Bericht über die Änderung der Sittenübung in Kalikut ein weiteres Anzeichen: Augenscheinlich hat die Institution vor ihrem Aussterben mehrere Abschwächungen an Grausamkeit erlitten. Die letzte ist geschildert. Es muß aber noch ältere Formen gegeben haben. Einmal wird mit aller Bestimmtheit betont, daß die Leichen der Fürsten des Südostens mit Stricken zu Grabe geschleift, zum anderen, daß die Fürsten erdrosselt wurden. Im neunten Jahrhundert berichtet schon Sulaiman, daß der König von Ceylon beim Tode durch die Straßen geschleift wurde. Das Wegschleifen läßt nun darauf schließen, daß das Erdrosseln älter ist als jede andere Form. Hier kann ich nun anfügen, daß am Roten Meer mit aller Deutlichkeit von einer früheren Sitte des regelmäßigen Erdrosselns der Könige auch für Südarabien berichtet wird. Da nun die meisten unter den gut erhaltenen Formen dieses Brauches in Afrika ebenfalls das Erdrosseln oder Erhängen aufweisen, und da ferner fast jedem Bericht hinzugefügt wird: „erdrosselt, weil kein Blutstropfen des Getöteten auf die Erde fallen darf", so ist damit schon ein wesentliches Moment, ein Hinweis auf bestimmten Sinn gegeben.

Ein Blick auf die Karte zeigt, daß der rituelle Königsmord vor allem den Küstenländern des erythräischen (Roten) Meeres angehört. In Afrika hat die augenscheinliche Kultushandlung offenbar in Nordostafrika und Südostafrika, also durch zwei verschiedene Pforten, Einzug gehalten und ist dann auf den beiden Bahnen der nord- und süderythräischen Kultur westwärts gewandert.

Nun ist der rituelle Königsmord eine so eigenartige, wilde und doch auch wieder kompliziert erscheinende Einrichtung, daß ihr eine hohe Bedeutung innewohnen muß, deren Aufhellung unbedingt zum näheren Verständnis der Mutterkulturen beiträgt. Betrachten wir den Stoff also nach dieser Richtung und suchen wir zunächst einmal die Frage zu beantworten, welche Art von Funktionären es ist, die diesen grauenvollen Akt ausführen, durch welchen Zusammenhang er bedingt ist, und welche Ursache oder Wirkung ihn fordert resp. von ihm erhofft wird.

9. DER STAAT

a) Der Stufenbau in der Gesittung. b) Das Weltbild und die Kardinaloffizianten (Erzämter)

Die Beantwortung der am Schlusse des vorigen Kapitels aufgeworfenen Frage drängt dazu, das Augenmerk den äußeren Formen der afrikanischen Staatsgebilde zu widmen. Im ersten Teil enthüllte sich das Bild eines ausgesprochenen Feudalismus mit einer staatlichen Horizontalstruktur, d. h. markant ausgebildetem Kastensystem. Der zweite Teil führte ein in die Bekanntschaft mit einem durchaus klerikalen Gebilde, das als solches immer noch seine Rolle spielt, wenn eine von Norden gekommene Dynastie ihm auch beträchtliche Modifikation mit der Richtung auf den dritten hier zu besprechenden Typus zuteil werden ließ.

Dieser Typus ist der im äthiopischen Afrika vorherrschende. Denn wie der erste am besten haftete im Sahelgelände (magere und baumarme Steppen am Rande der Sahara), der zweite im durch Urwälder geschützten Gebiet, so der dritte auf den großen Buschsteppen der Plateaus, also im Sudan, in Ostafrika und im südlichen Kongobecken. Wenn das „Leitfossil" der ersteren Gebilde der Barde der Könige war, so ist das der zweiten der Priester und das der dritten der Beamte. Diese Beamtenstaaten weisen unter sich sehr verschiedene Gestaltung nach Schlichtheit und Gepränge auf. Ganz bescheiden sich gebarende, ja kaum hervortretende hier, überaus üppige, fast orientalisch reich erscheinende dort. Ich gebe, um den Blick zu schulen, drei Beispiele, das erste von den ganz schlichten Bum in Zentralkamerun, das zweite von den barbarischen Mossi im Voltabecken, das dritte von den kulturell reich ausgestatteten Nupe am Niger. Ich bitte, beim Lesen auf die Rolle zu achten, die überall die vier obersten Beamten spielen. —

Der Titel des Königs der Bum ist Belaga. Sein Abzeichen ist ein Hut, den man „wu“ nennt und der mit einer „barr“, einer eisernen Hutnadel, befestigt wird. Früher durfte der König sieben Jahre lang leben und regieren, dann aber wurde er ums Leben gebracht. Später ließ man Könige zehn Jahre (anscheinend, wenn sie sehr gut waren, auch wohl länger) regieren. Dann aber wurden sie ergriffen und lebendig, mit Stricken gebunden, ins Grab gelegt — nach anderen hineingeworfen und schlechtweg verschüttet. Das aber tat der Gang-Durun (oder Gang-Dulun), das ist der Oberpriester. Diese Beseitigung der überreifen Könige erfolgte stets kurz vor der Reife des Sorghums. Sie ward geheimgehalten, solange sie beabsichtigt war, wurde im geheimen ausgeführt und dem Volke nach der Ausführung erst bekanntgegeben. Dann entstand allgemeiner Jubel. Es folgte ein dreitägiges Volksfest, und nach dessen Beendigung machte der gleiche Gang-Dulun den Bruder des Königs zum König. Aber auch diese Wahl blieb zunächst ein Geheimnis und wurde dem Volke erst nach drei Tagen mitgeteilt. — Diese Sitten und die Beeinflussung der Königslinie müssen hier in alter Zeit ebenso gang und gäbe gewesen sein wie bei den Mundang, und die alten Leute wissen noch, daß ihnen ihre Väter oder Großväter davon erzählten. In Anbetracht des hohen Alters, das diese unsträflichen Äthiopen erreichen, will das immerhin doch wohl hundert Jahre bedeuten. Ehe die Fulbe ins Land kamen, bestand diese Sitte; mit der Umwälzung, die diese Invasion mit sich brachte, erstarb sie.

Den Belagas war, wie allen Königen dieser Länder, der Genuß von Leopardenfleisch verboten. Wenn sie dieser Forderung nicht nachgekommen wären, so wären sie nach der Tradition der Bum sogleich gestorben. Das aber, was die Regierungsform der Bum von der aller Äthiopen des nördlichen Kamerun unterscheidet, ist die ständige Aufrechterhaltung von hohen Beamtenstellen. In dieser Hinsicht stellen die Bum das Bindeglied zwischen dem Kulturbesitz der Bamum und dem gewisser Kongovölker dar. Auf den Schultern dieser Beamten ruhte ein Teil jener Amtsübung, die wir sonst in anderen Händen finden. Die Beamten sind:

1. Der Gang-Dulun heißt soviel wie der „Herr der Hügel"; das Wort Gang zeigt deutlich eine Beziehung zur Herrschaft der Tschamba und Mundang. Dieser Mann hatte nicht nur den König ein- und abzusetzen, sondern er sorgte auch für die Speisen, den Trank und die Farmen des königlichen Haushalts. Dieser Fürst hatte ferner unter seiner Beaufsichtigung die Ha, das sind die Wurfeisen. Diese an sich schon merkwürdigen und originellen Instrumente sind bei den Bum noch wunderlicher als anderweitig. Sie werden hier nicht mehr zum Gefecht oder zu irgendwelchen kriegerischen Handlungen gebraucht, sondern werden nur bei feierlichen Gelegenheiten ausgestellt. Diese Wurfeisen haben nicht die starken, gestreckten, straffen, schlanken Leiber und Glieder wie die der Mundang und Lakka usw., vielmehr sind sie flach, blechartig dünn, mit bizarren, breiten Ausläufern versehen, deren Spitzen dem Südtypus der Wurfmesser entsprechen, in einem Kreise liegen, und vor allem sind sie sehr schön ziseliert. Es sind feine Schmiedearbeiten der besten Ausführung, die überhaupt Afrika liefert. Ich kenne nur wenige Exemplare dieser Ha. Sie sind alle uralt und müssen aus irgendeiner Glanzperiode stammen, denn bei allen blättert das Eisen mehr oder weniger ab, und ehe das bei einer von Afrikanern bewahrten Eisenwaffe geschieht, muß schon ein schöner Zeitlauf verstreichen. Und dem Alter ihrer wunderlichen archaistischen Art und der feinen Arbeit entspricht auch die sorgfältige Behandlung, die die Bum diesen hochgeschätzten Gütern zuteil werden lassen. Diese Ha werden von Zeit zu Zeit ausgestellt und dann mit Gim, das ist Sorghumbier, bedacht, eine Amtshandlung, die auch dem Gang-Dulun zufiel. — Endlich war es Aufgabe des Gang-Dulun, den Betrag der Abgaben, die die einzelnen Ortschaften zu entrichten hatten, zu bestimmen und über die Abgaben zu wachen. Diese Abgaben wurden Fengmanga genannt und bestanden in Sorghum.

2. Der Wangattu war der Herr der Schwirrhölzer, die hier Djerr oder Sirr oder Dirr genannt werden. Man erklärte mit entsprechender Namengebung diese Schwirren als „Leoparden" und hat demnach hier die alte Bedeutung aufrechterhalten. Diese Schwirren wurden in einer Felshöhle im Gebirge aufbewahrt, und um alles in der Welt durfte kein Weib sie sehen.

Sie wurden der äthiopischen Sitte nach zur Beschneidungszeit geschwungen. Die Beschneidung (Ben) fand aber alle vier Jahre statt, und ihre Ausführung fiel folgerichtig dem Wangattu zu. Wenn die Stunde geschlagen hatte, wurde jedes vierte Jahr der Tirr genannte Platz im Osten der Stadt hergerichtet. Jeder dafür „reife" Junge wurde vom Bruder der Mutter (wir sehen hier im Süden das Überwiegen matriarchalischer Idee), dem Na, dorthin gebracht, und dann führte der mit einem Lederschurz bekleidete Wangattu mittels eines kleinen Messers (Djinn) die Operation aus. Das Präputium (Djagbum) wurde in einem Erdloch verscharrt. — Nach der Operation blieben die Burschen noch einen Monat lang im Busche. Sie trugen Röcke aus Blättern und beschäftigten sich mit Schlagen von Brennholz, das sie später heimtrugen. Man begegnet also dem Bestreben, den Beschnittenen körperliche Bewegung zu bereiten, immer wieder. Wenn die Zeit der Heimkehr nahte, waren ihnen von den Angehörigen neue baumwollene Kleider angefertigt, und mit diesen zogen sie dann freudig begrüßt wieder ins Dorf ein. — In der Zeit des abgeschlossenen Burschenlebens lernen die Burschen auch die Handhabung der Schwirren, von denen anscheinend nur hölzerne Typen bekannt sind. Wenn die Frauen in der Stadt das Surren aus dem Busche herüberschallen hörten und fragten, was das zu bedeuten habe, dann wurde zur Antwort gegeben, das sei Djerr, der Leopard, oder Mbaga, der Löwe, die bei den Burschen umgingen. Und wenn in der Beschneidungszeit ein Bursche starb, so wurde der erregten und tief erschütterten, eine Erklärung heischenden Mutter gesagt, diese wilden Tiere im Busch hätten den Sohn getötet.

3. Der Gang-Hai, das ist der Fleischer, der Schlächtermeister, gleichzeitig der Haremswächter und überhaupt der Haremsmarschall der Belaga. Mit diesem Amt sind natürlich allerhand Nebenfunktionen verbunden. In alter Zeit hatte er Hühner und Ziegen für den königlichen Haushalt zu töten, heute aber, nach der Fulbe-Invasion, hat er Rinder zu schlachten. Daneben liegt in seinen Händen aber auch die Verabfolgung des Gifttrankes, des Mball, an solche Leute, die schlechter Handlungen angeklagt und nun ihrer Bösartigkeit endgültig überführt werden sollen.

4. Der Gang-Psinna, das ist der Herr der Djupina (der Arbeiter), wird auch Gang-Sarrsorra (das ist der Herr der Sarra-Sorra, d. h. der Baumstangen, Stöcke usw. zum Hausbau) genannt. Er hat alle Arbeiter unter sich, die jeden königlichen Palast zu reparieren und auszubauen haben, was nach jeder Regenzeit geschieht.

Diese vier Ämter sind durchaus erblich, und ihre Ausübung geht vom Vater auf den Sohn über. Dagegen sind alle anderen Würden, die der Belaga dem einen oder anderen verleiht, durchaus gelegentlicher oder vorübergehender Natur. Wenn der König z. B. einen Feldherrn, einen Madell, aussendet, so hat er dieses Amt nur temporär, und mit einem etwaigen Abbruch der Gnade des Herrschers hört auch Stellung und Ausübung auf. Nie hat es einen erblichen Feldherrn gegeben, wie es die vier ersten Erzfürsten gab, und deshalb stellt man diese vier Beamten allen anderen gegenüber, indem man sie gemeinsam als die „Gang-Djuk" bezeichnet, d. h. man nennt sie die Herren hoher Stellung. — Diese vier hohen Beamten werden vom König auch dadurch ausgezeichnet, daß sie jeden Morgen und jeden Abend eine große Kalebasse mit gutem Essen erhalten, die sie dann immer gemeinsam leeren.

Mit dieser Kalebasse voll Essen hat es aber seine eigene Bewandtnis. Die Sitte dieser Gabe beweist uns, daß, wie die alten Bamum ganz richtig sagen, diese vier hohen Herren eigentlich Sklaven des Königs sind, während der weniger geachtete und periodische Madell oder Feldherr dies nie ist. Die erbliche Würde am Hofe des früher so mächtigen Königs hat aber sowohl die vier hohen Herren selbst wie das Volk den tiefen Stand, aus dem sie einst aufstiegen, vergessen gemacht. —

Hiernach nun das Hoftableau der Kaiser von Mossi, der Mogo-naba.

Jeden Morgen nach Sonnenaufgang erscheint heute noch in der Hofburg des Mogo-naba eine lange Reihe höherer Würdenträger und entbietet dem Herrscher, zur Erde fallend, sie mit der Stirn berührend und mit den Fäusten, den Daumen nach oben gerichtet, schlagend, ihren Gruß. An der Spitze dieser zahlreichen hohen Beamten stehen vier Männer, die schon in der

älteren Geschichte des Reiches eine Rolle gespielt haben. Das sind der Tansoba-naba, der Uidi-naba, der Lachale-naba und der Gunga-naba. Im nachfolgenden werden wir sehen, daß die Träger dieser hohen Titel nicht nur als sehr würdige Herren angesehen werden, sondern daß ihre Macht ihnen auch unter Umständen gestattet, den Kaiser zu entthronen.

Jeder von ihnen hat seine spezielle Aufgabe. Der Tansoba-naba ist der oberste Kriegsherr. Aber nicht nur das. Wenn ein Mogo-naba stirbt, so führt der Tansoba-naba in Stellvertretung die Regierungsgeschäfte, bis der Nachfolger des Kaisers ernannt ist. Fast noch bedeutsamer ist der Uidi-naba, der Reichs-Stallmeister. Er war früher in gewissem Sinne derjenige, der das Reich außerhalb der kaiserlichen Hofburg regierte, und er war stets von seinen Amtskollegen gefürchtet. Der Lachale-naba hat die Aufgabe, jeden Morgen die Tagesbefehle zu empfangen, soweit sie das Regiment der Hofburg, die Einnahmen aus der Provinz, die Arbeitsdispositionen usw. angehen. Der Gunga-naba hat mit den kleinen Fürsten der Provinz zu verhandeln. Er hat die Aufrührerischen oder Unbotmäßigen zu zitieren oder zur Ordnung zu rufen. Auch wenn die Verhandlungen sich zerschlagen, führt er die Vertretung der kaiserlichen Gewalt weiter, indem er an der Spitze der Expedition marschiert, welche die Ordnung wieder herbeiführen soll. Er schlägt denen, die Widerstand leisten, die Hände ab und führt die so Verstümmelten dem Kaiser zur letzten Gerichtssitzung vor.

Die zweite Klasse von Beamten beginnt mit dem Kammsoga-naba, dem Ober-Eunuchen, dessen Amt selbstverständlich nicht wie das der übrigen Würdenträger erblich ist. Er erscheint jeden Morgen als erster bei Hofe und hat die Verantwortung für die Instandhaltung der Hofburg und das Treiben in ihr. Als dem Leiter der öffentlichen Arbeiten folgt eine ganze Reihe von untergeordneten Beamten seinen Winken. — Der Nemm-naba ist der Aufseher der Küchen. Bei ihm und bei den folgenden Beamten dürfen wir aber nicht annehmen, daß sie dieses Amt wirklich selbst ausüben. Sie haben ihre eigenen Angestellten und können gewissermaßen als Inspizienten der kaiserlichen Hofburg und vor allen Dingen des Haremdepartements bezeichnet werden.

Allmorgendlich erkundigt sich der Poi-naba bei der ersten Frau des Kaisers nach den Vorgängen, etwaigen Streitigkeiten unter den Weibern, etwaigen Erkrankungen, die auf Verzauberung schließen lassen und nach derartigen interessanten Geheimnissen mehr. An wichtigen Tagen wird dann eine der Damen nach der hnderen vernommen und ihre Zufriedenheit oder Unzufriedenaeit festgestellt. — Im Range folgt ihm der Bendere-naba, der Reichs-Trommlermeister, auch wohl als kaiserlicher „Oberschmeichler" zu bezeichnen. Er tritt jeden Morgen und bei allen feierlichen Gelegenheiten an, singt mit näselnder und monotoner Stimme die Namen des kaiserlichen Stammbaumes, berichtet über die großen Taten der Ahnen und erfreut sich der Gnade, von Zeit zu Zeit mit Geschenken — einem wertvollen Kleide oder irgendeinem Kleinod — bedacht zu werden, vorausgesetzt, daß er genügend schmeicheln kann! — Hochwichtig ist das Amt des Ballum-naba. Er verrichtet die Opfer über den kaiserlichen Heiligtümern, die er zum Teil in einem Winkel aufspeichert, zum größten Teil aber in alle Winkel des außerordentlich weit verzweigten Gehöftes verteilt. Vor allen Dingen ist es seine Obliegenheit, den Ahnengeistern der Herrscherfamilie, den Tjim-se, periodenweise die richtigen Opfer darzubringen. — Der Samande-naba führt die Jugendgespielen des Herrschers, die jungen Leute gleichen Alters, an. Er ist der Oberherr aller Söhne aus den ersten Adelsfamilien. Wenn die Altersgenossen des Kaisers sich dessen würdig erweisen, erhalten sie vom Herrscher eine Frau geschenkt. Sie bleiben seine Freunde und sind unter der Leitung des Samande-naba meist in der Umgebung Seiner Majestät.

Der Dapoe-naba ist der Scharfrichter des Reiches und außerdem Oberherr der Sklaven und Haushörigen, — der Uidi-danganaba Chef der Pferdeknechte, — der Kamboe-naba Herr der unteren Trommlerbeamten.

Die dritte Rangklasse der hohen Herren beginnt mit dem Gan-naba, der seinen Namen vom Schild (gongo) hat. Er führt Gäste vor, beaufsichtigt aber auch die Ehrengäste und bringt ihnen nach Art echt afrikanischer Diplomatie nicht immer nur Segen. Der Djukugo-naba begleitet den Herrscher auf der jährlichen Pilgerfahrt zu den Ahnengräbern und wischt ihm unter-

wegs mit dem Wedel den Schweiß von der Stirn. — In der Reihe folgt ihm der Oberwächter der kaiserlichen Gräber, der einen ganzen Stab von Dienern hat, deren jeder eines der kaiserlichen Ahnengräber bewacht. Ferner ist da der Oberherr der Märkte, der Wächter des kaiserlichen Köchers, ein Naba der Bohnen, ein Oberherr der Bogorebäume, ein Wächter der Reinlichkeit des kaiserlichen Thrones, ein Oberschlächtermeister, ein Beaufsichtiger der Klarheit des kaiserlichen Trinkwassers, der Chef der Küchenabfallhaufen, der Beaufsichtiger des kaiserlichen Gestüts, ein Leiter der Hühnerställe, ferner der Inhaber des Rechtes von Rinderdiebstählen und der Oberwächter der Schibutterbäume, dem sich der Oberherr der Baobabs würdig anschließt. Ihnen folgt im Range der Sattelaufleger, der Oberaufseher der kaiserlichen Getreidespeicher, der der kaiserlichen Polizeispitzel, der Oberaufseher der Flechtmatten und Häuserwände des Palastes, der Leiter der Fischerei, der Mehlbreiopferer, der Oberjagdmeister, der Herdenversorger, der Oberherr der Korbmacher. Dann der Chef der kaiserlichen Scherzmacher und Taschenspieler, der Reichsdachdecker, der Verwalter der kaiserlichen Äcker, der Oberaufseher der kaiserlichen Wildlieferanten, der der Jahreszeitenopfer, der Obermeister der Bronzegießer, der Zunftherr der Eisenschmiede und endlich ein Naba, der die Aufgabe hat, die Gegend im Süden Wagadugus frei von wilden Tieren zu halten.

Dieser Klasse schließen sich Leute an, welche den oberen Beamten unterstellt sind, z. B. ein Obertorwächter, ein Oberwegweiser und ein Spielmann der Lunga-Trommel sowie ein Kalebassenpauker, die sämtlich unter dem Bendere-naba stehen. Da sind ferner die Trommler, welche den Nebentakt im Konzert angeben, die Bläser der Antilopenhörner usw.

Mit dieser Aufzählung sei die Reihe der wesentlichen Würdenträger des kaiserlichen Mossireiches und ihrer Funktionen abgeschlossen.

Nun aber ein Bild aus dem Hofleben!

Fanden die hohen Würdenträger bei ihren regelmäßigen, nach ihren Angaben alle vier, nach anderen alle sieben Jahre stattfindenden Zusammenkünften, die ausdrücklich dazu dienten fest-

zustellen, ob der derzeitige Mogo-naba „ungerecht“ oder „zum Nachteile des Mossivolkes“ regiere, daß er z. B. in manchem Falle allzu streng, in anderen allzu leichtsinnig handle, — fanden sie, daß er seinen Großfürsten gegenüber nicht freigebig genug sei oder daß er alte Gerechtsame beschneiden wolle, — fanden sie, daß er dann und wann zu grausam sei oder selber „zu wohlhabend“ würde, ohne an die Verwandten zu denken, — fanden sie summa summarum und klar ausgedrückt, daß der Herrscher sein Reich nicht in ihrem Sinne regiere, so bildete sich zunächst eine gewisse Mißstimmung, und aus dieser um sich greifenden Verstimmung kristallisierte sich dann zuletzt als fester Kern ein Viermännerbund der Opposition heraus; d. h. wenn das Mißvergnügen der hohen Würdenträger wuchs, so versammelten sich eines Tages der Tansoba-naba, der Uidi-naba, der Lachale-naba und der Gunga-naba zu ernstem Ratschlage. Bei der Beratung präsidierte der Uidi-naba. Als zu beantwortende Frage ward der Satz aufgeworfen, ob die vier hohen Herren es dulden könnten, daß der Mogo-naba das Land in dieser Weise weiterregiere. Der betreffende Mogo-naba, dessen Herrscherqualität derart von diesen machtvollen und egoistischen Adelsvertretern in Frage gezogen wurde, muß eine sehr hervorragende und auch fernwirkende Persönlichkeit sein, wenn dieser „Reichsrat“ zu dem Beschluß übereinkommen sollte, die Sache liegen und gehen zu lassen. Im allgemeinen war, wenn diese Zusammenkunft und Fragestellung überhaupt stattfand, die Antwort schon vorher bestimmt und lautete: „Der Mogo-naba muß seine Politik ändern!“

Der Tansoba-naba ward mit dem delikaten Auftrage betraut, diesen Beschluß dem Herrscher zu unterbreiten. Er machte sich auf den Weg, erwies, vom Herrscher empfangen, dem Mogo-naba alle zeremonielle Ehre und trug, wenn dem Genüge getan war, ihm vor, daß der Rat der vier Großfürsten zusammengetreten sei, beratschlagt habe und ihm hiermit die und die Botschaft sende. Er sagte z. B.: „Dein Vater und Großvater waren vor dir Kaiser. Alle deine Väter haben gut gehandelt. Du handelst noch besser. Du handelst ganz ausgezeichnet. Aber deine Mossi sind dumme Kinder, die es nicht verstehen, daß du hier und da auch einmal strafen mußt. Was können wir deinen Mossi sagen? Gib

uns eine Antwort, die wir erwägen wollen.“ Dann rechtete er mit dem Kaiser in höflicher Form. Und wenn der Kaiser verstockt war, so kehrte er zu den drei Ratgebern zurück und sagte ihnen: „Der Mogo-naba hat mir eine unhöfliche Antwort gegeben.“ Darauf beschlossen dann die vier Naba den Tod des Kaisers.

Nun gingen alle vier, Tansoba-naba, Uidi-naba, Lachale-naba und Gunga-naba zum Mogo-naba und sagten ihm: er regiere das Land ganz anders als seine Väter und als es Sitte sei, er sei ein so vorzüglicher Mogo-naba, daß er das Volk nicht verstehe; seine verstorbenen Väter sähen, daß er, der Mogo-naba, für die Lebenden zu gut sei, es wäre besser, wenn er die Toten regiere, und seine Väter bäten ihn, den Mogo-naba, die Menschen zu verlassen und zu ihnen, den Toten, zu kommen. Sie seien also nach langer Überlegung zu dem Beschluß gekommen, ihn aufzufordern, sich selbst zu töten. Täte er es nicht, so seien sie gezwungen, ihn mit Schmach aus dem Lande zu vertreiben und einen — wenn auch unwürdigeren — Nachfolger zu wählen. — Nachdem sie ihm das gesagt hatten, verließen sie ihn.

