

Bibliothek  
des  
Reichs-Kolonialamts

Co.

EB 42

1kt.





Lea

**Dr. A. Petermanns Mitteilungen**

aus

**Justus Perthes' Geographischer Anstalt**

Herausgegeben von

**Prof. Paul Langhans**

**Ergänzungsheft Nr. 166**

---

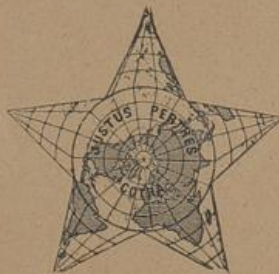
---

# **Kulturtypen aus dem West Sudan**

Auszüge aus den Ergebnissen der Zweiten deutschen innerafrikanischen Forschungs Expedition nebst einem Anhang über Kulturzonen und Kulturforschung in Afrika

von

**Leo Frobenius**



**GOTHA: JUSTUS PERTHES**

1910

Preis 8.40 Mark

Geschlossen am 1. Juli 1910

*1/10 m. a. p.*

»**Petermanns Geographische Mitteilungen**« erscheinen jährlich in 12 Monatsheften (2 Halbbände) zu je 7 Druckbogen mit Karten und Abbildungen. Der Bezugspreis beträgt jährlich 24 Mark; Einzelhefte werden für je 3 Mark abgegeben. Bestellungen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten oder an den Verlag.

Sonderabzüge des im »Kartographischen Monatsbericht« enthaltenen Verzeichnisses der Neuerscheinungen sind — einseitig bedruckt — zum Preise von 6 Mark für den Jahrgang von Justus Perthes in Gotha postfrei zu beziehen.

Aufsätze und Kleine Mitteilungen für diese Zeitschrift werden mit 64 Mark für den Druckbogen von 8 Seiten vergütet, Übersetzungen oder Auszüge mit 32 Mark, Literaturberichte mit 10 Pfennig für die Zeile. Für den Bogen der Ergänzungshefte beträgt das Honorar 48 Mark.

Von den Aufsätzen und Kleinen Mitteilungen erhalten die Verfasser je 10, von den Besprechungen je 2 Sonderabdrücke **unentgeltlich**. Eine größere Anzahl wird, wenn Bestellung vor der Drucklegung erfolgt, zu 5 Pfennig für die Seite berechnet.

Von den Ergänzungsheften werden den Verfassern 6 Freixemplare gewährt.

Verantwortl. Herausgeber: **Prof. Paul Langhans**      **Justus Perthes' Geographische Anstalt.**  
in Gotha.

DR. A. PETERMANN'S  
**MITTEILUNGEN**

AUS  
JUSTUS PERTHES' GEOGRAPHISCHER ANSTALT

HERAUSGEGEBEN  
VON  
PROF. PAUL LANGHANS

. **Ergänzungsband XXXV (Heft 163—166)**

Inhalt:

- Nr. 163 Supan, Die Bevölkerung der Erde  
Nr. 164 Krüger, Die Patagonischen Anden zwischen dem 42. und 44. Grade  
südlicher Breite  
Nr. 165 Gogarten, Über alpine Randseen und Erosionsterrassen, im be-  
sondern des Linthtales  
Nr. 166 Frobenius, Kulturtypen aus dem Westsudan

Stadt- u. Univ.-Bibl.  
Frankfurt/Main



Stadt- u. Univ.-Bibl.  
Frankfurt/Main



3890.  
GOTHA: JUSTUS PERTHES

1910





# Kulturtypen aus dem West Sudan

Auszüge aus den Ergebnissen der Zweiten deutschen innerafrikanischen  
Forschungsexpedition nebst einem Anhang über Kulturzonen und Kultur-  
forschung in Afrika

von

**Leo Frobenius**

Mit einer Karte und 7 Figuren im Text

(ERGÄNZUNGSHEFT Nr. 166 ZU »PETERMANN'S MITTEILUNGEN«)

Stadt- u. Univ.-Bibl.  
Frankfurt/Main

GOTHA: JUSTUS PERTHES  
1910

Sg 17/79

Der Rudolf-Virchow-Stiftung der Anthropologischen Gesellschaft in Berlin und der Karl-Ritter-Stiftung der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin in dankbarer Erinnerung an mehrfache Unterstützung der Expedition überreicht vom  
Verfasser.

Steel- u. Univ.-Bibl.  
Frankfurt/Main

48/570 21

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung . . . . .	1
Das Rittertum . . . . .	3
Die edlen Frauen . . . . .	17
Die Plebejer . . . . .	29
Der Bund . . . . .	45
Totemismus und Sippenwesen . . . . .	61
Die Subachen . . . . .	76
Die Schamanen . . . . .	92
Skizze der Bogenforschung . . . . .	110
1. Die escharpe Beschnung . . . . .	114
2. Die frontale Beschnung . . . . .	115
3. Die papillote Beschnung . . . . .	116
4. Die traverse Beschnung . . . . .	116
5. Die temporale Beschnung . . . . .	116

### Figuren im Text.

1. Escharper Bogen mit Bambussehne aus dem Westsudan . . . . .	114
2. Escharper Bogen mit Rotangsehne aus dem Kassaigebiet . . . . .	115
3. Frontaler Bogen mit Durchbohrung, Form vom Kongo und Benue . . . . .	115
4. Frontaler Bogen ohne Durchbohrung, aber mit Sehnenrückhaltwulst am Stabe; Form vom Lukuga . . . . .	115
5. Papilloter Bogen aus Ostafrika . . . . .	116
6. Traverser Bogen aus Südafrika . . . . .	116
7. Temporaler Bogen aus dem Westsudan; Haussa-Dagomba-Form . . . . .	117

### Karte.

Gliederung der afrikanischen Kulturzonen, entsprechend den Ergebnissen der Bogenforschung, von Leo Frobenius. 1:40 Mill.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung
2	1. Abschnitt
3	2. Abschnitt
4	3. Abschnitt
5	4. Abschnitt
6	5. Abschnitt
7	6. Abschnitt
8	7. Abschnitt
9	8. Abschnitt
10	9. Abschnitt
11	10. Abschnitt
12	11. Abschnitt
13	12. Abschnitt
14	13. Abschnitt
15	14. Abschnitt
16	15. Abschnitt
17	16. Abschnitt
18	17. Abschnitt
19	18. Abschnitt
20	19. Abschnitt
21	20. Abschnitt
22	21. Abschnitt
23	22. Abschnitt
24	23. Abschnitt
25	24. Abschnitt
26	25. Abschnitt
27	26. Abschnitt
28	27. Abschnitt
29	28. Abschnitt
30	29. Abschnitt
31	30. Abschnitt
32	31. Abschnitt
33	32. Abschnitt
34	33. Abschnitt
35	34. Abschnitt
36	35. Abschnitt
37	36. Abschnitt
38	37. Abschnitt
39	38. Abschnitt
40	39. Abschnitt
41	40. Abschnitt
42	41. Abschnitt
43	42. Abschnitt
44	43. Abschnitt
45	44. Abschnitt
46	45. Abschnitt
47	46. Abschnitt
48	47. Abschnitt
49	48. Abschnitt
50	49. Abschnitt
51	50. Abschnitt
52	51. Abschnitt
53	52. Abschnitt
54	53. Abschnitt
55	54. Abschnitt
56	55. Abschnitt
57	56. Abschnitt
58	57. Abschnitt
59	58. Abschnitt
60	59. Abschnitt
61	60. Abschnitt
62	61. Abschnitt
63	62. Abschnitt
64	63. Abschnitt
65	64. Abschnitt
66	65. Abschnitt
67	66. Abschnitt
68	67. Abschnitt
69	68. Abschnitt
70	69. Abschnitt
71	70. Abschnitt
72	71. Abschnitt
73	72. Abschnitt
74	73. Abschnitt
75	74. Abschnitt
76	75. Abschnitt
77	76. Abschnitt
78	77. Abschnitt
79	78. Abschnitt
80	79. Abschnitt
81	80. Abschnitt
82	81. Abschnitt
83	82. Abschnitt
84	83. Abschnitt
85	84. Abschnitt
86	85. Abschnitt
87	86. Abschnitt
88	87. Abschnitt
89	88. Abschnitt
90	89. Abschnitt
91	90. Abschnitt
92	91. Abschnitt
93	92. Abschnitt
94	93. Abschnitt
95	94. Abschnitt
96	95. Abschnitt
97	96. Abschnitt
98	97. Abschnitt
99	98. Abschnitt
100	99. Abschnitt
101	100. Abschnitt
102	101. Abschnitt
103	102. Abschnitt
104	103. Abschnitt
105	104. Abschnitt
106	105. Abschnitt
107	106. Abschnitt
108	107. Abschnitt
109	108. Abschnitt
110	109. Abschnitt
111	110. Abschnitt
112	111. Abschnitt
113	112. Abschnitt
114	113. Abschnitt
115	114. Abschnitt
116	115. Abschnitt
117	116. Abschnitt
118	117. Abschnitt
119	118. Abschnitt
120	119. Abschnitt
121	120. Abschnitt
122	121. Abschnitt
123	122. Abschnitt
124	123. Abschnitt
125	124. Abschnitt
126	125. Abschnitt
127	126. Abschnitt
128	127. Abschnitt
129	128. Abschnitt
130	129. Abschnitt
131	130. Abschnitt
132	131. Abschnitt
133	132. Abschnitt
134	133. Abschnitt
135	134. Abschnitt
136	135. Abschnitt
137	136. Abschnitt
138	137. Abschnitt
139	138. Abschnitt
140	139. Abschnitt
141	140. Abschnitt
142	141. Abschnitt
143	142. Abschnitt
144	143. Abschnitt
145	144. Abschnitt
146	145. Abschnitt
147	146. Abschnitt
148	147. Abschnitt
149	148. Abschnitt
150	149. Abschnitt
151	150. Abschnitt
152	151. Abschnitt
153	152. Abschnitt
154	153. Abschnitt
155	154. Abschnitt
156	155. Abschnitt
157	156. Abschnitt
158	157. Abschnitt
159	158. Abschnitt
160	159. Abschnitt
161	160. Abschnitt
162	161. Abschnitt
163	162. Abschnitt
164	163. Abschnitt
165	164. Abschnitt
166	165. Abschnitt
167	166. Abschnitt
168	167. Abschnitt
169	168. Abschnitt
170	169. Abschnitt
171	170. Abschnitt
172	171. Abschnitt
173	172. Abschnitt
174	173. Abschnitt
175	174. Abschnitt
176	175. Abschnitt
177	176. Abschnitt
178	177. Abschnitt
179	178. Abschnitt
180	179. Abschnitt
181	180. Abschnitt
182	181. Abschnitt
183	182. Abschnitt
184	183. Abschnitt
185	184. Abschnitt
186	185. Abschnitt
187	186. Abschnitt
188	187. Abschnitt
189	188. Abschnitt
190	189. Abschnitt
191	190. Abschnitt
192	191. Abschnitt
193	192. Abschnitt
194	193. Abschnitt
195	194. Abschnitt
196	195. Abschnitt
197	196. Abschnitt
198	197. Abschnitt
199	198. Abschnitt
200	199. Abschnitt
201	200. Abschnitt
202	201. Abschnitt
203	202. Abschnitt
204	203. Abschnitt
205	204. Abschnitt
206	205. Abschnitt
207	206. Abschnitt
208	207. Abschnitt
209	208. Abschnitt
210	209. Abschnitt
211	210. Abschnitt
212	211. Abschnitt
213	212. Abschnitt
214	213. Abschnitt
215	214. Abschnitt
216	215. Abschnitt
217	216. Abschnitt
218	217. Abschnitt
219	218. Abschnitt
220	219. Abschnitt
221	220. Abschnitt
222	221. Abschnitt
223	222. Abschnitt
224	223. Abschnitt
225	224. Abschnitt
226	225. Abschnitt
227	226. Abschnitt
228	227. Abschnitt
229	228. Abschnitt
230	229. Abschnitt
231	230. Abschnitt
232	231. Abschnitt
233	232. Abschnitt
234	233. Abschnitt
235	234. Abschnitt
236	235. Abschnitt
237	236. Abschnitt
238	237. Abschnitt
239	238. Abschnitt
240	239. Abschnitt
241	240. Abschnitt
242	241. Abschnitt
243	242. Abschnitt
244	243. Abschnitt
245	244. Abschnitt
246	245. Abschnitt
247	246. Abschnitt
248	247. Abschnitt
249	248. Abschnitt
250	249. Abschnitt
251	250. Abschnitt
252	251. Abschnitt
253	252. Abschnitt
254	253. Abschnitt
255	254. Abschnitt
256	255. Abschnitt
257	256. Abschnitt
258	257. Abschnitt
259	258. Abschnitt
260	259. Abschnitt
261	260. Abschnitt
262	261. Abschnitt
263	262. Abschnitt
264	263. Abschnitt
265	264. Abschnitt
266	265. Abschnitt
267	266. Abschnitt
268	267. Abschnitt
269	268. Abschnitt
270	269. Abschnitt
271	270. Abschnitt
272	271. Abschnitt
273	272. Abschnitt
274	273. Abschnitt
275	274. Abschnitt
276	275. Abschnitt
277	276. Abschnitt
278	277. Abschnitt
279	278. Abschnitt
280	279. Abschnitt
281	280. Abschnitt
282	281. Abschnitt
283	282. Abschnitt
284	283. Abschnitt
285	284. Abschnitt
286	285. Abschnitt
287	286. Abschnitt
288	287. Abschnitt
289	288. Abschnitt
290	289. Abschnitt
291	290. Abschnitt
292	291. Abschnitt
293	292. Abschnitt
294	293. Abschnitt
295	294. Abschnitt
296	295. Abschnitt
297	296. Abschnitt
298	297. Abschnitt
299	298. Abschnitt
300	299. Abschnitt

## Einleitung.

Während der Reisejahre 1904—06 und 1907—09, dann auch während [des diesjährigen Vorstoßes nach Algerien wurden seitens der Deutschen Innerafrikanischen Forschungsexpedition außerordentlich umfangreiche Materialsammlungen gewonnen. Die ersten Raten für Drucklegung der entsprechenden Publikationen sind zwar bewilligt, werden aber erst in einigen Jahren fällig. Deshalb ist es ausgeschlossen, jetzt schon die breite Masse der Resultate der Öffentlichkeit zu übergeben. Dies ist an sich kein Fehler, solange wir den Nachtigalschen Standpunkt festhalten, demzufolge es nicht auf die Geschwindigkeit der Publikationen, sondern auf ihre gründliche Vorbereitung im wesentlichen ankommt. Da alle Manuskripte an Ort und Stelle aus dem Konzept gleich ins reine geschrieben wurden, so besteht außerdem für den Verlust des Inhaltes keine wesentliche Gefahr, insofern im Gedächtnisverlust des Sammlers selbst eine solche liegt. Die Herausgabe für jetzt ist um so weniger wünschenswert, als zwischen dem Gebiet der ersten und der dritten Reise noch ein Territorium wichtiger Fragestellung liegt — vielleicht das wichtigste, das Afrika, d. h. das Afrika der Naturvölker überhaupt, bietet — und als es projektiert ist, auf einer letzten großen zentralafrikanischen Reise die Ergänzungsmateriale aus diesem Lande selbst einzuholen.

Nach dem Grundsatz eines Nachtigal, der ja für die geographische Forschung und auch für die völkerkundliche Untersuchung eine Autorität ersten Ranges ist, bedeutet diese Verzögerung bei dem guten Bestand des Manuskriptmaterials nichts. Dagegen ist es doch wünschenswert, einmal einen Einblick in die Arbeitsmateriale der Expedition auch weiteren Kreisen zu eröffnen, und zwar dies zumal der geographischen Welt. Professor Dr. Penck in Berlin war es, der eine solche Veröffentlichung eines Probeabrisses bestimmter Kapitel für wünschenswert erklärte und Professor Karl von den Steinen stimmte dieser Ansicht bei. Das Urteil solcher Männer, die die wissenschaftliche Atmosphäre so vorzüglich kennen, muß maßgebend sein, und demnach entschloß ich mich zu der Herausgabe der folgenden Blätter.

Der Inhalt der vorliegenden Abschnitte soll die Art und Weise bekanntgeben, in der einerseits unsere Materiale eingheimst und anderseits dieselben verwertet werden können. Es wurde Hauptgewicht darauf gelegt, Tatsachenmateriale vorzuführen, und deshalb wurde mit dem Ausschnitt einiger Stücke aus dem Materiale begonnen. Die soziale Gliederung älterer und neuerer Zeit wurde entwicklungsgeschichtlicher Tendenz zufolge in Belegen dargestellt. Da aber bei der Schilderung sozialer, religiöser, familiärer und anderer Verhältnisse es doch immer Tatsache ist, daß die notgedrungenen Fehlerquellen gewissen unkontrollierbaren Schwankungen unterworfen sind, so wurde als letztes Kapitel ein Abschnitt eingefügt, welcher dem materiellen Kulturbesitz, wenn auch noch so knapp, einige Aufmerksamkeit widmet. Hier habe ich mich auch über die Methode der Arbeit und ihre Gefahren ausgesprochen.

Während ich in früheren Jahren besonders denjenigen Gesichtspunkten, die die Übereinstimmung der Kulturen am Indischen und Stillen Ozean mit denjenigen in Westafrika

bedingen, gerecht zu werden strebte, habe ich nunmehr seit 1906 auch ernsthafter und eingehender den hier von N eindringenden libyschen Beziehungen nachgespürt<sup>1)</sup>. Der Leser wird außerdem einige Angaben über die erythräischen Beziehungen vorfinden.

Westafrika, der Rand der Ökumene, birgt ungeheure Schätze, die für die Geschichte der Menschheit von ausschlaggebendem Werte sind. Die Zergliederung der in diesem Gebiet aufgespeicherten Reste älterer Kulturperioden, aus denen ich erst seinerzeit die archaischen, östlichen Elemente, jetzt die kräftigeren nordischen herauszuschälen in der Lage war, eröffnet für die vergleichende Kulturgeschichte und vor allen Dingen für die geographische Kulturkunde nicht nur des afrikanischen Kontinentes glänzende Perspektiven. Wie früher lege ich auch hier den Hauptwert auf graphische, d. h. kartographische Darstellung. Die Kartenbilder, welche dieser Abhandlung beigelegt sind, benötigen hier weiter keiner Erörterung.

Zuvörderst schildere ich nun die Grundlage der eigentlich sozialen Kastengliederung im westlichen Sudan, von der wir unsern Ausgang nehmen.

Wohl kaum eine einzige Erscheinung charakterisiert die Eigenart der ethnographischen Verhältnisse der Mandingoländer und deren Randgebiete besser als die Gliederung in einzelne Volksschichten, wie sie in Afrika in derartiger Reinheit nur noch im Sudan erhalten ist. — In den folgenden Abschnitten werde ich die dortige Menschheit vom Standpunkte dieser Kastengliederung aus zu charakterisieren versuchen, und mögen also hier einige allgemeine Worte zu der eigentlichen Beschreibung überleiten.

Die Anzahl der Kasten wechselt ziemlich stark. Den eigentlichen Mande sind im wesentlichen fünf Gruppen eigen, nämlich: 1. die Adligen, Ritter; 2. die Barden, Sänger; 3. die Hörigen; 4. die Schmiede; 5. die Sklaven. — Demgegenüber verfügen die Fulbe über eine weit längere Reihe. Sie unterscheiden Edle, Sänger, Weber, Hörige, Holzschnitzer, Schmiede, Sklaven, wozu an einzelnen Stellen noch Vertreter anderer Gewerbe kommen. Wenn das Grundprinzip solcher Kasten ausgesprochene Rassendifferenzierung ist, so stehen sich auch hierin die eigentlichen Mande und Fulbe gegenüber, denn die Fulbe rechnen zu ihrer eigentlichen Rasse nicht nur die Ritter, sondern auch die Weber, die Holzschnitzer usw. Dagegen trennen die Mande scharf und erklären lediglich die Adligen als eigentlich reine, herrschende Kaste und die Numu als uralt eingeseßene, ebenfalls reine Rasse; die Sänger sind ihrer Sage nach aus unterworfenen, teilweise früher ritterlich freien Stämmen hervorgegangen und die Hörigen stellen das Produkt der Rassenmischung vornehmster ritterlicher Herren mit Frauen der Unterworfenen, teilweise edlen, teilweise unedlen Sippen im Konkubinat dar.

Diese Kastengliederung und der ganze soziale Zustand erfuhr durch die wechselnden Schicksale, denen die einzelnen Völker und Familien unterworfen waren, außerordentliche Verwirrung. Es entspricht dem ganzen einfachen Entwicklungsgange der Familiengliederung, daß außer der Kasteneinteilung eine solche in Stämme, Sippen oder Familien aufrechterhalten wird. Nun kann eine Sippe, die im Westen die herrschende, die ritterliche, die edle ist, im Osten sehr wohl als eine hörige bestehen. Bei den Fulbe Senegambiens, die ja mehrere reine Stämme haben, und Weber sowie Holzschnitzer auch zur reinen Rasse rechnen, ist dies Verhältnis naturgemäß ein anderes. Die gewerblichen Kasten der Fulbe zeigen eine so außerordentliche Ähnlichkeit mit den Erscheinungen, die man in den Suks in Tunis zu beobachten Gelegenheit hat, daß ich mich nach Abschluß der vorigen Reise entschloß, diese Verhältnisse in Tunesien selbst zu studieren, und ich habe gefunden, daß notorisch hüben und drüben die sippen- oder familienweise Tradition und Vererbung

<sup>1)</sup> Mein erster betonter Hinweis auf die Mittelmeerbeziehung erfolgte im Vortrage vom 6. Dez. 1906 vor der Anthropologischen Gesellschaft. (Vgl. Zeitschr. f. Ethnol. 1907, S. 330 ff.)

des Gewerbes ähnliche Gliederung geschaffen hat. Man wird diesen Beobachtungen zufolge demnach in der Kastengliederung der Mandingo und derjenigen der Fulbe in Zukunft einen Unterschied machen müssen. Während die Kasten der Mandé stufenweise im Ansehen und im Einfluß gegliedert sind, wird man bei den Fulbe die sämtlichen Kasten der Gewerbetreibenden in die gleiche Schichtung zu versetzen haben. Man wird also bei den Mandé die Stufenfolge mehrerer Kasten der Gewerblichen aufrechterhalten müssen, dagegen bei den Fulbe eine einzige Kaste der Gewerbetreibenden einsetzen und diese dann sippen- oder familienweise in Weber, Schneider, Schmiede, Holzschnitzer usw., die alle auf demselben Niveau stehen, gliedern können.