Man sieht, es war bei aller Energie und allem Egoismus des hohen Adels doch viel Anstand bei der Sache und das Vorgehen ein durchaus adliges. Es war den höchsten Würdenträgern des Reiches ebenso wie den gewöhnlichen Mossi verboten, die Person des Kaisers anzurühren, und so durfte er weder mit Messer noch mit Beil oder mit Pfeil oder sonstiger Waffe von den Herren getötet werden. Wenn nun der verfemte Mogo-naba ein feiger Mann war, so floh er außer Landes und verkroch sich scheu irgendwo in einem fernen Winkel. Jeder Mogo-naba hat aber in seinem Hause ein Gefäß mit dem gefürchteten Sinadra-Gift. Das mag in alten Zeiten nicht immer zu den vornehmsten und ritterlichsten Regierungsmaßnahmen verwendet worden sein. und dunkle Andeutungen lassen vermuten, daß es der Mogo-naba nicht nur für sich selbst zu nachgehend geschildertem Zweck zur Verfügung hielt.

War der verfemte Kaiser ein tapferer Mann und ritterlichen Sinnes, so ging er, wenn die vier Würdenträger ihn verlassen hatten, in sein Haus, nahm das Sinadra, trank es und starb. Dann wurde er mit allem Pomp wie jeder andere Mogo-naba be-

graben. Kein Mensch sprach davon, wie er zu Tode gekommen sei, und auch in den Geschichtsüberlieferungen wird kein Wort von solchem Tode eines Kaisers von Wagadugu erwähnt. Aber das wissen die Mossi und sagen es auch: Mehr als einer ihrer Kaiser hat solcherart den Tod erlitten! — —

Das dritte Beispiel ist das des Nupereiches, eines unter dem Einfluß der Haussastaaten stehenden Staates am Niger. Vor etwa 1¼ Jahrhundert haben die Fulbe die alte Dynastie der Edigisippe verdrängt und dadurch mancherlei Umbildung hervorgerufen.

Das vorfulbische Nupereich, so wie es uns aus dem Berichte der ganz alten Leute aus der Geschichte entgegenblickt, war eine Despotie reinsten Wassers. Gewiß zeitigten noch in dem Lande die Empfindungen und Einrichtungen alter Familienverbände in Insurrektion, in Bauerntrotz und Stammesfehde ihre selbständigen Blüten, gewiß mag in jener alten Zeit das Nupevolk noch viel mehr als heute davon entfernt gewesen sein, eine einheitliche Nupenation dargestellt zu haben — alles das ist zwar unsicher, an sich aber doch wahrscheinlich —, ganz gewiß ist aber, daß in jener vorfulbeschen Zeit das ganze Volk durch die eine weit bedeutungsvollere und stärkere Empfindung zusammengehalten wurde, die aus der mehrere Jahrhunderte hindurch ungestörten Herrschaft der Edigi-Dynastie entsprang. Es vermochte über viele Menschenalter hinweg bis zu sagenhaften Helden der Vergangenheit auf eine lange Reihe von Regenten desselben Stammes, derselben Herrscherfamilie zurückzublicken, und daraus entsprang unbedingt ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, der traditionellen Anhänglichkeit, — wenn es auch eine Vergangenheit war, die sich in Brutalitäten äußerte! Selbstverständlich waren Mitglieder des Volkes und die Anhänger des einen Königstammes, der länger als ein Jahrtausend sproßte und nicht verfaulte und nicht verdarb, durchaus geneigt, an der Kraft der Despotie gelegentlich ein wenig zu rütteln. Im allgemeinen fühlte das Volk sich aber doch unter der Leitung dieser Dynastie, je länger sie blühte, desto selbstverständlicher, wohl. An der Spitze des Nupereiches stand ein Kaiser, eine in ihrer Machtvollkommenheit imposante Gestalt. So wie durch diesen

einen Mann die Staatsmaschine regiert und geleitet ward, war sie den andern despotischen Reichen dieser Länder anscheinend sehr ähnlich, vor allem aber für die Verwertung durch die Fulbe sehr geeignet. Diese fanden die ganze Organisation so praktisch, daß sie nach Überwindung des „Heidentums“ nichts Besseres tun konnten, als die ganze Reichsmaschinerie genau so zu lassen, wie sie sie vorfanden. Die Dynastie änderte sich, der Innenbau blieb derselbe. Ja, sogar die Reichsfassade scheint mir gegen früher nicht sehr verändert worden zu sein; denn in den Fulbekönigen von heute, die über das Nupereich herrschen, rinnt auch Nupeblut! Also ward nur die Fassade neu angestrichen und im übrigen das Gebäude so belassen, wie es früher war.

Und es war ein mächtiger Apparat von Beamten, sowohl erblichen wie gewählten, die dem Edsu, dem Kaiser, bei der Regierung über dieses durchaus nicht sehr ausgedehnte, aber außerordentlich volkreiche Land behilflich waren. Als Grundsatz können wir, glaube ich, feststellen, daß von den vielen hohen Würdenträgern, die ich nachher aufzuzählen habe, nicht einer einen besonders ausgesprochenen Willen haben durfte, daß vielmehr der Despot absolut und allein herrschte, ohne sich im geringsten hineinreden oder irgendeine Abänderung gefallen zu lassen. Das ist der große Unterschied des Reichsapparates im Nupe- und im Mossilande. Und der Unterschied ist sehr einfach zu verstehen. Die Mossikönige beliehen ununterbrochen ihre Söhne mit Provinzen und machten sie verhältnismäßig selbständig, die Edigiherrscher dagegen verzichteten auf die bedeutende Rolle ihrer Nachkommen. Es folgte — wie wir sehen werden — gesetzmäßig einer nach dem anderen, und demnach war die Zersplitterung des Reiches in Teilherrschaften eingesessener Angehöriger nicht notwendig.

Das Nupebeamtentum gliederte sich in alter Zeit ganz haarscharf 1. nach der Geburt und 2. nach dem Range. Der Geburt nach gab es die Djitsu (zusammengesetzt aus Edji = Sohn und su = Herrscher) und die Edji-Saraki (zusammengesetzt aus Edji = Sohn und Saraki = angesehener Patrizier). Das Wort Saraki, welches in der Bezeichnung der Patrizier enthalten ist, ist in Zusammenhang zu bringen mit dem Haussawort für König =

Serki. Die Djitsu als Adlige und die Edji-Saraki = Patrizier stehen sich verbindungslos gegenüber. Sie waren in alten Zeiten die beiden Hauptklassen der leitenden Kreise, und aus ihnen gingen dementsprechend die beiden Hauptklassen der Beamtenschaft hervor. Kein Mitglied einer dieser beiden Klassen konnte eine Stelle erhalten, die der anderen Klasse zukam, aber jede von ihnen zerfiel wieder in zwei Gruppen. Die Mitglieder der oberen Gruppe, sei es nun der Djitsu oder der Edji-Saraki, wurden als Enako, die der unteren als Enagi (oder Enaki) bezeichnet. Die Enaki der Sarakidsu, der im kaiserlichen Dienste stehenden Patrizier, spielten eine so untergeordnete Rolle, daß sie im Hofchargenverzeichnis gar nicht mehr aufgeführt wurden, während viele der Enako der Sarakidsuklasse eine so hohe Stellung einnahmen, daß jeder Prinz vor ihnen Kotau machen mußte. Um das Verhältnis der einzelnen untereinander verständlich zu machen, will ich zunächst einmal die Chargen der Hofbeamten gruppenweise aufzählen:

1. Klasse der Djitsu, Gruppe der Djitsu-Enako: Saba, Botun, Makun, Nokodji, Luqua, Rani, Tschetscheko, Netsu, Nadjenu, Benu (oder Bennu), Gara, Tschekwa, Nepherma, Neidja, Naquena, N'kotschi, Zoeda, Nbandoma. — Das ist die Gruppe der höchsten Würdenträger des Reiches. Von ihnen steht in der bestimmten, hier aufgeführten Reihenfolge ein jeder unter dem ihm vorangehend Genannten. Ihr Aufrücken kam in alter Zeit am besten in der Thronfolge zum Ausdruck. Starb der Kaiser, so ward der Saba Edsu, und der Botun rückte in die Stellung des Saba, des Thronfolgers, ein; der neu ernannte Kaiser setzte dann einen neuen Botun ein, der Theorie nach den dem Botun folgenden Makun, so daß dann die ganze Reihe heraufrückte und alle Nachfolgenden die Stelle der Vorgesetzten einnahmen. In Wahrheit wurde die Reihenfolge aber wohl häufig unterbrochen. Nur Saba und Botun galten als unverrückbare Größen. Wenn diese beiden einmal in ihre Stellung eingesetzt waren, konnten sie nicht wieder umgewechselt werden. Dagegen hing die Stellung der anderen doch sehr von der Gnade des Kaisers ab. Die hier aufgeführten Bezeichnungen sind Titel und keine Namen. Die Verwendung der Beamten fand in der Weise

statt, daß der Herrscher die Leute als Stadtherren und Provinzverwalter mit der Vertretung seiner Interessen hier und da betraute. Denn der Theorie nach war der Edsu der Inhaber aller Macht über alle Personen und Besitztümer seines Landes, und die oben genannten hohen Herren verwalteten nur seine Omnipotenz und nahmen die Steuern und die Abgaben für den Kaiser ein. Die Edu, die gezahlte Abgabe, war der eigentliche Ausdruck der Lehnspflicht. Die Verteilung der Abgaben erfolgte etwa folgendermaßen: Von jeder Summe erhielt der Herrscher selbst 40 vom Hundert, der erste Enako 20, die kleinere Beamtenschaft insgesamt 35 und der einkassierende Bote 5 als Tutschi, als Botengeschenk. Nach diesem Prozentsatze wurden in alter Zeit anscheinend alle Verwaltungsausgaben gedeckt. Wenn z. B. der Edsu einem Enako 20 Werteinheiten schenkte, so mußte er seinem Enaki 2½ davon abgeben, so daß ihm selbst nur 17½ blieben. Im übrigen stehen diese hochedlen Herren durchaus nicht in so gewaltigem Ansehen, als man denken möchte. Denn wir werden später sehen, daß nicht sie, sondern die Sarakidsu dem Herkommen nach den König krönten, und mit Ausnahme des Edsu, des Saba und des Botun mußte jeder Djitsu, wenn er einem Saraki begegnete und zu Pferde saß, absteigen und Kotau machen. — Fernerhin pflegten alle diese hohen Herren gemeiniglich nicht in der Provinz, die sie zu verwalten hatten, sondern in der Reichshauptstadt zu wohnen, in der ein jeder seinen weitausgedehnten Palast innehatte.

2. Klasse der Djitsu, Gruppe der Djitsu-Enagi. Dieses sind ungefähr 20 hohe Herren, von denen jeder ebenfalls seinen eigenen Namen führt. Auch sie sind alle Nachkommen des Herrscherstammes und finden ihre Anstellung sowohl im Kriege als in kleineren Provinzstädten unter der Leitung eines Enako, der ihnen auch von den ihm zufallenden Einnahmen die entsprechenden Prozente abzugeben hat. Im übrigen steht von ihnen dem Range nach jeder über allen in der Rangliste folgenden Personen.

3. Klasse der Sarakidsu, Gruppe der Enako, und zwar in der Zivilverwaltung. — An der Spitze steht der Ndeji, ihm folgt der Neffene, Mansoqua, Tschapako, Tsada, Makama,

Bana, Ndasa-Tscheteko. — Dieses sind zwar „nur" Saraki, aber doch die höchsten Beamten des Reiches. Der Ndeji ist derjenige, der den neuen Edsu krönt; die vier ersten der Reihe sind fernerhin die ständigen Berater des Kaisers. Sie haben es ihm zu sagen, wenn er einen Irrtum begeht, haben ihn zu ermahnen, wenn er allzu grausam oder sinnlos regiert; sie sind die höchsten aller Beamten. Die fünf ihnen folgenden Herren werden als Gesandte in Vertrauenssachen verwendet. — Diese enorm hohe Stellung der Saraki ist um so erstaunlicher, als die Klasse ebensowenig wie die prinzliche irgendein anderes Recht hat als das, welches der Herrscher jedem einzelnen von Fall zu Fall einräumt. Die Saraki dürfen nicht den Wohnort wechseln ohne Genehmigung des Kaisers oder seiner Verwaltungsbehörden. Ein Teil von ihnen ist steinreich. Es gibt Saraki, die Hunderte von Sklaven, Weibern und dann noch die hohe und angesehene Stellung bei Hofe haben, und dennoch sind sie ebensowenig wie die Djitsu viel mehr als Hörige. Für jeden, der sich mit linguistischen Untersuchungen beschäftigen möchte, gebe ich an, daß anscheinend das Wort Djitsu im Haussa dem Dan-Sarakuma und im Joruba dem Omolagba entspricht. — Alles in allem können wir diese Gruppe als die der höchsten Verwaltungsbeamten erklären.

Wenn nun noch hinzugefügt wird, daß die letzten drei Klassen ebenfalls solche der Sarakidsu und mit der Palastverwaltung, der Militärverwaltung und Haremswirtschaft (diese waren natürlich Eunuchen) betraut waren, so ist das, was ich an Gruppierung der Oberbeamtenschaft in Nupe erfahren konnte, soweit es hier interessiert, erschöpft. — — —

*

Unsere Aufgabe ist die Erforschung der Grundlagen dieses z. T. ungeheuren Apparates. Hierfür wird es gut sein, eine Vorstellung von der Verbreitung solcher nichts weniger als bürokratischen Bürokratien zu gewinnen, und hierbei soll gleich das Augenmerk auf das Vorkommen des nun schon mehrfach angetroffenen vierblättrigen Kleeblatts gerichtet sein.

Beginnen wir mit Abessinien. Schon der alte Ludolf betonte,

daß die vier Castrenses, d. h. militärischen Häuptlinge, die Thronfolge und die politischen Angelegenheiten beeinflußten. Die Neuzeit hat dies verwischt. Die Beschreibung des Djurstaates ließ vier Beamte erkennen. Die Nachrichten, die ich über Dar For gewinnen konnte, scheinen nicht genügend. Unverkennbar aber sind die vier Statthalter der vier Provinzen Wadais. Ebenso deutlich sind die vier Oberherren Bagirmis. Die altabgewanderten Kanuri am Benue und in Adamaua berichteten gleichlautend, daß die Einrichtung eines vierköpfigen Kronrates aus Kanem stamme und von hier aus den Kanuri, den Jukum und Fessanern zugekommen sei. In der Tat findet sich gleiche Gliederung in besagten Ländern. In Bornu waren die ersten Beamten (Katsalla) der Abudu, der Kagami, der Tschiroma, der Tage, bei den Haussa der Madak, der Galadima, der Tschiroma, der Ubandoma. So auch mit wenig abweichenden Namen in Gobir, Daura und Katsena. Ebenso in Air, hier Turana, Serki-Kassua, Uakili, Dokari benannt. Über die hohen Herren in Nupe wurde oben gesprochen. Bei den Jukum heißen sie Abung, Akinda, Aboentili und Akindatiti, in Borgu-Bussa Berisonne, Gaso, Abandoaki und Pattapurru, in Nikki Batiagieh, Gurigi, Toto und Sonkorro. Von den Mossi wurde gesprochen. Bei Bosso-Sorokoi fand ich eine auf die Songhaifürsten bezügliche Reminiszenz in der Hochschule, die lautete: „Das Schicksal des großen Askia, seiner Söhne und seiner Väter, hatten stets vier Männer in Händen: der, der ihm das Essen reichte, der, der seine Kriege führte, der, der sein Bett bereitete, der, der sein Gold bewachte.“ Erklärung: dieses waren die vier obersten Fürsten. Zusatz: die Mande haben solche Einrichtungen nicht besessen. — Endlich der äußerste, in historischer Zeit durch das Mandegebiet bis an den Senegal verspritzte Typ dieser Art im Sudan: die Wolof von Cajor. Ihr Staat hatte vier Kurfürsten: den Diambur, den Tschialer, den Botale, den Badgie. Und zum Schluß die Nordreihe der vom Sudan aus an die Westküste geworfenen Typen: Aschanti, Dahome, Wadai, Joruba und Bannun (vgl. Barth „Reis. i. Afr.“ III S. 510, 516, 519; Nachtigal „Sah. u. Sud.“ II S. 611/2; Rohlfs „Quer d. Afr.“ I S. 163 ff.; Jean „Les Touaregs“ S. 89/90, 158; Tauxier „Le Noir du Soudan“ S. 574; Bérenger-Féraud

„Sénégambie“ S. 45; Bowdich „Essay“ S. 21/2; Isert „Voyages en Guinée“ S. 144; McLeod frz. Ausgabe „L'Afrique“ S. 43/4).

Verfolgen wir die Verbreitung von Abessinien erst nach Süden bis zum Sambesi und dann westwärts bis zur Kongomündung: Uganda mit vier Würdenträgern, Ungoni mit vier Geheimräten, Monomotapa mit nicht deutlichen Verhältnissen, Marutsereich mit vier Kategorien von Beamten, Warua-Baluba höchstwahrscheinlich auch, aber noch nicht ganz sicher, Lundareich mit vier Caquata, entsprechend Marungu, Stämme am Moerosee, Dilololunda, Lovale, Bihe, Bangala, Muene Putu (am Quanza) und Loangoküste (vgl. Stuhlmann „Mit Emin“ S. 190; Fülleborn „Nyassa Rovuma“ S. 143; Holub „7 Jahre“ II S. 267; Pogge „Im Reiche des Muata Jamwo“ S. 227/28; Buchner [persönliche Mitteilung]; Schütt „Reis. i. Congo“ S. 114; Pechuel-Lösche „Volkskunde“ S. 151).

Diese skizzenhafte Aufzählung wird gemeinsam mit einer Verbreitungsskizze (vgl. Kartogr. 41 auf S. 218) eine gute Übersicht bieten über eine Einrichtung, deren Sinn verständlich werden wird, wenn ich hinzufüge, daß in Wadai, bei Bum, bei Mossi, bei Wolof, bei Wangoni, bei Bakuba, bei Kanioka, bei Majakalla, in Loango diese Vierteilung der Regierungsführung Hand in Hand ging mit einer Vierteilung des Landes. Diese Vierteilung muß uralt sein. Das Napata des Niltales war schon in vier Provinzen geteilt, und zwar in Nobadia, Balagulia, Pacharar und Kurti. Ich nahm früher an, daß diese Gliederung erst durch byzantinische Kultur nach dem Nil gekommen sei. Die amerikanischen Forschungen haben ergeben, daß sie schon im alten Meroe bestand und daß sie hier in der Einteilung des Staates auch die vier Himmelsrichtungen bedeutete. Also eine Viergliederung auf afrikanischem Boden und in der engsten kulturellen Verwandtschaft und Nachbarschaft der Staaten, für deren Stil das Symptom des rituellen Königsmordes charakteristisch war. Ja es spricht vieles dafür, daß der Brauch auch den meroitischen Napatäern nicht unbekannt war.

Die vornehmste Sinngabe dieses Kardinalsystems (wie wir die Vier-Erzbeamtengliederung nennen wollen) bestand, um

den Querschnitt durch das Ganze zu ziehen, denn wohl auch darin, daß die vier Männer klerikale wie profane Herren von Provinzen waren, die nach den vier Himmelsrichtungen orientiert waren. Diese vier Provinzialpräsidenten vereinigten sich im Mittelpunkte des Staates um den König. Sie krönten ihn, hielten ihn in ständiger Überwachung und töteten ihn auch. Wir können mit aller Deutlichkeit erkennen, daß, je weniger die Sitten unter dem Einfluß des jüngeren Altertums, des Mittelalters und des Islam stehen, die Einrichtung der entsprechenden Staaten desto mehr vom Sinn einer tellurischen Kultur, eines Landbau- und Ahnendienstes abhängig ist. Die ältesten Formen wurden in den Sitten der Djur und Bum geschildert. Das Gesamte ist hier Ausdruck mythologischen Denkens. Eine zweite Stufe ist die der Mossi, die auch an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrigläßt. Die letzte Form der Nupe verrät die Spuren alter Priesterkraft nur demjenigen, der mit Form und Sinn des Altwesens vertraut ist.

Sind wir somit einigermaßen im klaren über das Wesen dieses ursprünglich klerikalen Kardinalsystems, so werden wir nun mit um so größerer Sicherheit die Bedeutung des zu opfernden Königs erfassen können, je mehr wir von ihm wissen. Vergegenwärtigen wir uns die Bedingtheiten seines „Königtums"!

1. Der König ist für das Volk nicht sichtbar, er zeigt sich nicht, wird immer hinter einem Gitter gehalten, wird vor dem Volke verhüllt, darf nur an Festtagen seinen Palast verlassen etc. (Sudan: Abessinier, Barea und Kunama, Sennarer, Schilluk, Djur, Wadai, Bagirmi, Wandala, Logone, Birni, Kusseri, Kanem, Dakka, Mandara, Bornu, Sinder, Sokoto, Gobir, Katsena, Daura, Mossi, Songhaikaiser XV. Jahrhundert, Wolof nach Marquardt „Benin" S. 268; Bruce „Quellen d. Nils" III S. 262, 269/70, 276; Rüppell „Reis. in Abes." II S. 93/94; Munzinger „Ostafr. Stud." S. 554; Russegger „Reis." III S. 489; Nachtigal „Sah. u. Sud." II S. 523, 602, III S. 225, 229; Barth „Reis. i. Afr." III S. 256, 258, 368; Rohlfs „Quer d. Afr." II S. 43, 45/6; Denham und Clapperton in „Neue Biblioth. d. wichtigsten Reisebeschr." S. 153, 230, 341, 345; Makrizi b. Marquardt „Benin" S. CCLVII/VIII; Ibn Batoutah „Voyages" IV S. 441; Richard-

son „Bericht“ S. 263; Staudinger „Haussaländer“ S. 362; Tauxier „Le Noir du Soudan“ S. 570/1; Labat „Nouv. Rel. de l'Afr.“ V S. 326; Boilat „Exqu. Sénég.“ S. 165; Abd-er-Rahman Ben Abdallah bei Dubois „Timbuktu“ S. 133. Anschließend bis an die Westküste bis Portug. Guinea, Sierra Leone, Aschanti, Timme (Togo), Adra-Weida, Dahome, Jelu und Nordjoruba, Benin, Onitscha und Ibo; bis zum Crossfluß nach Bertrand-Bocandé „Soc. de Géogr. 1849“ S. 347/48; Winterbottom bei Ehrmann Bibl. d. Reisebeschr. Bd. XXIII, S. 286/87; Bowdich „Essay“ S. 16/17; Des Marchais „Voyages en Guinée“ II S. 76, 315; M. P. D. P. „Nigritie“ S. 159/60; Bossmann „Reise nach Guinea“ S. 428, 524; Reade „Afr. Sketch Book I S. 141; Ellis „Joruba“ S. 170; Rohlfs „Quer d. Afr.“ II S. 259; Leonard „The lower Niger and its Tribes“ S. 149, 371/2, 438; Staudinger „Haussa-Länder“ S. 476; Partridge „Cross River Natives“ S. 7, 200, 202. — Im Süden von Abessinien bei Galla und in Gallastaaten, in Kaffa, Unjoro, Mpororo, Uaheia, Ruanda, Urundi, Uha, Unjamwesi nach Cecchi „Fünf Jahre in Ostafrika“ S. 162/3, 320/1, 422; Bieber (persönliche Mitteilung); Stuhlmann „Emin“ S. 252; Weiß „Völkerstämme“ S. 56, 64, 170; Kandt „Caput Nili“ S. 271; Baumann „Massailand“ S. 101, 224; Reichard „D. D. Afr.“ S. 181. — Abschließend süderythräische Bahn: Monomotapa, Nord-Rhodesia, Lundastaaten (mythisch), Bihe, Mussorongo, Boma, Loango, Gabun und von hier bis zu den Bube nach Allg. Hist. d. Reisen V S. 227; Gouldsbury and Sheane „North. Rhod.“ S. 19; Bastian „Loango“ I S. 282, 288, 353/4, II S. 11; Pechuel-Lösche „Volkskunde“ S. 162; Baumann „Fernando Po“ S. 104.) Diesem Hauptgebot schließen sich dann große und variantenreiche Gruppen von Einschränkungen an, die sich auf Speise, Bewegung und Allerintimstes beziehen. Die Unsichtbarmachung des Königs ist bei Lebzeiten das Bezeichnende.

2. Und doch ist dieser König, den niemand sieht, niemand sprechen darf — darf er doch sogar auch durch das Gitter seines Käfigs hindurch nur durch einen Sprecher sich äußern —, der Besitzer alles Landes. Jedes und alles Land gehört ihm, der doch gar nichts anderes machen kann, als daß er es verleiht.

3. Für dieses Land und seine Fruchtbarkeit ist er aber verantwortlich. Er, der König, geht in großer Zeremonie mit erstem Hackengriff oder Spatenhieb allen voran und weiht damit Saat und Ernte. Hernach aber wird er wieder daheim eingegittert und trägt nun volle Verantwortung. Verantwortung mit dem Leben. Die meisten und verständlichsten Erklärungen des rituellen Königsmordes beziehen sich auf seine Opferung wegen eingetretenen Regenmangels oder um Regenmangel vorzubeugen. Mit dieser Tatsache ist eine Annäherung an dasProblem der Periodizität geboten, das den Königsmord meteorologischen ebenso wie — um hier vorzugreifen — astralen Verhältnissen nahebringt.

4. Außerordentlich bedeutungsvoll für das Verständnis dieser Königsfigur ist das Familienleben. Der König heiratet in den weitaus meisten Fällen seine Schwester, und seine Mutter nimmt fast immer im Staate eine offizielle und zwar bedeutende Stellung ein. In älterer Zeit war die Wissenschaft geneigt, die Sitte der Inzestehe, die aus den Akten des Altertums ja genügend — besonders für Ägypten — bekannt ist, als „Reminiszenz oder Rückfall in ein Zeitalter der Promiscuität" zu erachten. Da sich dies nun lediglich in europäischen Gelehrtengehirnen abgespielt hat, als Realität sich aber nirgends nachweisen läßt, so müssen die Erscheinungen von anderem Felde aus beleuchtet werden. Ein solches liegt aber augenscheinlich in der Mythologie. Indem die Gestirne — sei es nun Sonne, Mond oder Sterne — als Kinder einer Horizontgeburt erachtet werden, gelangen sie in die nächste Verwandtschaft. Hiermit will ich keine Erklärung der Tatsache, sondern vielmehr nur eine logische Konsequenz bieten, die der isolierenden, sporadisierenden, spontanen Natur und damit dem Widerspruchsreichtum der Mythologie gerecht wird. Ich werde nachher zeigen, daß noch mehr Anhaltspunkte dafür vorhanden sind, daß dieses Königtum viel weniger mit einem sozialen Staatsbau als mit symbolischer Spitzenbildung zu tun hat.

5. Sehr interessant sind die Umstände, die seinen Tod begleiten. Zunächst folgt ein allgemeines Schweigen, ein Verschweigen der Tatsache, obgleich alle Welt von ihr weiß. Es ist

wie eine Stille vor dem Sturm. Sowie aber die Nachricht von dem Verscheiden des Herrschers sich verbreitet, setzt auch eine allgemeine Anarchie ein, die vor der Vernichtung keines sonst noch so pietätvoll berücksichtigten Besitzes zurückschreckt. Menschen werden erschlagen, Ernten vernichtet, Orte zerstört. Die Vernunft scheint verbannt — bis der von den Kardinalpriestern erwählte König gekrönt ist. Es ist ein Totenfest, wie man es sich grauenvoll großartiger nicht vorstellen kann. Ein Mann aus den nördlichen Haussastaaten machte hierzu uns gegenüber einmal eine Bemerkung, die evtl. sehr sinnvoll sein könnte. Nach dem Sinn, den die „Heiden" so schrecklicher Sitte beilegten, befragt, sagte er: „O Herr, fragt die Sichel, die das Korn schneidet, danach, welche Halme sie trifft?"

6. Bei der Bestattung dieses Königs wird nun an vielen Orten (und zwar auf der Sudan-Ostwestbahn in Dar For und südwärts bis Bapoto, bei Mundang, Haussa, Gwari, Nupe, Mossi und südwärts bis Lagos, Joruba und Niger — auf der süderythräischen Ostwestbahn bei Ruanda, Wanjanjembe, Wasegua, Wadoe, Wawemba, Walumbwe, Wahemba, Mambwe, Lunda, Kanioka, Muata Tschiewo (Sambesiquelle), Bihe, Muata, Kumbana, Bangala und alt Jaga und Loango) ein Menschenopfer dargebracht, das aus einem Paar, einem jungen Burschen und einer Jungfrau, besteht. Zum Verständnis dieses Opfers soll noch ein letztes Zeremonial, das mit dem Königstode in Zusammenhang stand, herangezogen werden.

7. Sobald dieser „König" gestorben ist, werden alle Feuer im Lande gelöscht. Während der Zeit der Anarchie zwischen dem Tod des einen Fürsten und der Thronerhebung seines Nachfolgers darf ein Staatsfeuer nicht brennen. Der neue König entzündet das Feuer. Wie solches in Loango vordem vor sich ging, hat Pechuel-Lösche geschildert. Die Bereitung dieses Feuers wurde nicht mit dem gleichen Wort für „Entzünden" belegt, das für Gebrauchsfeuer angewendet wird. Der Name für diese zeremonielle Neugewinnung des Staatsfeuers hat seiner Wurzel nach einen gleichen Sinn wie Kohabitation und steht in Zusammenhang mit dem Ausdruck für Seele. Der Doppelsinn liegt aber nicht nur darin, daß das Stabfeuerzeug mit Mannholz und Weib-

holz genannt wurde, sondern es wurde auch von einem Menschenpaar erweckt. Dies war hierzu besonders erzogen. Das auserwählte Paar mußte vor dem König nebst Hofstaat und Volk unter großem Schaugepränge Kudyemba machen, und zwar pensa, was ebensogut „öffentlich“ wie „ohne alles“ = „nackt“ bedeuten kann. Ja, sie hatten es pensa im zwiefachen Sinne zu verrichten, das Feuerreiben und das andere, das in der königslosen Zeit tschina-tabu war, wozu sie ermuntert und gedrängt werden mußten. Denn sie schämten und sträubten sich und vermeinten, vor Scham und Schande vergehen zu müssen.

Sowie beide Aufgaben erfüllt waren, wurden beide in rasender Eile jählings in eine bis dahin verdeckt gehaltene Grube gestoßen, die dann mit Erde zugeschüttet wurde. Daran beteiligten sich möglichst viele unter ungeheurem Lärm. Es kam darauf an, die Opfer am Schreien zu verhindern, ihre Stimme zu übertönen, damit sie nicht auf das Haupt, auf das Leben des neuen Ma-Loango schwören könnten. (Pechuel-Lösche.) — Von Proyart und Dapper wissen wir, daß dieses Paar bis dahin in voller Keuschheit aufgezogen und erhalten wurde.

Soweit gelangt, wird es Zeit, auf einzelne Stellen im Märchen vom Untergang von Kasch zurückzukommen. Der ganze Bericht ist darauf aufgebaut, daß auch hier in Naphta ein Bursche und ein Mädchen stets für die Unterhaltung eines Staatsfeuers zu sorgen hatten — ein Paar, das keusch bleiben mußte. Auch diese beiden waren dafür ersehen, bei der Entzündung des neuen Feuers getötet zu werden. — Den Hinweis auf eine Stelle bei Heliodor (Aethiopica X, Cap. 7.), die ein ähnliches Opferpaar erwähnt, verdanke ich Herrn Dr. W. Lehmann. Und zwar wird in diesem ethnographischen Roman aus Meroë, der an vielen Stellen wie an dieser den völkerkundlichen Hintergrund verrät, gesagt, daß nach dem Gesetze der Sonne ein Jüngling, dem Monde aber ein Mädchen vorzustellen und zu opfern sind. Er betont ferner, daß diese beiden Opfer unschuldig sein müssen, was bei einem Menschenopfer für Dionysos nicht gefordert wird. Damit sind wir bei den Gestirnen angelangt.

Meine Loangoleute haben mir im Jahre 1905 erzählt, daß in alter Zeit der König von Loango getötet wurde in einer etwa alle

drei Jahre wiederkehrenden Schreckenszeit, die sie als Tschimpangu bezeichneten, die heute aber niemand mehr kennt. In dem inzwischen von Pechuel-Lösche herausgegebenen Werk über Loango finde ich nun (S. 138) eine Erklärung. Der zwölfteilige Mondzyklus des loangischen Kalenders beginnt mit dem ersten Neumond, der den im Osten aufsteigenden Sirius anblinkt, und wird dann — so gut es gehen will — bis zum neuen Jahre durchgeführt. Wird dann aber — was etwa alle drei Jahre geschieht — der Anschluß, Gegenschein von Mondsichel und Sirius, nicht erreicht, so muß ein dreizehnter Monat eingeschoben werden. Dieser eingeschobene Monat ist dann die Schauerzeit, die Tschimpangu, in der der König nach den unten bestimmten Umständen ermordet wurde. — Nun spielt aber der Sirius für die Zentralafrikaner die große Rolle, Wahrzeichen der Regenzeiten zu sein. Auch in Adamaua hörte ich von der großen Bedeutung des „Regenzeitsternes" für die Weihezeiten, Saatopfer und Jahresgliederung, ohne daß es mir gelang, ihn zu identifizieren. Endlich ist aber im Märchen von Kasch auch das Motiv des Sternbeobachters entscheidend. Also ist der Ring geschlossen.

Die Lebenszeit des Königs ist also im Kardinalsystem altafrikanischer Staaten bedingt durch die Beziehung zu dem Gestirn, das den Regenzeiten vorsteht. Was das bedeutet, wissen wir nordischen Menschen, denen in jeder Jahreszeit unerfreulicherweise sowohl jede Art von Ferienzeit verregnen wie jede Art von Ernte vertrocknen kann, überhaupt nicht. Unser Leben und auch das der Bauern ist an keine Regelmäßigkeit der Himmelsverschleusung gebunden. Aber dort unten! Dort kann Einsatz wie Abbruch der Regenzeiten fast auf Stunden, jedenfalls auf Tagesspanne berechnet werden. Danach ist der ganze Anbau eingerichtet. Wehe nun, wenn schon die paar Tage der kleinen Regenzeit, in denen das Korn keimen soll, kein Naß bringen! Allein damit ist schon alles in Frage gestellt. Um wieviel schlimmer ist aber erst die glücklicherweise sehr seltene Abschwächung der großen Regenzeit. Ein solches Erlebnis bedeutet — da diese Menschen noch keinen Import aus Rußland oder Argentinien kennen — den Hungertod für Tausende und aber Tausende. — So steht es um die Grundlage der Kultur, mit der wir uns hier

beschäftigen. Solchergestalt liegen die Verhältnisse auf dem Steppenland Afrikas genau so wie auf dem Indiens.

Der Steppenbauer Afrikas ist ein fleißiger, arbeitsamer und sehr pietätvoller Mensch. All sein schweres Schaffen wird aber öfter, als geglaubt wird, nutzlos, und so ist es ganz natürlich, daß bei ihm eine Lehre und ein Kultus, die seiner dienstbereiten Seele Möglichkeit gaben, einen Einfluß auf die schwarzen Mächte des Jenseits zu gewinnen, auf freudige Aufnahmefähigkeit stießen und bei ihm in üppiger Variantenpracht weiterleben konnten, während eine solche Kultur, in andere klimatische Verhältnisse vordringend, verkümmern mußte.

Fassen wir alles zusammen, so gewinnen wir das Recht, die vier Kardinalfürsten als die Nachkommen der Oberpriester der Erde in den vier Himmelsrichtungen anzusehen, den König aber als das größte denkbare und geheiligte Opfer, so wie auch seine Todesgenossen, das Paar der Feuerzeugung, Opfer waren. Dieses Opfer mußte schon von Anfang an untadelhaft sein, durfte nicht Fehl noch Makel aufweisen und vor allem auch nicht zweifelhaften Ursprungs sein. Deshalb wurde dies Opfer gezüchtet. Deshalb hielt dieser Gottkönig eine geheiligte Gattin, ja wurde am liebsten mit eigener Schwester oder Tochter kopuliert, um zuchtmäßig immer gesteigerte Heiligkeit der Nachkommenschaft zu erzielen. Mehr und mehr mußte sich eine so bedeutende Idee in derartiger Formulierung auswirken, mußte aus dem Objekt pietätvollen Ausdrucksbedürfnisses das Subjekt derjenigen werden, die zur Anwendung übergingen. Aus dem hingabebereiten Opfer und Märtyrer wurde im Lauf der Zeit der absolute Herrscher, aus dem Eingesperrten ein Ländereroberer.

Wenn ich nun diesem Kapitel den Namen „Der Staat" gab, so geschah dies im vollen Bewußtsein, leicht mißverständlich zu werden. Wenn wir das Kardinalsystem als eine Verkörperung der Idee „Staat" in Anspruch nehmen wollen, so geschieht dies in der Absicht, eine Seite dieses Gedildes zu erschließen und eine Linie seiner Gestaltwerdung vorzuführen. Es ist diejenige, in der Raum und Zeit in der Form, nicht aber als Lebenssinn zur Auswirkung gelangen. Diesem letzten will ich in den nächsten Kapiteln so viele Sätze widmen, als mir dies der vorgeschriebene Raum gestattet.

10. DER TOD

a) Die Fananymythe. b) Kulturstile. c) Formgruppen der erythräischen Kultur

Der alte Speke war der erste, der über die ostafrikanische Variante eines höchst eigentümlichen Vorstellungskreises berichtete. Rumanika, der König Karagues, erzählte ihm vom Ende eines verstorbenen Königs und dem Schicksal seiner Leiche: „Als dieser König gestorben war, wurde er nach Sitte der Väter in eine Kuhhaut genäht und drei Tage auf dem See schwimmen gelassen; so lange, bis die Zersetzung begann und drei Maden aus seinem Körper geboren waren. Diese wurden in den Palast getragen und dem Thronerben zur Pflege übergeben. Aber statt zu bleiben, was sie waren, verwandelte die eine sich in einen Löwen, die andere in einen Leoparden, die dritte in einen Stock.“ Seit dieser ersten Mitteilung ist mancherlei Entsprechendes über die Behandlung der Königsleichen in Ruanda und Urundi bekannt geworden. Die Leichen werden in künstlich beschleunigten Verfall gebracht. Es entwickelt sich ein Wurm, der später sich in einen Leoparden oder einen Löwen verwandelt. (Vgl. Speke „Source of the Nil“ S. 221; Van der Burgt „Dict.“ S. 204/5; Meyer „Barundi“ S. 102, 115, 118; Czekanowski „Ethnogr.“ S. 231/2.) Die Heimat ähnlicher Sitten und Anschauungen dehnt sich nach Osten hin bis Uganda aus, wo der Anschluß an die Gallastämme und damit die Nähe des Staates Gingiro erreicht ist, in welchem der Glaube an die königliche Made wieder auftaucht. Nach dem Süden zu mehren sich volkstümliche Bräuche. Die Leiche wird lange Zeit hindurch aufgebahrt und ausgepreßt. Die Maden werden abgesammelt. Die Fürsorge für die Verwesungsbrühe spielt hier, der Madenglaube dort eine größere Rolle. Auch trennt sich hier das, was im Zwischenseengebiet vereint auftritt. Während bei den einen das Leben des verstorbenen Königs sich

im Wurm manifestiert, verkörpert es sich bei anderen in dem Leoparden. (Vgl. Kartogr. Nr. 52.)

Der Wurm soll zuvörderst nach seinen Analogien untersucht werden. Er erscheint in der Nähe dieses Gebietes, und zwar sehr markant, im Vorstellungsleben der Madagassen. Den besten Bericht hierüber verdanken wir Sibree „Madagascar“ S. 309, und so mag dieser hier wiedergegeben werden:

„Eine sonderbare Mischung von Wahrheit und Dichtung scheint ein Tier zu sein, von dem die Malagassy und vorzugsweise die Bétsiléo viel zu erzählen wissen, das Fanany oder Fananim — pitoloha („das Fanany mit sieben Köpfen“) nämlich. Dieses Geschöpf, das verschiedentlich als Eidechse, Wurm oder Schlange beschrieben wird, soll aus dem Leichnam der Toten von adeligem Blute kommen und eine Verkörperung ihrer Geister sein. Wenn die Körper solcher Toten in der widerlichen Weise behandelt, d. h. so gepreßt worden sind, daß eine faulige Flüssigkeit aus den Füßen hervorquillt, werden die Töpfe, in denen dieselbe aufgefangen wird, mit größter Sorgfalt aufbewahrt und beobachtet: denn der Leichnam darf nicht eher begraben werden, als bis in einem der Töpfe sich ein kleiner Wurm zeigt. Zwei oder drei Monate sollen oft vergehen, ehe dieses stattfindet. Wenn der Wurm etwas an Größe zugenommen hat, darf man den Körper begraben. Der irdene Topf, in dem der Wurm sich befindet, wird in das Grab gestellt und vermittelst eines langen Bambusrohres, das durch eine Öffnung an der Spitze des Grabes hinausführt, mit der äußeren Luft verbunden. Nach Verlauf von sechs oder acht Monaten soll der Wurm auf diesem ihm bereiteten Wege aus dem Grabe hinauf und nach dem Dorfe kommen; er hat dann das Aussehen einer Eidechse und wird Fanany genannt. Die Angehörigen des Verstorbenen müssen ihm entgegengehen und das Tier befragen, ob sie in ihm ihren Verwandten erkennen dürfen; hebt die Eidechse den Kopf in die Höhe, so wird dies als eine bejahende Antwort betrachtet. Um sich aber noch mehr zu versichern, wird ein Teller, von dem der Verstorbene seine letzte Mahlzeit genossen hat, herbeigebracht, mit einer Mischung aus Rum und Blut von dem Ohre eines Ochsen gefüllt und vor das Fanany gestellt; trinkt es von dieser Flüssigkeit, so ist seine

Identität zweifellos erwiesen. Nun breitet man ein reines Tuch am Boden aus, läßt das Tier hinaufkriechen und trägt es dann unter Freudenbezeigungen und Festlichkeiten in das Dorf. Schließlich wird es wieder nach dem Grabe zurückgebracht, aus dem es nach dem Glauben des Volkes gekommen ist; dort aber soll es bleiben, der Schutzgott des umwohnenden Volkes werden und zu einer ungeheuren Größe anwachsen.

Rev. J. Richardson, aus dessen Bericht die vorstehende Schilderung genommen ist, sagt, daß er, obgleich er das Fanany niemals selber gesehen habe, doch ganz sicher wisse, daß das Bambusrohr und der irdene Topf in der angegebenen Weise in dem Grabe aufgestellt würden. Er fügt hinzu: „Aus dem Munde des Oberhauptes eines dieser Stämme, dessen Mutter gestorben war, habe ich selbst die Worte vernommen: ‚Sie ist noch nicht in dem irdenen Topfe erschienen, so kann ich ihren Leichnam auch noch nicht begraben.‘ In bezug auf die Mutter dieses Fürsten weiß ich, daß das Volk des ganzen Distrikts während fast dreier Monate nach ihrem und ihrer Schwester Tode, ehe nicht das Fanany erschien, weder graben noch pflanzen durfte. Da infolgedessen eine Hungersnot auszubrechen drohte, sahen sich die Hova-Behörden gezwungen, einzuschreiten und das Erscheinen des Fanany zu beschleunigen.“

In einem einheimischen Berichte über dieses wunderbare Tier wird erzählt, daß dasselbe, wie sein Name angibt, sieben Köpfe habe, deren jeder mit einem Paar Hörnern versehen sei. Bei seinem Tode soll es zu der Größe eines Berges anschwellen und durch furchtbare Ausdünstungen die nahegelegenen Dörfer unbewohnbar machen; nicht minder apokryphisch sind auch die Geschichten, daß es in den Himmel aufsteige oder sich in das Meer stürze, wo es allein Raum zu freier Bewegung finde. Der Erzähler fügt noch hinzu, daß das Fanany, welches er gesehen, die Größe und das Aussehen einer kleinen, Tompondrano genannten Wasserschlange gehabt habe. Er bekennt auch, daß er nur einen von den sieben Köpfen erblickt habe, daß die Leute ihm aber zur Erklärung dieses Mangels gesagt hätten, daß es noch ein junges Tier gewesen sein müsse. Augenscheinlich tat in diesem Falle die Lehre von der Entwicklung dringend not. —“

Hier wird durch klare mythische Bilder das verständlich gemacht, was in afrikanischen Sitten ausklingt. Das Fanany oder der Seelenwurm lebt in den Anschauungsformen der östlichen Inseln wohl ebenso lebendig wie bei den Madagassen. Hierüber habe ich im ersten Bande der „Erlebten Erdteile“ Kap. 5 S. 155—207 schon früher berichtet. Die Ausdehnung und Variation des Motivs auf afrikanischem Boden ist aber, nachdem einmal der Anschluß nach außen festgestellt ist, hier das Wichtigere. Da zeigt sich nun die naheliegende Verwandtschaft zwischen Wurm und Schlange. Statt des Seelenwurmes tritt bei anderen Völkern des Ostens die Schlange als Seele auf. Sie herrscht im Osten und verklingt im Westen, wo ja die Idee der Geburtsschlange derjenigen der Totenschlange geradezu entgegengesetzt ist. Im Sudan erscheinen nur noch schwächliche „manistische“ Anklänge an die Totenschlange.

Dieses Bild der Verbreitung ist ein außerordentlich vielsagendes. Die Totenschlange hier — die Phallusschlange dort. Der Tote als fremdes, unangenehm berührendes Tier, das im hamitischen Kulturkreise, wie nachher gezeigt werden wird, gemieden wird wie kein anderes. Die Schlange als Lebensspenderin dagegen nur dem Westen angehörend. Zwischen beiden das Fanany-Motiv, das die Menschen in innigster Beziehung zu den Leichen hält, in einem Verhältnis, das uns barbarisch und im höchsten Grade unverständlich erscheint. Was kann die Menschen dazu bewegen, monatelang die Leichen ihrer Angehörigen in so hingebungsvoller Weise zu behandeln, ohne daß sie hiervon durch einen Ekel abgeschreckt werden?

Wenn ich gerade diese Frage aufwerfe, so geschieht es, um ein anderes, wesentlicheres Problem anzuschneiden: ob es uns möglich ist, derart uns äußerlich fremde Sitten überhaupt gefühlsmäßig zu verstehen oder aber, um es besser zu präzisieren, ob die Fremdartigkeit der äußeren Form nicht auch einer Fremdartigkeit des Lebensgefühls entspricht, die uns nicht zugänglich ist. Da muß ich denn darauf hinweisen, daß in unserer Zeit ja auch sogenannte Wissenschaftlichkeit mit Begriffen wie Seele und Körper, Leben und Tod, Seelenwanderung etc. in ihren Völker- und Kulturbeschreibungen hantiert, als ob es sich hierbei um

Begriffe wie Stein, Pflanze, Hütte handele. Es ist in der Tat anzunehmen, daß jeder, der Steine, Bäume und Pflanzen kennt, auch Begriffe für diese Dinge hat, in denen jene und wir uns treffen können. In bezug auf alle Begriffe, die die Menschen sich vom Transzendenten und Metaphysischen bilden, muß festgehalten und immer wieder betont werden, daß solche sich nie und nirgends um etwas „Bestehendes" gebildet haben. Alles Transzendente und Metaphysische „besteht" nicht, sondern wirkt nur auf das Bestehende. Für diejenigen Kulturen, die noch nicht in dem Bereich des alles Metaphysische ablehnenden Materialismus angelangt, oder die nicht als Primatennaturen im Stil zur Ablehnung des Metaphysischen veranlagt sind, bedeuten also Vorstellungen von der Wirkung des Metaphysischen mindestens Ergänzungen des physischen Daseins, wenn sie nicht — damit aber komme ich zum springenden Punkte — Träger eines Lebensgefühles sind, das eine Trennung des Materiellen und Immateriellen überhaupt nicht kennt. In der Tat läßt sich leicht nachweisen (und es soll dies im vierten Teil geschehen), daß alle vom äthiopischen Lebensgefühl durchfluteten Kulturen nichts von dem rational klaren Bildwesen haben, das z. B. die abgeschiedene Seele auf Wanderschaft gehen und ein selbständiges Leben weiterführen läßt, das mit dem Schicksal des eingesargten und vergrabenen Leibes nichts mehr zu tun hat (s. atlantische Kultur). Leben und Tod, Körper und Seele, Seelenwanderung und Seelenwiedergeburt in unserem Sinne gibt es nicht. Das Leben und ebenso auch alles, was über dieses Leben hinausgeht, verkörpert in diesen Kulturgebilden sich als etwas, was der Entfaltung einer Pflanze gleichkommt. Es durchläuft Phasen, deren Jünglingschaft, Mannestum, Vergreisung, Verdämmerung, Wandel gewissermaßen dem Keimen, Wachsen, Blühen, Fruchtwerden, der Samenruhe entsprechen. Das für uns Tote ist jener Wandel durch Samenruhe. Das Samenkorn ist nichts vom Leben Gelöstes, sondern nur ein sich von der Mutterpflanze Ablösendes. Der Tod löst sich auf in der Fruchtbarkeit des Erdenlebens, und daraus folgt, daß das bunte Spiel der aus solcher Schau hervorblühenden Formenwelt die Buntheit eines Gartens hat, in welchem die verschiedenen

Arten von Pflanzen nebeneinander wachsen — und evtl. auch bastardisieren. Hieraus aber ergibt sich für uns die Aufgabe, die Arten der Pflanzen zu unterscheiden und ihre Lebensläufe festzustellen.

*

In allem ist es nicht die Ähnlichkeit oder Verschiedenartigkeit der äußeren Momente und aufdringlichen Symptome, die den Stil der Kulturen bedeuten, sondern die Natur der inneren Bedingtheit. Hier ist nun der Lebensnerv der Stile atlantischer, syrtischer und erythräischer resp. äthiopischer Kultur.

Die Weltanschauung der atlantischen Kultur stellt sich dar als Bilderbuch mythologischer Vorstellungen. An sich sind die einzelnen Zeichnungen mehr oder weniger verwischt; sie sind aber nicht etwa skizzenhaft entworfen; wenn sie oft undeutlich erscheinen, so sind sie doch auf den Blättern, die gute Erhaltung aufweisen, außerordentlich klar, konturiert, durchgearbeitet, deutlich im Gegenstand. Aber die Bilder sind arg lädiert und nur auf wenigen Seiten noch in gutem Zustand. Ich sage: die Bilder sind gut und scharf konturiert und — kann ich hinzufügen — auch komponiert. Die Kompositionen sind uns leicht verständlich. Es tritt ganz klar hervor, wie die Gedankenwelt eine tektonische Weltanschauung durchlebt. Das Weltbild ist groß und räumlich wie sinnlich übersichtlich. Alles steht an seinem Platz, und wenn auch im einzelnen wie in allen Gebilden die Einzelheiten sich widersprechen, so tritt diese Tatsache doch stets nur hervor nach dem Vergleich mehrerer nebeneinandergestellter Bilder. In der Komposition des einzelnen Blattes ist dies allerdings nicht wahrzunehmen. Im Einzelbild erscheint vielmehr alles erstaunlich geordnet. Ich mache besonders auf das Gemälde der Wanderung aller gestorbenen Seelen an der Goldküste aufmerksam. Jeder Teilabschnitt der Wanderung entspricht einem Teilabschnitt der Leichenbehandlung. Das alles ist erstaunlich bewußt. Eine alte, abgeklärte Mythologie hat scharfe Übereinstimmung zwischen Kultus und Mystik herausgearbeitet. Für sie ist der Zeitpunkt des Gestaltens abgeschlossen. Sie ist abgerundet bis zur Kausalitätskonsequenz. Das Schicksal der Totenseele ist genau so materialistisch und selbst-

verständlich — ist unabwendbares Fatum — wie das Leben der Physis. Der Mythos lebt, lebt aber nur nach altem Herkommen, lebt so, wie er, einmal Form geworden, jede Möglichkeit zum Wandel längst eingebüßt hat. Er steht da wie in verlorene Form gegossen. Er mag hier ein abbrechendes Glied verlieren und dort eines. Er kann im Bachbett des Kulturrinnens abgescheuert und unkenntlich werden. Aber er ist geworden, hat keine Kraft mehr zum Wandel und zum Neubilden. Das Ganze liegt vor uns wie das Trümmerfeld eines Tempels, von dem hier eine Säule und dort ein Eckpfeiler noch stehen, die auch nur noch wenig haltbar sind. Die Ruine ist als solche „schön", bleibt aber doch immer nur Zeuge einer großen Vergangenheit, und ihre Brocken sind zu groß und zu monumental, als daß das junge Leben sie zum Bau auch nur einer ganz kleinen, aber doch bewohnbaren, werdenumspannenden Hütte verwenden könnte. — So die Struktur des atlantischen Lebensgefühles an der Westküste Afrikas.