Im folgenden nun werde ich den einzelnen Kasten selbständige Abschnitte widmen und werde das Bild der einzelnen, heute noch lebendigen Erscheinungen durch diejenigen Materiale ergänzen, welche in den Gesängen der Barden im westlichen Sudan und am Rande der Sahara erhalten sind. Diese alten Epen, deren Typus hier wohl zum erstenmal eingehender bekanntgegeben wird, bergen selbstverständlich eine außerordentliche Menge von mythologischen Stoffen, über deren Gruppierung in den Abschnitten der Barden-sänger zu sprechen ist. Wenn wir also selbstverständlich diese Geschichten auch nicht als reine historische Wahrheit akzeptieren, so können wir doch auf der andern Seite sagen, daß die Einzelheiten so charakteristisch ein Leben der Vergangenheit schildern, daß wir dieses zu verstehen imstande sind. Sicherlich gehört dies Leben der Vergangenheit an. Aber das Volk hat für diese Vergangenheit ebensogut noch ein lebendiges Verständnis, wie wir etwa trotz unserer eminenten Völkerveränderung auch noch das Leben unserer Altvorderen verstehen. Und ebensogut, wie in den Rittersagen unseres Mittelalters wahrhaftiges Leben und Lebenscharakter enthalten ist, ebenso können wir gleichen Maßstab an die Sudanepen legen. Solche Traditionen könnten nicht erhalten sein, wenn sie nicht von den Völkern selbst erlebt gewesen wären, die sie herbeigetragen haben. Ganz abgesehen von dieser ganz einfachen Überlegung kann ich übrigens bezeugen, daß der Gesamttypus trotz seiner Beeinflussung durch Islam, mittelalterlichen und modernen Handel in den Leuten selbst noch recht lebendig ist.

## Das Rittertum.

Als den verbreitetsten Namen für den Adligen als solchen haben wir die Bezeichnung *Horro* im Westen, *Borro* im Osten anzusehen. Nur die Fulbe haben in ihren *Dimo* und *Diko* Bezeichnungen, die dieser Wurzel nicht entspringen. Ich nenne diese Leute »Ritter«. — Nach meinem Vortrage hörte ich mehrmals, daß dieser Übersetzung nicht zugestimmt wurde, und ersehe daraus, daß gerade diese Gruppe dem allgemeinen Verständnis am schwierigsten wird; demgemäß wird es hier meine Aufgabe sein, gerade das Rittertum eingehender zu behandeln und diesem Namen Recht und Geltung zu verschaffen.

Man wird zwei verschiedene Arten des Rittertums unterscheiden können, die ihrem Typus nach voneinander abweichen, aber doch ineinander übergehen, so daß sie nur die Endpunkte einer Entwicklung darstellen. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Ritter aus kriegerischen Stämmen hervorgegangen sind, deren Geist und Körper in öderen Steppen an der Grenze der Sahara ausgebildet werden. Und demnach ist der eine Endpunkt der Entwicklung ein kriegerisches Rittertum, dem die Viehzucht und der Viehraub Erwerbsform sind. Diese Stämme sind über die reicheren Länder des Südens hereingebrochen und haben in diesen reicheren Ländern die Hackbauern und Gartenbauern unterworfen. Sie wurden derart ansässig, gründeten festere Emporen, herrschten über Bauernvölker und ge-

wannen selbst Interesse am Landbau, der nunmehr die Quelle ihres Reichtums darstellt und den andern Endpunkt der Entwicklung erzeugte. Solches Herüberfluten in den weiten Steppen erzeugten Raubrittertums über fruchtbarere Südländer hat sich im Laufe mehrerer Jahrtausende sicherlich häufig wiederholt. Aber die älteste Form königlichen Ackerbauer-tums hat sich jedoch noch im Süden erhalten und wird testiert durch die bekannte Erscheinung, daß der ritterliche Herrscher im Frühjahr zuerst das Ackergerät ergreift und als erster den Bauern in der Feldarbeit vorgeht. Das ist eine Sitte, deren Erscheinung einer ganz klar umschriebenen Kulturperiode angehört, und demnach sehen wir hier trotz des Wechsels der Wellen, die mit Meeresgleichheit über den Sudan hingewogt sind, die älteste Schicht der Bauernkultur erhalten.

Dreierlei gilt als wichtigste Forderung des Rittertums; im Sira-Maga-Njoro-Epos rühmt sich der junge Königssohn dreier, folgender Vorzüge: »In drei Dingen bin ich allen Männern über: zum ersten bin ich der schönste Mann im Lande, zum zweiten bringe ich meinen Besitz am allerefreigebigsten unter die Leute, zum dritten bin ich der Unerschrockenste von allen.« — Und so ist denn diese Dreiteilung wirklich als das charakteristische Grundgesetz des Rittertums zu bezeichnen, nämlich erstens Schönheit oder Rassenreinheit, was wir als gleichbedeutend anzusehen haben, zweitens ritterliche Erziehung, Gesinnung, dazu Besitz, hier ausgedrückt in der Freigebigkeit, und drittens der Mut, die Unerschrockenheit.

Die Rassenreinheit ist dasjenige, was die Ritter zum ersten auszeichnet. Dabei fällt es einem jeden Reisenden, der mit solchen edlen Sprossen viel zu tun hat, schon nach einiger Zeit auf, welchen außerordentlich hohen Wert sie auf die Rassenreinheit der Mutter legen. Daß der Vater ein Sproß aus edlem Stamme ist, das versteht sich von selbst. In der Mutter liegt aber die große Frage. Der Name der Mutter wird vorangesetzt und nur, wenn die Mutter aus edlem Hause ist, hat der Sproß das Recht, als rassenrein zu gelten. Oftmals ist mir schon unterwegs der Gedanke aufgestiegen, ob hier nicht ein Rest des alten Matriarchats durchleuchtet, und wenn ich jetzt meine Aufzeichnungen durchsehe und mit den Angaben der Alten vergleiche, so verstärkt sich bei mir diese Ansicht noch mehr. Wir werden darüber bei der Behandlung der entsprechenden familiären Verhältnisse noch einiges zu bemerken haben und ich werde zeigen, daß tatsächlich die ältesten Beschreibungen, die nun bald ein Jahrtausend an Alter erreichen, und der Familienmodus der sog. Berberstämme solcher Überzeugung Berechtigung verleihen.

Die Rassenreinheit ist dem ritterlichen Geschlechte so wesentlich, daß ich es sogar erlebte, daß die Eingeborenen an den Europäern diejenigen Merkmale aufsuchten, die ihnen als Prüfmomente geläufig sind. Mehrfach hörte ich die Leute sagen: »Dieser Europäer hat große Ohren, große Hände und große Füße. Es kann nicht ein edler Mann — will sagen ein Mann aus guter Familie (mogo-bete-ding) — sein.« Zur Erläuterung dieses Satzes möchte ich hier einen wesentlichen Teil einschieben, nämlich ein Stück aus dem großen Baudiepos, und zwar aus dem sehr alten Garoba-Dike-Sang. — Der Held Goroba-Dike stammte aus der Familie des Königs Ardo und entsprechend den Sitten des Volkes mußte er das Land verlassen, weil sein unbändiger Tatendrang nur allerhand Unheil anrichtete und weil er, wahrscheinlich als Sohn des Königs, sowieso nicht dem Herrscher nachfolgen, sondern seinem Vetter, dem Sohn der königlichen Vaterschwester, Platz machen mußte. Der Held zieht also mit seinem Bardenknappen, mit Mabo Alal, von dannen auf Abenteuer. Der Sänger rät ihm, einen Zug nach Sariam zu unternehmen und daselbst das Glück zu versuchen. — Sie reisen also dorthin und in einem Landgehöfte der Umgebung machen sie auf einem Bauernhofe halt; der Spielmann bleibt bei dem Bauern mit der Ausrüstung zurück, während der Königssohn, in schlechte Kleider gehüllt, in die Stadt geht.



In der Stadt erklärt er sich als angeblich armer Bursche bei einem Schmiede zu größter Arbeit bereit, mietet sich dort ein und erkundigt sich nach den Umständen des Landes, hört davon, daß der König sehr reich sei und daß derselbe drei Töchter habe, von denen die ersten beiden schon verheiratet und an gute Ritter vergeben seien, während die dritte Tochter noch ledig und ihres Lebensschicksals gewärtig sei. Setzen wir hier mit dem Sange ein:

Garoba-Dike fragte: »Und die dritte Tochter ist wohl noch ein Kind?« — Der Schmied sagte: »Nein, ein Kind ist sie nicht, eher könnte sie schon mehrere Kinder haben. Aber diese Kode-Ardo ist das stolzeste Fulbemädchen Masinas. Sie trägt einen silbernen Ring auf dem kleinen Finger und will nur den heiraten, auf dessen kleinen Finger dieser Ring auch paßt. Denn sie sagt: ‚ein echter Fulbe muß ganz feine Glieder, zarte Finger haben, sonst ist es kein echter Fulbe!.«

Am andern Morgen versammelten sich wie jeden Tag alle jungen, vornehmen Fulbe vor dem Hause Hamadi-Ardos und lagen und standen plaudernd umher. Dann kam die stolze Tochter des Königs aus ihrem Hause, zog den Silberring von ihrem Finger und suchte unter den Anwesenden einen Mann, der ihn auch über den kleinen Finger streifen konnte. Der erste konnte ihn nicht einmal auf die Spitze setzen, der zweite schob ihn mit knapper Not bis an das erste Gelenk. Einige wenige brachten ihn bis gegen das zweite Gelenk hin, aber darüber hinaus war er nicht mehr zu verschieben, — auch nicht von einem einzigen, auch nicht mit der allergrößten Anstrengung. Denn von allen diesen hätte ein jeglicher herzlich gern Kode-Ardo zur Frau gehabt. Sie zu besitzen galt als Beweis der Rassenreinheit. Sie war die Tochter des Königs, sie brachte ihren Mann in ein wohlhabendes Anwesen.

Am darauffolgenden Morgen spielte sich dieselbe Sache ab. Wieder fand sich unter all den Fulbe, die von nah und fern herbeigekommen waren, nicht einer, der den Ring aufzusetzen imstande gewesen wäre. An diesem Tage war aber die Geduld des Königs bis zum äußersten erschöpft. Er sagte zu seiner Tochter: »Du wirst nunmehr den ersten besten heiraten.« Der Schmied, bei dem Goroba-Dike in Arbeit stand, war unter denen, die das hörten. Er sagte: »So, in meinem Hause arbeitet jetzt ein Mann, der ist nicht sauber gekleidet; er kommt aus dem Lande. Er sagt, er sei ein Pulu und man sieht es ihm auch an, daß er ein Fulbe ist.« Hamadi-Ardo sagte: »Bringe mir diesen Mann herbei! Er soll auch versuchen, den Ring meiner Tochter überzuziehen.« — Der Schmied und einige Leute gingen zu Goroba-Dike und sagten ihm: »Komm schnell, der König will dich sprechen!« — Goroba-Dike sagte: »Was? Mich will der König sprechen? Ich kann da nicht hingehen, ich habe ja ganz schmutzige und zerrissene Kleider an.« — Der Schmied sagte: »Komm nur, der König will es so!«

Goroba-Dike ging mit dem Schmied auf den großen Platz, auf dem König Hamadi-Ardo, Kode-Ardo und alle Vornehmen standen. Er ging in zerlumpte Kleidern. Der Schmied sagte: »Hier ist er.« Hamadi-Ardo fragte ihn: »Du bist ein Fulbe?« Goroba-Dike sagte: »Ja, ich bin ein reiner Pulu.« Hamadi-Ardo fragte ihn: »Wie heißt du?« Goroba-Dike sagte: »Das werde ich nicht sagen.« Hamadi-Ardo nahm den Ring seiner Tochter und sagte: »Versuche diesen Ring über den kleinen Finger deiner Hand zu ziehen!« Goroba-Dike nahm den Ring und schob ihn über den kleinen Finger. Der Ring paßte. König Hamadi-Ardo sagte: »Du wirst meine Tochter heiraten!«

Da fing Kode-Ardo an zu weinen und sagte: »Nein, diesen Mann von dem Lande, diesen häßlichen, schmutzigen Menschen will ich nicht heiraten.« Der König sagte: »Es war dein eigener Wille, nun wirst du diesen Mann heiraten!« Kode-Ardo weinte den ganzen Tag, aber sie mußte den schmutzigen Goroba-Dike heiraten. Man feierte am gleichen Tage die Hochzeit. In dieser Nacht schon schlief Goroba-Dike bei seiner Frau. — Am

andern Tage weinte Kode-Ardo, sie weinte den ganzen Tag und sagte: »An welchen schmutzigen Menschen hat mich doch mein Vater verheiratet! An welchen schmutzigen Menschen hat mich doch mein Vater verheiratet!«

Eines Morgens kamen die Burdama (Tuareg) ins Land und raubten das gesamte Rindvieh König Hamadi-Ardos und der Stadt Sariam. Da kamen die Hirten angelaufen und meldeten: »Die Burdama haben alles Rindvieh geraubt, ihr müßt sie sogleich verfolgen!« Alle Leute der Stadt rüsteten sich. Goroba-Dike lag müßig in einer Ecke. König Hamadi-Ardo trat zu ihm und fragte ihn: »Willst du nicht ein Pferd besteigen und auch mit in den Krieg ziehen?« Goroba-Dike sagte: »Auf ein Pferd steigen? — Ich habe noch nie ein Pferd bestiegen. Ich bin das Kind armer Leute. Gebt mir einen Esel, auf einem Esel kann ich mich halten.« Kode-Ardo weinte. Goroba-Dike bestieg seinen Esel, hieb auf ihn drauf und ritt nach einer andern Richtung als die Kriegerschar von dannen, Kode-Ardo weinte. Sie sagte: »Vater, Vater, welches Elend hast du mir aufgeladen!«

Goroba-Dike ritt zu dem Weiler, wo er sein Pferd, seine Waffen und seinen Knappen zurückgelassen hatte. Er sprang vom Esel und sagte: »Alal, ich habe geheiratet.« — Der Mabo sagte: »Was, du hast geheiratet? — Wen hast du geheiratet?« Goroba-Dike sagte: »Ich habe das stolzeste Mädchen der Stadt geheiratet, Kode-Ardo, die Tochter des Königs Hamadi-Ardo.« Der Knappe sagte: »Was, solch ein Glück hast du?« Goroba-Dike sagte: »Ja, heute gibt es aber noch etwas anderes. Die Burdama haben das Rindvieh meines Schwiegervaters gestohlen. Nun gib mir schnell die Kleider, die Waffen und rüste mein Pferd, ich will den andern den Weg abschneiden.« Der Knappe rüstete alles, reichte ihm alles und fragte: »Darf ich dich begleiten?« Goroba-Dike sagte: »Nein, heute nicht!« Dann ritt er so schnell er konnte von dannen.

Er hatte die andern bald eingeholt, und nun ritt er in einiger Entfernung immer neben ihnen her. Die beiden Schwiegersöhne und die andern Fulbe sahen ihn von der Seite her kommen und sagten untereinander: »Das muß der Teufel sein. Den sollten wir für uns gewinnen, dann wäre der Sieg und die Rückkehr der Herden sicher.« Einer sagte: »Man sollte mit ihm sprechen.« Es ritten einige hin und fragten Goroba-Dike: »Wo reitest du denn hin, was hast du vor?« Goroba-Dike sagte: »Ich reite dahin, wo es Kampf gibt und helfe dem, dem mir zu helfen paßt.« Die Leute sagten: »So bist du also Djenar (der Teufel)?« Goroba-Dike sagte: »Gewiß bin ich Djenar.« Die Leute fragten: »Willst du uns helfen?« Goroba-Dike sagte: »Warum sollte ich euch nicht helfen? Wieviele Schwiegersöhne König Hamadi-Ardos sind bei euch?« Die Leute sagten: »Es sind zwei bei uns.« Goroba-Dike sagte: »Wenn mir jeder von euch beiden als Lohn eines seiner Ohren gibt, werde ich helfen.« Die Leute sagten: »Das geht nicht, was würde man in der Stadt sagen?« Goroba-Dike sagte: »Das ist sehr einfach, die zwei Schwiegersöhne sagen: im Gefecht ist mir das Ohr abgeschlagen worden, ich hielt den Kopf so — da glitt der Schlag ab, — das gilt dann noch als sehr ehrenvoll!« Die Leute ritten zurück und berieten und berichteten den beiden Schwiegersöhnen des Königs Hamadi-Ardos. Erst waren sie nicht einverstanden, dann ließen sie sich aber jeder ein Ohr abschlagen und sandten es Goroba-Dike. Der steckte die Ohren in die Tasche. Nun kam Goroba-Dike und setzte sich an die Spitze des Zuges. Er sagte zu den Fulbe: »Ihr dürft aber nicht sagen, daß euch Djenar geholfen hat!« Die Fulbe sagten: »Nein nein, wir werden es gewiß nicht sagen.«

Sie trafen auf die Burdama. Sie fochten mit den Burdama. Goroba-Dike tötete mehrere und gewann die Pferde. Er gab sie den Schwiegersöhnen. Die Fulbe gewannen das Gefecht, darauf trieben die Fulbe die Herden wieder zurück. Goroba-Dike aber schwenkte seitwärts ab und ritt zu dem Dimadiogehöft, in dem der Knappe auf ihn wartete. Hier stieg er von seinem Pferde, legte Waffen und Kleider ab, zog sich wieder die Lumpen an,

schwang sich auf seinen Esel und ritt wieder nach der Stadt herein. Als er durch Sariam ritt, sah ihn der Schmied, der ihn die ersten Tage beherbergt hatte. Er rief: »Bleibe mir von meiner Schwelle, du bist kein Fulbe, du bist ein ganz gewöhnlicher Bastard oder ein Sklave, aber ein Kriegermann oder Fulbe bist du nicht!« Die Frau des Schmiedes hörte das. Sie sagte zu ihrem Manne: »Laß solch Gerede, ein Fulbe ist ein Fulbe, du bist noch nicht so klug, daß du wissen könntest, was dahinter steckt.«

Inzwischen waren die siegreichen Fulbe mit den wiedergewonnenen Herden glücklich daheim angekommen. Alles begrüßte sie mit Jubel. Hamadi-Ardo, der König, kam ihnen entgegen und sagte: »Das ist doch noch echte Kriegerart, es gibt doch noch echte Fulbe! Ihr habt ja wohl auch Wunden?« Der eine Schwiegersohn sagte: »Wie ich so auf der einen Seite angriff, schlug mir ein langer Burdama mit seinem Säbel so über den Kopf, ich bog den Kopf, da schnitt das Schwert nur das eine Ohr ab und ich war gerettet.« — Der andere Schwiegersohn sagte: »Wie ich so auf der einen Seite angriff, schlug mir ein kleiner Burdama mit seinem langen Schwert von unten her gegen den Hals. Um ein Haar hätte ich den Kopf eingebüßt. Ich drehte mich aber so, und da flog nur das Ohr weg, der Kopf war gerettet.« — König Hamadi-Ardo sagte: »So etwas zu hören, macht Freude! Aber sagt: hat denn keiner meinen dritten Schwiegersohn gesehen?« Alle lachten und sagten: »Ach der! er ritt ja schon von Anfang an nach der falschen Richtung, wir haben von ihm nichts gesehen.«

Von der andern Seite kam Goroba-Dike auf seinem Esel angeritten. Als er näher heran war, hieb er auf das Tier, daß es im Galoppsprünge dahersetzte. Als Kode-Ardo ihn so herankommen sah, begann sie bitterlich zu weinen und sagte: »Vater, Vater, welches Unglück hast du mir aufgeladen!« — Abends lagen die vornehmen Fulbe in einem Kreise umher und erzählten von dem, was sie heute getan hatten. Goroba-Dike lag in seinen Lumpen in einer Ecke und hörte alles mit an. Der eine sagte: »Wie ich so als erster in die Menge der Feinde hineinsprengte,« — der zweite sagte: »Als ich gerade die Pferde erbeutet hatte,« — der dritte sagte: »Ja, ihr seid nicht wie der Mann der Kode-Ardo, ihr seid noch wahre Helden!« Die beiden andern Schwiegersöhne mußten aber erzählen, wie sie im harten Kampfe ihre Ohren verloren hatten. Goroba-Dike saß daneben und hörte alles und in der Tasche hatte er die beiden Ohren und ließ sie sich immer wieder durch die Finger gleiten. Als es Nacht war, ging er in sein Haus. Kode-Ardo sagte: »Du schläfst nicht mehr neben mir, du kannst auf der andern Seite schlafen!«

Am andern Tage griffen die Burdama die Stadt in großer Menge an. Als sie am Horizonte auftauchten, versammelten sich alle Kriegermänner. Goroba-Dike schwang sich auf seinen Esel und jagte von dannen. Die Leute aber schrieten: »Da flieht Goroba-Dike!« Kode-Ardo brach in Tränen aus, sie weinte und sagte: »Vater, Vater, welches schweres Elend hast du mir aufgeladen!« — Goroba-Dike ritt in das Landgehöft, in dem er seine Kleider, Waffen, sein Pferd und seine Knappen zurückgelassen hatte. In dem Dorfe sprang er in großer Hast vom Esel, und sagte zu seinem Knappen: »Schnell rüste mein Pferd, reiche meine Sachen! denn heute ist es eine ganz große Sache. Die Burdama greifen die Stadt in gewaltigen Scharen an und niemand ist da zur Verteidigung.« Der Knappe fragte: »Darf ich mitreiten?« Goroba-Dike sagte: »Heute noch nicht!« Er zog sich seine andern Kleider an, ergriff seine Waffen, sprang auf sein Pferd und jagte von dannen.

Die Burdama hatten inzwischen die Stadt angegriffen. Dann waren sie aber auch schon in die Stadt eingedrungen und rückten gegen des Königs Burg vor. Goroba-Dike, der von außen kam, durchbrach ihre Reihen. Er warf die Burdama nach rechts und links aus den Sätteln, setzte über sie hinweg und langte gerade im entscheidenden Augenblick

im Gehöft seines Schwiegervaters an. Soeben griffen einige Burdama nach Kode-Ardo und wollten sie fortführen. Als Kode-Ardo den tapferen Fulbe ankommen sah, rief sie: »Mein großer Bruder, komm und hilf mir, denn die Burdama wollen mich forttragen und mein Mann ist feige geflohen!« Goroba-Dike schlug mit dem Speer einen Burdama beiseite, ein zweiter schlug ihm selbst eine klaffende Wunde, aber dann stach Goroba-Dike ihn nieder. Die andern entflohen. Kode-Ardo sah, daß Goroba-Dike eine schwere Wunde hatte, sie rief: »Oh, mein großer Bruder, du hast mich gerettet, aber du bist verwundet.« Sie riß die Hälfte ihres Gewandes ab und band es um das blutende Bein Goroba-Dikes. Dann sprengte Goroba-Dike von dannen, jagte in die größte Masse der Burdama hinein und drängte sie nach allen Seiten auseinander. Er stieß hier einen Mann nieder, und schlug da einen zu Boden, so daß sich der Burdama ein großer Schrecken bemächtigte. Sie drängten aus der Stadt und jagten in wilder Flucht von dannen. Die Fulbe verfolgten sie.

Goroba-Dike aber ritt seitwärts in das Landgehöft, in dem sein Mabo Alal war. Dort stieg er von seinem Pferde, legte Kleider und Waffen ab, hüllte sich in seine Lumpen und kehrte auf seinem Esel in die Stadt zurück. Als er an dem Schmied vorbeikam, bei dem er zuerst aufgenommen war, schrie dieser: »Sieh diesen elenden Bastard, diesen Straßenhund, diesen Feigling! — Mach, daß du schnell an meinem Hause vorbeikommst!« Die Frau des Schmiedes sagte: »Laß das Gerede, denn dies ist ein Fulbe, und nie soll man einen Fulbe schimpflich anreden!« Der Schmied sagte: »Laß mich, Weib, laß mich reden, Weib! Über diesen elenden Schurken, der fortlief, als es uns am dringendsten nötig war, Männer zu haben, kann ich nicht anders als schelten.«

Goroba-Dike sagte: »Was willst du, seit ich hier angekommen, sagte ich nicht anders, als daß ich das Kind armer Leute sei.« Dann gab er dem Esel Schläge, so daß dieser in großen Sätzen über den Platz sprengte. Da waren viele Fulbe um den König versammelt und sprachen von den Ereignissen des Tages. Auch Kode-Ardo stand da. Als Goroba-Dike so angesprengt kam, begann sie zu weinen und sagte: »Ach mein Vater, Vater, Vater, weshalb hast du mir ein so elendes Schicksal aufgebürdet, wo es doch so tapfere und tüchtige Männer gibt!« Goroba-Dike sagte: »Schon am ersten Tage, da ich dich heiratete, sagte ich dir, daß ich das Kind armer Eltern sei und ich habe es auch deinem Vater gesagt, daß ich von Pferden und vom Kriegsbrauche nichts verstehe.« Kode-Ardo weinte und sagte: »Ja, Feigling, ja du elender Feigling, du sollst nicht wieder mein Lager teilen!« Goroba-Dike legte sich gleichgültig in einen Winkel.

Bis zum Abend saßen die Fulbe zusammen und sprachen über den Tag. Der eine sagte: »Als ich jenen Teil der Burdama zurückwarf ...« — der andere sagte: »als ich dort die Burdama auseinandersprengte ...« — der dritte sagte: »als ich die Hauptmasse der Burdama in die Flucht jagte ...« — viele aber spotteten und fragten Kode-Ardo: »Wo ist denn eigentlich dein Mann geblieben?« Kode-Ardo sagte: »Laßt mich, mein Vater hätte mich lieber an einen Affen verheiraten sollen, als mit einem Feigling; o, wie ich mich schäme!«

Es ward Nacht. Die Fulbe begaben sich in die Häuser. Kode-Ardo konnte nicht schlafen. Sie dachte an ihren feigen Mann und an den tapferen Fremden, der sie gerettet hatte. Um Mitternacht sah sie zum Lager ihres Mannes, der auf der andern Seite des Hauses schlief. Sie sah, daß ihm das Kleid zur Seite geglitten war; sie sah, daß die Lumpen heruntergefallen waren — sie sah Blut. Sie erhob sich und sah scharf hin. Das Blut tropfte aus einem Verbande am Schenkel herab — der Verband war ein Teil ihres Kleides! Das war der Teil des Kleides, den sie heute sich selbst heruntergerissen hatte, um den tapferen fremden Fulbe damit zu verbinden. Der Verband lag auf dem

Schenkel ihres Mannes, der mit dem Esel zurückgekommen war. Kode-Ardo stand auf, ging zu ihrem Manne herab, beugte sich über ihn und fragte: »Goroba-Dike, wo empfindest du diese Wunde?« Goroba-Dike sagte: »Überlege es dir!« Kode-Ardo sagte: »Wer riß sich das Kleid ab und legte es dir als Verband um?« Goroba-Dike sagte: »Überlege es dir!« Kode-Ardo fragte: »Wer bist du?« Goroba-Dike sagte: »Der Sohn eines Königs.« Kode-Ardo sagte: »Ich danke dir!«

Goroba-Dike sagte: »Sage es vorerst nicht weiter, mache aber Baumbutter warm und lege sie mir auf die Wunde!« Kode-Ardo holte Baumbutter, sie machte sie warm. Sie träufelte sie auf die Wunde, sie legte den Verband an. Dann schlich sie hinaus. Dann ging sie zu ihrer Mutter, setzte sich bei ihr nieder, weinte und sagte: »Mein Mann ist kein Feigling; er ist kein Flüchtling, er ist der Mann, der heute die Stadt von den Burdama befreit hat — sage es aber niemand!« Dann schlich sie zurück.

Am andern Tage bestieg Goroba-Dike wieder seinen Esel, ritt in das Landgehöft, in dem er seinen Knappen, seine Kleider und Waffen hatte. Er sagte zu seinem Mabo-Alal: »Heute ist der Tag gekommen, wo wir uns wirklich, wie wir sind, in Sariam und vor dem stolzen Könige Hamadi-Ardo vorstellen können. Rüste dein Pferd und dein Kleid!« Goroba-Dike kleidete sich und nahm seine Waffen. Er ritt in Sariam ein und sein Knappe folgte ihm. Er stieg auf dem großen Platze ab, wo sich viele Fulbe versammelt hatten und dann schlug Mabo-Alal die Pferdepflocke in die Erde. Diese Pflöcke waren von Silber.

Goroba-Dike rief seine Frau herbei. Sie begrüßte ihn — sie lachte. Dann wandte er sich zu den Fulbe und sagte: »Ich bin Goroba-Dike und dies hier ist meine Frau, Kode-Ardo. Ich bin der Sohn eines Königs und bin es gewesen, der gestern und vorgestern die Burdama geschlagen hat.« König Hamadi-Ardo sagte: »Das glaube ich nicht! Wir haben dich nur immer auf dem Esel gesehen.« Goroba-Dike sagte: »So frage die, die mit im Kampfe waren!« Die anderen sagten: »Es ist so.« Nur die ersten beiden Schwiegersöhne des Königs sagten: »Es ist nicht sicher.« Darauf zog Goroba-Dike die beiden Ohren heraus und fragte: »Nun, kennt ihr denn diese Ohren nicht wieder?« Da gingen die beiden still zur Seite.

König Hamadi-Ardo trat an Goroba-Dike heran. Er kniete vor ihm nieder und sagte: »Verzeihe mir, nimm aber das Königreich aus meinen Händen!« — — — — —

Es ist sehr leicht, die Übereinstimmung der heutigen Kritik der Rassenreinheit mit derjenigen der Vergangenheit und des Heldenepos zu identifizieren. Und solche Übereinstimmung wird um so bedeutsamer, als nach der Überzeugung dieses Sanges der körperlichen Rassenreinheit auch geistiges Heldentum entspricht.

Im übrigen wurde dieses geistige Heldentum, die eigentliche Ritterschaft, von vornherein auch in der Gesittung, in der Anschauung, in der Waffenführung edel erzogen; wir wollen diesem zweiten Teile des Rittertums ebenfalls einige Absätze widmen.

Aus den verschiedenen Epen können wir die Methode der ritterlichen Jugenderziehung mit Leichtigkeit erkennen und nicht schwer dieses Bild durch Angaben alter Leute, wie sie wohl in kürzeren Erziehungsliedern und Burschengesängen erhalten sind, durcharbeiten. Wir müssen uns das Leben der älteren Zeit so vorstellen, daß das ganze Land in größere und kleinere Königreiche und Fürstentümer zerfiel, an deren jeder Spitze ein Adliger stand, der mit den übrigen Edlen des Landes irgendwie verschwägert und sicherlich befreundet und durch das Kriegshandwerk verbunden war. Die ritterlichen Sprossen wurden, wenn dieser König oder Fürst selbst Söhne oder Neffen hatte, meistens am Hofe erzogen. Es galt das als eine sehr edle Sache. Die Kinder wurden, sobald sie entwöhnt waren, dem Fürstengehöfte zugefügt; hier wurden große Gebäude aufgeführt, in denen die Burschen

und späteren Jünglinge in treuer Freundschaft mit dem oder den Prinzen in gleicher Weise wie diese erzogen wurden. Diese Erziehung wurde geleitet einerseits von alten Hörigen, dann von den Barden. Es ist eine ganz besonders liebenswürdige Aufgabe, dem Einfluß dieses Bardentums in den Epen nachzuspüren und Belege dafür zu sammeln, wie die Heldengesänge die Zuhörer anregten, selbst ungewöhnliche Ereignisse aufzusuchen. Hier wurden die Burschen aber nicht nur durch den Sang, sondern durch praktische Übung in den Waffen und vor allem in ritterlicher Gesinnung erzogen. Es galt keineswegs als Schmach, in einem Zweikampfe zu unterliegen; wohl aber war es außerordentlich schimpflich, sich nicht-anerkannter Kunstgriffe zu bedienen oder in unritterlicher Weise zufällige Schwäche des Gegners auszunutzen. Die Vorbildung folgte zunächst also in solcher Gesinnung und für das Turnier, den Zweikampf. Wir können aus den verschiedenen Epen klare Belege für ritterliche Anschauung in derartigem Kampfe erkennen. Wenn der einzelne ausritt zur Fehde, dann war es schändlich, wenn mehrere über den einen herfielen. Der einzelne Ritter konnte vielmehr aus der gesamten Menge des Gegners einen oder den andern herausfordern, oder diese konnten freiwillig einzeln auf ihn zusprengen und der ganze Haufe mußte dann geduldig zusehen, bis der eine aus ihrer Mitte niedergestochen war, und nun ein weiterer dem einzelnen Gegner auch wieder einzeln entgegentreten konnte. Der Zweikampf fing nicht an mit irgend einem Draufschlagen oder Draufstechen, sondern es war gute Sitte, vor dem Angreifen dem andern zuzurufen: »Bist du bereit?« — und der andere mußte dann seine Antwort geben: »Ich bin bereit.« Plötzlicher Überfall war unritterlich. Und ebenso ist es auch in großen Kriegszügen, in denen der eine König dem anderen Fehde anmeldet mit den Worten: »In dem und dem Monat werde ich mit meinen Kriegern kommen, um deine Burg (oder Stadt) zuzudecken.« Und der andere antwortet dann: »Ich bin damit einverstanden.« Wenn im Zweikampfe die Waffen des einen versagen, so gilt es als ritterlich, zurückzutreten und zu warten bis der andere seine Waffe wiederhergestellt, oder eine andere Waffe ergriffen hat, zu der dann der Gegner das entsprechende Gegenstück ergreift. Als schmachlichster Tod galt derjenige, erschlagen zu werden mit dem Pferdegurte. Es scheint aber das doch wieder eine berechnete Waffe zu sein. Hörte durch Zufall der eine, daß der andere Furcht vor ihm habe, so galt es für unritterlich, den andern anzugreifen, und hierfür finden wir einen wundervollen Beleg in der Wagadulegende, in der ein Ritter sich nachts heimlich in das Gehöft und auf das Lager der Gattin eines zweiten schleicht. Die beiden kosen. Der Ehemann kommt dazu. Er hört von draußen wie der Ritter innen davon spricht, daß sie vor dem betrogenen Ehemann ebensolche Angst hätten, wie eine Maus, die just vor einer Katze durch das Haus flüchte. Als der lauschende Ehemann dies hört, muß er seine Waffen aufnehmen, und von dannen gehen. Er darf sich nach der Sitte des Landes an dem andern nicht rächen, denn er hat gehört, wie jener von Furcht vor ihm sprach. Der Liebhaber merkt durch Zufall, daß der andere die Zwiesprache über Katze und Maus gehört hat, er ist wütend, tief beschämt, daß der andere von Furcht gehört hat, daß der andere ihm deswegen nicht Fehde ansagen kann, aber er kann, durch die Sitte gebunden, nichts tun, der andere auch nicht, der tiefe Groll hat eine dramatische, unlösbare Form angenommen.

Die ritterlichen Sitten der damaligen Zeiten waren sicherlich nicht immer sehr graziös. So gehörte es zum guten Ton, einen ordentlichen Humpen zu schwingen, und die alten Herren haben sich nach den Liedern gar häufig und heftig in schwerem Hirsebieer und noch schwererem Honigmet bezechet. Merkwürdig berührt es aber, zu hören, daß nach alter Sitte vor dem Kampfe der Ritter schnell noch einen kräftigen Schluck nahm. Als der Fulbekönig wütend angreifen will, hat er doch noch Zeit vorher zu sagen: »Gebt mir einen Trunk!« Und im Sange von Samba-Kullung werden wir nachher ein Stück kennen

lernen, demzufolge durch den Trunk der Mut des unerfahrenen und kriegsunlustigen Jünglings erzogen wird. Sicherlich gehörte es zum guten Rittertum, auch beim Pokulieren seinen Mann zu stehen.

Ein weiteres, wenig lieblicheres Vorrecht des Rittertums ist der Viehraub, der nicht nur als Anreizung des Gegners benutzt, sondern auch in gleicher Weise gehandhabt wurde, wie der Überfall von Krämern und Landzügigen bei uns im Mittelalter.

Aber wenn der Raub in Waffen berechtigt war, so galt der Diebstahl als schändlichste und unritterlichste Eigentümlichkeit. Wir sehen den Held des Samba-Galadjie-Liedes in tiefe Trauer versetzt, als seiner ihm eben angetrauten Gattin der Goldschmuck, der später im Magen des diebischen Straußes gefunden wird, entschwunden ist und in der Stadt sich das Gerücht verbreitet, der junge Gatte, der fremd herbeigezogene Ritter, habe der Königs-tochter das Gold gestohlen.

Die Ritterlichkeit, die den jungen Leuten anerzogen wird, äußert sich dann später im Leben in ganz merkwürdiger Form. Als infolge der üppigen und mutwilligen Mißhandlung der Seguboten der Masinakönig des Sira-Maga-Njoro-Liedes hört, König Dagar aus Segu ziehe mit seinen Truppen ihm entgegen, da ruft er seinen jüngeren Bruder Mussa-Ardo und sagt zu ihm:

»Höre, mein Bruder, es gibt hier eine ernste Sache. Reite dem Gerüchte entgegen und sieh zu, ob es wahr ist, daß König Dagar selbst an der Spitze seines ganzen Heeres gegen mich zu Felde zieht. Sieh zu, daß deine Nachricht eine genaue und vollkommene sei!« Mussa-Ardo nahm einen Sufa als Pferdeburden mit sich und ritt dem Heere des Dagar entgegen, so schnell die Pferde sie trugen.

Als sie aber tagelang gereist waren, kamen sie an den Busch, in dem die Leute des feindlichen Heeres Holz schlugen zum Lagerbau und an dessen Grenzen sie Gras schnitten zur Pferdefütterung. Der Sufa des Mussa-Ardo hörte kaum das Holz schlagen, als er eilig zu seinem Herrn sagte: »Kehren wir zurück, denn da sind die Lager! Wir können sagen, daß wir am Lager waren.« Mussa-Ardo sagte: »Ich habe meinem Bruder genauen und vollkommenen Bericht versprochen und den kann ich erst geben, wenn ich die Heerhaufen selbst gesehen habe.« — Sie ritten weiter. Sie kamen an das feindliche Lager. Der Sufa sagte: »So, nun haben wir die feindlichen Truppen gesehen. Das genügt. Komm schnell zurück! Denn was hat dein Bruder davon, wenn wir getötet werden, dann hört er gar nichts.« Mussa-Ardo sagte: »Ich habe meinem Bruder versprochen, mich zu überzeugen, ob Dagar selbst das Seguheer anführt. Komme also mit mir!«

Mussa-Ardo ritt in das feindliche Lager und in dessen Mitte, dahin, wo man die Wohnung des Königs aufgeschlagen hatte. Mussa-Ardo stieg vom Pferde und ging auf den König zu und sagte: »Dir Gruß.« König Dagar antwortete: »Glücklichen Weg! Ich bin König Dagar von Segu, der mit seinem Heere auf dem Wege ist, dem Helden Sira-Maga-Njoro von Masina den Krieg ins Land zu tragen. Wer bist aber du?« Der andere antwortete: »Ich bin Mussa-Ardo, der Bruder des Helden Sira-Maga-Njoro. Ich bin von meinem älteren Bruder ausgesandt, mich zu überzeugen, ob das Heer von Segu nach Masina unterwegs sei und ob König Dagar selbst an der Spitze einherziehe.« Dagar sagte: »So kannst du deinem Bruder berichten, daß ich unterwegs sei, daß er sich rüsten möge!« Mussa-Ardo sagte: »Das werde ich ausrichten.«

König Dagar sagte: »Du wirst ermüdet sein, denn du hast einen weiten Weg zurückgelegt.« Mussa-Ardo sagte: »Wahrhaftig, müde bin ich.« König Dagar sagte: »So schlafe dich heute in meinem Lager aus. Ich werde dir eine gute Schlafstätte anweisen.« Mussa-Ardo sagte: »Das nehme ich an.« Kurze Zeit nachher sandte König Dagar dem Helden 100 rote Kolanüsse als Erfrischung. Mussa-Ardo nahm sie mit Dank an. Der Sufa des

Helden aber sagte: »IB sie ja nicht, sie sind sicher vergiftet und man kann das nicht herauschmecken!« Mussa-Ardo zuckte die Achseln und steckte sogleich einige der Nüsse in den Mund. Nach einer Weile sandte König Dagar Speise und einen schwarzen Ochsen als Lager und Wegzehrung. Mussa-Ardo nahm ihn mit Dank an. Der Sufa sagte: »IB um alles willen nicht von diesem Stiere, die schwarze Farbe sagt doch alles!« Mussa-Ardo schnitt dem Stiere den Kopf ab, ließ ein tüchtiges Mahl bereiten, aß, legte sich auf die angewiesene Lagerstelle und schlief ausgezeichnet bis zum andern Morgen.

Am andern Morgen ließ König Dagar den Helden Mussa-Ardo rufen und sagte zu ihm: »Mussa-Ardo, sage deinem Bruder, daß ich mich über dein Kommen gefreut habe. Eigentlich war es meine Absicht, heute hier ab und schnell nach Keke (der Stadt Sira-Maga-Njoros) zu rücken. Nachdem ich aber hier dich gesehen und gesprochen habe, will ich meinen Marsch nach Keke noch um acht Tage verschieben, und ich lasse durch dich Sira-Maga-Njoro sagen, er möge, wenn seine Lanzen noch nicht gerichtet sind, sie zusammenschmieden, wenn einige Gewehre noch zerbrochen, sie wiederherstellen, wenn das Mauerwerk seiner Stadt noch schadhafte, es ausfüllen lassen.« Mussa-Ardo sagte: »Ich werde das meinem Bruder ausrichten.«

Der Held bestieg sein Pferd und wollte von dannen reiten. Da fiel sein Blick auf den Ältergeborenen der Kaba. Das war ein Häuptling aus der Gegend von Segu, ein Führer der Heerhaufen des Königs, ein sehr schöner, starker und edler Mann. Mussa-Ardo sagte: »Wer ist das, ein Freier oder ein Unfreier?« Man sagte: »Es ist ein Freier und ein Held!« Mussa-Ardo sagte: »Gut, Kaba-Mbadji, wir werden uns vor Keke wiedersehen — wir beide werden miteinander kämpfen und du wirst der erste sein, der durch mich in diesem Kriege getötet wird!«

Dann ritt Mussa-Ardo heim und sagte seinem Bruder alles. — — — — —

Wir sehen hier ritterlichen Mut und ritterliche Courtoisie, ritterliches Zutrauen zur ritterlichen Handlung des andern und ritterliche Anerkennung des Mutes des andern. Und dieser Mut, der absolut unerschütterlich und nicht zu beugen ist, der ist das dritte Symptom des wirklichen Rittertums, wie im Norden, so auch bei den Helden des Sudan. Eigentlich steht in all den vielen Epen und Volksgesängen, die ich einsammeln konnte, der Mut, der Ruhm, die Tapferkeit an erster Stelle und stellt in Verbindung mit der ritterlichen Gesinnung und der Rassenreinheit des Ritters das Objekt des Lobes und Preisens dar. Ob der Ritter nun gegen den Drachen zu Felde zieht, ob er im Haß dem feindlichen Recken entgegenzieht, der in sein Land fällt, ob er um ein Weib ficht, immer wird der Ruhm konzentriert in dem unerschrockenen Mute und nicht selten wird nur der Tapferkeit wegen, nur um zu zeigen, daß man ein Mann sei, der Feldzug unternommen. Unter den Hunderten von Beispielen möchte ich als bezeichnendstes ein Stück des Gossiepos hier bringen, dessen Vorgänge sich im Lande Bakunu abspielten, in welchem der König Hamadi-Ardo damals herrschte und Hof hielt. Gossi war berühmt durch seine Unerschrockenheit, und das betreffende Epos zählt als Einleitung die drei Gelegenheiten auf, in denen Gossi stumm in seinem Herzen und nur ihm selbst und Gott erkenntlich erschrak. Diese drei Beispiele sind zum Teil von einer plastischen Schönheit, Klarheit und Gewalt, so daß sie mit zum Schönsten gehören, was die Ependichtung dieser Länder hervorgebracht hat. Reicher an Belegen der ritterlichen Eigentümlichkeiten ist aber der zweite Teil des Gossiliedes, in dem uns geschildert wird, mit welcher Unerschrockenheit dieser Held seinen Mut wiederum darlegte und welchen ich hier auszugsweise wiedergeben möchte:

Hamadi-Ardo hielt in zwei Punkten auf strenge Einhaltung der alten Gebräuche des Landes: die eine Fürsorge galt dem heiligen Stier, den niemand schlagen oder stoßen durfte, auf welche Handlung Todesstrafe gesetzt war. Zum zweiten aber war der König



auf strengste Respektierung der Frauen seines Hauses und Hofes bedacht. Nicht weniger als 700 Soldaten bewachten ständig die Tore, die zu dem Hofe seines Viertels führten. Zweimal in der Woche, Montags und Freitags, wurden die Frauen von den Soldaten zum Flusse herabgeleitet. Wenn der Zug kam, mußte jedermann schnell beiseite laufen, und wer es dennoch wagte, hinzuschauen oder stehen zu bleiben, der war auch der Todesstrafe verfallen. Wer zufällig auf dem Hofe des Königs oder sonstwo eine Frau seines Haushaltes sah, der mußte sich abwenden und das Gesicht mit den Händen oder dem Mantel bedecken. — Zumal eine seiner Frauen liebte der Herrscher über alle Maßen. Das war Njelle. Der konnte er die Erfüllung keines Wunsches versagen, und sie war Hüterin aller seiner wichtigsten Schätze.

Es war ein Fulbe, der hieß Bullo-Balli, der hatte von Gossis Taten gehört und der machte sich auf den Weg, um den Helden persönlich kennen zu lernen. Er legte den weiten Weg zurück, kam dann an, trat zu Gossi und sagte: »Ich suche das Schreckliche und Unerhörte.« Gossi sagte: »Da kann dir ja leicht geholfen werden, warte nur einige Tage, da will ich dir das Unerhörte schon so zeigen, daß du genug davon haben wirst!« Bullo-Balli sagte: »Ich werde warten.« An einem Montage saßen alle gemeinsam auf dem Marktplatze. Einige Barden spielten Gitarre und sangen das Baudi. Gossi schlug gegen die Gitarresaiten und sagte: »Komm, Bullo-Balli, heute wollen wir auf den Sandbänken des Flusses das Padi spielen!« Gossi und Bullo-Balli gingen zum Fluß hinab und begannen zu spielen. Nach einiger Zeit sah Gossi, daß der Zug der königlichen Frauen, geführt und beschützt von den 700 Soldaten, daherkam. Er ließ sich nicht stören. Bullo-Balli sah sich um: er gewahrte ebenfalls den Frauenzug. Da schlüpfte er auch allsogleich in großer Furcht in eine Höhle, die im Ufersande war.