Das Lebensgefühl der syrtischen Kultur in Afrika spricht aus den Bardengesängen, den Lehnsitten der Horro und der Unterkasten, äußert sich augenscheinlich auch im Grabbau, der — wie ich oben zeigte — monumentalen Formen zustrebt. In allem, was wir bisher aus diesen Gebieten und an entscheidenden Dokumenten kennengelernt haben, ist diese Kultur durchaus realer Natur. Gewiß, die Stadt entsteht in einer Weihe, die sie als Projektion der Linien des Kosmos erscheinen läßt. Die Großartigkeit der bei solcher Gründung vor sich gehenden Zeremoniale ist unverkennbar; aber diese bedingt nicht das fernere Leben. Weder aus Mythen und Epen noch aus Sittenberichten und Augenschein konnte ich auch nur das geringste Anzeichen dafür finden, daß irgendwelche Opfer oder Umgänge, kultische Handlungen oder Weihungen mit den aktiven Ausdrücken dieses syrtischen Lebensgefühls verbunden seien. Dieses Dasein kennt nur Tat und Ehre, Minne und Kampf, Charakter und Erfolg, Besitz und Untergang. Das Imposante an den Schilderungen der Gründung der Stadt als mundus läßt ahnen, daß hier einstmals auch andere Motive als rein ritterlich physische und psychische eingewirkt haben. Sie sind aber völlig unsichtbar geworden, sind verwischt, und ihr Quellgeäder ist aus dem Lebensnerv

entfernt. Aus dem Leben und dem Lebensverlauf! Erst mit dem Abschluß des Lebens begegnen wir wieder Anzeichen kultischer Natur, die nun auch wieder wie im Beginn, bei der Gründung der Gemeinde, gewaltige Ausmaße zeigen: das Grab des adeligen Ritters! Alles deutet hier auf mythische Grundlage, auf Gestaltungsbedürfnis, auf ein Empordrängen aus pietätvoller Anerkennung unfaßbarer Schicksalsfaktoren: die Gänge des Grabbaues, die Opfer, die Kampfspiele am Grabe. Aber mit Erstaunen hören wir, daß hiervon in den Epen auch nicht die leiseste und entfernteste Stimme etwas verlauten läßt. Im Epos von Samba Ganna wird der Grabbau wieder zu einem Denkmal der Ehre und des Ruhmes, und ehe sein Riesenmaß nicht erreicht ist, läßt die Herrin vom Türmen und aber Türmen nicht ab. Dann aber sendet sie ihre Edlen über die Erde hinaus, auf daß sie Ehre und Ruhm verkünden. Der Riesentumulus ist also wiederum nur ein Denkmal, das in der gleichen Weise wie der Bardensang zur Erhaltung des Ruhmes und zum Preise der Ritterlichkeit dienen soll. Nichts, aber auch gar nichts von irgendeinem Hauch mythischer Sehnsucht oder quälender Fragen. Idealer Realismus reinster Natur und unverfälscht! Das ist hier Stil. Für Fragen nach den Seelen der Verstorbenen hat der Stil der syrtischen Kultur Innerafrikas keinen Platz. Ob dieses mit dem Stil der Altformen und der Erbgüter aus der Quellzeit zu erklären ist, oder ob hier etwas im Durchsickern durch hamitisches Kulturbereich ausgesiebt wurde (s. den IV. Teil), läßt sich heute noch nicht mit Bestimmtheit sagen. —

Diesen beiden Stilen gegenüber stehen nun diejenigen, die im erythräischen Kulturkreis hervortraten. Hier herrscht weder zopfig versteifte Vorherrschaft einer Ruinenkultur wie im atlantischen noch Mythenverarmung wie im syrtischen Kulturkreis. Hier ist jede Äußerung der Natur Sinnbild, hier sind Unterschiede zwischen materieller Körperlichkeit und immaterieller Beseelung und Entseelung nicht festzustellen. Das Leben ist dem Sinne nach real, aber der Tod kein Lebensabschluß. Ein Menschenleben wirkt sich aus, bis es aus dem Gedächtnis der Lebenden verlöscht ist. Der Mensch, schon im Leben Teil der nahen Umwelt, tritt vom Menschen mit dem Tode zurück in

eine fernere Umwelt, aber er beharrt in symbolischer Einheit mit dem Körperlichen. Wenn wir nun auch sehr wohl nachweisen können, daß diese Umweltsbeziehungen je nach dem Kulturkreise wechseln, so bleibt doch das Phänomen das gleiche, indem z. B. im süderythräischen Kulturkreis die Fananymythe, im norderythräischen der Manenglaube vorherrschen. Das könnten

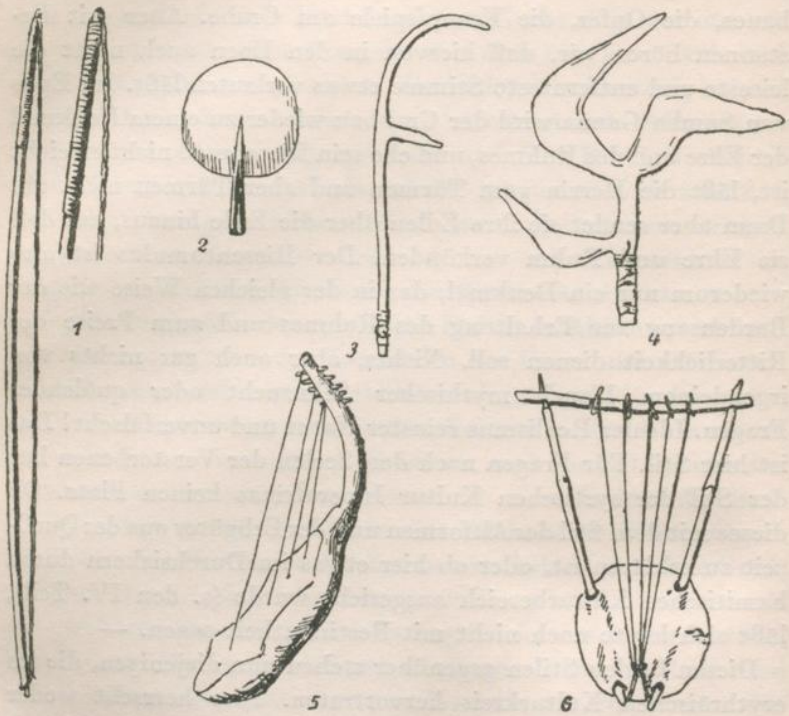


Abb. 13. Norderythräisches Kulturgut. 1. Einseitig traverser Bogen. Adamaua. Slg. des Inst. 2. Tüllenhacke Meloht. Nach Schweinfurth, Artes Africanae Tfl. IV. 3. und 4. Wurfeisen. Slg. des Inst. 5. Harfe Masanko, Hamasen. Slg. des Inst. 6. Lyra der N'Gaponi. Nach Jean Dybowski

ja lokale Variationen sein, und hieran möchte so mancher wohl um so mehr denken, als in beiden Regionen auch andererseits der entseelte König in der Gestalt des Leoparden wirkt. Derartige Einzelfragen können sogleich in den Kreis der Betrachtung gezogen werden. Wichtig ist es mir hier vor allem, die Klarheit des Stiles im größten — nämlich mit Steppen ausgestatteten —

Teile Afrikas zu betonen, eine Klarheit, die um so deutlicher wird, je mehr der Stil im Vergleich mit atlantischem und syrtischem Stil als eigen erkannt wird. Während wir aber den beiden eben genannten Stilen in allen Teilen Herkunft aus außerafrikanischen Quellen nachweisen können, vermögen wir das bei den erythräischen Stilen, soweit es sich um die entscheidende Wucht stilbildenden Lebensgefühls der erythräischen Kultur handelt, nicht ohne weiteres! Denn das Wesen aller älteren erythräischen Kulturzuflüsse ist bedingt dadurch, daß sie über äthiopische Kultur hinrannen und sich in ihr verjüngten. Was das heißt, wird der nächste Teil zeigen.

*

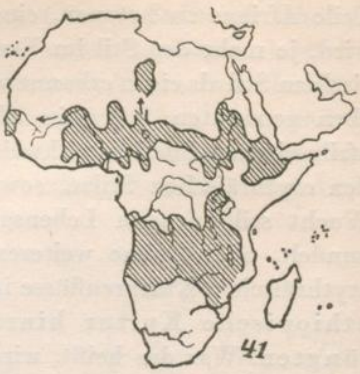
Solchen Hinweis mußte ich ausführen, ehe das Augenmerk auf bestimmt und deutlich wahrnehmbare Schichtungen gelenkt werden konnte.

Eine ganze Reihe von Symptomen einer einheitlich gebauten Kultur, die, von Osten kommend, den Sudan und das südliche Negerafrika überzog, lernten wir kennen; das Sinnbild des rituellen Königsmordes mit Kardinaloffizianten, Menschenopferpaar usw. Im gleichen Territorium treffen wir den Adelssitz und erythräische Throne, gleichen Weg zogen offenbar der waagrechte Baumwollgriffwebstuhl, der Doppelschurz, die Trichterhütte, die Marimba (Kalebassenpiano), die Nackenstütze, traverser Bogen, Stampfgebläse u. a. mehr. (Vgl. Kartogr. Nr. 40 bis 45 und Abb. 13.)

Norderythräisch sind: Wurfeisen, Harfe, Lyra, Tüllenhacke, Verschneidung usw. (vgl. Abb. 13 und Kartogr. Nr. 46—51). Rein süderythräisch dagegen: das Handa (Kupferkreuzgeld), die Adelsbezeichnung (Mona und Fumu), bestimmter Zahnaberglaube, Lehmspeicherbau, das Rindenboot, die tangentiale Befiederung am Pfeil (vgl. Abb. 14 und Kartogr. Nr. 52—57) usw.

Als Bedeutsames können wir sagen, daß beide Kulturen ihre Einflußstellen deutlich erkennen lassen. Im Norden sind es die Ruinen, die von Koheito bei Massaua bis in das Seenbecken der Gallastaaten reichen. Von hier aus nach Westen sind in jüngerer Zeit eine Sekte des Islam und die Schoaaraber bis zum Tschadsee

Mittelerythräische Kultursymptome. Ritueller Königsmord: 1. Vollsitte; 2. Sittenreste



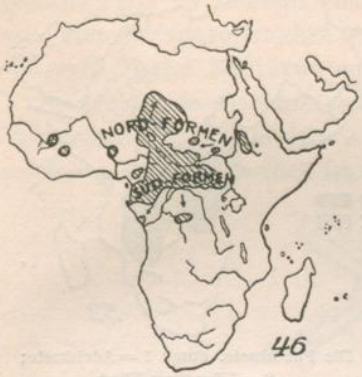
Die Beamtenhierarchie mit den 4 Erzbeamten

Der Hase als Fabelheld

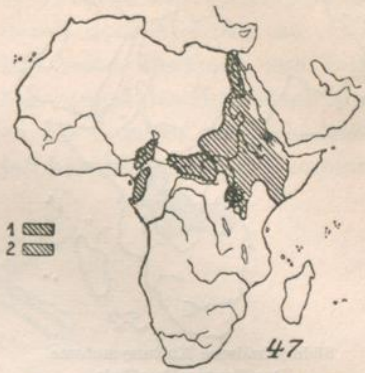
Baumwollschmalstoffe

Marimba

Die Kegeldachhütte



Norderythräische Kultursymptome
Das Wurfeisen

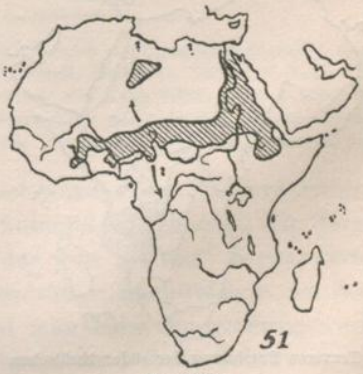


Saiteninstrumente: 1. Harfe; 2. Lyra

Traverse Besehnung der norderythräischen Bögen

Die Tüllenhacke

Die Männerspinnerei



Eunuchen

Süderythräische Kultursymptome
Das Fanany-Begräbnis

Die Fumukaste. Fumu 1 = Adelskaste; 2 = Häuptling, Fürst

Zahnaberglaube

Handa-Kupfergeld: 1 = Ausgrabungen; 2 = um 1890 noch geltend; 3 = Nachbildungen in Eisen

Traverse Besehnung der süderythräischen Bögen

Die südöstlichen Lehmspeichertürme

gewandert. Hier schließt sich dies Jüngere der Vergangenheit von Meroe-Napata-Naphta und damit dem Altertum an. Das süderythräische Kulturwesen belegt seine Herkunft aus dem Ruinengebiet des berühmten Simbabwe und den Hunderten von Trümmern, die das Gebiet südlich des Sambesi und Rhodesia reich ausstatten. Deutlich ist es, daß hier Beziehungen ökonomi-

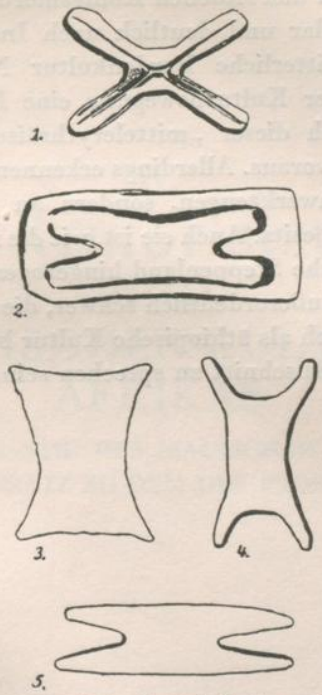


Abb. 14. Süderythräisches Kulturgut. 1. „Handa". Kupfer von Urna. Nach Cameron, Quer durch Afrika. S. 275. 2. Speecksteinform für Metallgeld. Simbabwe. Nach J. T. Bent, The Ruined Cities of Mashonaland S. 218. 3. Kupferbarre von Hagia Triada. Nach D. Fimmen, Die Kretisch-Mykenische Kultur. Abb. 114. 4. Kupferbarre von Serra Ilixi, Sardinien. Nach Forrer, Reallexikon, Fig. 67. 5. Kupferbarre von Falmouth-Harbour. Nach Bent, S. 219

scher Art entscheidend waren. Hier wurden von Völkern älterer Zeit die Gold- und Kupfergruben kolonial ausgebeutet. Die Bergwerke sind erhalten. Das Geld, das jene „Alten" verwandten, ist heute noch, ins Hinterland verdrängt, nachweisbar. An den Küsten in höheren Gebieten fand man beim Ausgrabungswerk die Gußformen; in Katanga, im Inland noch ihren Gebrauch. Es

handelt sich um das Geld in Form des Andreaskreuzes, das einst im Altertum von Cypern ausgegangen sein dürfte! (Vgl. Abb. 14.)

Damit wären wir nun wohl in der Lage, eine klare Fixierung der Herkunft bestimmter (diesmal von Osten her in Afrika eingetretener) Kulturen zu geben, wenn nicht eine Tatsache zu berücksichtigen wäre, die hier besondere Aufmerksamkeit verdient. Das, was oben über den rituellen Königsmord ausgeführt wurde, schließt an sich klar und deutlich nach Indien hin an. Aber ebenso wie die ritterliche Bardenkultur Nordwestafrikas in älterer neolithischer Kulturbewegung eine Prädisposition vorfand, so ging auch dieser „mittelerythräischen Kultur" eine „alterythräische" voraus. Allerdings erkennen wir diese nicht an Funden von Steinwerkzeugen, sondern an merkwürdig altertümlichem Kulturbesitz. Auch sie ist, wie die mittelerythräische, über das afrikanische Steppenland hingezogen. Gerade in bezug auf sie ist es aber außerordentlich schwer, die Beziehung zu dem festzustellen, was ich als äthiopische Kultur bezeichne. Hierüber wird im nächsten Abschnitt zu sprechen sein.

IV.

DIE ÄTHIOPISCHEN UND HAMITISCHEN KULTUREN AFRIKAS

DER NATÜRLICHE STIL DES MAGISCHEN LEBENSGEFÜHLS IM GEGENSATZ ZU DEM DER PROBLEMATIK

11. GESPENSTER UND MANEN

a) Gespensterfurcht und Ablehnung des Metaphysischen in der hamitischen Kultur. b) Manendienst und Herrschaft des metaphysisch betonten Lebensgefühles in der äthiopischen Kultur

Im Winter 1909/10 schneite der Eisenbahnzug, der meine Mitarbeiter und mich zum ersten Male in den Süden Kleinafrikas und in die saharischen Randländer bringen sollte, in der Gegend von Batna ein. Unwillkürlich kamen wir, die wir keine Lust hatten, stundenlang im stehenden und überheizten Zuge zu sitzen, umherschweifend in Bekanntschaft mit Kabylen, die — ihrerseits sonst nur vertraut mit dem Vorüberfliegen der Züge — durch solch ungewöhnliches Vorkommnis einer Begegnung mit europäischem Wandergeist gesprächig gemacht wurden. Die Rede kam bald auf den in einiger Entfernung gelegenen Riesenbau aus dem Altertum, den Medracen, dessen prachtvolle Größe bei reicher Gliederung den Pyramiden Ägyptens gleichkommt. Die Leute wußten mir nun von diesem Monument zu erzählen:

Vor langer, langer Zeit wurden die Bewohner dieses Landes von einer Frau namens Judija regiert. Die Judija war eine große Königin. Erst führte sie langwierigen Streit mit ihren Brüdern und ihrem Gatten, weil diese Männer das Volk unterdrücken, ihm schwere Arbeit auferlegen und ihm ihr letztes Besitztum an Geld abpressen wollten. In dieser Zeit tötete die Judija sowohl ihre Brüder wie ihren eigenen Gatten. Als die umwohnenden Völker nun sahen, daß die Judija die Männer ihrer nächsten Umgebung getötet hatte, begannen sie raubend und plündernd in deren Land einzufallen. Die Judija aber rief ihre Schwestern und Töchter, die jungen Frauen und alle jungen Burschen im Lande zusammen. Sie sagte zu ihnen: „Sind wir etwa wehrlos

weil wir uns unserer wertlosen Männer entledigt haben? Auf, nehmt die Waffen der Getöteten!" Die Judija begann dann an der Spitze der Mädchen, jungen Frauen und Burschen den Krieg gegen die Feinde. Erst trieb sie die Eingefallenen aus ihrem Land, dann fiel sie in deren Gebiet ein und zwang sie, für ihr Volk zu arbeiten und Geld aufzubringen. Nachdem der Friede wieder hergestellt und die Judija zu einer großen und machtvollen Königin geworden war, begann sie die großen Schätze, die sie gewonnen hatte, unter dem eigenen Volke zu verteilen. Sie selbst blieb bei ihren Herden, war aber stets für jeden zu sprechen, der sie aus Not um Rat und Hilfe ansprach. Die Judija war so fürsorglich, wie es weder vorher noch nachher je ein Mensch dem Volke gegenüber war. Als sie nun aber älter wurde, nahm sie wieder einen Gatten, dieser aber noch ein junges Weib. Das junge Weib nun wollte selbst Königin werden, und es gelang ihr eines Tages, der über dem vielen Wandern und Sorgen eingeschlafenen Königin einige Haare abzuschneiden. Die junge Frau verbrannte diese Haare über einem Kohlenbecken, und daraufhin starb die Königin Judija. Als die Königin Judija nun gestorben war und als Leiche in ihrem Zelte lag, kamen alle Leute ihres Volkes zusammen, klagten und riefen: „Diese Frau war die beste, die wir je unter uns hatten. Diese Frau hatte die größte Stärke von allen Menschen, die wir kannten. Diese Frau war die größte Königin. Welche Gewalt wird sie nun nach ihrem Tode besitzen! Durch ihr Wirken (nach dem Tode) wird sie, die schon im Leben so mächtig war, uns alle vernichten, wird unser Vieh ausrotten und unsere Habe zerstören! Laßt uns daran gehen, sie unschädlich zu machen!" Darauf begannen sie die Leiche der Judija zu binden, ihre Füße zu verschnüren, ihre Hände zu verflechten. Sie zerschlugen ihr Rückgrat und ihre Oberschenkel und setzten den Leichnam dann in die Mitte einer Ebene. Dann begannen sie, von allen Seiten Steine herbeizuschleppen. Sie warfen die Steine über die Leiche. Sie fuhren hiermit fort, bis der Steinhaufen die Größe hatte, die er heute noch in der Gestalt des Medracen aufweist. Als der Steinhaufen diesen gewaltigen Umfang angenommen hatte, sagten die Leute: „Diese Last von Steinen ist so gewaltig, daß sie auch die Königin Judija trotz all ihrer Macht

nicht abschütteln kann.“ Hierauf gingen sie auseinander. So also ist der Medracen entstanden. — — — — — —

Diese Legende hat mit historischen Tatsachen nichts zu tun. Der Medracen ist ein späterer Königsbau römisch-numidischer Kultur, und die Judijalegenden anderer Orte weisen auf ganz andere Gebiete und Zeiten hin. Um so bedeutungsvoller ist die hier in seltener Klarheit zutage tretende Tatsächlichkeit eines Lebensgefühles, dessen natürlicher Stil die Bedeutung polarer Einseitigkeit hat. Es wird deutlich in der unserer Mentalität durchaus verständlichen Folgerung, die, nach dem Grundsinn der Legende geformt, etwa lautet: Die Macht, die der Lebende im guten Sinne hat, wirkt der Verstorbene in schlimmer Weise aus; je besser er war, desto bösartiger muß er werden; je mächtiger er als Lebender war, desto unüberwindlicher muß die Fessellast sein, die wir über seiner Leiche auftürmen. Kurz gesagt: Je besser und stärker der Lebende, desto gefährlicher sein Gespenst. Damit sind wir bei einem der sinntiefsten Anschauungsströme der hamitischen Kultur angelangt, dessen Triebrichtung und Breite im folgenden noch durch einige Belege ausgemessen werden soll.

Die hamitische Kultur ist ihrem Wesen und ihrer Ausdehnung, ja ihrem Werdegange nach wenigstens skizzenhaft verhältnismäßig leicht faßbar. Schon die Sprache bietet zahlreiche Anhaltspunkte. An ihr haben alle älteren Völker und Kulturen teil, die die wasserarmen Regionen des nördlichen, nordwestlichen, östlichen und südlichen Afrika bewohnen. (Kartogr. Nr. 67.) Dies aber sind die Bewohner der Sahara, der libyschen Wüste, der nubischen Wüste. (Tuareg, Bedjastämme usw.) Auf dem Nordosthorn lagert die semitische Sprache über der hamitischen (Abessinien!). Bogos, Danakil, Somali, Galla, aber auch nach Süden nach Altdeutschostafrika versprengte Stämme wie die Wafiomi gehören hierzu. Als Fulbehirten irren die Hamiten im Sudan zwischen Negerstämmen mit Sudansprachen, als Wahima herrschen sie in Ostafrika über Neger mit Bantusprachen, und als Niloten stellen sie (Massai, Wanderobbo, Suk, Turkana usw.) Träger einer Abwandlung dar. Endlich aber gehören zu gleicher Verwandtschaft

die im Mittelalter in die Südwestregion Südafrikas verdrängten Hottentotten. Alle diese Stämme sind aber nicht nur ihrer Sprache nach als Teilhaber an einer Kulturgemeinschaft charakterisiert, sondern sie haben auch sonst noch allerhand Kulturgut gemeinsam, von dem hier nur die Kuppelhütte, die Spiralbandflechterei, der papillote Bogen (vgl. Abb. 15), vor allem aber ein charakteristisches Verhältnis zur Tierwelt aufgezählt werden mögen. (Vgl. Kartogr. Nr. 58—69.) Wer sich an der Hand einer physikalischen Karte von Afrika die Verbreitung dieser Kultur im Verhältnis zum Typus der von ihr als Heimat bevorzugten Landschaft vergegenwärtigt, wird finden, daß diese fast stets eine trostlos arme ist. Wüsten und regenarme Steppen! Es ist sicher berechtigt zu behaupten, daß die hamitische Kultur nur da als solche rein und unverfälscht auftritt, wo die Öde der natürlichen Umwelt ausgesprochen kulturfeindlichen Charakter trägt. Was aber natürlich nicht zu dem Schlusse führen darf, daß die hamitische Kultur dort entstanden sein müsse, sondern vielmehr die Erkenntnis zeitigt, daß sie sich nur unter gegebenen Verhältnissen erhalten hat, während sie unter günstigeren Umständen zur Verdunstung oder Verschmelzung mit anderem Stil neigt. Denn genau so wie mit dem Kulturgut der Sprache verhält es sich mit dem Gesamtwesen, und es spielt hierbei gar keine Rolle, ob einzelne Elemente wie Spiralbandflechterei, papilloter Bogen usw. weitere Ausdehnung erreicht haben. Aus der Tatsache, daß diese hamitische Kultur sich eben nur unter armseligen Naturbedingungen erhalten kann, ergibt sich schon, daß ihr eine eigentümliche, zumal geistige Struktur zu eigen sein muß, deren Wesen des näheren zu erschließen die Aufgabe der nächsten Absätze ist.

Wir gehen nun von der eigentümlichen Formel aus, die die hamitische Legende vom Ursprung des Medracen lehrte. Das, was hier nur noch als Sage aus dem Altertum nachklingt, berichten uns als ethnographische Beschreibung die Klassiker. So Agatharchides (s. Diodor 3. Buch, Kap. 11) über die Begräbnissitten der Megabarenser, eines troglodytischen Volkes der nubischen Wüste im zweiten Jahr-

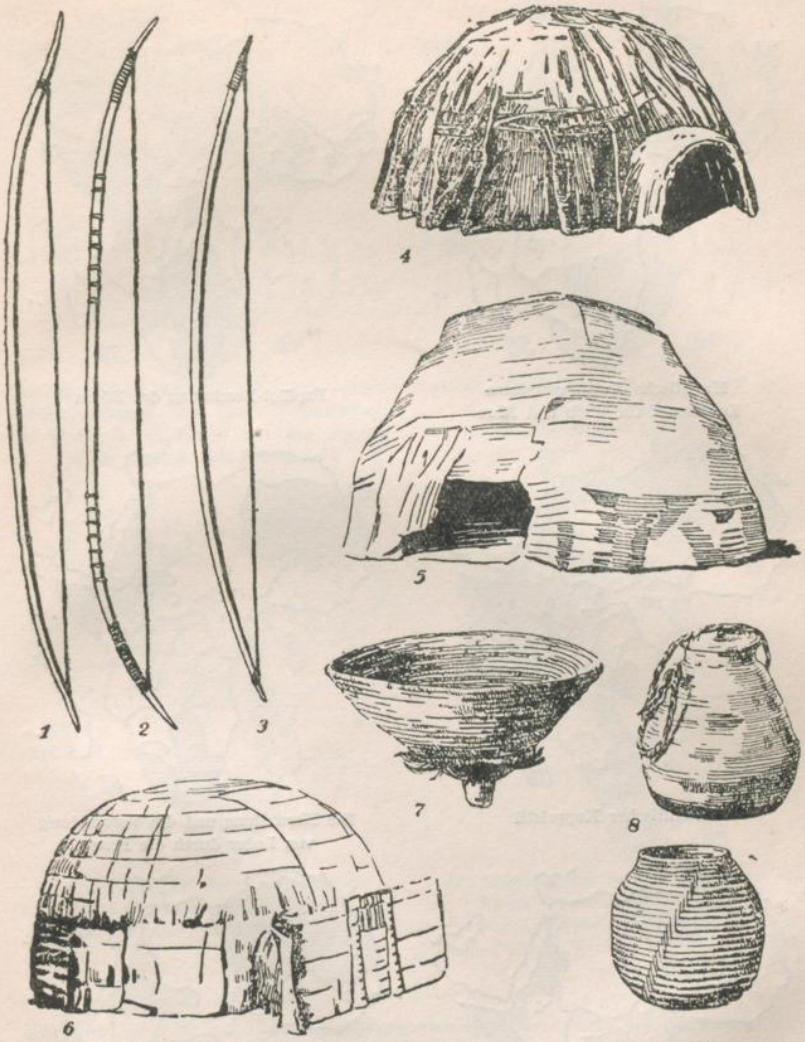


Abb. 15. Symptome hamitischer Kultur. 1.—3. Papillote Bogen, Slg. des Instituts. 1. Senegal, 2. Ostafrika, 3. Herero. 4. Hereropontok. Nach „Ausbruch des Hereroaufstandes". Berlin 1906. Abb. 2. 5. Mattenhütte der Bischarin. Nach Photo von Leo Frobenius. 6. Hütte, Timbuktu. Nach Photo von Leo Frobenius. 7. Biersieb der Hamasen bei Asmara. Slg. des Inst. 8. Korb der Bischarin, Slg. des Inst., und Korb der Amazulu. Nach J. Lehmann. Systematik der Geflechtsarten, Tfl. 3, Nr. 131

Hamitische Kultursymptome
Zweikampf für Weib und Ehre

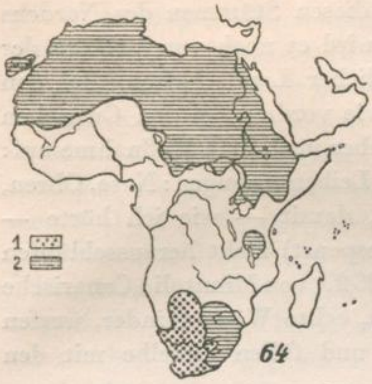
Papillot-Besehnung der Bögen

Hamitischer Kuppelstil

Die Herstellung und die Verwendung
von Leder durch die Frau

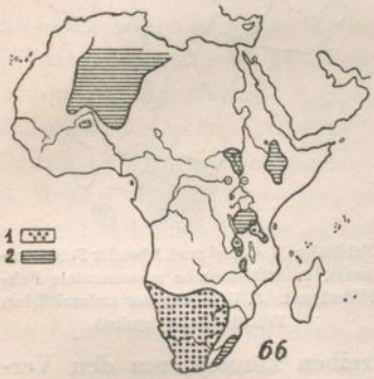
Bau des Zeltes und der Hütte durch die Frau

Forderung der Jungfernschaft



Die Lagerung der hamitischen Kultur in Afrika. Zweiartenbildung und zwar: Vorherrschaft der Waffe: 1. In älterer Zeit des Bogens. 2. In jüngerer Zeit des Speeres

Lederne Frauentracht: 1. In älterer Zeit Doppelschurz. 2. In jüngerer Zeit Lederpagne

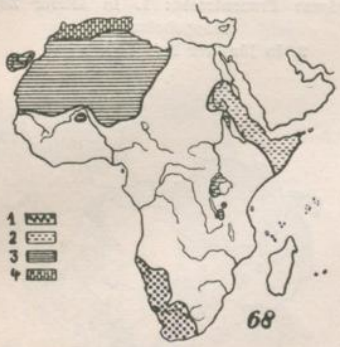


Armabzeichen der Jäger und Krieger: 1. In älterer Zeit Tätowierung. 2. In jüngerer Zeit Armringe, zumal aus Stein

Die Lagerung der hamitischen Kultur in Afrika. Dreischichtung und zwar: Sprache: 1. Südhamitische. 2. Osthamitische (mit Fulbe im Westen). 3. Westhamitische Sprachen

hundert v. Chr.: „Ihre einheimische Begräbnisart ist ganz außerordentlich. Sie binden Kopf und Beine des entseelten Körpers mit Palmbast zusammen, legen ihn auf eine Anhöhe und werfen lachend mit faustgroßen Steinen nach demselben, bis sie ihn mit den daraufgeworfenen Steinen ganz überdeckt haben. Zuletzt stecken sie ein Ziegenhorn darauf und gehen ohne die mindeste Empfindung des Mitleids von dannen.“ Die Bedeutung

dieses Steinwerfens ist bei allen diesen Stämmen des Nordens noch heute bekannt, und geübt wird es noch von Völkern der Sahara sowie östlicher und südlicher Landschaften. Bei den Hamiten des Nordens (Tuareg) wie vordem bei den Guanchen auf den kanarischen Inseln fällt aber noch eine Maßnahme auf: Gleich nach dem Tode werden alle Leibesöffnungen: Nase, Ohren, Mund usw. mit Bast verstopft, damit — wie ich hörte — der schlimme Geist (d. h. das Gespenst) nicht herausschlüpfen könne. (Jean „Les Touaregs" S. 205 ff.; von Minutoli „Canarische Ins." S. 92.) Fernerhin: die Teda, echte Wüstenkinder, werfen die Leiche in eine tiefe Grube und füllen dieselbe mit den



Das „fette Weib": 1. Naturgeboren. 2. Ideal. 3. Gezüchtet. 4. Im steinzeitlichen Felsbild erhalten

Felsbilder: 1. Gebiet noch lebender Felsbilderkunst. 2. Althistorische monumentale Felsbilderkunst. 3. Urheimat der steinzeitlichen Felsbildnerei (Capsien)

schwersten Steinen, die sie auftreiben können, um den Verstorbenen am Wiederkommen zu verhindern. Dazu bis zur Südgrenze der Wüste vorgedrungene Stämme wie Baele und Wanja: Nach älterem Eigenbericht kleiden sie ihre Leichen in Schaffelle, legen sie in Felsspalten und decken sie mit Steinen zu. (Ed. Vogel i. Pet. Mtt. 1855 S. 252; Nachtigal „Sah. und Sud." II S. 177/8.) Hierzu ist zu bemerken, daß islamisierte Gesellen dieser Stämme mir 1912 unumwunden erklärten: Die Schaffelle dienten durchaus nicht etwa zur Bekleidung, sondern nur dem Zwecke der Fesselung. Wer sich starke Riemen aus Rinderfell beschaffen könne, bevorzuge diese und schnüre den sterbenden Verwandten, am besten noch ehe er den Geist ausgehaucht habe, einem Bündel

gleich zusammen; denn wenn ein Mensch in gestreckter Lage sterbe, könne er nach der Ansicht der „Heiden“ sehr wohl noch wieder erwachen und als Gespenst umgehen; hätte man ihn aber erst in krumme Lage gebracht und verschnüre man ihn genügend, so sei die Gefahr gemindert. Durch solche Angaben werden Mitteilungen wie die Herodots von der Bestattungsweise der Nasamonen (IV S. 190) entsprechend erläutert. Soweit Symptome hamitischer Kultur in den Wüstenländern Nordafrikas.

Die Reihe des Ostens und Südens beginnt mit dem Volk der Somali, die trotz des Islam und seiner ausgleichenden Stellungnahme dem Tode gegenüber einen unüberwindlichen Abscheu vor Leichen haben. Massai und Wanderobbo haben ursprünglich alle Leichen in der Wildnis ausgesetzt, bedeckt mit einem Fell und auch wohl überworfen mit Steinen. Ja, einigen Ortes spekulieren sie darauf, daß die Hyänen sie möglichst schnell vernichten, halten es sogar für ein Unglück, wenn dies nicht schon in der ersten Nacht geschieht. (Fuchs-Hollis „Masai“ S. 111; Thomson „Massailand“ S. 326, 392, 396; Merker „Masai“ S. 195, 245/6; v. d. Decken „Ostafr.“ II S. 25; Baumann „Massailand“ S. 163; Weiß „Völkerstämme“ S. 409; Burton-Andree „Medina u. Mekka“ S. 278/9.) — Der hamitischen Steppe des Nordostens schließt sich nach Süden zu ein Hauptgebiet äthiopischer Kultur an, diesem dann aber im Süden Altdeutschostafrikas eine weitere Region hamitischer Gesittung. Dementsprechend wiederholt sich die Leichenaussetzung denn auch in Uhenge, Uhehe, Ussangu usw. (Thomson „Seen“ I S. 146, 180; Fülleborn „Nyassa u. Ruvuma“ S. 222.) — Das letzte Stück der dreigliedrigen Kette nordsüdlich gerichteter hamitischer Kulturwanderung setzt im Betschuanenland ein, ist also von den vorhergehenden durch das Hauptgebiet der süderythräischen Kultur getrennt. Von den Bestattungssitten dieser Betschuana heißt es: Noch während der letzten Todeszuckungen wird dem Sterbenden ein Netz über den Körper geworfen, und er wird in sitzender Stellung mit an das Kinn gebogenen Knien erhalten, bis das Leben entwichen ist. Nachher wird die Leiche um alles nicht zur Türe der Hütte hinausgetragen, sondern durch ein Loch, das eigens hierzu in die Rückseite der Hüttenwand gemacht wird. In Felle ver-

schnürt wird die Leiche schleunigst ins Feld geschleppt und dort verscharrt und mit Steinen beworfen. Zulu und Kaffern schleppten ihre Sterbenden vordem nach abgelegenen Orten und warfen sie sozusagen den wilden Tieren zum Fraße vor. Solchen Sitten schließt sich denn auch die Bestattungsweise der Hottentotten, eines Volkes ausgesprochen hamitischer Kultur, an. (Moffat „Mis. Lab." S. 308; Fritsch „Eingeborene" S. 210, 235; Haarhoff „Bantustämme" S. 86; Lichtenstein „Reisen" S. 421; Peter Kolb „Hottentotten" S. 192 ff.) Aber auch noch zu den Herero, ja bis ins Ovamboland zieht sich die Verbreitung solcher vielsagender Gebräuche hin. Bei ersteren spielt wieder ein Tuch, das dem Sterbenden über den Kopf geworfen wird, eine Rolle; wonach auch noch mit Steinen die Wirbelsäule gebrochen und das Überbleibsel einer menschlichen Gestalt mit Riemen verschnürt wird. Auf dem Steinhügel, der solche Lebenstrümmer überwölbt, begegnen wir denn auch dem Gehörn wieder, das der alte Artemidoros auf den Gräbern der Vorfahren der Bedja wahrnahm. (Schinz „Dtsch. Süd-West" S. 174; Fritsch „Eingeborene" S. 236; Irle „Herero" S. 128/9; Andersson „Notes" S. 234.)

Die Gesamtheit dieser Symptome ergibt ein leicht verständliches Bild: Schon dem Sterbenden wird das Haupt verhüllt, werden die Öffnungen des Körpers verstopft, — damit jedes Unheimliche, das in ihm bestehen könnte, in ihm verschlossen gehalten werde; der Leiche werden das Rückgrat oder die Schenkel gebrochen, werden Schlingen und ein fesselnder Fellpanzer umgelegt, — damit die Rückkehr des Fürchterlichen unmöglich werde; die Leiche wird den Tieren zum Fraße vorgeworfen, damit sie ganz und gar vernichtet werde; und in übergroßer Vorsicht wird die Leiche auch noch durch eine neugebrochene, hinterher schnell zu reparierende Bresche in der Wand hinausgebracht, — damit das etwa doch noch heimkehrende Gespenst auf seinem Rückwege vor eine geschlossene Wand komme.

Das Gespenst! Wenn irgendwo, so ist in diesen Sitten der Sinn dessen, was unter „Gespenst" zu verstehen ist, klargelegt. Alle diese Sitten nämlich sind Auswirkungen eines materialistisch-realistischen Lebensgefühles; jeder Teil dieses Sittenkodexes

lehrt die Absicht, ein materielles Verfahren einer materialistischen Möglichkeit gegenüberzustellen. Das Körperliche wird körperlich behandelt. Nichts von einem auch noch so fremdartigen Begriff wie „Seele"! Das Bezeichnende nach der anderen Seite aber ist: Ablehnung des erfahrungsmäßig Unbekannten und Unbekämpfbaren. Die Absichten des unheimlich schweigsam und blicktaub gewordenen Toten sind unkenntlich. Die Ahnung, daß die Sinneswahrnehmungen dies mit dem Tode fremdartig gewordene Wesen nicht mehr zu begreifen und zu beeinflussen vermögen, ist unabwendbar. Also schroffe Ablehnung, Abscheu, Furcht, — Gespensterfurcht!

Und diese Gespensterfurcht führt so weit, daß Mütter sich von den Leichen ihrer Kinder, Gatten von denen ihrer Geliebten, Kinder von denen ihrer Eltern mit Grauen abwenden und ihre Vernichtung anstreben.

Wenn ich nun im Vorhergehenden von einem materialistisch-realistischen Lebensgefühl sprach, so muß dem hinzugefügt werden, daß man auch von einem durch dieses Lebensgefühl in scharfer Weise gestaltmäßig eng begrenzten Erkenntnisvermögen sprechen kann. Dieses Erkenntnisvermögen ist gleichlaufend einem Willen zur Harmonie des Körperlichen und dem Trutz gegen alles Metaphysische. Etwas wie „Seele" kann nicht entdeckt, kann nur intellektuell vergeistigt werden. Dies ist es, was oben als polare Einseitigkeit bezeichnet wurde. Der einen Seite der Polarität muß eine zweite entsprechen. Wenden wir nun dieser unsere Aufmerksamkeit zu.

*

In dem in weitem Bogen der Form des Erdteils Afrika angepaßten, hauptsächlich die Nord-, Nordost-, Ost- und Südgebiete einnehmenden Verbreitungskranz der vorzüglich hamitischen Kulturen ist an einigen Stellen das Aschgrau der Gespensterfurcht durch dazwischengeschobene Einfügungen von blühendem Totendienst unterbrochen. Solches wäre besonders für Ägypten und dann auch für Ostafrika in zwei Gebieten zu vermerken. In allen entsprechenden Formen zeigen die Sitten dieser Strecken gleiche oder ähnliche Einstellung des Lebensge-

fühls gegenüber den Verstorbenen wie die des vom hamitischen Gürtelumschlossenen, der Westküste sich anschmiegenden Innenkerns Afrikas, also wie — um das entscheidende Wort sogleich einzufügen — die des Hauptgebiets der äthiopischen Kultur. Diese äthiopische Kultur lebt ebenso festgebunden im Gebiet der regenreichen Steppen, wie die hamitische an den Raum regenarmer Länder gebunden ist. In diesem Falle also deckt sich das Grundwesen geographischer Bedingtheiten mit dem der Kulturgestaltung. Der Raum als gestaltendes und erhaltendes Prinzip wirkt sich in diesem Beispiel monumental aus.

Wenn ich die Hunderte und aber Hunderte von Berichten über die Bestattungssitten der Völker der äthiopischen Kultur überfliege, so wird es mir schwer, eine Gruppierung auch nur der wichtigsten Formen in kurzen Worten zu geben. Der ungeheure Variantenreichtum wird jedem klar werden, der die erfreulichen ersten Versuche des Pater Koppers (Anthropos Bd. 19) durchsieht. Da es sich hier aber weniger um eine Klassifizierung handelt als um Festlegung eines gemeinsamen Sinnes, so will ich von einer zusammenhängenden Schilderung eines sowohl im Sudan heimischen wie auch im Osten und Süden variierten Typus ausgehen: vom Skelettierungsbegräbnis.

Wenn ein Alter der Sippe gestorben ist, erfüllt alsbald der Ausdruck der Freude die Luft. Es hebt ein Gelage an, in dessen Verlauf die Männer und Frauen sich über die Eigenschaften des Entschlafenen unterhalten, Anektoden aus seinem Leben erzählen und mit Bedauern über die Beschwerden des Alters, denen er in den letzten Jahren unterworfen war, sprechen. Irgendwo in der Nähe — besonders gern in einem schattigen Hain — ist eine Höhle in die Erde gegraben, die mit einem Stein verschlossen ist. Sie wird geöffnet. Dort unten liegen schon die Gebeine älterer Zeit, die nun beiseite geschoben werden, um dem Ankömmling Platz zu machen. Die Leiche wird sorgfältig in bestimmte Lage und Richtung gebettet, dann für längere Zeit sich selbst überlassen und die Grabkammer wieder geschlossen. Ist aber die zum Verfall des Körpers notwendige Zeit verstrichen, so erschließen die Alten der Sippe den Totenraum wieder, steigen hinunter, heben den Schädel ab und tragen ihn wieder zur Erde

hinauf und in das Gehöft. Hier wird er gereinigt, mit roter Farbe bemalt und nach freundlicher Bewirtung mit Korn und Bier an einem besonderen Orte den Kranien anderer Verwandter zugesellt. Von nun ab vergeht kein Frühling, ohne daß er teil hätte an den Opferspenden der Saatperiode, kein Herbst, an dem nicht seiner gedacht und ihm nicht ein Anteil an Dankopfer der Erntezeit dargebracht würde. Und zwar stets ehe die Saat begonnen und ehe der Erntereichtum zum Genuß der Lebenden verwandt wird. Aber auch im übrigen ist der stille Geselle an allen Vorkommnissen des Lebens im Sippengehöft beteiligt. Schlägt der Leopard eine Frau, trifft der Schlangenbiß einen Bauernburschen, verbreitet sich Krankheit, bleibt der Segen des Regens aus, — stets wird in verbindender Weise der Reliquie zuerst gedacht. Bricht Feuer aus, so ist sie es, die zuerst gerettet wird; wird die Reife einer Jugendgruppe zeremoniell begangen, empfängt sie den ersten Anteil von Festbier und Breifrucht. Heiratet ein junges Weib in die Sippe, so führt der Älteste sie zu der Urne oder dem Gestell, in der oder auf dem dieser Erdenrest vergangenen Sippenlebens liegt, und heißt sie, von dem Haupt des Ahnen weg einige Körner heiligen Getreides zu genießen. Wahrlich eine bedeutungsvolle Sitte, denn wenn dieses junge Gefäß der Sippenidee fruchtbar geworden ist, so stellt die Altengemeinde gern fest, welche Ähnlichkeit zwischen dem keimenden und der Erinnerung an verblaßtes Leben besteht. Alles das aber tritt vielleicht äußerlich mehr in den schicksalsmäßig betonten Augenblicken des Daseinsablaufes hervor, wirkt sich im stillen, aber vielleicht noch bedeutungsvoller im Gleichlauf der Tage aus. Was Wißmann an der Stelle sagt, an der er vom Gespräch des Baschilangefürsten Tschigenge mit dem verstorbenen Vater spricht, das kennen wir geradesogut aus dem Osten wie aus dem Sudan. Wie himmelweit entfernt steht der europäische Forscher vom Intimsein mit dem schwarzen Sohn der roten Erde, und doch, wie manchesmal ertappt er jenen dabei, wenn er so ganz nebenher die heilige Reliquie mit zartem Handstriche berührt oder ihr einen vielsagenden Blick zuwirft oder wie er vor ihr hockt und ohne Worte und Laut still pietätvollen Verkehr übt!

Nun ist es ganz gleichgültig, welcher Formgebung sich solcher Sinn im Drang nach Ausdruck bedient. Gleichgültig, ob dem Verstorbenen ein kunstvoller, erdgeschützter Raum in der Tiefe gebaut wird, in welchem er ausgestattet mit reichen Beigaben ruht, die jährlich erneuert werden, — gleichgültig, ob ein Bildnis aus Holz oder Lehm oder Elfenbein hergestellt wird, das im Busch, im Gehöft oder auf der Brust seinen Platz findet und von hier aus die Reflexe der Empfindungen seines Verfertigers ausstrahlt, — gleichgültig, ob Pflanzen auf dem Grabe, Tiere in Heide, Busch oder Baumzweig, ob Stein oder Gewässer, ob Berge oder Wälder Heimstätten frommen Gedächtnisses oder ununterbrochener, ja unabbrechbarer Beziehungen zu Verstorbenen werden, — gleichgültig, in welcher der Tausende von Möglichkeiten dieses Lebensgefühl gestaltsuchend sich auswirkt, — immer erkennen wir das Äthiopische als ein solches, das ebenso sinnreich vielseitig wie das Hamitische als polar Entgegengesetztes sinnvoll einseitig ist.

Diejenige Seite, von der aus dieser bedeutungsvolle Stil am leichtesten faßbar ist, scheint mir durch die Tatsache der Wortlosigkeit, des Schweigens gekennzeichnet zu sein. Der Hamit mag über seine Gespensterfurcht sprechen, der Äthiope findet für seine Beziehungen zu den Manen keinen Weg sprachlicher Erklärung. Die Sitten des äthiopischen Ahnendienstes sind stumm. Und doch, wie ausdrucksvoll, wie sinntief! Aber wenn wir uns dieser Tiefe und der Fülle solchen Reichtumes auch noch so bewußt werden, — schildern, in die Sprache übersetzen können wir sie dennoch nicht. Darin liegt das Bedeutende. Denn wenn wir sagen: „Diese Leute glauben an das Weiterleben nach dem Tode“ — oder: „Sie sind von einer Seelenwanderung überzeugt“ — oder aber gar: „Nach ihrer Ansicht kehren die Seelen der Verstorbenen in den Kindern wieder“ — so ist das alles in Wahrheit falsch, weil unsere ins Erkenntnistheoretische und Intellektuelle und wie man so schön sagt: „wissenschaftlich“ gerichtete Mentalität zunächst nur mit plump realistischen Voraussetzungen wie „Seele“, „Körper“, „Tod“, „Leben“ usw. das zu erklären sucht, was in Wahrheit mehr ist als erklärbar, nämlich Sinnzwang eines Lebensgefühles. Nur wer wahrhaft musi-

kalisch oder wirklich kunstsinnig ist und die Qual erleiden muß, Götzen des Snobismus über die von ihnen „erkannten“ Absichten eines großen Komponisten oder Malers der Vergangenheit anhören zu müssen, nur der kann eine Ahnung haben von der sublimen Großnatur, die sich in dieser Sittensprache der Äthiopen unmittelbar ausdrückt, und der Roheit, die wir anwenden müssen — und bis jetzt auch mit wenigen Ausnahmen (Herder, Goethe, Walter Otto, Levy-Brühl) angewandt haben —, um die abgrundtief ausgefüllten Gemütsreichtümer mit den Millimeterscheffeln unserer Verstandeswertung auszumessen. Nur das Erfassen des Sittensinnes kann hier zum Verstehen helfen — nicht aber Vokabeln.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß alle diese Völker unbeirrter äthiopischer Kultur „Zustände“ wie „Vorgänge“ in unserem Sinne mit einer fremdartigen Zartheit des Gemüts einerseits und einer uns nicht mehr nachfühlbaren Spannungsweite der Affekte (schwingend von der Furcht, die Hand des anderen unzart zu berühren, bis zur Leidenschaft der Menschenfresserei!) andererseits auffangen. Und zwar ohne Denken. Dieser Kultur bedeutet Leben und Tod, Seele und Körper nichts Unterschiedliches. Das vor allem Bedeutsame ist aber, daß im Wesen dieser äthiopischen Kultur das Metaphysische das Sinngebende und das Physische das Sinnbedingte ist. Das aber heißt: daß die äthiopische Kultur der hamitischen polar entgegenwirkt. Die hamitische Kultur kennt nur Gespenster und Gespensterfurcht, also Ablehnung des Metaphysischen. Die äthiopische Kultur ist begründet in der Pietät vor dem Unfaßbaren und als solchem Selbstverständlichen, weiß im Speziellen also nur von Manen und Beziehung zu den Manen. (Ich setze hier Gespenster und Manen als durch das Vorhergehende genügend scharf charakterisierte Begriffe einander gegenüber.)