Gossi stand auf. Er erwies den königlichen Frauen die Ehre und warf sich auf die Knie, das Antlitz gegen den Boden gewendet, als der Zug aber just neben ihm war, richtete er sich unerschrocken auf, blickte mitten in den Zug und rief: »Njelle!« Die Lieblingsfrau des Königs antwortete allsogleich: »Hier bin ich.« Gossi sagte: »Njelle, ich habe Durst, bringe mir doch eine Schale mit Wasser!« Njelle ging an den Fluß. Sie ging bis an die Knie ins Wasser und schöpfte für Gossi Wasser. Sie kam mit der Schale zurück. Sie kniete vor Gossi nieder und reichte dem Helden den Trunk. Gossi trank.

Man hatte schon vordem für die Frauen Decken ausgebreitet. Gossi strich jetzt mit der flachen Hand den darauf gewehten Sand fort und sagte: »Setze dich zu mir nieder, Njelle!« — Alle 700 Soldaten und Wärter, alle Frauen sahen starr und entsetzt auf das Unerhörte. Niemand wagte sich zu bewegen oder etwas zu machen. Njelle aber ließ sich neben Gossi nieder und so plauderten sie miteinander. Njelle sagte zu Gossi: »Es gibt keine rechten Männer mehr unter den Fulbe in Bakunu.« Gossi sagte: »Ei, es gibt sicherlich noch echte Männer in Bakunu, du kennst sie nur nicht, wenn du einen echten Fulbehelden kennen lernen willst, so erwarte mich heute Abend in deinem Hause, denn dann will ich trotz der 700 Wachen und des heiligen Stieres bei dir schlafen!« Njelle sagte: »Ach ich kann es gar nicht erwarten, daß es Abend wird. Ich möchte, es wäre erst Nacht!«

Da nahmen Njelle und Gossi voneinander Abschied und die Frauen kehrten mit ihren Wärtern zur Stadt zurück, in die Gehöfte des Königs. Bullo-Balli kam nun auch aus seinem Versteck hervor. Er sagte: »Komm schnell heim, ich habe genug des Unerhörten erlebt!« Gossi sagte: »Nein, wir gehen nicht, wir wollen erst noch spielen!« Bullo-Balli sagte: »Wir wollen gehen!« Gossi sagte: »Dann gehe allein!« Bullo-Balli blieb. Sie spielten Padi.

Gossi sagte (spielgemäß): »Eine Frau hat gesagt: ‚Es gibt keine echten Männer mehr unter den Fulbe von Bakunu.‘ Das gibt eine neue Sache. Wir wollen es zeigen!« Im

Hintergrunde kam, während Gossi sprach, eine Löwin heran. Gossi hatte die Angewohnheit, nie hinter sich zu sehen. Er hörte nun wohl die Schritte und das Knurren des Tieres, aber da es hinter ihm herankam, achtete er nicht darauf. Bullo-Balli sagte erschreckt: »Eine Löwin!« Gossi sagte: »Komm, spiele!« Bullo-Balli sprang auf und schlüpfte wieder in seine Höhle. Gossi blieb wie und wo er war. Es kamen zwei Jäger des Weges, dadurch ward die Löwin vergrämt und sprang schnell in den Busch. Bullo-Balli sagte: »Ich gehe nach Hause!« Er kroch aus seiner Höhle, und als er an Gossi vorbeikam, sagte er: »Ich habe heute des Unerhörten genug gesehen.« Er lief fort.

Gossi sagte: »Es gibt wirklich wenig wahre Männer unter den Fulbe. Ich werde es aber zeigen, daß es doch noch welche gibt!« Er stand auf und ging auch in die Stadt.

Als es Abend war, nahm Gossi zwei Lanzen und ging damit nach dem Königsviertel. In dem einen Tor war der heilige Stier angebunden, welchen niemand schlagen oder stoßen durfte. Er nahm die erste Lanze und stieß sie dem Stiere in die Seite. Er nahm die zweite Lanze und stieß sie dem Stiere in die Seite. Der heilige Stier brach tot zusammen. Dann ging Gossi durch das Tor in des Königs Viertel. Er fragte eine Frau nach der Wohnung Njelles. Die Frau zeigte ihm die Richtung. Er fragte nachher noch eine Frau nach dem Hause Njelles. Gossi fand das Haus, ging hinein und schlief bei Njelle.

Drei Tage war Gossi bei Njelle und schlief bei Njelle. Alle Frauen und Männer wußten es, keiner aber wagte es, dem König diese Nachricht zu überbringen. Denn alle Leute fürchteten sich vor seinem Zorne. Am dritten Tage faßte sich aber die erste Frau Hamadi-Ardos ein Herz und ging zum König und sagte: »Seit drei Tagen ist der Held Gossi im Königsviertel und bei deiner Frau und schläft bei ihr.« Als der König das hörte, rief er alle Edlen und Weisen zusammen zu einer Beratung auf dem großen Platze.

Der König sagte: »Ich habe das Gesetz erlassen, daß jeder, der den heiligen Stier stößt oder schlägt, getötet werde. Ich habe das Gesetz erlassen, daß jeder, der auf meine Frauen sieht und sich nicht umwendet, wenn sie irgendwo daherkommen, getötet werden solle. Nun ist aber dieser Gossi gekommen und hat diesen heiligen Stier nicht geschlagen oder gestoßen, sondern getötet. Er hat meine Frauen nicht nur angesprochen, sondern er hat bei der liebsten meiner Frauen geschlafen. Er ist schon drei Tage bei Njelle und kümmert sich nicht um meinen Zorn! Wenn man schon wegen Schlagen und Hinschauen tötet, was soll man da beim Töten und Beschlafen tun?«

Einige Leute sagten: »Man kann ihn eben nur töten.« Andere sagten: »Man kann ihn in einem großen Topfe kochen.« Es wurde viel von der Art gesprochen. Es war auch ein Bruder Gossis da, der war älter als Gossi und sagte: »Tötet Gossi nicht, sondern weist ihn aus dem Lande!« Gossi hörte im Hause Njelles alles, was drüben auf dem Platze gesprochen ward.

Als der ältere Bruder gesagt hatte: »Tötet Gossi nicht, sondern weist ihn aus dem Lande!«, sagte Gossi zu Njelle: »Höre, es wird mir etwas warm im Hause, ich will etwas auf den großen Platz gehen.« Njelle sagte: »Ich komme mit dir.« Darauf traten Gossi und Njelle Hand in Hand auf den großen Platz vor dem Hause, auf dem die Versammlung abgehalten wurde, die wegen Gossis Strafe ratschlagte. Gossi sagte zu Njelle: »Nun kehre um!« Njelle sagte: »Nein, ich begleite dich noch ein wenig, denn du bist ein wahrer Mann und der tapferste unter den Fulbe!« Sie gingen also Hand in Hand noch weiter auf die Versammlung und den König zu und dann sagte Gossi: »Guten Weg, Njelle!« Und Njelle sagte: »Guten Weg, Gossi!« Njelle kehrte in das Haus zurück.

Als die versammelten Männer Gossi mit Njelle Hand in Hand aus dem Hause und über den Platz kommen sahen, wendeten die einen den Kopf weg, die andern bedeckten die Augen mit den Händen, die dritten verhüllten das Antlitz, um so den Geboten des

Königs zu gehorchen, welche verlangten, daß jeder fortsähe, wenn eine königliche Frau auftrete. So kam es, daß Gossi ganz ungehindert auf den Platz und auf den König zugehen und neben ihm Platz nehmen konnte. Den König packte angesichts solcher Unerschrockenheit große Angst, und er rückte furchtsam ein wenig beiseite.

Gossi setzte sich neben den König und sagte: »Mein älterer Bruder hat hier soeben gesagt: ‚Tötet Gossi nicht, sondern weist ihn aus dem Lande!‘ Wenn es nicht mein Bruder gewesen wäre, der diese schmähenden Worte gesagt hat, mein Bruder, der gleichen Vater und gleiche Mutter mit mir hat, so würde ich ihn auf der Stelle töten. Straft mich wie ihr wollt, ihr könnt mich töten, aber aus der Volksgemeinschaft der Fulbe werdet ihr mich niemals ausweisen!« Gossi sagte das, stand auf und ging zurück in das Haus Njelles. Solange Gossi neben ihm gesessen hatte, war dem König angst und bange gewesen, aber nun, da er von seiner Seite gegangen war, ward ihm leicht und angenehm zumute.

Als Gossi den Platz verlassen hatte und wieder in das Haus Njelles gegangen war, kam eine eilige Botschaft in die Versammlung gestürzt und teilte mit, daß ein starker Kriegshaufen in der Nachbarschaft der Hauptstadt aufgetaucht sei und da großen Schaden anrichte. Da sagte König Hamadi-Ardo: »So wollen wir die Sache mit dem Gossi erst sich selbst überlassen und zunächst einmal den Feinden entgegenziehen.« Einer aus der Umgegend sagte: »Wenn wir aber hier weggehen, so wird dieser Gossi sehr bald entfliehen und so sich seiner Strafe entziehen.« Ein Einheimischer aber sagte: »Man sieht, daß du nicht aus dieser Stadt bist, sonst würdest du wissen, daß dieser hier ein Held ist, der niemals entfliehen wird.« — Somit brach denn das Heer auf und zog unter der Führung des Königs Hamadi-Ardo gegen den Feind.

Gossi hörte alles das mit an. Als die andern abgezogen waren, sagte er zu Njelle: »O, Njelle, ich höre, daß draußen Krieg ist und ich sitze hier tatenlos bei einer Frau! Ach, Njelle, wenn ich doch ein Pferd hätte!« Njelle sagte: »Höre, es stehn hier im Königshofe zwei herrliche Pferde, geh' hin und wähle dir eines aus!« Gossi ging hin und wählte ein Roß aus. Er kam zurück und sagte: »Welch ein Glück wäre es, wenn ich noch ein gutes Gewehr hätte.« Njelle gab ihm alles. Er sagte: »Guten Tag, Njelle!« Njelle sagte: »Guten Tag, Gossi!«

Inzwischen war es dem Heerhaufen König Hamadi-Ards sehr schlecht ergangen. Die Feinde waren in großer Macht herangekommen und hatten die Fulbe so gut wie zurückgedrängt. Nun waren zwei kühne Helden unter den Truppen des Feindes, die hatten es darauf abgesehen, den König Hamadi-Ardo zu töten oder gefangen zu nehmen. Der eine hatte gerade die Büchse angelegt um König Hamadi aus nächster Nähe tot zu schießen. Der andere hatte schon die Hand ausgestreckt, um den König an der Brust zu packen. In diesem Augenblick kam Gossi angejagt. Er erschoss erst den, der sein Gewehr gegen König Hamadi-Ardo gerichtet hatte, dann tötete er den andern, der seine Hand nach ihm ausgestreckt hatte. Beide sanken tot zu Boden. Gossi packte die beiden Pferde am Zügel und sagte: »Bewahre mir diese beiden Pferde gut!« Der König band die Riemen der Pferde zusammen und hielt sie. Und so ward der König Hamadi-Ardo der Sufa des Helden Gossi.

Gossi aber stürzte sich in das Schlachtgewimmel, sprengte überall dahin, wo der Feind die Oberhand gewinnen wollte und das hatte zur Folge, daß das Heer König Hamadis zuletzt doch noch den Feind zurückschlug.

Als das Heer Hamadis sich versammelte, sprengte Gossi so schnell wie möglich zur Stadt zurück, band sein Pferd am Hause Njelles an und ging hinein. Gossi sagte: »So, Njelle, nun mach mir warmes Wasser damit ich mich baden kann, denn ich habe schwere

Arbeit hinter mir!« Darauf lachte Njelle vor Freude und bereitete alles. Der Held wusch sich. Das Heer Hamadi-Ardos versammelte sich auf dem Schlachtfelde und kehrte in die Stadt zurück. Die Versammlung trat aber wieder auf dem großen Platze zusammen. Als alle anwesend waren, sagte der König Hamadi: »Wir müssen nun die Sache des Helden Gossi, die noch nicht erledigt ist, abschließen. Gossi hat den heiligen Stier getötet. Er ist in dem Hause meines Lieblingsweibes gewesen und hat drei Tage bei ihr geschlafen. Wir haben keine Strafe ersinnen können, die schwer genug gewesen wäre, die genügt hätte, dieses Verbrechen auszuführen. Inzwischen ist aber eine große Änderung eingetreten. Gossi hat mir auf dem Schlachtfelde nicht nur das Leben gerettet, sondern wir haben es ihm auch zu verdanken, wenn wir den Sieg nicht verloren haben. Daher will ich dem Helden Gossi, anstatt ihn zu strafen, beschenken und ihm die Frau Njelle zum Weibe geben.«

Der ältere Bruder Gossis ging hin, um den Bruder zu rufen und ihm zu sagen, was der König beschlossen habe. Gossi kam. Er trat in die Versammlung. Er kam und nahm unerschrocken neben dem Könige Platz. Er sagte: »König Hamadi-Ardo! Ihr Anderen! Ihr glaubt, daß ich diese Sache um der Frau Njelle getan habe. Das würde ich nicht tun, denn Njelle ist die Frau des Königs. Aber eine Fulbefrau hat mir gesagt: ‚Es gibt keine ordentlichen Männer mehr!‘ und es ist eine Schande, wenn die Fulbefrauen so sprechen können. Ich habe mit alledem nur zeigen wollen, daß es eben noch Männer unter den Fulbe gibt. Deine Frau will ich dir nicht nehmen, behalte sie, König Hamadi-Ardo!« Damit stand Held Gossi auf und verließ das Viertel des Königs Hamadi-Ardo. —

Das ist die Heldentat, ausgeführt nur der Tat wegen. Es ist kein anderer Zweck, kein anderes Ziel, als Heldentum und Beweis der Mannhaftigkeit. Dieses ist die Grundlage, die mit den andern beiden Eigentümlichkeiten der Rassenreinheit und der edlen Gesinnung zusammen, das Rittertum charakterisiert. Wir werden nun in den nächsten Abschnitten die Umgebung dieser Helden, dieser Ritter, vor allen Dingen auch die ritterlichen Frauen kennen lernen und da wird es sich zeigen, welche hohe Stellung die Frauen in jener Zeit und in diesen Ländern eingenommen haben; eine Stellung, die fraglos in vieler Hinsicht weit über das hinausgeht, was man dem afrikanischen Frauentum zutraut, eine Stellung, die uns dies afrikanische Rittertum in noch größere Nähe zu unserer alten europäischen Ritterschaft bringt und damit zu dem Problem hindrängt, in welcher Richtung etwa eine Verwandtschaft zwischen diesen beiden Formen des Adels zu erkennen sei.

Die Frage der Abstammung des einen Rittertums vom andern muß erwähnt werden, denn sie interessiert uns ungemein. Es ist ein Problem, welches dem Ethnologen zunächst eine harte Nuß zu knacken aufgibt, für welche es aber doch auch wieder ein Knackinstrument gibt. Wenn von französischer und von deutscher Seite nach meinen Vorträgen mit Enthusiasmus die Frage aufgeworfen ist, ob dieses hier nicht der Nachklang des Kreuzrittertums wäre, so muß dieses entschieden zurückgewiesen werden. Ich glaube, wenn wir doch wohl eine Beziehung annehmen müssen, dürfen wir nicht nach jüngeren Perioden greifen. Dieses Rittertum stammt fraglos aus dem Libyer- und Berbertum, welches ähnlichen Sang und ähnliche Traditionen sowie ähnliche Gesittung besessen hat. Wenn für jüngere Zeit angeknüpft werden soll, so muß vor allen Dingen darauf hingewiesen werden, daß jene maurischen Stämme, die seinerzeit nach Spanien vorgedrungen waren und mit denen die Krieger Karls des Großen fochten, jene Stämme, die das »Rolandlied« kennt, daß jene Stämme auch Berber waren. — Es darf ferner darauf hingewiesen werden, daß gerade nach dem Verkehr zwischen den maurischen Berbern in Spanien mit den Stämmen Südfrankreichs, jene Periode des Rittersanges und des Epos neu belebt und die Form ins Leben gerufen wurde, der wir den Parsival und das Gavanlied verdanken. Und jener Feirifiz mit seiner bunten

Haut ist möglicherweise das Symbol des Herüberragens berberischer Tradition in das jüngere mitteleuropäische Sangesleben. Solche Anmerkung muß kühn erscheinen, aber ich möchte gerade in diesen ersten Abschnitten vorliegender Arbeit darauf hinweisen, daß die Probleme, mit denen wir uns in der nordafrikanischen Kulturgeschichte und Ethnographie beschäftigen, weit hinüberreichen über unsern engen Sudanraum und unsere Epigonenzeit. Späterer Zeit mag es vorbehalten sein, darauf hinzuweisen und zu beweisen, daß die ältere Kultur Westeuropas und Nordwestafrikas sich auf gleicher Grundlage erhoben hat.

## Die edlen Frauen.

Eine Darstellung dieses Rittertums, dessen Eigentümlichkeiten uns so manchen unerwarteten Ausblick für ferne Zeiten, ferne Völker eröffnet, würde unvollkommen sein, wenn ein Eingehen auf das Leben der Frauen und der Fräulein, die als Mütter, Bräute und Frauen so stark wie nur irgend denkbar dieses Heldentum beeinflusst haben, fehlte. Die Frauen, mit denen wir uns hier beschäftigen, bezeichnen wir wohlbedacht als »edle«. Denn genau so, wie in jenen alten Zeiten infolge Abstammung, Erziehung und Tätigkeit die ritterlichen Herren ihrem Typus nach abstachen von dem Volke, dem Bauerntume, den Hörigen usw., ebenso verschiedenartig waren ihrer Rasse, Stellung, Erziehung und Tätigkeit zufolge die Frauen recht unterschieden von den Bürgerweibern und von den braven Bäuerinnen. Während letztere beiden doch immer mehr oder weniger auch heute noch den Typus der Negerinnen repräsentieren, wird wohl jeder, der diese Länder aufsucht, sehr bald die Erkenntnis zeitigen, daß auch hier Rasse und Kaste den oberen Schichten ein anderes geistiges und auch wohl körperliches Gesicht geprägt oder erhalten haben. Und derart entspricht dann dem Bilde des Ritters das der edlen Frau. Und wie wir nirgends in einer Kulturperiode oder in irgend einer Gegend der Erde die Erscheinung des Mannes verstehen können, ohne Berücksichtigung des dazugehörigen Weibes, ebensowenig können wir dies hier, und dies hier um so weniger — und zwar ist es um so nötiger, hier darauf einzugehen —, als die allgemeine Anschauung kaum in der Lage sein kann, zunächst sich etwas anderes unter den Frauen dieses Landes vorzustellen, als Negerinnen. Es ist gewissermaßen eine neue Erscheinung, die ich in dem vorliegenden Kapitel in die Völkerkunde einzuführen habe.

Der größte Teil der Epen des westlichen Sudan behandelt die Beziehung des Ritters zu seiner Frau. Das Thema variiert nach allen möglichen Seiten, es treten aber dennoch immer wieder zwei Gesichtspunkte hervor, die beiden Eigentümlichkeiten, die das Frauenleben überhaupt mit dem Mannes in Beziehung setzen: Mutterschaft und Liebschaft. Gleich hier im Anfang möchte ich auf einen wesentlichen Sittenzug eingehen, der am Ende dieses Abschnitts noch eingehender zu erörtern ist, nämlich die Tatsache, daß die Konstruktion der alten Familien des Westsudan eine gänzlich andere ist als die unsere. Auf jeden Fall hat in alter Zeit hier unter den Edlen des Landes die Sitte geherrscht, daß die Erbschaft nicht vom Vater auf den Sohn, sondern auf den ältesten Sohn der Schwester des Vaters übergang. Es herrschte die Sitte des Matriarchatsrechtes. Der Islam und eine andere Kulturform haben mit ihrem anders gearteten Recht und Innenbau die Sitte verdrängt und haben an Stelle der Neffen den Söhnen wieder Erbberechtigung gebracht. Diese Änderung ist dann später in die Epen eingezogen und es ist eine gewisse Verwirrung eingetreten, die es zunächst unverständlich macht, warum die Söhne der Herrscher so sehr häufig das väterliche Land verlassen, um in einem fernen Gebiet eine Herrschaft und ein Weib zu erobern. Es war dies ganz natürlich, denn der Neffe erbte ja das Reich,

Probenius, Kulturtypen aus dem Westsudan.

den väterlichen Besitz und die väterliche Stellung. Und so mußte sich der Sohn des Königs oder Fürsten mit einer guten Erziehung und Ausrüstung begnügen.

Aus dieser alten Sitte haben wir zunächst zwei Erscheinungen zu erklären: nämlich erstens die höhere Stellung der Frauen im allgemeinen, die auf diese Weise an der Fortpflanzung der Rasse, der Gesittung und der Traditionen einen höheren Anteil nahmen als in der Form des Patriarchats, und zweitens die Tatsache, daß die jungen Leute so häufig das Land verließen, um auf Abenteuer auszuziehen. Aber wie gesagt, es ist dieses Matriarchat nur noch so zu rekonstruieren und findet es sich klar ausgesprochen nicht mehr in den Epen erhalten. Ich muß dies aber voraussenden, um mancherlei, das sonst unverständlich bleibt, in das richtige Licht zu rücken. Wir werden demnach an den meisten Stellen, wo die Mutter des Helden als die Frau des Königs geschildert wird, die Stellung umschalten müssen in eine Schwester des Herrschers.

Der erste und wesentlichste Einfluß, den das Leben des Ritters von Frauenseite zu allen Zeiten erfuhr, ist naturgemäß derjenige der Mutter. Und so habe ich in allen Ländern immer das gleiche gefunden, daß nämlich im Gegensatz zu allem Wirken der Männer dasjenige der Frauen — und ich meine hiermit gerade das Wirken der Mütter — ein stilles und schweigesames ist. Es wird nicht viel Rühmens davon gemacht, weder bei den weißen, noch bei den schwarzen Völkern. Und das hat seinen sehr einfachen Grund darin, daß es sich um eine seit ewigen Zeiten fortgepflanzte natürliche Betätigung handelt, während die Tradition das Gespräch und das ganze Denken den Menschen überall da, wo es sich gern rühmt, Kulturleistungen und Kulturhandlungen erörtert, diese dann aber meistens und naturgemäß dem schaffenden, ringenden und nach Fortschritt strebenden Manne zuschreibt. Wenn die Mutter im allgemeinen aber auch still ist in ihrem Wirken und nur auf Zehenspitzen durch die Kulturgeschichte schleicht, so fühlen wir sie doch allenthalben, und so auch in den Epen des Sudan.

Die zweite Erzieherin des Mannes ist die Liebe. Und zu allen Zeiten haben bei edlen Völkern die edlen Frauen den Mann angespornt, zu Taten, zu Leistungen. Im Grunde genommen liegt hier auch wieder ein Naturtrieb vor. Im Jahre 1905 schrieb ich unten am Kongo in mein Tagebuch: »Die Frauen, nicht die Männer entscheiden über Krieg und Frieden.« Und heute noch gelst mir in den Ohren das grelle Reizschreien der Bambundu-frauen, die ihre Männer zum Kampfe gegen uns anfeuerten und hetzten. Aber diese brutale Form erfährt bei den höheren Stämmen eine Umbildung, eine Verfeinerung, und wir sehen in den Epen des Sudan die Frauen in sympathischer Weise die Männer zum Kampfe anfeuern. Das hier Gesagte muß nun zunächst eine etwas drastische Erläuterung in dem Epos von Samba-Kullung finden, welches auszugsweise wiedergegeben wird:

Samba-Kullung heißt so viel wie »Samba, der nichts tut«, »Samba, der Feigling«. Wenn man neben dem Kinde Samba die Hand aufhob, so schreckte es zusammen. Wenn einer aufschrie, so rannte das Kind Hals über Kopf von dannen. So war Samba-Kullung als Kind, so wuchs Samba-Kullung heran. Sein Vater gab ihm ein Pferd, einen Barden (als Knappen) und einen Sufa (als Pferdeburshen). Sein Barde war Dialli-Sirima. Somit galt Samba-Kullung als erwachsen.

Samba-Kullung war aber immer noch Samba-Kullung, »Samba, der Feige«. Er war groß und stark und sehr schön, jedoch alle Welt verachtete ihn wegen seiner Feigheit. Die Mutter Sambas verachtete ihn wegen seiner Feigheit. Die Mutter Sambas sagte zum Dialli-Sirima: »Alle Welt sagt Schlechtes von meinem Sohne, kann man denn gar nichts tun?« Dialli-Sirima sagte: »Ich reize ihn jeden Tag. Ich erzähle ihm allerhand, um ihn begierig zu machen, auch Abenteuer zu bestehen, aber es nutzt nichts. Er ist schon als Kind von diesem Charakter gewesen und wird als Erwachsener kaum anders werden.« Die Mutter sagte:

»Ach, diese Schande in meiner Familie! Ich werde es nicht überwinden. O, diese Schande! Aber höre, Dialli-Sirima, könntest du nicht ein Fräulein für ihn gewinnen? Jedes Frauenzimmer regt und reizt den Mann zu kleinen Abenteuern an, könnte man ihm nicht ein Fräulein gewinnen?« Dialli-Sirima sagte: »Nichts ist einfacher als das, denn Samba-Kullung ist der schönste Mann in Kalla.«

Am andern Tage kam Dialli-Sirima mit einem schönen Mädchen namens Kumba zu Samba-Kullung. Der saß auf der Ecke seines Bettes. Der Dialli-Sirima setzte sich mit dem schönen Mädchen auch auf das Bett. Kumba saß in der Mitte. Nach einiger Zeit stand Dialli-Sirima auf und ging hinaus und ließ die beiden allein. Einen ganzen Tag lang bis zum andern Morgen blieben Samba-Kullung und das Mädchen allein, dann kam der heraus. Dialli-Sirima fragte: »Nun, was war denn?« Samba-Kullung sagte: »Was soll gewesen sein? Wir haben nebeneinander gegessen auf dem Bett, sie hat nichts gesagt, da habe ich auch nichts gesagt. Sie hat sich nicht bewegt, da habe ich mich auch nicht bewegt.« Dialli-Sirima sagte: »Du hast es nicht richtig gemacht. Wenn man neben einem schönen Mädchen sitzt, so muß man sie so am Arme fassen, versuch das einmal.«

Dialli-Sirima ging mit Samba-Kullung in das Haus. Er setzte sich erst zu Kumba, und Samba-Kullung, dann ging er hinaus. Samba-Kullung faßte nun Kumba leicht am Arme an. Kumba, wie das so die Art der Frauen ist (wörtlich!), stieß ihn beiseite und sagte: »Ach, geh doch!« Samba-Kullung stand auf und ging. Er traf draußen den Dialli-Sirima, der fragte: »Nun?« Samba-Kullung sagte: »Ich habe Kumba angefaßt, da hat sie mich fortgestoßen und gesagt: ,Ach geh doch!', darauf bin ich natürlich gegangen.« Dialli-Sirima sagte: »Ach so, da kennst du die Art der Frauen noch recht wenig. So machen sie es alle. Versuch es noch einmal und wenn sie dich wieder zurückstößt, so klopfe sie ein wenig auf den Hintern. So und nicht anders mögen es die Frauen.«

Samba-Kullung ging sogleich wieder in das Haus. Nun kam er aber so bald nicht wieder heraus. Er blieb einen Tag darinnen. Als Dialli-Sirima ihn an diesem Tage fragte, wie es ergangen sei, sagte Samba-Kullung: »Höre, mein Dialli-Sirima, es war sehr unrecht von dir, daß du mir nicht schon lange gesagt hast, daß es etwas so Schönes auf der Erde gibt. Als sie mich wieder wegstieß, klopfte ich sie auf den Hintern, und da wurde mir so wohl, daß ich Achtung gab, was weiter geschehen würde, und darauf habe ich dann Kumba beschlafen. Ach, Dialli-Sirima, warum hast du mir nicht früher gesagt, daß es so etwas auf der Erde gibt!«

Am nächsten Tage kam die Mutter des Burschen zu Dialli-Sirima und fragte: »Nun? hat es etwas genützt?« Dialli-Sirima sagte: »Der Rat war gut, etwas hat es genützt.« Einige Tage nachher wurde die Kriegspauke geschlagen, weil in der Nachbarschaft ein Gefecht war. Dialli-Sirima ging zu Samba-Kullung, setzte sich neben ihn und sagte: »Die Kriegspauke wird geschlagen.« Samba-Kullung sagte nichts. Dialli-Sirima sagte noch einmal: »Die Kriegspauke wird geschlagen, wollen wir nicht mit in den Kampf ziehen?« Samba-Kullung sagte: »Ach, denkst du vielleicht, weil ihr mir die Kumba gegeben habt, müßte ich auch etwas tun und mit in den Krieg ziehen? Ich bleibe zu Hause.« Der Vater Sambas fragte Samba-Kullung: »Nun, mein Sohn, du willst nicht mit in den Krieg ziehen?« Der Bursche sagte: »Nein, ich mag nicht in den Krieg, ich will zu Hause bleiben.« Der Vater sagte: »Ich schäme mich deiner, mach', daß du aus dem Hause kommst, geh weg!« Die Mutter Samba-Kullungs sagte zu ihrem Sohne: »Wenn ich dich sehe, muß ich mich schämen. Geh' mir aus den Augen.« Samba-Kullung ging.

Samba-Kullung rief seinen Sufa und sagte: »Meine Eltern wollen nichts von mir wissen, weil ich nicht in den Krieg ziehen will. Sattle also mein Pferd, ich will in die Länder ziehen, wo es keinen Krieg und keinen Streit gibt!« Der Sufa sattelte das Pferd,

Dialli-Sirima kam zu ihm und sagte: »Ich will bei dir bleiben, ich will mit in die Fremde ziehen.«

Die drei machten sich auf den Weg, verließen die Stadt und zogen in die Wildnis. Ein und einen halben Monat irrten sie im Walde umher, dann kamen sie in die Nähe eines großen Dorfes. — — — — —

In dem zweiten Teile dieses Sanges wird nun erzählt, wie Samba-Kullung infolge seiner Schönheit von der Tochter des in der Stadt herrschenden Fürsten zum Geliebten erwählt wird. Die Kriegspauke wird aber auch in diesem Dorfe geschlagen, und Samba-Kullung verweigert abermals den Kriegszug. Die neue Geliebte, wenn auch eine Fürstentochter, weiß doch ebensowenig wie die erste Maid, die offenbar niederen Standes war, dem Helden das Heldentum zu erwecken; sie weist ihn bei der Entdeckung seines Phlegmas, ohne einen Versuch zu machen, von sich und er bricht wieder auf. Der Dialli-Sirima verläßt ihn nun in vollkommener Verzweiflung, und so zieht denn Samba-Kullung, nur noch von seinem Sufa begleitet, von dannen. Das Lied fährt fort:

In einer großen Stadt herrschte ein großer König. Der war reich, hatte viel Land und Leute und eine sehr schöne und kluge Tochter, die noch keinem Manne in die Ehe gefolgt war. Die Sklavin dieser Prinzessin wusch vor den Toren der Stadt die Kleider ihrer Herrin an einem Teichrande. Sie sah von der Arbeit auf und ihr Blick fiel auf Samba-Kullung, der mit seinem Sufa angeritten kam. Allsogleich war das Mädchen von der Schönheit des Ritters so befangen, daß es seine Wäsche vergaß, aufsprang und zu seiner Herrin in die Stadt lief. Das Mädchen kam in deren Haus und rief: »Fatumata, ich sah soeben einen schönen, sehr schönen Ritter kommen, der in unsere Stadt einzieht. Bitte nur sogleich deinen Vater, den König, daß er den Fremden würdig empfangen, denn nie sahen meine Augen einen so schönen Mann, wie diesen Ritter.« Fatumata ging zu ihrem Vater und sagte: »Mein Vater, ich höre, es soll ein sehr schöner und stattlicher Ritter in deine Stadt einziehen. Ich bitte dich, ihn würdig zu empfangen, und ihm deine Freundschaft zu gewähren.« Darauf ließ der Fama (König) ein großes Gehöft herrichten, und als Samba-Kullung kam, empfing er ihn und ließ einen Ochsen schlachten, und Fatumata sagte zu ihrer Sklavin: »Du hast recht gehabt, er ist der schönste Mann, den ich je gesehen habe.« Dazu schenkte Fatumata ihrer Sklavin einen hübschen Lendenschurz.

Samba-Kullung machte es sich in seiner neuen Wohnung sehr bequem und es erschien ihm dies alles außerordentlich angenehm. Während fünf Tagen ging es ihm ganz vortrefflich. Alle Tage ward ihm ein ausgezeichnetes Essen gebracht, zudem schlief er nachts bei der schönen Fatumata und der König erwies ihm große Ehren. Am sechsten Tage aber ward die Kriegspauke gegen Abend geschlagen, und es hieß überall: »Die Feinde kommen, die Feinde kommen, man muß ihnen entgegenziehen!« Samba-Kullung machte so, als ob er von alledem nichts hörte.

Eine Zeitlang beobachtete Fatumata von ihrem Hause aus, was Samba-Kullung tun würde. Als sie sah, daß in dessen Gehöft garnichts geschah, ging sie hin und warf sich auf die Knie. Sie sagte: »Samba-Kullung, die Kriegspauke wird geschlagen. Laß dein Pferd rüsten und ziehe mit den Leuten gegen die Feinde.« Samba sagte: »Ich werde nicht gehen! Weil ich den Krieg nicht leiden mag, haben mich Vater und Mutter aus dem Hause gewiesen. Weil ich den Krieg nicht leiden mag, nennen sie mich Samba-Kullung, weil ich Samba-Kullung bin, hat mich ein anderes schönes Mädchen von sich gewiesen. Und wenn dein Vater mir auch Ochsen schlachtete, so werde ich den Krieg doch nicht beginnen. Wenn du mich nicht so magst wie ich bin, so werde ich gehen.«

Fatumata war schön und stolz und sehr klug. Sie hatte in diesen Tagen schon vieles mit Samba-Kullung gesprochen. Sie hatte seinen Charakter gesehen und da Samba



auch sehr schön war, hatte sie ihn sehr lieb. Sie sagte zu Samba-Kullung: »Wenn du auch Samba-Kullung bist, werde ich doch nicht von dir lassen. Aber ich will deine Kleider anziehen und dein Pferd besteigen und mit gegen den Feind ziehen. Es ist so dunkel, daß niemand das Gesicht, sondern nur ein jeder das Kleid erkennen kann.« Es waren ein paar Sklaven dabei, die hörten und sahen das alles. Fatumata zog die Beinkleider und den Mantel Samba-Kullungs an und sagte zu den Sklaven: »Wenn heute oder später je einer das sagt, was hier geschieht, so lasse ich ihn töten.« Fatumata stieg auf Samba-Kullungs Pferd und ritt von dannen in die Nacht hinaus. Samba-Kullung sah ihr heimlich und lange nach.

Die Kriegspauke war umsonst geschlagen worden; es war blinder Lärm. Es war kein Feind gekommen, sondern nur ein falsches Gerücht. Alle kehrten noch in gleicher Nacht um und Fatumata wechselte wieder die Kleider. Samba-Kullung betrachtete lange das Kleid, das Fatumata getragen hatte. Am andern Tage ging Samba über den großen Platz vor der Stadt. Da saß ein Barde, der sang: »In dieser Nacht habe ich einen herrlichen Ritter gesehen, der war kein Mann unserer Stadt, aber er wollte gegen die Feinde zu Felde ziehen. Wenn es zum Kampf gekommen wäre, dann hätte er sicherlich mehrere Fremdenleiber niedergeschossen. Sicherlich hätte er Großes geleistet.« Samba-Kullung blieb an der Ecke stehen und hörte den Bardensang eine Zeit lang mit an. Dann ging er nach Hause. — — —

Fatumata war sehr traurig, daß der schöne Samba-Kullung so gar nicht für den Krieg zu gewinnen war. Sie überlegte lange. Sie betrachtete den Charakter Sambas und fand, daß er noch sehr jung war.

Eines Tages sagte der Vater der Prinzessin zu seiner Tochter: »Wenn ich nicht sehr irre, wird es heute Abend noch zu einem Gefecht mit den Nachbarn kommen. Sage das Samba-Kullung, aber Sorge, daß die Stadtleute nichts vorzeitig erfahren.« Fatumata überlegte. Sie sagte Samba-Kullung und niemand anderem etwas, wohl aber kaufte sie auf dem Markte eine große Kalebasse von Honigmet. Als es Abend war, ging sie zu Samba hinüber und ließ das Honigbier auch dort hinübertragen. Samba-Kullung fragte: »Was ist das?« Samba-Kullung war noch so unerfahren, daß er nicht wußte, was ein berauschendes Getränk war. Fatumata sagte: »Ach, das hier ist nichts anderes als ein gutes Magenelixier, versuche es nur!« Samba-Kullung trank.

Samba-Kullung trank. Er sagte: »Weshalb hat mir niemand früher gesagt, was es für herrliche Sachen gibt!« Samba-Kullung trank. Er ward betrunken. Er nahm Fatumata auf die Knie. Fatumata sagte: »Alle Leute der Stadt halten dafür, daß, wenn du nur willst, du allein eine ganze Räuberherde überwinden kannst.« Samba-Kullung lachte. Samba-Kullung trank.

Samba-Kullung trank. Draußen auf dem großen Platze ward die Kriegstrommel geschlagen. Fatumata hörte es. Fatumata stand auf. Samba-Kullung hörte es. Er sagte zu Fatumata: »Ach, du denkst wohl, du kannst jedesmal für mich in den Krieg ausziehen? Du sollst die Barden einmal von mir singen hören. Morgen werden sie den Heldensang singen, heute ist die Kriegspauke nur für mich geschlagen, denn alle Leute der Stadt sagen: ‚Wenn Samba-Kullung nur will, kann er eine ganze Räuberbande allein überwinden.‘ Hörst du, wie sie die Kriegstrommel für mich schlagen?« Samba-Kullung rief seinen Sufa. Er sagte: »Rüste mein Pferd, ich will wieder einmal (wörtlich!) in den Krieg reiten.«

Der Sufa sattelte das Pferd. Samba ritt von dannen. Er ritt mit den andern. Er tötete einen Feind, kam zu Fatumata zurück und sagte: »Heute hatte ich kein Glück, denn ich habe nur einen Feind töten können.« — Dann schlief er ein. — — — — —

Das Lied fährt dann fort zu schildern, wie der solcherart zum Heldentum erweckte Recke ein großes Abenteuer, den großen Kampf seines Lebens, ausführt. Das, was wir hier

sehen, trägt ein typisches Gepräge. Der Mann wird durch die Frau erzogen, der Mann wird durch die Frau zum Kampf aufgemuntert, und so, wie wir im vorhergehenden Kapitel Njelle stolz sehen über Gossis Wagemut, so sehen wir das fast in allen Legenden. Besonders die Fulbefrauen scheinen hierin Bedeutendes geleistet zu haben, aber auch die edlen Frauen der Soninke, der Marka und anderer dunkelhäutiger Stämme tun sich darin hervor. Aber das genügt ihnen oft nicht. Nicht selten werden die Frauen selbst zu Heldinnen, die ungewöhnliche Abenteuer unternehmen. In dem Gesange der wilden Burgbewohner Masinas kehren diese Erscheinungen häufiger wieder, und so mag denn hier eine dieser Traditionen wiedergegeben werden. Es ist eine Legende der Togo, die den Krieg zwischen Kani und Emme schildert. Der Krieg war zunächst für die Kanileute recht unglücklich, da in Emme ein Held lebte, dessen Namen zwar nicht in der Legende enthalten ist, der aber so gut wie unüberwindlich war. Die Legende fährt fort: In Kani war ein unverheiratetes Mädchen. Das überlegte eines Tages, wie wohl die Kanileute den Vorteil erringen könnten. Sie ging zu den Kanimännern und fragte: »Ist denn kein besonders tapferer unter den Emmeleuten?« Die Männer sagten: »Gewiß ist da ein solcher Mann.« Sie nannten den Namen des hervorragendsten Recken. Darauf kleidete sich das Mädchen ganz besonders schön und machte sich auf den Weg nach Emme.

Als sie nach Emme kam, sagten einige Männer: »Komm doch mit zu mir.« Andere sagten: »Nimm doch das Abendessen bei mir ein.« Das Mädchen aber antwortete: »Nein, ich will den einen Mann nur besuchen.« Und sie nannte den Namen des hervorragendsten Helden. Es war auch der Barde des hervorragendsten Recken auf dem Platze, der sagte: »Komm, dieser hervorragendste Recke ist mein Herr — ich will dich zu ihm führen.« Sie ging mit ihm.

Als der Barde das Mädchen seinem Herrn zeigte, sagte er zu ihm: »Hier bringe ich ein fremdes Mädchen. Es war auf dem Markte. Alle Leute luden sie zu sich ein. Sie verlangte aber nur dich kennen zu lernen.« Der hervorragendste Recke fragte das Mädchen: »Woher kommst du?« Das Mädchen sagte: »Ich komme aus Kani.« Da ließ der hervorragendste Recke einen Hammel schlachten und ein gutes Gericht bereiten und setzte es ihr vor. Er plauderte den Abend mit ihr, dann sagte das Mädchen: »So, nun will ich wieder heimkehren.« Der hervorragendste Recke sagte: »Willst du nicht wiederkommen? Ich würde dich gern heiraten.« Das Mädchen sagte: »Gut, ich will nach einigen Tagen wiederkommen und dann können wir uns heiraten.« Das Mädchen brach auf und ging nach Kani zurück.

Nach einigen Tagen machte sich das Mädchen wieder auf den Weg — diesmal mit ihrer Bardenfrau zusammen — nach Emme. Dort heiratete sie den hervorragendsten Recken. Am Tage, nachdem sie geheiratet hatte, sagte sie zu ihrem Manne: »Gibt es denn hier nicht von dem roten kleinen Sorghum?« Der Mann sagte: »Gewiß, wir haben davon.« Die junge Frau sagte: »So laß mir davon bringen, damit ich ein gutes Bier bereite.« Der hervorragende Recke ließ das rote kleine Korn bringen. Die Frau bereitete ein ausgezeichnetes Bier daraus. Dann sagte sie: »Nun lade alle hervorragenden Männer von Emme zu einem Trunk ein, denn das Bier ist gut und stark geworden.« Der Mann tat es.

Alle ausgezeichneten Männer Emmes kamen zusammen, um das treffliche Bier zu trinken. Sie tranken. — Das Bier, das aus dem roten kleinen Korn gebraut wird, ist ganz besonders stark, berauscht schnell und raubt den Männern das Bewußtsein. Die Männer waren bald vollkommen betrunken und lagen wie tot umher.

Als die Frau das sah, nahm sie ihr Meißel (das ist das stiletartige, runde, spitze Eisenstäbchen, mit dem die Baumwolle entkernt wird). Sie steckte es mit einem Ende in das Ohr ihres Mannes, schlug auf das andere mit einem Stein und trieb es so in den

Kopf des Betrunkenen. Er starb sofort, ohne erst das Bewußtsein wiederzugewinnen. Darauf zog sie ihr Meüng heraus und trieb es in den Kopf eines Zweiten. Und so tötete sie hintereinander die fünfundzwanzig tapfersten aller Männer in Emme. Dann sagte sie zu ihrer Bardenfrau: »Nun komm' mit mir.«

Sie nahm ihr Meüng und ging nach Kani zurück. Als sie in die Nähe der Stadt gekommen war, sandte sie ihre Bardenfrau zu ihrem Vater und ließ ihm sagen: »Komm' mit Trommeln mir entgegen, denn ich habe ganz besonderes euch zu sagen.« Der Vater kam mit Trommeln. Die Frau schickte ihm ihr Meüng und sagte: »Tanzt für mich nicht den Tanz, den man Frauen darbringt, sondern den, mit dem man Männer begrüßt, denn mit diesem Meüng habe ich die fünfundzwanzig tapfersten und tüchtigsten Männer totgestochen und vor allem ist mit ihnen der hervorragendste Recke gestorben.« Hierauf entstand unter den Kanileuten große Freude und sie tanzten alle vor der Frau. — — —

Solche barbarische Nachwirkung der Nationalgefühle zeigt die höchste Steigerung in diesen Erscheinungen, die nicht mehr weiblich und sympathisch berühren. Wir wollen es vorziehen, einige andere Beispiele zu bringen, welche aus dem Bereich der Fulbelegenden gewählt werden mögen. Da ist z. B. die Frau des Bongöe, die spannte gerade, als die Nachricht vom Herannahen von 2000 Fußsoldaten und 6000 Reitern eintrafen. Sogleich zog sie das kleine Stäbchen aus dem Wirtel und löste den Faden ab. Sie gab das Stäbchen einem Boten, ließ es ihrem Manne Bongöe bringen und sagte: »Wenn mein Mann Bongöe etwa Furcht hat, so soll er dieses, mein Stäbchen nehmen, mir soll er aber dafür eine Lanze senden.« Dadurch wurde Bongöe gereizt. — Dann war da der Fürst der Sidibe, dem ward von einem Mossikönige beleidigende Botschaft zuteil und er griff nicht sogleich zu den Waffen. In seinem Lande war aber eine Fulbefrau mit Namen Diko-Dierra-Ali, die sagte: »Wenn der Fürst etwa Furcht hat, so kann er so lange in Frauenkleidern einhergehen und hier bleiben, ich will dann aber Männerkleider anziehen und dem Mossikönige den Krieg ins Land tragen.« Dann sandte sie eine überaus reiche Gabe an den Fürsten und als er sie fragte, was sie dafür haben wolle, sagte sie: »Nur einen Fürsten der Mossi.« Darauf sagte der König es ihr zu und zog zu Felde. — Mit solcher Anfeuerung verbanden die Frauen oftmals bitteren Spott. Und dies besonders dann, wenn der eigene Gatte angefeuert werden sollte. So ist es im Liede von Sagate-Singo und so ist es vor allen Dingen auch in den Gesängen von Sirrani-Korro-Samba, dessen herrlichen Spott wir in dem nächsten Absatz gelegentlich der Schilderung der Bardenschaft näher kennen lernen werden.