Es versteht sich von selbst, daß durch solche Gegensätzlichkeit für die hamitische Kultur Klarheit der Sitten, für die äthiopische eine Neigung zum Übermaß von Varianten und Verzettelungen in Kleinsinnigkeit charakteristisch werden mußte. Aber noch weiteres folgt hieraus. Eine Kultur, die durchaus auf

Ablehnung des Metaphysischen gegründet ist, wird Fremdgut nur dann aufnehmen, wenn es eine ihrem Lebensgefühl adäquate Struktur besitzt. Also sehen wir den Islam als erste höhere Geistigkeit in ihr aufkeimen. Die im Metaphysischen gipfelnde Kultur ist demgegenüber wohl jederzeit dazu prädisponiert, aus der kulturellen Umwelt aufzufangen, einzugesitten und umzugestalten. Ich zeigte oben, wie vom Westen her die Charon-Styx-Idee kam und eingegliedert wurde, — wie von Osten her die Fananymythe weitgehende Assimilierung der Begräbnisgebräuche hervorrief. Beide Erscheinungen zeigen die Aufnahmefähigkeit und Plastizitätsbreite der äthiopischen Kultur. Aber nicht nur im Austausch von Außer- und Innerkontinentalem zeigt sich solches. Sehr wohl ist zu erkennen, daß die Sitten der äthiopischen Kultur nur geringen Einfluß auf die der hamitischen ausgeübt haben, während umgekehrt eine ganze Reihe hamitischer Gebräuche im Bannkreis der äthiopischen Kultur Einzug hielten — nie allerdings ohne den etwa verneinenden oder ablehnenden Sinn in einen bejahenden und harmonisierenden umzubilden. Ein interessanter Schauplatz solcher Austauscherscheinungen ist das Kulturland Ägyptens, auf dessen Boden altäthiopische Kultur immer wieder mit benachbarten hamitischen Elementen in Kontakt trat, so daß zuletzt im Altertum ein wunderbares Gewirr von Formulierungen, Abwehrsymbolik und magischem Allegorisieren um sich griff, das das starke äthiopische Lebensgefühl aber zerriß, um sich zuletzt doch wieder einem Toten- und Manendienst zuzuwenden, dem sogar die islamische Geistigkeit sich ergeben mußte — obgleich der Koran als Ausdruck wenig tangierter Wüstenkultur das Leben, soweit es diese Welt angeht, mit dem Tode erledigt sein läßt.

12. TIER UND PFLANZE

a) Das Leibliche und organisch Sinnliche in der hamitischen Kultur.
b) Schnittpunkte des Uebersinnlichen in der äthiopischen Kultur

Die Grundlagen der Lebensform sind in der hamitischen Kultur ebenso stark betont durch die Beziehung zum Tiere wie in der äthiopischen Kultur durch die zur Pflanze. Die Hamiten sind vorwiegend Jäger und Hirten, die Äthiopen zumeist Bauern. Und dennoch wird auch dann, wenn solche Beziehungen vertauscht werden — wie ich nachher zeigen werde —, der Stil des immanenten Lebensgefühls hierdurch nicht oder kaum berührt. Um diesen wichtigen Satz in seiner ganzen Bedeutung erfassen zu können, wird es notwendig sein, die entsprechenden Grundbegriffe zu klären.

Vergegenwärtigen wir uns den Lebenslauf, wie er sich mehr oder weniger markiert, stilvoll, aber einheitlich ähnlich, bei den mir am besten vertraut gewordenen Trägern der hamitischen Kultur, den Mauren am Senegal, den Fulbe, den Tuareg, den Westberbern, den eigentlichen Libyern, den Weidestämmen in Kordofan und vor allen den Bedja der nubischen Wüste abspielt. — Der Bedjaknabe wird schon in jungen Jahren dazu angehalten, Kleinvieh (Schafe und Ziegen) zu hüten und hierbei alle Künste zu erlernen, die uns Europäern so gut wie unbekannt sind, als da sind: Kenntnis in der Beobachtung der Natur, wie das rechtzeitige Erkennen der Nähe eines Sandsturmes, das Aufkommen einer Erkrankung der Tiere, die Annäherung eines Raubtieres, die Verwendbarkeit der verschiedenen Kräuter usw., die Fähigkeit, unmöglich erscheinende Strapazen zu überwinden und vor allem die Kunst des Spurenlesens. Kein Indianer Coopers kann hierin Höheres geleistet haben als ein Bedja, ein Hottentotte, ein Tuareg. Diese Burschen sind imstande, die

Spuren von 500 und mehr Tieren ihrer Herde nach Individuum und Geschlecht zu unterscheiden. Und zwar dies auf steinigem Wüstenboden, auf dem unser Auge überhaupt nichts anderes als die Lagerungen von Millionen von Kieseln und Steinscherben in gleichmäßiger Streu zu erkennen vermag. Nach Erlernung der Wartung des Kleinviehs und der Verantwortungsschwere, die dem Hirten bewußt sein muß, wird er Teilhaber am Dienste des Großviehs, dies aber erst in einem Alter, in dem die Burschen schon in selbständiger Betätigung sich gerne auszeichnen.

Eine solche ist die Jagd. Der heranwachsende oder erwachsene Jüngling muß sich bei den Bedja und ihren hamitischen Nachbarstämmen hierin auszeichnen. Entscheidend für die Stellung, die er unter den Burschen und (seinem Alter entsprechend) im Hause einnimmt, werden seine Erfolge auf der Gazellenjagd sein. Diese Burschen sind imstande, bei Sonnenaufgang eine Gazelle aufzuscheuchen und bis zum Sonnenuntergang zur Strecke zu bringen, und zwar ohne eine andere Waffe als ihre Beine. Sie müssen das aufgesprungene Tier unentwegt hetzen und hinter ihm herlaufen, dürfen es nie aus den Augen verlieren, müssen es immer aufscheuchen, wenn es sich niedertun will, ihm alle Bogensprünge abschneiden und es zuletzt im Zusammenbruch rechtzeitig erreichen. Aber auch Mut und Kraft kommen merklich in Betracht. Was schon der alte Diodor seinerzeit von der Elefantenjagd der Stämme am Abhange Abessiniens berichtet hat, daß diese nämlich die Sitte haben, von hinten her den Elefanten mit schneidender Waffe die Kniekehlen zu durchhauen, das schildert fast ebenso der englische Reisende Baker, — nur daß sich inzwischen die Waffe geändert und das Pferd als Genosse dazugetreten ist. Der Mut, den Löwen mit den Fäusten anzugreifen, ist von südafrikanischen Reisenden ebenso bewundert worden wie von Arabern, die die Länder im Norden durchquerten.

Nachgerade keimt in dem Bedjaburschen auch die Liebe, die sich anstandshalber nur auf ein in großer Entfernung beheimatetes Mädchen beziehen darf. Da gilt es denn, auf schnelltrabendem Kamel, beim Abritt ungesehen von den Lagergenossen, bei der Ankunft unbemerkt von den Verwandten der

Braut, nächtlicherweile weite Strecken hin und zurück zu reiten. Dazwischen liegt nur eine kurze Plauderstunde, in welcher der kühne Reiter nicht einmal liebevolle Aufnahme erhoffen darf. Solche Brautritte müssen nächtlich einundeinhalbes Jahr lang fortgesetzt werden. Immer in der gleichen Gefahr, entdeckt und zum blutigen Zweikampf gezwungen zu werden. Und doch ist durch all solche Treue, Ausdauer- und Mutbeweise der glückliche Erfolg noch nicht einmal garantiert. Denn wenn der nächtlicherweile einundeinhalbes Jahr lang von seiner Geliebten eindringlich gehänselte und geschmähte Liebhaber nun endlich durch Vermittlung sein Heiratsgesuch dem Schwiegervater vorlegen läßt, so ist anzunehmen, daß irgendein Vetter der Braut Ansprüche geltend macht, die nur im blutigen Zweikampf niedergezwungen werden können. Aber ist der Mann nun endlich in den Besitz der Geliebten gelangt, so hat er damit noch nicht den Frieden und das Glück stiller Familienfreuden erreicht. Denn das, was errungen ist, gilt es nun zu verteidigen.

Zuvörderst mag nach der Familien- und Besitzgründung die Hauptsorge nach anderer Richtung in Anspruch genommen werden. Allen diesen Stämmen des Nordostens wie auch denen des Nordwestens gilt Viehraub als honoriger Sport. An sich ist nichts leichter, als die nachts in den Tälern weithin sich verlaufenden Tiere zu rauben, und oft ziehen fünf, zehn, ja vierzig Männer auf große Entfernung hin zum Raube aus. Der Herdenwächter aber findet am Morgen beim alltäglichen Lauf um das Weidebecken die Spuren, holt eilig Waffen, Wassersack und Nahrung und eilt auf den Fährten allein oder mit Genossen hinter den Räubern her. Irgendwo erreicht er sie auch wohl in den meisten Fällen, und nun folgt der natürliche, hamitischen Ehrbegriffen entsprechende Ausgleich: Mann für Mann treten die Räuber dem oder den Verfolgern im Zweikampf entgegen. Kein Zweifel darüber, daß die hierbei in Frage kommenden Regeln des Komments außerordentlich ritterlich sind und auch stets genau eingehalten werden. Aber wie der Raub berechtigt ist, so ist er auch ebenso wie die Zurückeroberung blutig verbrämt und das Ganze im Grunde genommen ein Spiel um Sein oder Nichtsein.

Aber wie gesagt, in dem Vieh ist nicht die einzige Lebenssorge des Bedja verkörpert. Die andere, nicht geringere, geht von seinem Weibe aus. Denn das, was Munzinger von nordabessinischen Stämmen berichtet, das kann ich auch von Fulbe, Mauren, Tuareg, Westberbern, Somali und Bedja sagen. Einer inneren Naturstimme nach hängen alle Frauen dieser Stämme mehr an den Verwandten ihrer Herkunft, an den Eltern, Geschwistern und Vettern als an ihren Gatten. Sie sind jederzeit geneigt, der Blutsverwandtschaft mehr innere Konzessionen zu machen als dem Gatten und Vater ihrer Kinder. Denn das ist das Entscheidende: die Kinder gelten ja nicht nach der Vaterschaft, sondern nach der Mutterschaft. Mag der Islam vielfach die direkten Deszendenzrechte und -pflichten nach der Legislatur des Patriarchates, des Vaterrechtes, gewendet haben, dem angeborenen Stile nach ist das Kind mutterrechtlich, d. h. matriarchalisch zugehörig. Der von Natur leicht verständliche Beruf der Mutterschaft (einen natürlichen Beruf der Vaterschaft gibt es nicht) feiert also Triumphe. Demnach neigt die Frau dazu, ihr Kind ihr Kind sein zu lassen und als Gatten und Urheber der Nachkommenschaft den zu empfangen, der nach den simplen Gesetzen der Überlegenheit der bessere Vater zu werden verspricht. Die roheste Form der natürlichen Zuchtwahl. In dürren Worten ausgedrückt heißt das aber, daß das Weib der hamitischen Kultur stets bereit ist, dem den Schoß zu öffnen, der ihren Gatten an physischen Kräften übertrifft. Hierbei bleibt sie selbst aber stets strafrechtlich unantastbar. Nur der Ehebrecher ist haftbar und verantwortlich. Also heißt es wieder Zweikampf bis auf Sein oder Nichtsein!

Derart also verläuft das Leben der Bedja und sinngemäß ebenso das aller Träger originaler hamitischer Kultur in einem ständigen Ringen zwischen Not aus der Öde der natürlichen Umwelt, Sorge und Ringen um die allen Besitz bedeutenden Herden und Kampf um Ehre und Weib. Kampf aber bedeutet stets Zweikampf (vgl. Kartogr. Nr. 58), und das gezeichnete Bild wird nur dann vollständig sein, wenn die Formen des kriegerischen Ringens skizziert sind. Sie weichen bei den einzelnen Stämmen untereinander ab. Alle Formen aber sind den Bedja geläufig und

weisen bei ihnen drei Varianten auf, nämlich einen Zweikampf mit Stöcken, einen solchen mit dem Schwert und einen mit dem krummspitzen Dolch. Die erste dieser Formen ist wohl die peinvollste, da die Paukanten sich mit Schlägen ihre Rücken verschwielen, die zweite die radikalste, da es sich um die Erhaltung der Glieder handelt, die dritte die brutalste, da die Hiebe mit der krummen Spitze des Dolches aus nächster Nähe (die Kämpfer halten sich mit den linken Händen fest) hauptsächlich auf das Aufschlitzen des Unterleibes abzielen. Welcher Art nun aber auch diese Kämpfe sind, sie enden meist blutig. Aber ob nun blutige Risse auf durch Schläge aufgetriebener Haut, ob Fuß, Hand oder Arm abgeschnitten, ob der Bauch aufgeschlitzt ist, immer wird das gleiche Allheilmittel angewendet. Es wird beizeiten ein Steintopf mit Butter auf schnell entfachtes Feuer gesetzt. Der der Hand beraubte Armstumpf wird in die heiße Butter getaucht; flüssige Butter wird über das aufgerissene Fleisch der Striemenwunden gestrichen; heiße Butter über den aufgeschlitzten und wieder zugenähten Bauch gegossen. — Woraus sich denn ergibt, daß der unmenschliche Daseinskampf der Träger alter und echter hamitischer Kultur eine Mannesart gestaltet, die mit der Übung im Ertragen größter körperlicher Schmerzen und Strapazen Hochzucht von Charakteren bietet.

Aber Charaktere von erschreckender Einseitigkeit. Gewiß, diese Kultur bildet Menschen von ungemeiner Schnelligkeit im Erfassen des Zweckmäßigen, Menschen, die mit ungebundenem Egoismus scharf präzisierte Ehrbegriffe verbinden, die als Zöglinge in der unheimlich konsequenten Schule des „Sein oder Nichtsein“ hart, zielbewußt, intelligent werden. Diese Menschen sind im vollen Sinne philosophischer Begriffe Herrennaturen. Menschen, die nichts anderes anerkennen als: den Weg der Leidenschaften, ein folgerichtiges Sichfügen in Konsequenzen, Ansprüche an Besitz nach althergebrachten Gesetzen und Hingabe im Dienste rauher Ehrbegriffe. Aber — wie gesagt — das alles in erschreckender Einseitigkeit. Ihre Frauen sind nie etwas anderes als Geliebte, die, sobald sie verheiratet sind, dem sich hingeben, der dem Gatten überlegen ist. Sind dabei wohlgeborgen durch das alte Gesetz, demzufolge der Gatte wohl den über-

raschten Schänder seiner Ehre töten, dem schuldigen Weibe aber nicht einmal eine Rüge erteilen darf. Das ist Zucht, und diese ganze Kultur ist charakterisiert durch den Sinn der Zucht. Zucht der Rasse von Tier und Mensch (keine größere Schande kennen diese Völker als geschlechtliche Mischung — sei es der Frauen oder der Männer — mit Angehörigen fremder, d. h. in jedem Fall als niedriger erachteter Rassen), Zucht der Ehre, Zucht des Herrenbewußtseins!

Dieses Herrenbewußtsein herrscht im Manne wie im Weibe. Der Mann führt nichts aus, was einer Arbeit gleichkommt. Melken, Buttern, Kochen, Lederbearbeitung, Flechterei, Aufstellen und Abbrechen der Hütten — alles das und dazu noch Wartung der Kinder und die tausend Kleinigkeiten, deren Erfüllung auch der ärmlichste Haushalt beansprucht, liegen dem Weibe ob (vgl. Kartogr. Nr. 61 u. 62), das ihr Herrengefühl dadurch befriedigt, daß sie den Mann bei jeder sich nur bietenden Gelegenheit harangiert, hetzt, hintergeht und brüskiert. Dem Manne dagegen fällt zu: die Wartung, Bereicherung und Verteidigung des Herdenbesitzes und der Ehre. Am Tiere wird der Träger dieser Kultur zum Herrn und zum Muster der Zucht erzogen. Denn ihm verdankt er alles: Kleidung und Wohnung (für beides kam in alter Zeit vorwiegend Leder in Betracht), Trank und Speise (die vordem vorwiegend aus Milch, aber auch aus dem Fleisch der Jagd- und Schlachttiere bestand). Diese Wirtschaftsform verlangt vom Manne ausschließlich kluge Leitung, Kunst und Mut bei Versorgung, Verteidigung und Raub, hierüber hinaus aber — wie gesagt — nichts von einer Verrichtung, die man als Arbeit bezeichnen könnte. Mit unendlicher Verachtung blicken alle Angehörigen solcher hamitischer Kultur auf die Völker hinab, die sich mit Arbeiten wie Landbau und Handwerk abgeben.

Die Einseitigkeit dieser Kultur wird charakterisiert durch ein absolutes Manko: in allen diesen Lebensläufen kommt nichts vor, was wir auch bei weitester Ausdehnung des Begriffes als Ausdruck der Religiosität zu vermerken das Recht hätten. Der altarabische Schriftsteller Makrizi hat die Nordostvölker als religionslos bezeichnet und

hat damit einen Ausdruck geprägt, der sehr wohl auf alle alten Träger der hamitischen Kultur angewendet werden darf. Im nächsten Kapitel werde ich noch weiter ausführen, daß diese Völker nicht nur dem Tode gegenüber jede Gemüts- und Gedankenregung ablehnen, sondern ebenso allem Unbegreiflichen die Absage zuteil werden lassen. Die Zucht des Tieres hat in der hamitischen Kultur einen absolut rationalistischen Realismus erweckt, so daß sich auch hier wieder ein alter Satz als richtig erweist, den wir formen können: Das Objekt des Berufes gestaltet die Kultur. In diesem Sinne bedeutet hamitische Originalkultur: am Tiere und durch Herauswachsen über die Wesenheit des Tierischen hochgezüchtetes Herrentum. Mögen nun im Verlaufe der Zeit und kultureller Wanderungen die Südformen dieser Kultur abgeschwächt worden sein, den Stil solcher Wirklichkeit haben sie jedoch niemals ganz zu überwinden vermocht.

*

Überall da, wo der europäische Forscher das Leben der landbebauenden Steppenbewohner mit dem Auge der liebevollen Versenkung zu durchschauen vermochte, erschloß sich ihm ein bezauberndes Reich feinsinniger Kultur. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß allerdings gerade die so sehr von Reisenden und Missionen bevorzugten Residenzen der politischen Machthaber Innerafrikas am wenigsten geeignet sind, solche Tiefenforschung zu befriedigen. Denn hier wie überall wird der Raum durch den politischen Machtwillen ausgesogen oder (um es anders auszudrücken) bedrängt das Übermaß willenmäßig gesteigerter politischer Konzentration die Gestaltungsfähigkeit des Lebensgefühls und erstickt die Keimkraft kulturellen Werdens. Oft aber gehören im Sudan wie in Ostafrika und im südlichen Kongobecken nur wenige Stunden Marsches dazu, um abseits von den Residenzen oder Handelszentralen im Busch auf Farmweiler zu stoßen, deren Dasein heute noch in ungestörter Ruhe dahinfließt im Sinne und mit der Stärke der Strömung, die seit Jahrhunderten, ja wohl Jahrtausenden innerafrikanische Steppenvölker gleichermaßen durchblutet. Diese Lage alter Ortschaften kleinsten Ausmaßes ist schon sehr lehrreich. Sie wird

bedeutungsvoll für den, der bedenkt, daß zumal im Sudan die großen Städte mit ihren 15—25 und 25—250 tausend Einwohnern natürlich gar nicht daran denken können, sich selbst zu ernähren. Zumal in diesen Städten ja vor allem der politische Gedanke, Handel und Handwerk pulsieren. Wie sollten die reichgekleideten Höflinge, die fremden Kaufleute und die emsigen Handwerker aber wohl das Leben fristen, wenn nicht tagtäglich lange Züge zum großen Teil nackter Bauern in den Ort kämen, die Korn und Knollen, Kleinvieh, Hühner und Eier zum Markte bringen?! Ja, man kann wohl sagen, daß, wenn nicht jenseits einer gewissen Zone vorsichtiger Reserve (der echte Bauer mißtraut diesen mit Polizei und anderen Machtfaktoren ausgestatteten städtischen und staatlichen Intelligenzen sicher nicht mit Unrecht!) im Buschland eine Zone stadtfeindlicher Bauerngehöfte mit meilenweit hin sich ausdehnenden Farmen bestände, die Städte kaum zu leben imstande wären.

Wer nun also, von den großen Zugangs- und Verkehrsstraßen abbiegend, diese Zone erreicht, der wird von vornherein auf drei Symptome aufmerksam werden, zumal wenn er zur Zeit des Hochstandes des Getreides das Land durchwandert. Mit Erstaunen wird er sich zunächst fragen: „Wie ist es möglich, daß ein so kleines Menschenhäuflein so gewaltige Landstriche, und zwar in so vorbildlicher Weise in Kultur bringt! Kein noch so sorgfältig gepflegtes Weizen- oder Roggenfeld Westeuropas vermag ein landwirtschaftlich verständnisvolles Auge mehr zu erfreuen als diese kilometerweit sich hinziehenden Felder von Sorghum und Pennisetum. — Das zweite unter den aufdringlichen Symptomen besteht in der ungeheuren Schlichtheit im äußeren Bilde der Menschen wie ihrer Behausungen. Die Kleidung der Männer ist oft so gering, daß die Beschreibung Verschwendung erscheint, die der Frauen auf zwei Blätterbündel beschränkt. Die Behausung besteht überall, wo nicht leicht nachweisbare Kultureinflüsse wie der syrtische höhere Architekturgedanken ins Land gebracht haben, aus den typisch afrikanischen Rundhütten mit Kegeldächern, die im Kreise geordnet und nach Süden zu mehr locker, im Norden aber durch Verbindungsmäuerchen zu Gehöften vereinigt sind. Als Mobiliar das

einfachste Küchengerät, Handwerkszeug und je nach Bedarf das, was zur Flechterei oder zum Schmieden notwendig ist. An Menge und Größe fallen Speicherräume auf. Außerdem aber hie und da in eigentümlicher Weise aufgestapelte Aststücke, an denen wohl Blut und Federn kleben, kleine Lehmkegel mit Getreide und Bierübergußspuren oder auch wohl einige geschlossene Urnen, die der Herr des Gehöftes nicht zu berühren bittet. Das ist alles, und dieses alles fällt um so mehr in seiner Schlichtheit auf, als ja der Bauer, der hier ebensowenig „dumm" ist wie sonst auf der Erde, bei den reichen Städtern, die auf ihn und die Früchte seiner Arbeit angewiesen sind, eigentlich gut verdienen müßte. Unwillkürlich drängt sich hier die Frage auf, was wohl der Bauer mit dem Verdienste, der in seinem Komfort sich durchaus nicht auswirkt, beginnen mag. — Als drittes Symptom endlich möchte ich eine ganz bestimmte Atmosphäre bezeichnen, die von dem „Leben" in diesen Gehöften ausgeht und der sich auch der feinsinnigere Europäer nicht entziehen kann, — wohl auch nie wird entziehen wollen, denn sie ist unbeschreiblich wohltuend. Mögen diese „Wilden" auch noch so plump und schwerfällig, naiv, unbeholfen, mundschwer und verlegen erscheinen, der müßte ein schlechter Beobachter sein, der nicht unter dem Außenschein unerhörter Hemmungen sogleich den Atem eines ungemein sicheren Gefühles innerer Ordnung, Harmonie, Festigkeit und seelischer Unantastbarkeit verspürte, — so wie die Maid im Märchen durch den Riß im Fell des Bären den Schimmer prächtiger Prinzenkleider erblickte.

Mit Festlegung dieser letzten Beobachtung sind wir bei dem A und O der äthiopischen Kultur angelangt. Nicht schwer fällt es uns, sie und ihre Verbreitung an bestimmten Exponenten zu erkennen, — an dem ausgesprochenen Patriarchat, in den Funktionen der Landbauern, an der Tendenz, fremdes Kulturgut zu resorbieren und im eigenen Stil aufgehen zu lassen, an Formen von Geräten, Hütten und in Techniken (vgl. Abb. 16, Übergang vom Pfahlhaus zum Pfahlbett), im Verhältnis zu den Verstorbenen, in Ehesitten, und was es auch sonst sei (vgl. Kartogr. Nr. 70—75); um so schwieriger aber ist es, dies A und O zu definieren, das eben in etwas Gemütsmäßigem und nicht

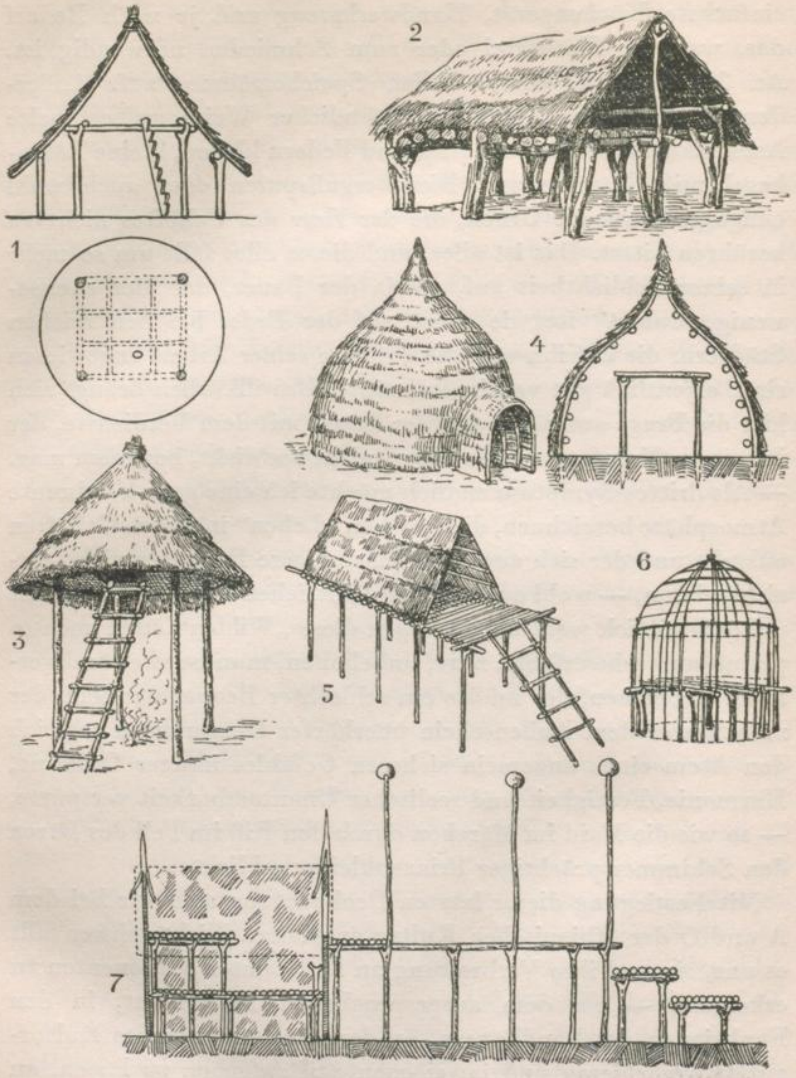


Abb. 16. Reste des äthiopischen Pfahlbaues. 1. Aus Sierra Leone (mit Grundriß). (DIAFE 1905.) 2. Als Galla (Versammlungskammer) der Bamana in Beledugu. (DIAFE 1907). 3. Von Sokoteleuten in Baro (DIAFE 1911). 4. Der Banzirisoldaten am Kongo (DIAFE 1905), mit Längsschnitt. 5. Der Balori von Eiolo am Kassai (DIAFE 1905). 6. Der Lufudibakete im südlichen Kassaigebiet. 7. Der Babunda von Biembe im Kuilu-Kassaigebiet. Längsschnitt (DIAFE1905.)