Das Gefühl für die Ehre des eigenen Volkes und des eigenen Gatten spielt überall eine ganz hervorragende Rolle. Als in den Bosso-Traditionen der eigene Gatte infolge der magischen Kräfte ihres Vaters dem Spotte anheimfällt, da verrät Nana-Mariam die magischen Kräfte ihres Vaters; als der Mossiherrscher zur Stellung gelangen soll, raubt die Schwester für ihn jene heiligen Geräte, an die das Thronrecht gebunden ist; Frauen verraten dem Verwandten die symbolischen Speiseunterschiede, die das Leben erhalten und zur Macht verhelfen, und so geht der gleiche Zug als ein charakteristisches Merkmal durch einen großen Teil der Gesänge.

Die Beispiele sollen aber hier nicht abgeschlossen werden, ohne daß ich das prächtigste Stück, das solche Geistesart belegen kann, wiedergebe. Es ist dies ein Teil des großen Wagaduepos, und zwar derjenige, in dem die Frauenklugheit die höchsten Triumphe feiert und in dem uns das Bild einer so fein denkenden Frau gegeben ist, daß wir über jeden Vergleich mit den üblichen bäuerischen Negertypen hinweggehoben werden:

Nach der Zeit gab es in Wagadu eine Frau, die war wunderbar schön. Sie war noch schöner als Sia-Jatta-Bari und hieß Hatumata-Djaora, denn sie war aus der Familie der Djaora. Sie war die schönste im ganzen Lande und ihr Vater sagte: »Ich will nicht,

daß du je einen Mann heiratest, den du nicht selbst erwählt hast; ich werde dir keinen Mann aufdrängen. Dein Wille ist frei.« Hatumata sagte: »Wenn ein Mann reich ist, wenn er viele Pferde und Herden hat, so werde ich ihn deswegen nicht heiraten, denn ich liebe nicht die reichen, ich liebe nur die klugen Männer.« Der Vater richtete für Hatumata ein großes Gehöft ein, darin lebte sie mit ihrer Mutter. Das Gehöft hatte drei Torhäuser. In jedem Torhause waren einige Gefangene und ein Hund als Wächter.

Es kamen nun viele Leute, um Hatumata zu werben, da sie so schön war. Wer einen Ochsen hatte, der bot einen Ochsen, wer 10 Ochsen hatte, der bot 10 Ochsen, wer 20 Ochsen hatte, der bot 20 Ochsen. Hatumata aber antwortete: »Ich heirate nicht nach Ochsen, sondern ich heirate nach dem Kopfe, nach der Klugheit eines Mannes.« Der Vater hatte einen alten Hörigen, der hieß Alang. Bei dem mußten alle Leute absteigen, die sich um Hatumata bewarben. So kamen viele Leute. Es kamen auch einmal Leute aus Segu. Der Vater Hatumatas sagte: »Wohnt bei Alang, meine Tochter wird euch Essen senden.« Hatumata sandte mit dem Essen einen kleinen Sklaven. Sie sagte zu dem Hörigen: »Achte genau darauf, wie die Leute das essen, was ich ihnen sende. Achte darauf, was sie sprechen. Nachher trage die leeren Kalebassen fort und bringe sie mir.« Hatumata sandte als Essen eine Schüssel mit Brei und legte darauf ein Stück Knochen mit wenig Fleisch und vier roten Kolanüssen. Der kleine Sklave ging hinüber und brachte das Essen. Er setzte sich zur Seite nieder. Die Fremden griffen ohne etwas zu sagen in die Schüssel und aßen alles auf. Der kleine Sklave kam dann herbei, ergriff die leeren Kalebassen und brachte sie seiner Herrin. Hatumata fragte: »Wie ist es verlaufen?« Der kleine Sklave sagte: »Sie haben ohne ein Wort zu sagen alles aufgegessen.« Hatumata sagte: »Bestelle den Leuten, sie sollten sogleich wieder abreisen. Mit solchen Leuten habe ich gar nichts zu tun.« Der Knabe bestellte es. Die Leute gingen von dannen. So verlief es mit sehr vielen Leuten. Hatumata antwortete jedesmal: »Solche Leute heirate ich nicht.«

Im Lande Wagadu war ein Mann, Kide-Djaora; der stammte also aus gleicher Familie wie Hatumata. Kide sagte: »Wenn Hatumata sagt, sie heirate nicht nach Ochsen, sondern nach dem Kopfe und der Klugheit, dann will ich einmal versuchen, ob es mir gelingt, sie zum Weibe zu erhalten, dann wird das wohl kaum einem andern besser gelingen als mir.« Er machte sich mit einem alten und einem jungen Begleiter auf den Weg und langte in der Hauptstadt an. Er kam zu dem Vater Hatumatas und sagte: »Ich möchte deine Tochter heiraten.« Der Vater sagte: »Geh und schlafe bei meinem alten Hörigen Alang. Meine Tochter wird dir das Essen senden.« Die drei Leute stiegen also ebenfalls bei Alang ab.

Hatumata stellte inzwischen den Brei her, legte vier rote Kolanüsse und einen Knochen mit wenig Fleisch darauf und sagte zu dem kleinen Sklaven: »Bringe das zu Kide und seinen Begleitern. Merke sehr wohl darauf, wie sie das essen und berichte es mir, wenn du die Kalebassen zurückbringst, ganz genau.« Der kleine Sklave brachte das Essen in das Haus Alangs zu den drei Gästen und merkte dann genau auf, was sich ereignen würde. Kide sah auf die Schüssel. Er nahm den Knochen mit dem wenigen Fleisch, legte ihn zur Seite und sagte: »Vielleicht gibt es da, wo die leeren Kalebassen wieder hingehen, jemand, der danach Hunger hat.« Dann nahm er die vier roten Kolanüsse beiseite und begann den Brei mit den Kameraden zu essen. Endlich legte er die roten Kolanüsse wieder in die leere Kalebasse und ließ sie durch den kleinen Sklaven zu Hatumata zurücktragen. Hatumata nahm die Kalebasse mit den vier roten Kolanüssen und fragte: »Wie ist es gegangen?« Der Sklave sagte: »Kide hat den Knochen mit dem Fleisch zur Seite gesetzt und gesagt: ,Vielleicht gibt es da, wo die Kalebassen wieder

hingehen, jemand, der danach Hunger hat.' Dann legte er die Kolanüsse beiseite, aß mit den Kameraden den Brei und legte die roten Kolanüsse wieder in die Kalebassen.« Hatumuta sagte: »Kide kann bis morgen bleiben.« Der kleine Sklave ging zu den drei Männern hin und sagte: »Ihr könnt bis morgen bleiben.«

Am andern Tage sandte Hatumata eine Schüssel mit Brei, auf dem zwei rote Kolanüsse, zwei weiße Kolanüsse und ein Knochen mit wenig Fleisch lagen. Kide betrachtete das Gericht. Er legte den Knochen mit Fleisch beiseite und sagte: »Vielleicht gibt es da, wo die Kalebassen wieder hingehen, noch jemand, der danach Hunger hat.« Alsdann legte er auch die roten Kolanüsse beiseite und aß den Rest der Schüssel mit den beiden weißen Kolanüssen auf. Zuletzt legte er die roten Kolanüsse wieder in die Kalebassen und sandte die leeren Kalebassen mit den Nüssen an Hatumata zurück. Hatumata nahm die Schüsseln mit den zwei roten Kolanüssen und fragte: »Wie ist es gegangen?« Der Sklave sagte: »Kide hat den Knochen mit dem Fleische beiseite gelegt und gesagt: 'Vielleicht gibt es da, wo die Kalebassen hingehen, noch jemand, der danach Hunger hat.' Alsdann legte er die roten Kolanüsse beiseite, aß mit den Kameraden die weißen und den Brei auf und schickte die leere Kalebasse mit den roten Kolanüssen wieder zurück.« Hatumata sagte: »Kide kann bis morgen bleiben. Das ist ein anderer Mann.«

Am dritten Tage sandte Hatumata ein Gericht von Brei, darauf hatte sie gelegt: Vier weiße Kolanüsse, einen Knochen mit wenig Fleisch daran, einen Strohalm, einen Baumwollsamensamen, einen Kern. Außerdem war der Korbdeckel so daraufgelegt, daß nur die Hälfte des Inhaltes bedeckt war. Als Hatumata die Speise fortgesandt hatte, sagte sie zu ihren Leuten: »Macht mein Zimmer und mein Bett recht in Ordnung, denn heute kann sich vielleicht etwas ereignen.« Inzwischen kam die Schüssel mit der Speise zu Kide. Kide nahm den Knochen herunter, legte ihn beiseite und sagte: »Vielleicht gibt es da, wo die Kalebassen wieder hingehen, noch jemand, der danach Hunger hat.« Dann nahm er Strohalm, Baumwollsamensamen und den Kern weg, steckte sie in die Tasche und sagte: »Heute wollen wir alle (vier weiße) Kolanüsse und den Brei essen!« Er aß alles auf und gab die gänzlich leere Schüssel dem Knaben zurück. Der kleine Sklave brachte sie Hatumata. Hatumata fragte: »Wie ist es abgelaufen?« Der kleine Sklave sagte: »Kide hat den Knochen genommen und beiseite gelegt, dazu sagte er: 'Vielleicht gibt es da, wo die Kalebassen wieder hingehen, noch jemand, der danach Hunger hat.'« Dann hat er Strohalm, Baumwollsamensamen und den Kern in die Tasche gesteckt und gesagt: 'Heute wollen wir alle Kolanüsse und den Brei essen!' — Sie haben alles gegessen und mir die leeren Schüsseln wiedergegeben.« Hatumata sagte: »Das ist der rechte Mann, richtet mein Schlafzimmer und mein Bett gut her.« Alsdann ging Hatumata zu den Sklaven, die an den Toren Wache hielten, gab ihnen einen Hammel und sagte: »Diese Nacht braucht ihr nicht zu wachen. Nehmet diesen Hammel, eßt ihn und macht euch irgendwo anders eine vergnügte Nacht.« Dann sagte sie zu ihrem Sklaven: »Bringe mir einen weißen, großen Baumwollsamensamen.« Der Knabe brachte ihn. Als es Abend war, legte sie den Baumwollsamensamen vor die Tür und legte statt der Holztür eine Strohmatte vor die Türöffnung, die aber den Eingang nur zur Hälfte schloß.

Gegen Mitternacht erhob sich Kide im Hause Alangs, weckte seine beiden Kameraden und sagte: »Wacht auf!« Die beiden Kameraden erhoben sich. Kide sagte: »Heute Nacht noch will ich hingehen und mich verheiraten.« Der Alte fragte: »Welche Frau willst du heiraten?« Kide sagte: »Ich will Hatumata-Djaora heiraten.« Der Alte sagte: »Was sind das alles für Sachen. Alle andern Leute dürfen nur einen Tag hier bleiben, du bist aber schon drei Tage hier. Nun sagst du auch noch, daß du Hatumata in dieser Nacht heiraten willst.« Kide sagte: »Hatumata gefällt mir eben.« Der Alte sagte: »Die

Sache scheint mir doch recht gewagt zu sein.« Der Alte verließ darauf das Haus Alangs, ging zu einem andern Bekannten und sagte: »Kide will heute Hatumata beschlafen. Ich komme zu dir, damit du mir nachher bestätigen sollst, daß ich nichts mit diesen Sachen zu tun hatte, wenn ich auch mit Kide gekommen bin.« Der Alte blieb da.

Kide machte sich auf den Weg. Im ersten Torhause waren keine Wächter, aber ein Hund. Der Hund wollte ihn anfallen, da warf er einen der drei Knochen hin. Der Hund war zufrieden. Im zweiten Torweg waren wieder keine Wächter, aber ein Hund. Der Hund wollte ihn anfallen, da warf er einen Knochen hin. Der Hund war zufrieden. Im dritten Torhaus waren auch keine Wächter, aber ein Hund. Der Hund wollte ihn anfallen. Er warf ihm den dritten Knochen hin. Hinter dem Torweg teilte sich der Weg, der eine führte nach rechts, der andere nach links. Kide sah scharf hin. Auf dem Wege links lagen Kerne. Er zog den Kern, den er von der dritten Schüssel genommen hatte, aus der Tasche, legte ihn vergleichend neben den Haufen von Kernen und wählte diesen linken Weg. Danach betrat er einen Platz, an dem lagen vier Häuser mit vier Türen in einer Linie. Er bemerkte, daß drei der Häuser mit Holztüren, das vierte aber mit einer Rohrmatte halb geschlossen war. Vor der Strohtür lag ein weißleuchtender Baumwollsam. Kide nahm den Baumwollsam und das Strohstückchen, welche beide Sachen er von der Speise Hatumatas genommen hatte, aus der Tasche, legte den Baumwollsam vergleichend neben den weißen Flecken am Boden, das Strohstück neben die Tür.

Danach trat er in die halbgeöffnete Tür. In diesem Augenblick streckte sich Hatumata derart, daß der vorgehängte Stoff in den Schnüren riß und herniederfiel. Kide trat zu ihr. Hatumata sagte: »Was willst du hier?« Kide sagte: »Du gefällst mir.« Hatumata fragte: »Wie kommst du her?« Kide sagte: »Du sandtest mir am ersten Tage ein Gericht mit vier roten Kolanüssen. Man fügt sonst nicht zum Brei Kolanüsse. Es mußte mir um so mehr auffallen, als alle vier rot waren und als daneben ein Knochen mit allzuwenig Fleisch für einen Menschen lag. Ich schloß daraus, daß ich nicht zu dir kommen dürfe, weil du die Menstruation habest, denn alle vier Kola waren von der roten Art. Der Knochen mußte aber bestimmt sein für einen Hund, der in deinem Torwege lag. Am zweiten Tage sandtest du mir zwei rote, zwei weiße Kolanüsse, also war dein Unwohlsein schon nahe dem Ende. Dann war ein zweiter Knochen, der mir anzeigte, daß ein zweiter Torhof mit einem zweiten Hunde als Wächter zu durchschreiten war. Am dritten Tage erhielt ich vier weiße Kolanüsse und wußte, daß deine Krankheit beendet war. Ich fand außerdem den Deckel über der Speise nur halb geschlossen und mußte annehmen, daß du deine Tür nur halb geschlossen hättest und mich in der Nacht erwartetest. Aus dem Knochen schloß ich, daß ich noch einen Torweg durchschreiten müsse, in dem abermals ein Hund liege. Der Strohalm, Kern und Baumwollsam mußte mir irgendwelche Angaben über den Weg zu bieten haben und somit steckte ich sie in die Tasche. Nachts machte ich mich auf den Weg. Wie ich angenommen hatte, lagen drei Torhäuser hintereinander, in denen jedesmal ein Hund zu beruhigen war. Ich gab die drei Knochen und war nicht in Versuchung den richtigen Weg rechts und links zu verlassen. Nach den drei Torhäusern teilte sich der Weg. Ich fand aber sogleich die rechte Straße, denn links lagen Kerne. Weiterhin kam ich an einen Platz, an dem vier Häuser mit vier Türen gelegen waren. Ich konnte nicht fehlgehen, denn drei Häuser waren mit Holztüren verschlossen, nur eine mit einer Strohplatte. Da mußt du wohnen und auf mich warten, denn einmal hattest du mir einen Strohalm gesandt, zum zweiten einen Baumwollflocken, wie auch ein solcher durch die Nacht von deiner Tür her leuchtete, und endlich war die Strohtür nur halb geschlossen, gleichwie die Speise heute nur zur Hälfte bedeckt war. Also, sagte ich mir, daß ich eintreten dürfte. Daß ich alles recht verstanden hatte, er-

kannte ich darin, daß, als ich eintrat, du dich so lang strecktest, so daß du jetzt in deiner Schönheit mich begrüßt.«

Da sagte Hatumata-Djaora: »Komm!«

In dieser Nacht beschlief Kide Hatumata. Am andern Morgen brach er auf und sagte zu seinem Weibe: »Ich will in mein Dorf zurückkehren und meinem Vater erzählen, daß ich geheiratet habe, dann komme ich, wenn sonst nichts geschieht, wieder.« Er nahm Abschied und machte sich auf den Weg. — — — — —

Der letzte Teil dieses Sanges berichtet, daß die angesehenen Leute in Wagadu und die zurückgewiesenen Segumänner aber wütend waren über das Glück des Kide. So machten sich denn sieben bewaffnete Leute auf den Weg, den Fortziehenden im Busch zu überfallen und zu töten. Kide, der in ihre Hände fiel, wollte seiner Gattin doch noch die Möglichkeit geben, ihn zu rächen und sagte deswegen zu den Leuten: Er wolle ihnen einen Rat geben, wie sie von Hatumata Gold erlangen könnten. Sie sollten zu ihr gehen und zu ihr sagen: »Ich hätte euch gesagt, daß sie euch das Gold gäbe, das unter ihrem Bette liegt und von meinem Kopf bis zu meinen Füßen reicht. Wenn sie auch dann nicht glauben sollte und euch um weitere Erkennungszeichen angeht, so sagt: Vom Morgen bis zum Abend sei ein Kamerad mit den langen Hosen bei mir, vom Abend bis zum Morgen sei der alte Kamerad mit dem vorgestreckten Halse bei mir, ich erwarte den Kamerad ohne Füße und Hände.« Kide wird totgeschlagen; die Mörder gehen zurück und wollen von Hatumata das Gold erlangen. Hatumata läßt sich die ganze Botschaft wiederholen, dann sagt sie zu ihrem Vater: »Mein Vater, du hast alles gehört! Du kennst diese Männer. Es sind Leute, die sich vordem um meinen Besitz beworben haben, aber abgewiesen worden sind. Sie können also mit Kide, den sie beneiden, nichts Gutes vorhaben und können ihm auch schwerlich einen Dienst erwiesen haben, den er mit vielem Golde lohnen müßte. Kide hat kein Gold zurückgelassen. Die Bestellung, die er mir aus dem Busche durch diese Leute hat zukommen lassen, hat einen andern Sinn. Das Gold, das von seinem Kopfe bis zu seinen Füßen reicht, ist das Blut, das dem Überfallenen vom Kopfe bis zu den Füßen überströmte. Der Kamerad, der vom Morgen bis zum Abend bei ihm ist, der Kamerad mit den langen Hosen ist der Geier, dessen Federn bis auf die Klauen herabreichen. Er hackt an seinem Leibe tagsüber. Der Kamerad, der vom Abend bis zum Morgen bei ihm weilt, der Kamerad mit dem vorgestreckten Kopfe, das ist der Schakal, der nachts an ihm zerrt. Der Kamerad, den er erwartet, der Kamerad ohne Füße und Hände, das sind die Würmer, die den Leichnam aufsuchen werden, um ihn zu vernichten. Die Absicht Kides ist vollkommen klar —, wenn er sagt, daß seine sieben Mörder das Gold erhalten sollen, das Kide ihnen schulde, so heißt das, daß ich ihr Blut ebenso vergieße, wie die das Kides vergossen haben. Das ist das Gold, das ich ihnen geben werde. Vorher aber wollen wir auf dem Wege nach dem Dorfe von Kides Vater die Tat feststellen, Kides Leichnam suchen und ihn bestatten. Denn es war ein kluger Mann, der eine ehrliche Bestattung erhalten muß.« — — — — —

Die Frau, die in diesem Liede geschildert wird, ist weit erhaben über jene Negerinnen, die als brave Bürgerinnen und Bäuerinnen sicherlich achtungswert sind, aber solcher geistigen Entwicklung durchaus fremd bleiben müssen. Diese Hatumata kann uns ein Symbol der edlen Frauen sein, wie es ebenso eine Njelle und ebenso eine Fatumata hier im Gossiliede, dort im Samba-Kullung-Gesange ist. Das sind die Erscheinungen, welche in der Tat ritterliche Kraft erziehen, ritterlichen Mut anspornen und ritterliche Gesinnung fortpflanzen können, und gemeinsam mit solchen Erscheinungen verstehen wir das Rittertum dieser alten Zeiten durch das, was noch in manchen Symptomen heutiger Tage vor unsern Augen im Westsudan lebt.

Und dieses Frauentum führt uns in ein Reich der Probleme, welches nach allen möglichen Seiten unter Aufbringung solcher Materiale Perspektiven eröffnet. Schon im Anfang dieses Kapitels deutete ich darauf hin, daß der alte Typus der Familienbildung und Familiengruppierung in diesen Ländern das Matriarchat gewesen sein müsse. Und in der Tat stellen diese Frauen die erhabensten und edelsten Gestalten dar, die das Patriarchat in Afrika hervorgebracht hat. Es ist eine ganze Reihe von Symptomen, die hier zur Klarstellung des Bildes zusammentritt. Es ist die Vererbung des Reiches nicht an den Sohn der eigenen Frau, sondern an den Sohn der Schwester —, eine Erscheinung, die ohne Schwierigkeit erklärt werden kann. Wir sehen in den verschiedenen Ereignissen der vorliegenden Gesänge, daß die Mädchen das Recht hatten, sich einen Liebhaber zu erküren, ohne daß dieser mit ihnen verheiratet war. Es ist das so mit den Geliebten des Samba-Kullung, die königlichen Blutes sind —, es ist dies so auch mit Hatumata, die die Tochter des einst mächtigsten Herrschers des Westsudan ist. Daraus ergibt sich, daß den Mädchen eine freie Wahl des Liebhabers mit Bestimmtheit zusteht. Und daß sie diese Liebhaber wählten nach ritterlichen Eigentümlichkeiten, nach Rassenausdruck, nach ritterlicher Gesinnung. Es ist eine gewisse Geschlechtsfreiheit, die zwei Erscheinungen zur Folge hat: nämlich einerseits eine freiere Ungebundenheit selbstherrlicherer Erziehung zur Selbstbestimmung, also eine Unabhängigkeit der Frauennatur, die eine berechnete Zuchtwahl nach ihrer Auffassung trieb und bei der demgemäß auch die Abstammung von der Mutter wesentlicher ist, als die vom Vater; es ist zum zweiten die Unsicherheit über die Vaterschaft des dazugehörigen Kindes, die die Summe der eigenen Frauen weniger sicher als familienblutsverwandt erscheinen läßt als diejenige der Schwester.

Selbstherrlichkeit, Freiheit, Selbstbestimmung, Recht der Frauen, Hochhaltung, ja Höherhaltung der Mutter gegenüber den Vätern und Neffenbrecht gehört hier als Ausdruck einer uns fremdartig gewordenen Familienauffassung oder vielmehr Sippenorganisation zusammen.

Sie kommt dadurch zum Ausdruck, daß bei diesen Weststämmen, trotzdem sie längst dem Recht des Islams verfallen sind — also dem Patriarchat —, daß bei diesen Stämmen dennoch auch heute noch der Name der Mutter vorangesetzt wird und nicht der des Vaters. Es ist dies aber eine Erscheinungsgruppe, die nicht vereinzelt und geographisch eng begrenzt ist. So wie wir gefunden haben, daß das Rittertum aus Libyer- oder Berberstämmen hervorgegangen sein muß, ebenso ist dies mit der Familienanschauung der edlen Frauen des Westsudan. Auch die alten Berber hatten das Matriarchat. Auch bei den alten Berbern spielten die Frauen dabei Rollen und spielen sie zum Teil heute noch. Und damit in Verbindung stand eine andere Übereinstimmung. Als ich jüngst mit den Berbern des Aures im Atlas über ihre Abstammung plauderte, erzählten sie mir, daß sie unter der Regierung nicht eines Fürsten, sondern einer Fürstin, einer Frau ins Land gekommen seien. Nun wohl! Die sämtlichen Ritterstämme des nördlichen Westsudan haben bei näherer Untersuchung überall eine Tradition, daß nämlich eine Frau, eine Königin, eine Herrscherin die Völker nach dem Süden geführt habe.

Ich möchte nicht verfehlen, darauf hinzuweisen, daß diese matriarchalischen Familienbildungen durchaus geeignet sind, ein kulturgeschichtliches Untersuchungs- und Feststellungsmaterial zu bieten. Denn wenn man von vielen Kultureigentümlichkeiten, von Industrien, von Kleidungen, ja sogar von Wohnorten sagen kann, daß sie durch den stillschweigenden Verkehr der Völker sich gegenseitig beeinflussen, umbilden und daß so eventuell ein Gerät, eine Handwerksform, eine Waffe usw. schweigend und ohne starke Völkerbewegung sich fortpflanzen und über das Land hinziehen kann, so daß dieses Gerät auch bei Stämmen Verwendung findet, die niemals mit jenen zusammenkamen, von denen es ausging, wenn



also solche Umbildungen sicherlich nicht immer bestimmte Belege für wirkliche Völkerwanderungen sind, so handelt es sich in der Vererbung der Rechtsformen und der Familienorganisation um eine Materie, welche unbedingt und schlagend Völkerwanderungen und Kulturverwandtschaften beweist. Dieses Matriarchat, welches vor allem als eine Eigentümlichkeit der Berber Nordwestafrikas unbedingt anerkannt werden muß und dessen Fortpflanzung über das westliche Afrika wir mit einem wundervollen Einzelbeispiele beginnen können, dieses Matriarchat können wir hoffentlich einmal klarer seiner gesamten Verbreitung und seiner Abstammung nach feststellen. Wissen wir doch, daß die ältesten Autoren der klassischen Zeit das Matriarchat schon als eine ungewöhnliche Erscheinung bei bestimmten Völkern des Mittelmeeres anzeigten; daß dann dieses Matriarchat als hoch-eigentümliche Institution in Mallabar den alten arabischen Schriftstellern auffiel. Und Hand in Hand mit der Verbreitung des Matriarchats gehen die Nachrichten über die Verbreitung der Amazonen, die wir aus Indien, Westasien und Nordafrika kennen. Es bietet sich also in dem Bilde dieser edlen Frauen nicht nur das Leitfossil einer vergangenen Form der Sippenbildung, sondern auch das Untersuchungsmaterial der Verwandtschaft und Verschiebung alter Kulturformen.

Das ist die weitausladende Bedeutung dieses Frauenproblems. — — — — —

### Die Plebejer.

In den Mandeländern gibt es außer dem Begriff des Horrotums, des Adels, den sog. Horro, auch den Kollektivbegriff für das »Volk«. Es heißt Niama-Kalla, welches Wort natürlich in den verschiedenen Dialekten wechselt, aber immerhin doch zwischen Timbuktu und Sierra Leone Geltung hat. Niama-Kalla wird man am besten übersetzen mit Plebs. In dieser großen Masse des Volkes gibt es eine Menge von Unterschieden, von Kasten, wie dies oben schon besprochen wurde. Einige dieser Kasten stehen dem Rittertum sehr nahe. Andere sind ihm als Rasse wie als Berufsausübende diametral entgegengesetzt; zu den ersteren gehören die Barden, zu den letzteren die Schmiede und Hörigen. Beginnen wir mit einer kurzen Darstellung der ersten Gruppe.

Die drei gehören zusammen: Ritter, Dame und Spielmann. Ganz besonders hier in den westlichen Ländern des westlichen Sudan. Der Spielmann, der Barde, ist in der Jugendzeit des Ritters Lehrer; er singt ihm von den Taten der Altvorderen. Er bringt ihm durch die Beispiele, die er aus dem Heldenepos singt, das Rittertum so nahe, macht ihn auf diese Weise so gierig, selbst solche kriegerischen Abenteuer zu erleben, daß solcher Sang fraglos die beste Unterweisung für derartige Weltanschauung und Lebensführung bedeutet. Im späteren Leben, wenn der Jüngling an Geist und Körper genügend ausgebildet ist, stellt er den Knappen dar. Er ist gewissermaßen der Schildträger dieser Jünglinge, er begleitet ihn in den Kampf, zieht mit ihm in die Fremde und überall, wo der Jüngling hinkommt, ist er es, der gewissermaßen die Visitenkarte vorlegt, indem er von den Taten der Altvorderen singt, aus deren Geschlecht sein junger Herr hervorging. Dann wiederum, wenn Ritter und Knappen ansässig und hofherrlich waren, dann sitzt er an Festtagen zur Seite und zu Füßen des Herrn, preist dann nicht nur dessen Altvorderen, sondern singt auch von den Taten, die der Thronerbe selbst ausgeführt hat. Aber da er im Laufe solchen Lebens in eigenster innigster Gemeinschaft und Freundschaft mit seinem Herrn aufwuchs, so repräsentiert der Barde auch den Königsboten, und wenn der fürstliche oder ritterliche Herr einen Beschluß gefaßt hat — bei welcher Beschlußfassung der Barde auffallenderweise nicht mit zu Rate gezogen wird —, dann sendet er diese Nachricht durch

diesen seinen Spielmann an den befreundeten Ritterhof oder auch an irgendwelche Unter-  
gebenen.

Daß derartige Hofherren, wie die Spielleute, allerhand eigentümliche Typen zeitigen, versteht sich von selbst, und neben dem Schmiede ist der Sänger jedenfalls die charakteristischste Figur unter den Plebejern des Westsudan. Das Rittertum erzieht sich seine Barden immer aufs neue und immer persönlicher. Es galt als der höchste Ruhm, die eigenen Taten und den eigenen Namen unter den epischen Darbietungen aufnehmen zu können. Es gibt kein höheres Streben als den Wunsch, in dieses memoriale Heldenbuch eingetragen zu werden, nichts, das dem Rittertum so wesentlich war, wie der Ruhm, den die Barden verkündeten; und dies ist eine Eitelkeit, die ein ganz selbstverständliches Gegenstück zu der Abenteuerlust, Reckenhaftigkeit, zu dem Kampfesmute darstellt. Daß die Ritter sich dadurch zum Teil in die Hände der Barden begaben und von ihren Spielleuten derartig abhängig wurden, versteht sich von selbst. Es ist vielleicht hier am Platze, ein Stück einzutragen, welches so recht deutlich und klar die Stellung des Sängers vor Augen rückt. Es ist ein Abschnitt aus dem Pui, dem Heldenbuche der Kallaleute. Der Sang handelt von dem Helden SIRRANI-KORRO-SAMBA, der eine Frau heiratet, dann seine Schwiegereltern besuchte und sich dann wieder auf den Heimweg machte. Die Frau ritt auf einem Packochsen, gefolgt von einem Sklaven, voran; der biedere Held blieb aber noch zurück, weil noch ungewöhnlich viel von dem guten Honigmet übriggeblieben war und dieser doch entschieden erst vertilgt werden mußte. Der Sang berichtet dann:

Es waren damals 60 Helden von Segu auf dem Wege, die hatten eine Unternehmung vor, hatten aber kein Glück gehabt, so daß sie jetzt ohne Beute mißmutig heimkehrten. Unter den 60 waren mit die berühmtesten Helden der Vergangenheit. Da war z. B. Massassi-Diadierrri. Vor allem aber der Spielmann Signana-Samba. Dieser Spielmann sollte seinen Namen daher erhalten haben, daß, wenn er nach Art der Dialli um eine Gabe bat und man dafür etwas für den andern Morgen (nach afrikanischer Sitte) versprach, daß er dann an der Tür niederhockte und wartete, bis er die Gabe empfangen hatte. Er hatte außerordentliche Beharrlichkeit und Geduld.

Die 60 Helden aus Segu kamen (also) beutegierig des Weges und waren darauf erpicht, noch irgend etwas aufzufangen, um nicht gezwungen zu sein, mit leeren Händen nach Segu zurückzukehren. Einer der Männer sah in die Ferne und sagte: »Hoooooo! Kommt da nicht ein Mann mit bepacktem Reittier an?« Die andern sahen hin und sagten: »Nein, ein Mann mit einem Reittier ist es nicht. Wohl aber ist es eine Frau, die sicherlich schön und wohlhabend ist, denn neben ihr geht ein Sklave.« Andere sagten: »So wollen wir der Frau den Weg nach Segu zeigen. Auf solche Weise lernt sie gleich etwas von der Stadt kennen.« Andere meinten: »So hätten wir also doch noch einen leidlichen Abschluß für unser verunglücktes Unternehmen zu verzeichnen.«

Die 60 Ritter sprengten auf die Frau SIRRANI-KORRO-SAMBAS zu und hielten im Kreise um sie.

Die Frau sagte: »Nun, was seid ihr für Räuber, daß ihr nicht einmal einer anständigen Frau aus den Augen geht? Schämt ihr euch denn gar nicht, so in der Sonne mit euren diebischen Gedanken herumzustehen, so daß ich jeden einzelnen sehe?« Einer der 60 Helden sagte erstaunt: »Frau, was gibt dir den Mut, in dieser Weise zu den 60 vornehmsten Helden von Segu zu sprechen?« Die Frau SIRRANI-KORRO-SAMBAS sagte: »O, was seid ihr für große Helden, daß ihr so kühn mit einer Frau zu reden wagt? Wartet aber ein wenig, bis mein Mann kommt, der wird euch schon lehren, vor Angst zu furzen. Dann wird es sehr schnell mit dem stattlichen Mute der Freude zu Ende sein!« Signana-Samba, der Spielmann, schlug an seine Gitarre und sagte: »Wenn der Mut des Mannes

dieser Frau nicht ins Heldenbuch gehört (ins Pui = Heldengesang), so sollte man wenigstens die Zungenfertigkeit dieser Frau besingen. Frau, wer ist dein Mann?»

Die Frau Sirrani-Korro-Sambas antwortete: »Wer mein Mann ist, fragt ihr? Wollt ihr ihn wirklich erst kennen lernen? Dann verkriecht euch nur in die Mäuselöcher und in die Löcher im Acker und bleibt vorsichtig darin sitzen mit euren Pferdchen. Von da aus könnt ihr die Bekanntschaft machen, und ihr habet Aussicht, nicht unter die Fußtritte seines Rosses zu kommen.« Massassi-Diadierrri sagte: »Frau, du kannst uns unbedingt nach Segu begleiten, damit der König eine so ungewöhnliche Sache kennen lernt. Hat je einer einen solchen Vogel singen hören? Vorwärts nach Segu!«

Die Frau sagte: »Macht schnell, daß ihr eures Weges kommt, denn da hinten kommt mein Mann. Ich sehe, daß er stark betrunken ist und dann ist das Spiel gefährlich. Macht, daß ihr beiseite kommt, denn es wäre ein Jammer, wenn 60 so tapfere Helden, die es wagen, bei hellem Tage eine einsame Frau zu belästigen, irgendwie Schaden nehmen würden. Geht nur, ich sehe, daß mein Mann ganz außerordentlich betrunken ist.« Einer der Seguleute sagte: »Das muß eine wunderliche Art von Held sein; berichte uns doch, ob es ein Gott ist oder ob er eine Hyäne ist?« Alle Helden von Segu spotteten: »Es muß ein Gott sein oder eine Hyäne!« Die Frau sagte: »Wenn ihr in ein Mauseloch kriecht, wird er euch vorkommen wie ein Gott. Wenn ihr in ein Vogelnest schlüpft, könnt ihr denken, es sei eine Hyäne, und das käme eurem Verstande nahe.« Sirrani-Korro-Samba kam langsam angetrottet. Er hörte den Wortstreit und sah auf. Die 60 Helden von Segu zogen sich zurück und betrachteten den Mann aus der Ferne. Sirrani-Korro-Samba richtete sich mühsam in seinem Sattel auf. Er war nämlich sehr betrunken. Dann nahm er seine Flinte, schoß sie nach links in die Luft ab, schoß sie nach rechts in die Luft ab, schoß sie nach vorn in die Luft ab. Sirrani-Korro-Samba zog dann eine Tabakspfeife heraus und begann vor sich hinzuqualmen und rief den Männern von Segu zu: »Hoooooo, seid ihr langweilig! Hooo, seid ihr langweilig!«

Einer der Helden von Segu kam angesprengt, er schoß auf Sirrani-Korro-Samba. Aber er traf ihn nicht. Sirrani-Korro-Samba zog gleichgültig seine Flinte und schoß sie in die Luft ab. Der andere zog die Flinte vor. Er schoß sie ab. Und dann noch ein drittes Mal. Da legte Sirrani-Korro-Samba das Gewehr an. Er schoß den andern von seinem Pferde herab. Er lud, legte noch einmal an und schoß den zweiten herab. Er lud, legte noch einmal an und schoß den dritten herab, und den vierten. Die Seguleute begannen nun zu fliehen. Darauf setzte Sirrani-Korro-Samba sein Pferd in Bewegung, jagte ihnen nach und nahm drei Leute gefangen.

So tummelten viele Leute auf dem großen Plane umher. Viele schossen. Signana-Samba, der Dialli (Spielmann) von Segu schlug an die Gitarre und sang: »Ihr Helden von Segu! So vergeßt doch nicht euren würdigen Namen! Ihr Helden von Segu, bedenkt, daß ihr 60 Männer seid, die von einem Frauenmund vergiftet und als Kranke nun hingschlachtet werden sollen. Denkt doch, daß ihr Helden seid, ihr 60 Männer von Segu!« Der Held aus Kalla jagte in der Ferne hinter den Fliehenden her, da ritt der Dialli zu der Frau heran und sagte: »Wenn diese Sache je im Pui besungen werden soll, wie sie es verdient, muß ein Spielmann dafür gewonnen werden, denn jene fliehenden Männer werden sicher nichts davon erzählen. Wenn der Spielmann diese Sache berichtet im Pui, dann wird er von der tapferen Frau, die er kennen lernte, und von der er singen wird, allzuweit entfernt sein, als daß sie ihm ein Geschenk machen könnte.« Da nahm die Frau Sirrani-Korro-Sambas einen ihrer schweren, goldenen Ohringe ab und gab ihn dem Dialli.

Sirrani-Korro-Samba kam mit seinen drei Gefangenen zurück und übergab sie seiner Frau. Er sagte zu den Männern: »Paßt auf, daß meine Frau nicht von ihrem Packochsen

fällt, wenn sie eure tapferen Gestalten neben sich sieht.« Dann setzte er sich mit der Frau, den Gefangenen und dem Sklaven in Bewegung, um heimzukehren.

Signana-Samba hatte die fliehenden Genossen eingeholt, als sie sich unter einem Baume gesammelt hatten. Er setzte sich zu ihnen, schnippte gegen seine Gitarre und sagte: »Einer — Sechzig!« Die Helden sahen ihn an und einer sagte: »Du wirst doch dem Könige nichts davon sagen?« Signana-Samba zog den goldenen Ring heraus, den er von der Frau Serrani-Korro-Sambas erhalten hatte, steckte ihn an den Kopf der Gitarre und sagte, das Instrument schlagend: »Einer — Sechzig!«

Die Helden gingen hinter den Baum. Massassi-Diadietri sagte: »Er meint, jener Kallamann wäre ein einziger gewesen, und wir seien sechzig! Er wird das sicher dem Könige und aller Welt berichten.« Der Fulbe Malia sagte aber: »Er meint, von der Frau des Kallahelden habe er einen goldenen Ring erhalten, damit er im Pui von ihr singe. Wir aber seien sechzig und er würde die Sache nicht vorbringen, wenn wir ihm sechzig Goldringe schenkten.« Darauf verabredeten sie sich und gingen zurück. Massassi-Diadietri sagte zu Signana-Samba: »Jeder in Segu wird dir einen goldenen Ring geben, wenn du von alledem dem Könige nichts berichtest.« Signana-Samba sagte: »Ihr wollt das gleich tun, wenn wir zurückgekehrt sind?« Die andern sagten: »Ja!«

Sie kamen zurück nach Segu. Der König sagte: »Ihr bringt mir keine gute Nachricht?« Der Dialli sagte: »Ja, wir haben das Haus gereinigt, und ein guter Strohwisch hat die weggefegt, die nicht hineingehörten.« Der König sagte: »Das verstehe ich nicht.« Der Spielmann fragte: »Kennst du den Puigesang: Einer — Sechzig?« Der König sagte: »Nein, den kenne ich nicht.« Der Dialli sagte: »Gerade der Gesang wird von deinen Helden vorbereitet.«

Einige der Helden gaben dem Dialli sogleich die Goldringe. Andere taten es nicht. Traf Signana-Samba einen der Säumigen, so schlug er gegen seine Gitarre und sang: »Einer — Sechzig!« Und wenn der andere dann so tat, als ob er nicht verstehe, dann fragte er ihn: »Kennst du die Frau, die so sonderbar singt? Kennst du den, vor dem die einen in ein Mauselloch und die andern in ein Vogelnest krochen? Kennst du den, der für die einen ein Gott, für die andern eine Hyäne ist?« Einer der Männer nach dem andern zahlte und einige zahlten noch für diejenigen mit, die gefallen oder gefangen genommen waren. Der Spielmann Signana-Samba hatte also nach einiger Zeit von ihnen 60 Goldringe erhalten.

Der König hörte dann und wann das eine oder andere Wort. Er sagte zum Dialli-Signana-Samba: »Nun berichte mir endlich!« Der Spielmann sagte: »Erst muß ich die andern sprechen. Es müssen alle dabei sein.« Am Abend kamen alle zusammen. Der Dialli hatte an seiner Gitarre die 61 Goldringe angebracht. Der König fragte: »Was gibt es im Pui?« Signana-Samba sagte: »Einer — Sechzig!« Alle sahen ihn an. Der Dialli fragte Massassi-Diadietri: »Wie hält man sein Wort, halb oder ganz?« Massassi-Diadietri antwortete: »Man hält sein Wort ganz!« Der Dialli sagte: »Einer — Sechzig!!! — Hat man nicht versprochen, diese sechzig goldnen Ringe sogleich zu geben? Hat man nicht sehr gezögert und es mir sehr schwer gemacht? Hat man nicht unter einem Baume beraten?« — Der Dialli-Signana-Samba schlug gegen seine Gitarre und hub an: »Ich singe von einem großen Könige. Weiß der König 60 goldene Ringe dem Dialli zu geben?«

Darauf ließ der König 60 Goldringe holen und gab sie dem Spielmann. Der gewann so 121 goldene Ringe. Er sang die Geschichte von Serrani-Korro-Samba und den sechzig Helden von Segu im Pui. — — — — —

Dies dürfte eine schöne Illustration und Charakterisierung des typischen Dialli sein. Wenn die Helden danach streben, in den Heldengesang zu kommen, so ist es das Streben

des Barden, gleißendes Gold zu gewinnen. Und er weiß die Sangeskunst und deren Besitz sehr gut zu verwenden. Der Barde ward infolge einer gewissen Börsartigkeit und der Ironie, die er sehr wohl einzuflechten verstand, gefürchtet — nicht nur von den Helden, sondern auch von dem Könige, und es gibt manchen Sang, der uns zeigt, wie auch die Fürsten und Herren sehr wohl solche Quelle des Leumundes zu fürchten hatten. Da ist z. B. eine Legende der Habe-Tombo:

Seinerzeit war Kono-Djong, ein Kado in Bankassi, ein großer und mächtiger König. Er war vom Stamme der Gindo und soll der mächtigste Gindokönig gewesen sein. Eines Tages kam ein Barde aus Korro zu ihm und sang ihm vor und bat singend um eine Gabe. Der König fragte ihn: »Was willst du?« Der Spielmann sagte: »Ich bitte um eine kleine Gabe.« Der König sagte: »Was, einen so großen König wie mich beleidigst du mit einer Bitte?« Er rief seinen Sklaven und sagte: »Zieh ihm das Kleid aus und versetze ihm 80 Streiche mit dem Knotenstock!« Die Sklaven nahmen ihn, entkleideten ihn und schlugen ihn. Der Spielmann ging zum König zurück.

In Korro wohnte ein vornehmer Mann mit Namen Gimmile. Das war ein Vornehmer, aber er war Spielmann und er wußte Lieder zu machen und zu singen. Gimmile hörte, was dem armen Spielmann widerfahren sei und er dichtete ein Lied, das lautete: »Der König hat einen großen Bauch; der König hat einen Kropf; der König hat einen Buckel! Man sieht es nicht. Aber du hast das alles, König Kono-Djong.« Gimmile dichtete also. Bald sangen es einige, dann alle Leute von Korro. Bald sang man es auch anderweitig im Lande. Die Leute sangen es beim Wassertragen, die Frauen sangen es beim Mehlsreiben, die Männer sangen es beim Weben. — Überall wurde es gesungen. Der König hörte es überall.