Äthiopische Kultursymptome. Das Pfahlbett

Pfahlrostspeicher

Pfahlbauten für Wohnung

Tell.-Äthiop. Kultursymptome (Patriarchat). Der patriarchalische Brautraub

Nichtachtung der Jungfernschaft

Die Witwe als Sippenbesitz (Leviratsehe usw.)

wie im Hamitischen in etwas Intellektuellem gipfelt. Lassen wir abermals unseren Blick über den Ablauf eines Lebens gleiten!

Auch hier erfährt der Knabe schon im kindlichen Alter Einführung in den Beruf des Vaters, dem er mit einer kleinen Hacke, mit Eßkorb und wassergefüllter Kürbisflasche in das oft stundenweit vom Gehöft gelegene Farmland folgt. Die erste Anweisung erfolgt nicht allein darin, wie man die Erde aufbricht oder aufsticht zur Aufnahme der Saat oder mit der Hacke die keimende Fruchtwelt vom Unkraut befreit. Nicht mit dem Manuellen beginnt solcher Unterricht. Das erste, was der Knabe sieht, ist, daß der Vater am Kreuzwege eine kleine Gabe niederlegt, daß er an irgendeinem Kegel oder Lehmkloß, der am Rande oder in der Mitte der Farm aufragt, für einen Augenblick sinnend stehenbleibt, — stumm, schweigend, ohne daß ein schulmeisterliches Wort über seine Lippen kommt. Der Knabe erlebt von Kindheit an diese Augenblicke, deren wortlose Innigkeit Sinn und Wesen äthiopischen Bauerntums charakterisieren. Der Knabe gewinnt derart von Anfang an, und ohne daß seine Vernunft dabei in Anspruch genommen wird, die Anregung zur Entwicklung einer Pietät des Schweigens. In solcher aber nimmt er zu. Er beteiligt sich an dem Eindringen in die Mystik der Natur, die die Saaten keimen und wachsen, wachsen, wachsen läßt, — welcher Vorgang von den rätselhaften Beziehungen zu Regenspenden des Himmels und stummen Hilferufen an die nicht mehr Lebenden begleitet ist. Er empfindet mit den Männern der Sippe gemeinsam die Weihestunden der Reife, die sorgfältige Zubereitung des ersten Bieres, das den Verstorbenen und den Symbolen heiliger Orte zuteil wird. Er erlebt den Orakelwurf und die Jubelstimmung ersten Erntegenusses, hört beizeiten auch schon den Klang der dröhnenden Geräte, die vom Busch her aus dem Bereiche ekstatisch sich auswirkender Mysterien erklingen. Seine kindliche Seele baut sich derart auf aus ständiger Einheit tatsächlicher und wirklicher Erlebnisse.

Bis dann die Reife des Körpers auch Abschluß der Reife der Seele fordert und solche im Begehen dionysischer Zeremonien erreicht wird. An einem buschigen Platze, nicht allzuweit von den Gehöften, einem Busch, dessen Anblick in Frauen und Kin-

dern Schauer der Ehrerbietung und in Männern demütigen Ernst erweckt, werden die „Reifen“ vereinigt. Tanz, rauschende Klänge und Töne, mehr noch aber pietätvolle Gemütserregungen berauschen alt und jung. Das Mysterium vollzieht sich; ein Mensch oder ein Leopard, ein Leopardenmensch oder ein Menschenleopard, der Herr oder der Geist oder die Seele oder die Vorstellung der Heiligkeit des Farmlandes — oder wie es auch nur immer ausgedrückt werden kann — taucht aus dem Dunkel auf. Die Krallen (oder sind es Messer?) gleiten über die Leiber der Burschen reißend hin oder brechen Zähne aus, — jedenfalls prägen sie in das körperliche Gebilde die Zeichen ein, die sie zu jungen Männern, zu Mitgliedern der jüngsten Altersstufe der Sippe stempeln. Dabei ist besonders zu betonen, daß in all diesen alt- und echtäthiopischen Formen nichts von der Klarheit zu finden ist, die ich vordem bei Gelegenheit der Erörterung der Analogien der atlantischen Kultur schilderte, die ja auf ausdrücklich formulierbarer Mythe beruhen und in Maskensymbolik usw. Prägnanz erfahren.

Damit also ist der Bursche Mitglied der jüngsten Stufe in der Tektonik äthiopischen Gemeinschaftslebens. Der soziale Bau der äthiopischen Kultur ist der eines Altersklassensystems (H. Schurtz: „Männerbünde und Altersklassen“). Ein derartiger Bau weist folgende Struktur auf:

Der Gedanke, daß ein Gebilde von der Art unseres speziellen Begriffes „Familie“ kulturelles Altgut und insofern Urzelle des Staates sei, bedeutet nichts anderes als eine der vielen Projektionen, die wohl unsere armselig einseitige Urteilsfähigkeit kennzeichnen, das Wesen solcher Dinge aber nicht zu erreichen vermögen. Unter den wenigen heute schon faßbaren Ausgestaltungen kleinzelliger Gesellschaftsordnung vermögen wir nur Sippe und Clan zu unterscheiden.

Beide repräsentieren den Abschluß und gewissermaßen die Bilanz einer langen Linie innerer und äußerer Umbildungen. Als Clan nun sprechen wir Gebilde an wie etwa diejenigen der Bedja-Blemmyer, die im vorigen Kapitel skizziert wurden. Bei diesen geht aller Reiz von der Frau aus, indem sie ihre Jungfräulichkeit — koste es was es wolle (und zwar auch sie selbst an

Überwindungen) — bewahrt und deren Opfer als Preis aussetzt. Der Lohn besteht in nichts Geringerem als lebenslänglicher Dienstbarkeit des Gatten, was in echten Formen schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß der Ehemann in den Verband der Gattin übersiedelt, — und später darin, daß die Gattin sich alle Freiheit vorbehält. Die natürliche Grundströmung dieser Gestaltungsidee verliert niemals die Richtung, die durch das Grundmotiv des weiblichen Reizes geboten ist. Die Kopulation ist Mittel des Genusses. Man sieht auch hier wieder das ungeheure Übergewicht der Einstellung des Lebensgefühls auf das Physische. Daher bleibt die Frau auch, solange sie blüht, Geliebte und wird — sowie ihre Reize versagen — zur Intrigantin und Setut (Hexe; s. Schilderung der Kabylen in Frobenius, Atlantis Bd. I und Kopf als Schicksal). Die Frauen dieser Clanordnung sind aber fast ausnahmslos gute Mütter, weil hierzu eben das gemütsmäßige Bedürfnis zur Berufung gehört. Daß die Betonung des „Mutterrechtes" für diese Bildungen naheliegt, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Im Gegensatz hierzu ist die Sippe eine Erscheinung vorherrschend männlicher Einstellung des Lebensgefühles. Wie der mehr mutterrechtliche Clan die erste Vollendung kleingesellschaftlicher Ausgestaltung in der hamitischen Kultur zu sein scheint, so ist es die vaterrechtliche Sippe in der äthiopischen Kultur. Es ist nicht vonnöten, erst den peinlich scharfschneidigen Sezierungen eines Weininger zu folgen. Man wird mit größerem Genuß den Ausführungen Heinrich Schutz' die Tatsache entnehmen, daß die Bildung pietätvoller Freundschaften der Männer etwas darstellt, das dem polar entgegengesetzten Lebensgefühl der stets Einzelbesitz und -beschlagnahme anstrebenden Fauenseele unbekannt bleibt. Diese einseitig ausgebildete Gabe, das Lebensgefühl gesellschaftlich zu gestalten, ist die eigentliche Grundlage der Sippe. Denn in der echten Sippe sind alle Männer einer Quelle männlicher Deszendenz vereinigt, vom Greise bis zum Neugeborenen, vom Urgroßvater bis zum Urenkel. Die Schnittpunkte zentrifugalen Lebensgefühls liegen zumeist in der Gleichaltrigkeit, und somit ist die innere „Ordnung" dieser Sippe die nach Altersklassen, deren unter den Erwachsenen drei

sind: Jünglinge, Männer, Greise. In dieser Ordnung stellt der älteste mental noch zur Leitung fähige Greis das Oberhaupt dar. Er verwaltet den Gemeinbesitz, — denn in echten alten Formen hat kein Mitglied der oft mehrere Dutzende von Individuen umfassenden Sippe ein Privateigentum, — er verteilt das Korn für Bier und Brei, gibt Veranlassung zum Schlachten von Huhn und Kleinvieh, bestimmt vor allem den Zeitpunkt für Opfer der Saat- und Erntezeit, — gibt Anordnungen für Zeremonien der Namengebung, der Reife, der Bestattung und der Verehelichung. Um die naturnotwendigen sinnzwängigen Sitten dieser letzteren zu verstehen, gilt es, sich noch einmal ganz klar darüber zu werden, daß für diese Menschen entsprechend dem zentrifugalen (stets im ungeformten Wolkenkuckucksheim sich bewegenden) Lebensgefühl dieser äthiopischen Kultur die Bedeutung im Metaphysischen liegt. So auch der in Altersklassen sich ordnende Sinn. Leben bedeutet hier Ringbildung eines dem Intellekt unerklärlichen, gemütsmäßig aber um so selbstverständlicheren Kreislaufes. Der Greis stirbt. Das Kind wird geboren. Ich sagte schon oben, daß die Sprache viel zu grob, plump, unbeholfen ist, um das ja nur zu Erfühlende auszudrücken, und daß zwischen Tod und Geburt ein Hiatus für uns liegt, den wir in analytischer Naturbetrachtung bis zur Trennung von Körper und Seele und bis zur Eliminierung letzterer entsprechend der schon organmäßig begrenzten Fähigkeit, Metaphysisches wissenschaftlich dogmatisch zu begreifen, steigern. Für jene naiven Träger der äthiopischen Kultur besteht aber die Hemmung noch nicht, und für sie schließt sich der Kreislauf des Lebens, indem ohne lehrbuchartige Definition ganz natürlich unten wieder auftaucht, was oben entfällt, — entsprechend dem Sinn des für dieses Lebensgefühl richtunggebenden Landbaus, der auch das im Herbst geschnittene Korn im Frühjahr der Erde anvertraut, das wieder keimt und der Ernte entgegenwächst.

Naturgemäß spielt sich dieser Kreislauf in der Sippe selbst ab. Das Patriarchat wird zur Selbstverständlichkeit, der sterbende Greis Bild des erhofften Kindes. Beischlaf wird Angelegenheit der Pietät, das Weib Gefäß. Aber es soll reines Gefäß sein. Es wird anderer Sippe entnommen; anderer Sippe, in der fremde

Glieder die kreisende Kette bilden, wodurch die Gefahr erwächst, daß bei Übernahme solche Elemente in den eigenen Turnus übergehen. Deshalb wird ein gewaltsamer Schnitt vorgenommen. Die Braut wird geraubt, wird herausgerissen aus dem Verband der Kettenglieder der Sippe, der sie entstammt. (Vgl. Kartogr. Nr. 73—75.) Und wenn sie in den Verband des Ehemannes einzieht, wenn das Sakrament des ersten Beischlafes vollzogen ist, dann wird sie — um die schönste und deutlichste Sitte solcher Symbolik auch hier zu betonen — den Schädeln der Verstorbenen vorgestellt und muß das heilige Korn der Sippenform von deren Haupt mit den Lippen wegnehmen und verschlucken. Damit aber wird der Sinn physischer Reize untergeordnet der Idee pietätvollen Kreislaufes der Natur. Das vom Manne ausströmende, ins Metaphysische gerichtete Lebensgefühl erweckt so im Weibe die Gestalt hehrer Mutterschaft, die jede Frau zu einer Jungfrau Maria werden läßt, — ebenso wie die als Geliebte leitende Frau in der hamitischen Kultur jeden Mann zum Helden macht.

Wie aber in jedem einzelnen alles gemütsmäßig miteinander verbunden, nichts planmäßig erdacht ist, so auch im allgemeinen, was betont werden muß, wenn die eigentliche Urheberschaft dieser metaphysisch betonten äthiopischen Kultur in Betracht gezogen wird. Oben wurde schon als eine Selbstverständlichkeit erwähnt, daß der Schluß des zwischen Tod und Geburt klaffenden Ringes in Übereinstimmung mit der natürlichen Umwelt erfolgt: das im Herbst geschnittene reife Korn wird — im Frühjahr in die Erde gebettet — nach erstem Regen keimen. Die mit Ausblick auf Mutterschaft in den Sippenverband aufgenommene Frau nimmt das heilige Korn vom Kranium des Verstorbenen. In Saat- und Erntezeit geht Beschenkung der nicht mehr Lebenden dem Beginn der Arbeit und dem Genuß des Erntesegens voran. Weihe der Jünglinge, Gebete um Regen, Feiern bei Unglück, alles, alles, alles verbindet das Leben der Menschen mit der Wirklichkeit Nicht-mehr-Lebender ebenso wie mit sorglicher Pflege der Farmpflanze, und man kann sehr wohl sagen, daß die Erde den Nimbus der Heiligkeit dadurch gewinnt, daß sie Saatfrucht wie Verstorbene aufnimmt.

Soweit gekommen, sind wir wieder am Ausgangspunkt, nämlich bei den Grundlagen der äthiopischen Kultur angelangt. Der kleine Knabe begleitet schon den Vater hinaus auf das Feld und lebt sich hinein in die Mysterien des Farmbauerntums. Wenn ich mich zunächst nun bemüht habe, im Vorhergehenden das Wesen solcher Mysterien anschaulich zu machen, so darf darüber nicht vergessen werden, daß dieser Beruf ganz außerordentliche Ansprüche an alle Mitglieder der Familie stellt. Die Vorstellung, die sich der Europäer im allgemeinen von der „Arbeitsunfähigkeit" und „Faulheit" der dunkelfarbigen Völker Afrikas gebildet hat, ist zumeist aufgebaut auf den Erfahrungen mit zerstörtem Küstenniggertum und mit Sklaven. Sie kommen für die von Europa noch nicht korrumpierten Bauernvölker der Steppen des Inlandes nicht in Betracht. Diese sind ungemein fleißig und leistungsfähig. Leicht ist ihr Gewerbe wahrhaftig nicht. Für die Saat kommt nur eine kurze Zeitspanne in Betracht. Wird der erste Regen nicht genau abgepaßt, so geht das Saatgut verloren und wird grausige Hungersnot zur Sicherheit. Dann arbeitet jung und alt von der Frühe bis zur Nacht. Nachher muß gehackt und gesäubert werden. In den meisten Gebieten ist die Unkrautgefahr ungeheuer. Schon deswegen, weil bei mangelhafter Dunggewinnung die Felder immer schon nach wenigen Jahren ausgesogen sind und neues Land aufgebrochen werden muß, in welchem jahrelang der Kampf mit dem aufdringlichen Sprossen der Wildpflanzen zu führen ist. Und wenn nun auch die Kunstfertigkeit schon so hoch gestiegen ist, daß in geschickter Weise Fruchtfolgen mit Zwischenlagen von stickstoffhaltigen Früchten (Erdnüsse usw.) durchgeführt werden, so ist doch der an sich nicht sehr fruchtbare Boden Afrikas sehr bald ausgesogen, so daß alle fünf bis acht Jahre die schwere Arbeit neuer Urbarmachung wieder notwendig wird. Nein, leicht ist dieses Handwerk nicht, Garantien der Lebenssicherheit bietet es durchaus nicht, hingegen stellt es ungemeine Ansprüche an Körper und Seele. Diese nun erfordern vor allen Dingen eine strenge Ordnung, Bereitschaft zur pietätvollen Hingabe und demütige Anerkennung höherer Gewalten. Indem ich diesen Satz ausspreche, ist der Einfluß der Pflanze

auf die Kulturbildung charakterisiert. Just so wie der Träger der hamitischen Kultur durch das Tier zur Herrennatur und das Wahlproblem der Zucht das leitende Motiv im Aufbau des Organismus wird, just ebenso trägt der Teilhaber der äthiopischen Kultur das Prinzip der Ordnung, der Unterordnung, der Pietät als naturnotwendige Auswirkung der Dienstbarkeit des Pflanzenbaues in einem Gemüt, dessen Struktur die einer Schicksalsbereitschaft ist.

Die hamitische Kultur schafft Charaktere, die äthiopische Gemütstiefe. Beide treten uns entgegen in klassischer Stilreinheit. Aber Stil und Stil bedeutet hier etwas durchaus Verschiedenes. Die hamitische Kultur steht vor uns als Endbild einer langen und sicherlich auch breiten Reihe von Formen, die äthiopische dagegen im Beginn einer Entfaltung unabsehbarer Möglichkeiten. Dies ist das eine, wozu noch das andere tritt: folgerichtige Betrachtung der lebendigen und schweigenden Umwelt als einer rein körperlichen und demnach Absage an alles den leiblichen Organen nicht unmittelbar Zugängliche zeigt sich in der hamitischen Kultur, während dagegen im Äthiopischen alles Sein sich nur auswirkt als Punkt in der Linie des Werdens, alles Werden nur fühlbar ist als Erscheinungsausdruck eines Unbegreiflichen, die Wirklichkeit Sinn ist und die Tatsächlichkeit ihr Schatten, alles in allem aber Wille zur Bejahung und zum Schicksal herrscht. Von dieser äthiopischen Kultur drängt es mich aber noch etwas zu sagen: nachdem ich so manches Jahrzehnt hindurch so manche Kultur und deren Stil kennengelernt und erlebt habe, wage ich heute den Satz auszusprechen, daß diese die einzige ist, die ich angetroffen habe in der Blüte harmonischer Problematik. Und in diesem Ebenmaß muß sie schon im Altertum, einer Zeit, die offener war für Harmonie und Seelenhaftes, bestanden haben, denn wie könnte es wohl anders erklärt werden, daß Homer spricht von den unsträflichen Äthiopen, deren Opfer den Göttern das angenehmste war!?

13. BAUPLÄTZE, BAUSTOFFE, BAUSTILE

a) Magie und Mystik. b) Hamitik, Äthiopik und die „historischen" Kulturen. c) Fundament für Raum- und Zeitbestimmung

Vergegenwärtigen wir uns nunmehr, welche Bedeutung diese beiden Kulturen, diese raumbedingten Urkulturen Afrikas infolge der Verschiedenartigkeit ihrer Struktur für die Gestalt und Formgliederung des Paideuma dieses Erdteiles gewinnen mußten! Auswirkung und Aufsaugen kann in allen Fragen kulturellen Werdens nur aus Kenntnis der Strukturen heraus begriffen werden. Werfen wir, um besagte Aufgabe zu lösen, noch einen Blick auf die Phänomene dieser Urkulturen.

Die vollkommene Absage an alles Transzendente und die betonte Bejahung alles Körperlichen in der hamitischen Kultur hat naturgemäß eigentliche Pietätlosigkeit und Irreligiosität zur Folge. Das europäische Urteil hat sich hierin manches Mal getäuscht. Der ungeheure Fanatismus, mit dem seinerzeit der Mahdiaufstand und gar mancher nordafrikanische heilige Krieg durchgekämpft wurde — die Leidenschaftlichkeit, mit der reinrassige Fulbe, alle Tuaregstämme und viele Kabylen sich gegen den Verkehr mit Europäern auflehnten, all das und noch manches mehr wurde gelegentlich als Ausfluß einer im Islam endgültig gestalteten Angelegenheit der Religion angesehen. Wer aber schärfer hinblickt, gewahrt, daß der gleiche Fanatismus, der in solchen Erscheinungen eines Glaubensbekenntnisses gipfelt, eines der Phänomene dieses stets in „Sein oder Nichtsein", „Alles oder nichts", „Ehre oder Tod" sich äußernden Lebensgefühles und diese Religion nur ein passendes Gewand dafür ist. Denn man mag Religion definieren wie man will, man wird, sobald sie als kulturelle Erscheinung in Betracht gezogen wird, ihre Existenz ohne Religiosität bestreiten müssen. Eine solche

aber fehlt durchaus. Es wurde mir als Beleg für das Gegenteil angeführt, daß die wilden Hamiten des Nordens heute islamische Heiligengräber haben, sich bei ihnen versammeln und sie verehren. In der Kabylie und im Etbai, mit Tuareg und Fulbe, habe ich mich nun oft und lange über diesen „Kultus" unterhalten und bin dabei in letzter Linie stets auf die Erklärung gekommen, daß es sich im Dienst der Heiligengräber lediglich um die Inanspruchnahme eines höchst- und längstwirksamen Zaubermittels gegen den bösen Blick handle.

Die Anerkennung des „bösen Blickes", der Scheelsucht, der Fähigkeit, mit einem durch das Auge sich bewaffnenden Zauberwillen zu vernichten, ist Dogma nicht nur in der hamitischen Kultur, sondern auch in allen den Ländern, die raumgemäß in genetischem Zusammenhang mit ihr und ihrer Verwandtschaft einmal gestanden haben. Fragen wir nun, aus welcher Quelle solches Dogma wohl gebildet und gespeist wird, so liegt in der Betonung der Macht nicht eines, sondern des entscheidenden Sinnes- und Wahrnehmungsorganes das gleiche, was schon vordem so deutlich zutage tritt: Hochwertung der leiblichen Erscheinungswelt und Mißtrauen gegenüber der seelischen. Noch deutlicher wird dies, wenn wir die Abwehrmaßnahmen gegen den bösen Blick in der hamitischen Kultur ins Auge fassen: das Horn, mit dem das Tier stößt (deshalb auch auf den Gräbern); alles was auch den Träger des Talismans selbst erschreckt, wie Knochen von Skeletten, also Wahrzeichen des Todes; die zur Abwehr re vera sowie auch als Nachbildung getragene, mit ausgestrecktem Finger erhobene Hand; das Ausstrecken zweier Finger mit dem Sinn des Augenausbohrens usw. (Man vergleiche allein die Liste der Abwehrmaßnahmen, die Edmond Doutté in seinem Buche „Magie und Religion" als für Nordafrika entscheidend S. 317—327 zusammengestellt hat.) Durchweg wird Körperliches und Leibliches dem körperlichen Sinnesorgan (als Waffe) entgegengestellt. — Genau das gleiche Resultat ergibt eine andere Glaubensschicht, nämlich die einer Anschauung, die ich mit dem Wort „pars pro toto" bezeichnen möchte. Wenn eine Person eine andere aus tiefstem Haß heraus vernichten will, so sucht der Aggressive sich Abschnitte von Nägeln, Haaren oder

Stücke getragener Kleider der ihm verhaßten Persönlichkeit zu verschaffen. Diese Bestandteile werden alsdann auf einem glühenden Kohlenbecken unter Hersagen von Zaubersprüchen verbrannt, worauf dann unfehlbar die Erkrankung resp. innere Verheerung des Angegriffenen erfolgt. (Vgl. die im Anfang dieses Teiles wiedergegebene Legende vom Tode der Judija!) Derart wird das auf einen leiblichen Teil angewendete Verfahren den ganzen Körper betreffen. — Den deutlichsten, wenn auch am wenigsten delikaten Ausdruck findet der Sinn dieser Sittengruppe aber in einem Verfahren, das sowohl Kabylen wie Nigerhamiten anwenden. Wenn ein Bursche durchaus außerstande ist, die Zuneigung eines Mädchens zu erobern, so praktiziert er einen Ausfluß seiner Geschlechtsorgane in einen Trank oder ein Gericht der Angebeteten. Als unausbleibliche Tatsache wurde mir mehrfach berichtet, daß nach dem Genuß solcher Nahrung die Klitoris der derart Okkupierten in brennender Lohe die Leidenschaft der Maid erwecke, sodaß sie in das Zelt ihres Anbeters eile. Deutlicher kann das Prinzip der Einstellung auf sinnlich-körperliche Mentalität nicht charakterisiert werden. —

Das heißt also, daß auch überall da, wo unser Gemüt uns zu Symbolik und Mystik drängen würde, bei jenen Allegorie und Magie sich äußern. (Was hierunter des näheren zu verstehen ist, siehe im „Unbekannten Afrika“ S. 116, 144.) Jede Religiosität in unserem Sinne fehlt, und das, was an „abergläubischen“ Handlungen außerhalb der Absage an jedes Transzendente vorgenommen wird, gipfelt in Magie, die sich von Mystik dadurch unterscheidet, daß letztere von der Selbstverständlichkeit eines Irrationalen ausgeht, während erstere sich von den Sinneswahrnehmungen aus nur bis zur Spiritualisierung des Leiblichen und nicht weiter erheben kann.

Hieraus ist zu ersehen, daß diese hamitische Kultur, wo wir sie auch anpacken, als Sitte nirgends die „Dämonen“ der Kindheit und die „Ideale“ der Jugend (vgl. Paideuma, Erlebte Erdteile Bd. IV) aufweist. In dieser Kultur, die bis zur höchsten Kulmination in der Ausbildung der Herrennatur vorgeschritten ist, fehlt das „Du“. — Wenn ich, soweit gelangt, nun die Frage aufwerfe, inwieweit dieser Egozentrismus

nun dazu kommen könnte, Elemente und Sinngebungen einer anderen Kultur aufzunehmen, so deckt sich die theoretisch schon selbstverständliche Ratlosigkeit mit der Tatsache, daß dies bis heute so gut wie nirgends erfolgt ist. Denn es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß die hamitische Kultur bei ihrer Wanderung von Nordwestafrika bis zur Südspitze des Erdteiles, d. h. also nach dem Überschreiten der Äquatorialsteppen, an Stilreinheit und Eigenwillen stark eingebüßt hat; wohl läßt sich nachweisen, daß die Tuareg im Altertum eine archaistische Schrift übernahmen, sich dem Islam hingaben und teilweise den Ackerbau (Kabylen!) übernahmen. Aber abgeschwächte wie umgeformte Typen blieben sich stets treu; das Lebensgefühl der Kabylen hat sich ebensowenig umgestaltet wie das der Hottentotten. Wir stehen hier einem Kulturtypus gegenüber, der — um mich naturwissenschaftlich auszudrücken — die Periode der Plastizität und die Fähigkeit zu Anastrophen längst überlebt hat.

*

Erkennen wir somit den Egozentrismus als Funktionsrichtung im Lebensgefühl der hamitischen Kultur an, so dürfen wir sie auch als zentripetal bezeichnen und charakterisieren sie damit schon als polar entgegengesetzt der äthiopischen, die wir oben schon mit dem Epitheton „zentrifugal" ausstatteten, d. h.: die hamitische Kultur wächst aus dem Lebensgefühl des „ich" und „selbst", die äthiopische aus dem des „du" und „es" auf. Die äthiopische Kultur, deren Wesen in pietätvoller Einstellung gegenüber dem Unbekannten beruht, ist im gleichen Maße ausgestaltungsfähiger als die hamitische, wie der Termitenhaufen (aus fremden Stoffen errichtet) größer und variationsreicher als das (aus eigener Substanz gefügte) Haus der Konchylie. Um es kurz zu sagen: die äthiopische Kultur hat der hamitischen nichts oder so gut wie nichts zu geben vermocht, weil diese aus hochmütiger Herrenanmaßung das Fremde ablehnte; sie selbst hat aber nicht nur vieles aus dem Hamitischen entgegengenommen, sondern dieses dem eigenen Wesen auch einzufügen vermocht. So hat der vordem von Negern betriebene Landbau in südlich

gelegenen Oasen den Lebensstil der Hamiten in nichts geändert, hat die von Norden her eingeführte Ackerwirtschaft die Kabylen in keiner Weise in ihrer direkt abschreckend schroffen Egozentrizität zu beirren vermocht. Wogegen die von den Hamiten am Nil wie am oberen Niger eingeführte Viehzucht in großartiger Weise Eingliederung in den Bau äthiopischer Struktur fand: bei Niloten wie bei Mandevölkern wird das Rindvieh angesehen wie die Farmpflanze; der Mensch dient ihm. Das Tier, das dem hamitischen Menschen als Reflex seiner Zucht die Herrennatur brachte, ward zum Objekt äthiopischer Menschen, die es an der Pflanze gelernt hatten, sich den Bedingtheiten des Werdens unterzuordnen, und so gewissermaßen zum Subjekt. Denn anders ist die Liebe der Obernilstämme zu ihrem Vieh, aus deren Mitte ein Stück zu schlachten ihnen Schmerzen bereitet, nicht zu erklären.

D. h.: die hamitische Kultur lehnt die Aufnahme fremder (wenn nicht ebenfalls zentripetal orientierter) Kultursymptome ab, die äthiopische ist für deren Aufnahme prädisponiert. Mit dieser Formel sind nun Gesichtspunkte gegeben, von denen aus die Eingliederung der sogenannten historischen Kulturen als biologischer Phänomene verständlich wird. Der Gewinn dieser Erkenntnis ermöglicht es, sogar einen Einblick in den Verlauf des Gestaltwandels zu gewinnen.

Unternehmen wir es zum ersten, das Wesen der syrtischen Kultur (Teil I) nach solcher Betrachtungsweise zu begreifen. Wir wissen, daß die syrtische Kultur in historischer Zeit aus dem alten Garamantenlande, dem heutigen Fessan, also aus einem Gebiet stammt, in welchem die äthiopische Kultur, von Süden her weit in das Wüstenmeer der Sahara nach Norden zu hineinragend, sich am meisten der Mittelmeerküste nähert. Dieses Gebiet liegt und lag also zwar nach drei Seiten hin im Machtbereich der Hamiten; es war aber durch die Nähe des Mittelmeers auch andererseits dem Einfluß der mehr zentrifugal orientierten höheren Kulturen des Mittelmeers ausgesetzt. Die letztere Tatsache macht den Einfall der „Syrtenkultur" mit Einsiedelung vieler spezifischer Symptome verständlich. Aber wer die Dich-

tungen in Frobenius, Atlantis Bd. VI durchliest, der nimmt auch bald die vordem so nahe Berührung mit dem Hamitischen wahr. Denn sicherlich: in einem Sang wie dem von Samba Gana oder dem von Gassires Laute (S. 49) sprechen sich Pietät, Sehnsucht, Weitengefühl aus, aber alle diese epischen Darstellungen sind gleichzeitig monumental, und zwar in dem Sinne des Fehlens jeder Dogmatik und all jenes unklaren Gemütsgebrodels, das ja die reinen Äthiopen zur künstlerischen Dichtung überhaupt nicht kommen läßt. Auch muß es auffallen, daß diese Dichtungen bei aller Großartigkeit und Altertümlichkeit von religiösen oder mythischen Gedanken und Handlungen so gut wie kein Wort reden. (Man vergleiche als Gegensatz hiermit die Dichtungen Homers.) Aber ein immer wiederkehrendes Motiv erklärt diese Einseitigkeit. Ob für Gassire, Annalja Tubari, Gossi oder irgendeine andere dieser Sagengestalten noch ein zweites Motiv der Handlungen in Betracht kommt, ist weniger bedeutungsvoll als die Tatsache, daß das erste, die Ehre, stets im Mittelpunkt der künstlerischen Sinnbildung steht. Das aber läßt sich nicht anders erklären, als daß deren Kulturgut durch das Eismeer der ernüchternden Hamitik hindurchging, deren durch Greifen robust gewordene Finger bei der Berührung jedem Schmetterling die Farbe vom Flügel tapsen.

Wie in diesen geistigen Merkmalen Entscheidendes liegt, so auch im materiellen Besitz. Das mediterrane Haus der Syrtenkultur wurde bei der Passage durch den hamitischen Raum mit den Elementen des Erdstalles, des Grottenbaus verbunden, der vordem sicherlich frontale Bogen wurde durch die Berührung mit papilloten Formen zum temporalen usw.

Weiterhin die atlantische Kultur! Sie trat im Westen ein in ein Randgebiet, dessen Raumbedingtheiten nur geeignet waren, die Ausgestaltung der äthiopischen Kultur in abgeschwächter Form zu bergen. Denn hier müssen in alter Zeit noch weite Gebiete mit regenreichem Urwald bedeckt gewesen sein, mit der Hyläa, die das Kongobecken ja heute noch aufweist. Die Waldgebiete sind nun aber für Kornbau ungeeignet und weisen von Natur den Weg zum Anbau von Knollen- und Baumfrüchten. Da aber Kornbau und Regenarmut Vorbedingung für vital

starke Äthiopik sind, so mußte solche hier atrophieren. — Blicken wir nun aber über die Elemente der atlantischen Kultur, wie ich sie in Afrika fand, so ist zwar ein großer Reichtum testierender Monumente wahrnehmbar; diese aber neigen überall zu tropischer Wucherung und ermangeln wahrer Monumentalität. Nur an den Stellen, an denen die Steppenverhältnisse eine höhere Vitalität der Äthiopik ermöglichten — also im Jorubaland und an der Kongomündung —, hat auch die atlantische Kultur fruchtbaren Boden gefunden und reichere Ernte volleren Kornes gezeitigt.

Zum dritten endlich die erythräischen Kulturen, die von Osten kamen. Sie erreichten den Steppenboden in unmittelbarer Nähe der Küste. Sie haben dementsprechend auch die großen Räume in erstaunlicher Einheitlichkeit überflutet und auf weitester Fläche Wurzel gefaßt. Der größte Teil der eigentlichen „Staaten", jedenfalls alle mit Kardinalbeamtentum ausgestatteten, ist auf diesen Siegeszug der mittelerythräischen Kulturen, der sich vom Roten Meer bis zur Senegalmündung (Wolof), von der Mozambiqueküste bis zum Kongo erstreckte, zurückzuführen. Und so wie an der atlantischen Küste Ideen wie die der templaren Götterordnung und der Totenwanderung, so fanden auf weiten Flächen die von den erythräischen Küsten eingelaufenen Gedanken (wie der um den rituellen Königsmord versponnene Komplex) im äthiopischen Geist leicht Aufnahme und langfristige Nahrung. Das Heterogene hat sich mit der Äthiopik stets ebenso leicht verschmolzen, wie es von der Hamitik rücksichtslos zurückgestoßen wird.

*

Aber zwischen der Äthiopik und den erythräischen Kulturen besteht eine Unklarheit, die nicht übergangen werden darf. Daß die mittelerythräischen Kulturen in Afrika das Ergebnis eines nur einmaligen Eroberungszuges darstellen, ist sowieso nicht anzunehmen. Im Kulturaufbau spielen Sturzwellen eine unbedeutendere, langwierige Sickerungen eine große Rolle. Aber neben dieser einfachen Überlegung spricht noch eine Tatsache gegen die Annahme eines nur einmaligen Vorganges, nämlich

das Vorhandensein eines Kulturbestandes, den wir in seiner Gesamtheit als alterythräisch bezeichnen.

Der alterythräische Kulturschatz umfaßt eine ganze Reihe von höchst archaistisch anmutenden Geräten. Unter diesen nimmt wohl die Schlitzpauke die erste Rolle ein, denn sie ist mit einer hochentwickelten Schallkunst verbunden, die man im Volksjargon heute mit Trommelsprache zu benennen sich angewöhnt hat. Das zweite in Frage kommende Gerät ist der écharpe-Bogen, dessen Sehne entweder aus Bambus oder Rotang besteht. Im ersten Falle ist sie durch ein Bindeglied anderer Materie mit dem Stab verbunden, während sie in letzterem in eine große Schlinge ausläuft, die eine knaufförmige Verdickung kurz hinter dem Bogenende bedingt. Sonst gleitet sie beim Anspannen über das Bogenende der Mitte zu ab. Als drittes Symptom mag die Satteldachhütte auf Pfählen, als viertes ein Rohrsaiteninstrument, als fünftes die Baubaupfeife, als sechstes die okarinaartige Kugelflöte, als siebentes das Schwein, als achtes das Rechnen in quinärem System, als neuntes wohl die Banane als Gartenpflanze usw. erwähnt werden. (Vgl. Abb. 17 und Kartogr. Nr. 76—81.) — Alle diese alterythräischen Elemente unterscheiden sich von den mittelerythräischen dadurch, daß ihre Verwandten nicht wie bei diesen in Indien, sondern im Innern Melanesiens (und in einer fernen Vetternschaft auf der anderen Seite in Amerika) nachgewiesen werden können. Es sind die Reste einer Kultur, die sich in einer weit zurückliegenden Zeit einmal längs des Äquators über die Erde ausgedehnt hat, weshalb ich sie gern die äquatoriale nenne. (Der erste Hinweis auf sie erfolgte seinerzeit in „Petermanns Mitteilungen“ 1898 mit Tafel 20.) Das Interessanteste ist, daß da, wo diese Kulturgüter in zwei Typen auftreten, wie beim Satteldachhaus und beim Bogen, die Varianten im indisch-ozeanischen Gebiet annähernd gleiche Verbreitung über die Breitengrade aufweisen wie in Afrika. — Das also ist das, was wir als Reste einer alterythräischen Kultur bezeichnen. Dem Zeitprofil nach können wir nur sagen, daß sie in Afrika unter der mittelerythräischen Kultur liegt, und daß die meisten ihrer Symptome, soweit sie tieferen Sinnes sind, von der Äthiopik heute aufgesogen sind, — wenn sie

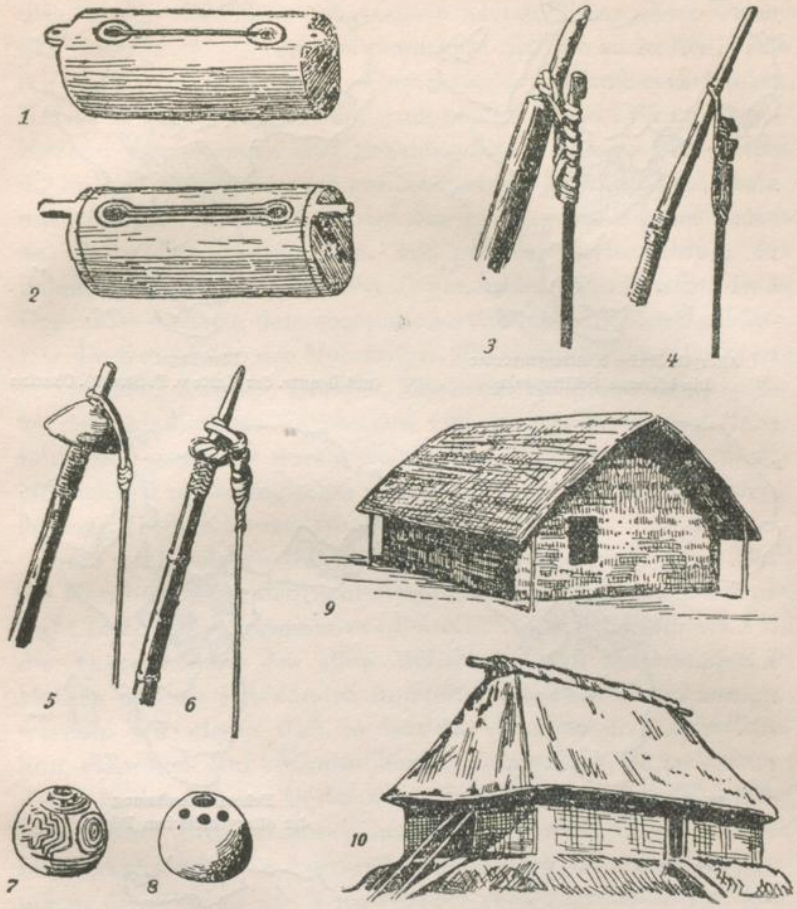
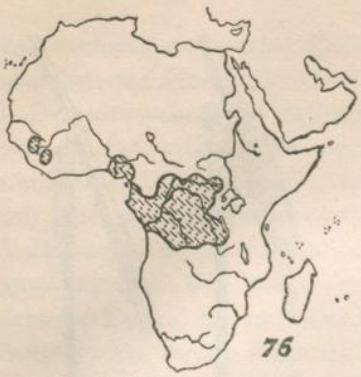


Abb.17. Symptome alterythräischer Kultur. 1. Holzpauke von Neu-Pommern. Nach Parkinson. 2. Holzpauke der Baluba. Nach Cameron: Durch Afrika I. S. 306. 3. Bogen aus dem Westsudan. 4. Indischer Bogen. 5. Bogen der Baluba. 6. Bogen aus Neuguinea. (Nr. 3—6 aus der Slg. d. Inst.). 7. Afrikanische Kugelflöte, Kuilugebiet. Slg. d. Inst. 8. Ozeanische Kugelflöte, Neu-Pommern. Museum Leipzig. 9. Hütte der Bakongo. Nach Frobenius, Ursprung der Kultur. S. 226. 10. Haus auf den Fidji-Inseln. Nach W. Brigham, The ancient Hawaian House.
Fig. 17

nicht etwa eine der Quellen der Äthiopik darstellen. Aus der Geschichte der Kulturkreislehre, die doch nun erst dreißig Jahre alt ist, müssen wir gelernt haben, wie gefährlich es ist, allzufrüh mit Theorien zu operieren. Also wage ich hier nicht mehr zu tun, als Möglichkeiten anzudeuten. Um aber im Anschluß an



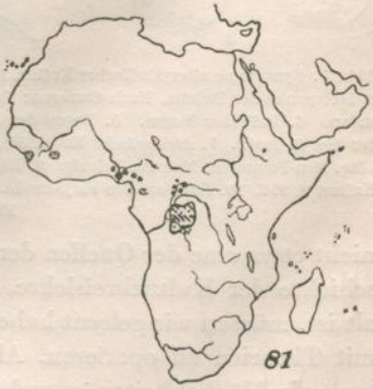
Alterythräische Kultursymptome
Die hölzerne Schlitzpauke

Blasekugel
(mit Benutz. der Karte v. B. Struck). Okarina

Die Bauform der Rauchpfeife

Echarpe-Besehnung
der alterythräischen Bögen

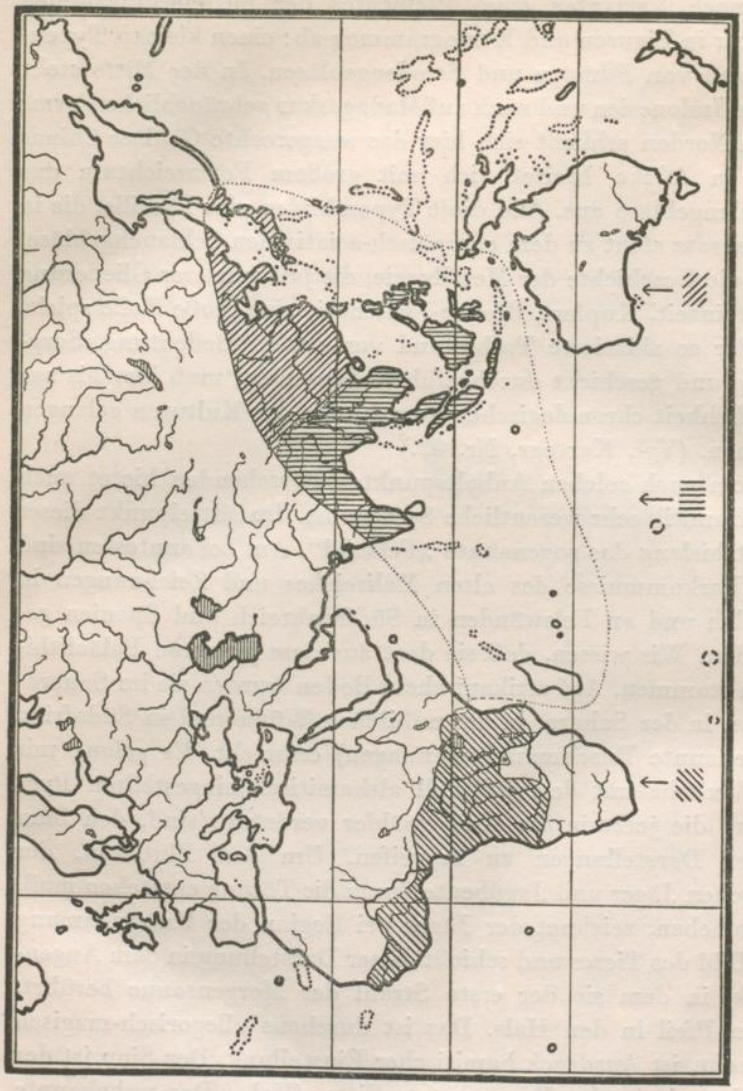
Alterythräischer Satteldachstil



Kreistätowierung

dies Älteste unter dem systematisch Klarstellbaren gleich wieder das Augenmerk auf das viel einfachere Spätere zu lenken, bilde ich noch Varianten eines Elementes der mittelerythräischen Kultur in Figuren und Kartogrammen ab: einen kleinen Typenbestand von Pumpen und Schalengebläsen. In der Mitte steht die in Indonesien und auch auf Madagaskar gebräuchliche Form; nach Norden schließt sich hier das waagerechte Gebläse Chinas an; in Afrika breitet sich mit großem Formreichtum das Schalengebläse aus. Alle diese Typen bilden eine Familie, die in Gegensatz steht zu dem europäisch-asiatischen Schlauchgebläse. Für die Geschichte der Metallurgie, die ja in unserer Gliederung in Steinzeit, Kupfer-, Bronze-, Eisenzeit eine große Rolle spielt, ist der so skizzierte Tatbestand von großer Bedeutung. Sorgfältig und geschickt durchgeführte Forschung muß hier bis zur Möglichkeit chronologischer Verzahnung der Kulturen gelangen können. (Vgl. Kartogr. Nr. 82.)

Dem nach solchen Anhaltspunkten Forschenden bietet auch die Hamitik sehr wesentliche Symptome. Im Mittelpunkt dieser steht bislang das sogenannte „Felsbild". Am bekanntesten sind die Vorkommnisse des alten Malireiches und Zeichnungen in Höhlen und an Felswänden in Südfrankreich und Spanien geworden. Wir wissen, daß sie dort aus dem jüngeren Paläolithikum stammen. Auf afrikanischem Boden wurden sie im Sahara-Atlas, in der Sahara, in der nubischen Wüste und in Südafrika (sogenannte Buschmannzeichnungen) erforscht. Es gelang mir im Verkehr mit den kulturell althamitisch eingestellten Pygmäen, die jetzt in die Kongowälder verdrängt sind, den Sinn dieser Darstellungen zu begreifen. Um den Blutbann, der zwischen Jäger und Jagdbeute durch die Tötung entstehen muß, aufzuheben, zeichnet der Jäger bei Beginn der Unternehmung ein Bild des Tieres und schießt dieser Darstellung in dem Augenblick, in dem sie der erste Strahl der Morgensonne berührt, einen Pfeil in den Hals. Das ist durchaus allegorisch-magisch gedacht, ist Ausdruck hamitischer Einstellung. Der Sinn ist der gleiche wie in der Pars-pro-toto-Sitte. (Vgl. „Das unbekannte Afrika" S. 345ff.) Da nun auch europäische Felsbilder eingezeichnete Pfeilspitzen in der Herzgrube des Tierbildes zeigen,



Karte 82. ///// Westliche Schalengebläse. ||||| Zentrale Pumpengebläse. \\\\\ Östliche Kastengebläse

da ich auch an Felsbildern der nubischen Wüste Pfeilschußmarken wahrnehmen konnte und sich endlich auch die verschiedenen Stile in episodenmäßigen Zusammenhang bringen lassen, — so scheint der Schluß berechtigt, alle diese Formen als Ausdruck einer genetischen Zusammengehörigkeit anzusprechen. Untereinander lassen sich die afrikanischen Vorkommnisse nur in drei Gruppen bringen (vgl. Kartogr. Nr. 69):

1. die südafrikanische, deren Fortführung noch bis in unsere Zeit reicht (Buschmannzeichnungen),

2. die nordafrikanische im südabessinischen Seengebiet und in Ägypten, die der altgeschichtlichen Zeit angehört, und endlich

3. die alt- und mittelsteinzeitliche der Sahara und der nubischen Wüste, die zeitlich wohl der Südwesteuropas folgt.

Nach dieser Beobachtung wäre der Gedanke zu erwägen, ob die hamitische Kultur nicht eine allgemein nordsüdliche Sickerungstendenz aufweisen könnte, so daß auf der Südspitze Afrikas heute die älteste Form der Hamitik zu beobachten wäre. Dies scheint die Verbreitung der Symptome in Rasse und Sprache zu bestätigen (s. Karten). Was hier aus Dreigliederung (vgl. Kartogr. Nr. 67—69) spricht, tritt anderen Beobachtungen zufolge als Zweigliederung (vgl. Kartogr. Nr. 64—66) auf. Es mag genügen, daß ich auf diese Kärtchen verweise, die sich auf Waffe, Frauentracht und Jägerinsignium beziehen. Wenn ich aber mit dem Hinweise auf derartig heute schon eintretende Durchsichtigkeit der Materie schließe, so will ich doch hiermit auf keinen Fall dem zugestimmt haben, daß dieses uns berechtigen darf, aus diesem zuletzt doch nur rein materiell Faßbaren allzu weitgehende Schlüsse zu ziehen.

Im allgemeinen möchte ich in dieser Arbeit gezeigt haben, daß die Erkundung materieller Kulturlagerung eine dringend notwendige Vorarbeit ist, die etwa gleichbedeutend ist der Anlage eines Minenkanals, dessen Vollendung aber erst dann wirklich vollbracht ist, wenn die Zündschnur mit Zubehör hineingelegt ist. Unsere Sprengstoffe nun haben die Aufgabe, die nachgerade hyperrational gewordene Einstellung in bezug auf Kultur, die Maschine, Wirtschaft und Politik zu Götzen gemacht hat, zu erschüttern und so das Augenmerk wieder vom Stieren auf das

„ich“ und das „sein“ zum Blick auf das „du“ und das „werden“ zu lenken. Wohl liegt die Schönheit im Auge des Beschauers, nie aber das Paideuma der anderen. Nur wenn es uns gelingt, den schweren Kampf gegen den in jedem von uns noch lebendigen Dünkel von der hehren Herrlichkeit europäischer All- und Bestwissenschaft zu bestehen, — unsere eigene Einstellung und Mentalität soweit auszuschalten, daß die des Betrachteten in uns lebendig werden kann, — nur dann wird es möglich werden, die Struktur und die Stromrichtung im Lebensgefühl der anderen zu verstehen. Das muß als Voraussetzung für die Erfassung des Sinnes, der in der Verbreitung der materiellen Kultur liegt, bezeichnet werden.