Da ließ der König eines Tages wieder den Spielmann kommen, den er seinerzeit hatte schlagen lassen. Er schenkte dem Spielmann an 1000 Kauri, ein Pferd, eine Kuh, einen Ochsen. Dann sagte er: »Sorge dafür, daß der Gesang Gimmiles nicht mehr gesungen wird!« Der Spielmann sagte: »Bist du nicht der große König? Wenn der große König nicht einmal verhindern kann, daß der Gesang Gimmiles ertönt, kann ich es noch viel weniger.« — Das Lied Gimmiles blieb bestehen und wird heute noch gesungen. —

Der Spott des Sängers ist gefürchtet. Nicht nur hier bei den Tombo, sondern auch, wie ähnliche Aufzeichnungen beweisen, im Bergland am mittleren Senegal. Diese Furcht einerseits und der Wunsch andererseits, gelobt zu werden, führt zu dem Bestreben, diese Sänger durch allerhand Dinge, Gold und Gewandung usw. zu beschenken und sie so zu bestechen — eine Sitte, die von dem Wollofgebiet bis zum mittleren Niger reicht. Aber indem die Ritter die Barden derart bestechen, verderben sie mehr und mehr deren Charakter. Der Spielmann der alten Zeit ist selbst noch ehrlich, gesangskundig, traditionswahr und selbst im Kampfe ein Ritter. Der Sänger der jüngeren Zeit ist verlogen, allzu habgierig, stets bereit, die alten Gesänge zum Besten der Herren der Geschichte zu verdrehen, stets bereit, die Stammbäume der jeweiligen Herren bis nach den hintersten Grenzen zugunsten der freigebigen zu verlängern; — er ist ein mehr oder weniger versoffener Herr, und da das Heldentum schon an sich stark gelitten hat und gesunken ist, so ist er als Proletarier der größte Feigling von allen. Es gibt nur noch sehr wenige Barden, auf deren Sang man sich verlassen kann. Wer das Glück hat, mehrere solcher Leute kennen zu lernen — und ich habe noch ihrer etwa 20 im ganzen gefunden —, der weiß sehr wohl den Typus der Vergangenheit und den der Gegenwart zu unterscheiden, da die älteren Erscheinungen derart doch noch in die Gegenwart herüberreichen. Wir verstehen es, wenn der Spielmann häufig wenig geachtet ist, wenn er aber in älterer Zeit ein sehr geschätzter Mann war. Nicht wenige Barden gab es, die selbst mutige Taten vollführt haben, und es sei hier als

Beleg dafür ein Gesang aus der Kallalegende beigebracht, mit der der Spielmann selbst als Einflechtung seine Tat berichtet:

»Ich reiste von Kaarta ab, denn mich gelüstete, die Taten der Männer von Kalla zu sehen und vom Pui zu erleben. Zwei Sklaven nahm ich mit mir. Zunächst reiste ich nach Segu und kaufte für den einen Sklaven so viel Kolanüsse, als der andere zu tragen vermochte. Mit dem Sklaven, der die Kolanüsse trug, kam ich hier (in Kalla) an.

Zuerst dachten die Leute, ich sei nur als Wanderkaufmann gekommen und doch war ich gekommen, um den Charakter dieser Leute zu erforschen und das Pui kennen zu lernen. Ich verkaufte meine Nüsse nicht. Eines Tages sagten aber die Leute: ‚Es gibt einen sehr gefährlichen Jäger, den Fa-Mussa, im Busch, den hat noch niemand überwunden, wir wollen ausziehen, den Fa-Mussa zu überwinden, das wird uns Ehre einbringen.‘ Ich sagte zu den Kallaleuten: ‚Das ist recht, laßt mich mitreiten, denn ich will auch etwas Tüchtiges mit erleben.‘ Die Kallaleute sagten: ‚Ach du, du bist doch nur ein Diulla, ein reisender Wanderkaufmann, was willst du dabei?‘ Ich aber entgegnete: ‚Ich bin nur gekommen, um mit euch etwas zu erleben. Ich will euch von meinen Kolanüssen als Wegzehrung mitgeben, so viel ihr wollt, aber laßt mich mit euch ziehen.‘ Da sagten sie: ‚So komm denn in Allahs Namen mit!‘ Ich ritt mit ihnen.

Fa-Mussa, ein großer, ganz gewaltiger Jäger, schoß mit Bogen, Pfeilen und Gewehr. Im Orte der Männer hatte er einen Strauß getötet und aus den schönen Federn hatte er sich einen Kopfputz gemacht, daran erkannte ihn ein jeder Mann und sein Straußenfederkopfputz war im ganzen Lande bekannt. Er hatte zwei Söhne, die waren schon tüchtig im Gebrauch von Bogen und Gewehr, wenn sie auch noch sehr junge Burschen waren. Fa-Mussa und seine Leute waren lange von aller Welt gefürchtet und kein Mensch wagte bis dahin, einen Streit mit ihm anzufangen.

Einige ältere, tapfere Kallaleute brachen auf, gegen diesen Unhold zu Felde zu ziehen, und ich durfte mich ihnen anschließen. Die Kallaleute sagten: ‚Gib du uns deine Kolanüsse, wir werden dir einen der Söhne Fa-Mussas dafür als Sklaven geben.‘ Damit war ich einverstanden. Aber ich wußte sehr wohl von den Kallaleuten, daß, wenn hundert Männer gekommen wären, Fa-Mussa sie doch überwunden hätte. Ich war so sehr begierig darauf, das Werk meiner Führer selbst mit anschauen zu dürfen.

Wir ritten so lange, bis wir den Federschmuck Fa-Mussas durch die Bäume schimmern sahen. Meine Begleiter ritten mutig einige Schritte auf ihn zu, dann aber kehrten sie um. Die Kallaleute sagten: ‚Er steht da in voller Bewaffnung, — wir wollen lieber wieder nach Kalla zurückkehren.‘ Darauf sagte ich ihnen: ‚Ihr Männer von Kalla, wo soll der Glanz eures Namens bleiben, wenn ihr so, ohne den Kampf aufgenommen zu haben, nach Haus zurückkehrt? Wegen eines Mannes und zweier unreifer Burschen dürfen Kallaleute nicht umkehren. Tut, wie ihr mir versprochen habt! Tötet den Jäger und gebt mir einen der Burschen als Sklaven für meine Kolanüsse.‘ So sagte ich.

Darauf ritt einer der kühnsten voran und sprengte auf den Jäger zu. Aber einer der beiden Knaben, die da hinten im Busche lagen, schoß einen Pfeil ab und unser Mann brach auf seinem Pferd zusammen. Er war tot. Der Jäger aber nahm seinen Bogen, schlug mit ihm auf den Knaben, der geschossen hatte und sagte: ‚Du voreiliger Bursche, willst du mir wohl meine Arbeit lassen, wie kannst du schießen, wenn es sich gar nicht der Mühe lohnt?!‘ Als die Leute dies hörten und sahen, befahl sie noch viel größere Angst. Ich habe ihnen aber gesagt: ‚So ist es im Kriege, bald fällt auf der einen Seite einer, bald fällt auf der anderen Seite einer! Versucht es noch einmal!‘ So munterte ich sie nach meiner Art auf, denn ich bin kein Wanderkaufmann, sondern ein Spielmann aus Kaarta.

Noch einmal wagte es einer der Kallaleute, vorauszusprengen, diesmal schoß der andere Knabe des Jägers. Der Getroffene brach auf seinem Pferde tot zusammen; es half ihm nichts, daß der Jäger seinen Bogen nahm und auf den Burschen schoß. Der Jäger sagte: ‚Höre, du vorwitziger Bursch, du bist nicht ein wenig besser als dein Bruder, — Kinder, wenn ihr mir doch meine Sache überlassen wolltet! — Wieder entstand unter den Kallaleuten große Furcht; sie wollten heimkehren. Ich sagte ihnen aber: ‚Ihr Männer aus Kalla, so dürft ihr nicht heimkehren, so greift doch den Jäger und seine Burschen alle miteinander an.‘ So sagte ich es.

Da machten sich alle Kallaleute auf und ritten vor. Als der Jäger das sah, sagte er zu seinen Jungen: ‚So, meine Burschen, nun geht einmal beiseite, nun fängt meine Arbeit an!‘ Die Jungen des Jägers gingen fort. Der Jäger nahm zwei Pfeile auf einmal, das Gewehr faßte er mit den Zähnen. So stand er da. Als die Reiter aus Kalla herankamen, flogen die beiden Pfeile von der Sehne, der eine traf den Ritter, der zweite sein Roß. Der Jäger hatte es nicht nötig, sein Gewehr noch abzuschließen. Alle Kallaleute flohen so schnell als möglich zu mir zurück, sie hatten allen Mut verloren.

Ich sah den Kallaleuten wohl an, daß sie zornig darüber waren, daß ich ihre Schande mit angesehen, da ich ein Spielmann bin. Ich sah ihnen an, wie sie überlegten, ob sie mich nicht beiseite bringen könnten. Deshalb sagte ich den Leuten: ‚Hört, ihr tapferen Männer aus Kalla: Zuweilen gelingt einem Schwachen das, was vielen Starken nicht möglich ist. Wollt ihr mir erlauben, gegen den Fa-Mussa vorzurücken?‘ Natürlich erlaubten sie es mir, denn so glaubten sie mich am besten loszuwerden. Sie sagten auch: ‚Muke, so ist es recht, hole dir den Sklaven für deine Kolanüsse selbst!‘ ‚Gut, wir sind dann in Ordnung,‘ sagte ich. ‚Nur müßt ihr mir auf jeden Fall einen Gefallen tun: Ihr müßt nämlich in die Hände vorher den Takt klatschen, damit ich vor Beginn des Werkes tanze.‘ Das taten sie, ich tanzte. Ich tanzte lange Zeit.

„Dann ging ich auf den Fa-Mussa zu. Er zielte auf den Feind, da brach die Sehne des Bogens. Er ergriff das Gewehr und legte auf mich an, aber das Gewehr versagte. Ich aber sprang schnell hinzu, packte ihn vorn an der Brust und schüttelte ihn gewaltig. Der Jäger sagte: ‚Du riefest mich nicht, denn ich bin nicht vorbereitet.‘ (Es wäre dieses gegen die Kampfregel gewesen, welche, wie ich im ersten Kapitel sagte, das ritterliche Gesetz enthielt, daß ein Waffenunglück von einem Gegner nicht ausgenutzt werden dürfe.) Ich antwortete: ‚Nichts Schlechtes soll man von mir sagen. Geh zur Seite und bereite dich vor!‘ Der Jäger nahm das Gewehr eines seiner Knaben. Ich fragte ihn: ‚Bist du bereit?‘ Darauf rief er: ‚Ja!‘ Er wollte wieder schießen und zum zweitenmal warf ich ihn hoch in die Luft. Dabei sagte ich ihm: ‚Wenn ich dich das drittemal überwinde, willst du dann mir geben, was ich will?‘ Fa-Mussa sagte: ‚Das wird nicht geschehen, denn man kann mich unmöglich dreimal überwinden.‘ Er ging zur Seite und ich fragte ihn: ‚Bist du bereit?‘ Er sagte: ‚Ja, ich bin gerüstet.‘ Dann wollte er mit dem Gewehr des andern Knaben schießen, es versagte aber auch. Als ich ihn nun schon dreimal hoch oben in der Luft hatte, sagte ich: ‚Wie ist es mit dem drittenmal?‘ Da sagte er: ‚Verlange alles von mir, verlange nur nicht, daß ich als Sklave den Kallaleuten folge!‘ Ich sagte: ‚Nein, gib mir nur als Zeichen, daß ich dich überwunden habe, deinen Federschmuck, dich können dann die Kallaleute selber suchen!‘

Ich kam zurück und zeigte den Federkopfschmuck in die Luft und rief den Kallaleuten zu: ‚Den Jäger hätten wir glücklich überwunden, aber abholen müßt ihr ihn euch selbst.‘ Da jagten die Kallaleute nach Kalla zurück. — Ich aber kam so in das Pui! —

Solch ritterliches Spielmannstum gehört in den südlicheren Gebieten längst der Vergangenheit an und ist wohl niemals bis hier herabgedrungen. Wenn wir aber auch die

Einbuße solcher Eigenschaften zu berücksichtigen haben, so darf uns das den Wert des Bardentums und Bardensanges nicht beeinträchtigen. Diese Leute sind die wandelnden Chroniken, und wer es versteht, aus den teilweise verzerrten, teilweise künstlich verdrehten Gesängen der heutigen Zeit den alten Kern herauszuschälen, der darf mit Recht sagen, er könne hier unten die Charakterzüge der Vergangenheit ausgraben und wiederbeleben. Es ist dies Verfahren ein um so lohnenderes und sicheres, als die einzelnen Gesänge, gruppenweise zusammengefaßt, früher als einheitliche Heldenbücher bestanden. (Wenn ich »Bücher« sage, so meine ich damit Sammlungen, die nicht auf Papier, sondern in das Gedächtnis eingeritzt werden.) Diese Heldenbücher hatten eigene Namen, und aus diesen Namen und dem noch bestehenden Gesetz der Zugehörigkeit, sowie entsprechend dem Lande und dem Volke, von dem der Sang lautet, vermögen wir recht wohl die verschiedenen historischen und ethnographischen Beziehungen zu erkennen. Es versteht sich von selbst, daß unzählige mythologische Erinnerungen eingeflochten wurden, die an sich keinerlei historischen Wert haben, aber einerseits ist der Lebensstil der Menschen festgehalten, der Lebensstil, wie ich ihn auf den vorhergehenden Seiten zu charakterisieren mich bemühte und andererseits enthält ein Teil der Gesänge festgeschmiedete, historische Angaben, welche sich durchaus und ohne Schwierigkeit mit den Chroniken der Araber, mit den historischen Aufzeichnungen alter Reisender in Einklang bringen lassen.

Solches ist das Bild und die Bedeutung des Bardentums in Vergangenheit und Gegenwart, und wenn wir nun die Frage aufwerfen, woher diese Sangesart und die Kaste der Sänger, von denen eine ganze Reihe von Varianten existieren, stammt, so muß diese Frage kurz dahin beantwortet werden, daß wir es hier fraglos mit einem ausgesprochenen Berbertum zu tun haben. Abgesehen davon, daß die große Ähnlichkeit der Sangestypen im Sudan mit denen der Berber übereinstimmen in den historischen Traditionen, denen zufolge die Berber über den Westsudan einst hergeflossen sind, ganz abgesehen davon will ich nur auf die Tatsache hinweisen, daß alle freien und edlen Barden gleichzeitig Lederarbeiter sind, ob sie nun Gara oder ob sie nun Dialli heißen. Die Lederarbeit in Nordafrika dürfen wir fraglos als ein Berbergewerbe bezeichnen.

Somit gehören also der Abstammung nach auch hier Ritter, Dame und Spielmann zusammen.

Ganz anders verhält es sich mit dem Schmiede. Wenn der Spielmann der »Schneider« des westlichen Sudan ist, so ist der Schmied seinem ganzen Charakter nach der »Schuster«. Der erste ist der leichtblütige, der zweite der schwerfällige. Der erste spielt mit seinem Schicksal und seinem Gewerbe, paßt sich an und neigt so zur Entwicklung einer leichtblütigen Intelligenz, eines lockeren Lebenswandels, auch der Unwahrheit. Dieser erstere ist nicht festsässig, nicht bodenständig, er verläßt leicht seinen Wohnsitz und sucht einen andern Herrn. Der zweite dagegen ist ein Grübler. Es ist ein Mensch, der das Leben ernst und schwer nimmt, es ist ein zuverlässiger Mann; vor allen Dingen ist er fest ansässig, fest verwachsen mit der Scholle, ein Bauerntypus ausgesprochenen, schwerfälliger Art. Die beiden Typen stehen einander gegenüber, so kontrastreich wie nur möglich, und es versteht sich von selbst, daß diese geschworene Feinde sind. Der Schmied, der Numu, gestattet den Angehörigen aller Staaten und aller Rassen Aufnahme in seine heiligen Bünde und seine heiligen Einrichtungen. Nur einer ist stets und unbedingt ausgeschlossen, das ist der Spielmann. Wenn diese sich derart gegenüberstehen, so beruht dies von vornherein in einem so großen Rassenunterschied, wie er nur irgend denkbar ist. Der Spielmann ist fraglos von Berberursprung, aber es ist ein heruntergekommener Stamm dieses Adelsvolkes, der die Barden hervorbringt. Dagegen repräsentieren die Numu das alteingesessene, um mit den Eingeborenen zu sprechen, das älteste Volk im Westen des



West Sudan. Und sie sind stolz darauf, daß sie in uralten Zeiten einst die Könige des Landes hervorgebracht haben (wenigstens dem Namen nach); auf jeden Fall sind sie nicht herabgestiegen von ihrer Stellung, sondern die haben sie ihrer eigenen Überzeugung nach in vornehmster Weise gewahrt, wenn ihnen auch in gewisser Hinsicht die Macht geraubt worden ist. Sie sind Plebejer, aber nie Proletarier.

In gewisser Hinsicht nur sind sie der alten Macht beraubt. In Wahrheit besitzen die Numu heute noch eine gewaltige Macht. In der älteren Literatur findet sich hier und da die Annahme, diese Schmiede wären verachtet. Ja, man kann diese Angaben aus dem Munde der Eingeborenen hören und so mag sie in unsern Büchern Einzug gehalten haben. Ich habe aber der Untersuchung des Schmiedetums alle Sorgfalt zuteil werden lassen, habe selbst unter meinen besten alten Freunden Leute gehabt, die von Schmieden erzogen waren oder von Schmieden abstammten, und kann, wenn ich alle Eindrücke, die in vielen Unterredungen und in der Beobachtung vielartigen Verkehrs gewonnen wurden, zusammenfasse, aussprechen, daß die beiden Worte: »verachtet« und »gefürchtet« teilweise verwechselt worden sind und nur die äußere Umrandung die beiden extremen Abstimmungen des Gefühls angeben, welches die andern Stämme den Numu entgegenbringen. Die Numu sind jedenfalls weniger geachtet als gefürchtet. Vor allem sind sie auch in vieler Richtung sehr geachtet und hochgeschätzt. Kein Mensch möchte sie missen, und sicher ist, daß sie nicht nur ihrer industriellen Tätigkeit wegen sehr geschätzt sind und daß jedes Land froh ist, welches einige Numufamilien, eine Schmiedeschafft, in seiner Mitte weiß. Wenn darauf hingewiesen worden ist, daß, wenn die Männer der meisten Stämme es bis zum äußersten vermeiden, mit einer Schmiedefrau in eine eheliche oder geschlechtliche Beziehung zu treten, so ist das weiter nichts als ein Gesetz des Kastenwesens, dem andere Kasten ganz geradeso gut unterworfen sind. Ebenso wenig wie ein Schmiedeweib und vielleicht noch weniger wird ein Vornehmer je ein Spielmannsweib ehelichen wollen. Dieser Gewerbekaste gegenüber wird strenge Absonderung gewahrt, oder wurde früher gewahrt, denn heute sind diese Zustände auch gelockert. Eher verbindet sich der Ritter mit dem Weib eines Hörigen als rechtmäßiger Gattin, als daß er eine Frau aus dem Spielmanns-, dem Schmiede- oder ähnlichem Gewerbe nimmt. Demgegenüber wollen wir aber einmal sehen, wie hoch die Schmiede von den andern Stämmen geschätzt und in welcher Hinsicht sie sehr geachtet sind.

Zunächst ist mir aufgefallen, daß alle Stämme die Schmiede loben wegen ihrer Rassenreinheit. Die Numu selbst sind stolz darauf und fordern für alle diejenigen, die eine wesentliche repräsentative Stellung in ihrem Kastenwesen und in ihrem Bundwesen einnehmen wollen, absolute Rassenreinheit. Nur derjenige kann die heiligen Zeremonien ausführen, der, soweit er zurückzublicken vermag, aus reinem Schmiedevolke, aus der Verbindung reiner Schmiedefrauen mit reinen Schmiedemännern hervorgegangen ist. Fernerhin achten sämtliche andern Kasten die Schmiede als eigentliche Inhaber des Feldbaues. Dieses ist eine sehr interessante und wesentliche Erscheinung, die nach vieler Richtung zu denken gibt. Die Achtung der Schmiede als der eigentlichen Inhaber des Hackbaues geht aus einer Abgabe hervor, die in allen Ländern der Mandé den Vertretern dieser Kaste zuteil wird. Von jedem Ackergebiete erhält der Numu des Dorfes eine Abgabe, die auch einen bestimmten Namen hat. Von den feineren Körnern geht von jedem Acker eine bestimmte Anzahl von Bündeln, von den gröberen je ein bestimmter Korb voll in das Schmiedegehöft ab. Es gab und gibt wohl heute noch in jedem Dorfe zu diesem Zwecke einen besonderen Korb, der seinen eigenen Namen hat. Und wer gerade für die Numu das Deputat abladen will, holt den Korb von dem, der ihn zuletzt zum gleichen Zwecke benutzte. Dabei ist die Form der Überbringung solcher Abgaben eine eigentümlich versteckte. Angeblich nämlich über-

bringt man die Abgabe dem Könige, aber dieser und jeder weiß, daß sie für den Numu bestimmt ist. Und man kann sich darauf verlassen, daß sie auf jeden Fall auch an den Numu überwiesen wird. Oftmals, wenn in seiner Gemeinde der Bauer keinen Numu hat, wandert er eine Tagereise weiter mit diesem Erntezins, — nur um diese dem Acker und der nächstjährigen Ernte günstige Abgabe an einen Schmied leisten zu können. Geschieht dies nicht, so gereicht das sicher nicht seinem Anbau zum Vorteil. Dabei ist sehr wesentlich, daß in alter Zeit die Könige vom Horrostamme diese Ackerabgaben nicht erhielten, daß die Könige selber vielmehr solche Abgaben den doch unterworfenen Schmieden zuteil werden ließen.

Die zweite Eigentümlichkeit der Schmiede beruht in ihrer Stellung zu den religiösen Dingen der vorislamitischen älteren Weltanschauung. In der älteren Zeit und auch heute noch konnte und kann kein Ordal oder Orakel von einem andern bereitet oder beführt werden als von einem Schmiede. Es spielen hier drei Bestandteile eine wesentliche Rolle. Nämlich erstens Hackenblätter — also die Produkte der Schmiedekunst —, zweitens Körnerfrucht — also die Produkte des Feldbaues —, drittens endlich Gräbererde — also ein Bestandteil der manistischen Religion. Die Schmiede, die zu solchen Orakeln oder zu irgend einem Eide die Hand hergeben oder solche Zeremonien leiten, hatten sich durch Opfer vorbereitet. Sie waren aber nur dann imstande, berechtigt und befähigt, solches Amt zu verwalten, wenn sie, wie oben schon erwähnt, absolut rassenrein waren.

Vor allen Dingen standen die großen, heiligen Bünde unter der Leitung der Schmiede und hierüber werden wir in einem folgenden Abschnitte noch mehr zu sagen haben. — Weiterhin endlich trat der eigentliche Beruf des Schmiedes in seine vollen Rechte, nicht in der üblichen einfachen oder gewerblichen Ausführung, sondern auch umwoben von einem reichen Schleier mystischer Glaubensformen und Zeremonien. In den Staaten nämlich, in denen die Schmiede alljährlich ihrer Pflicht nachkamen und das Eisen schmolzen, welches für die Hackenblätter der herrschaftlichen Rittergehöfte bestimmt war, in diesen Staaten regierten die Numu das Land. Es ist mir gelungen, eine Schilderung dieser uralten und heiligen Zeremonien, die sich durch mehrere Tage hinzieht, zu gewinnen. Wir sehen darin in diesen Tagen und Nächten um die hohen, außergewöhnlichen Hochöfen Ritterschaft und Schmiedetum versammelt, sehen in nächtlicher Weile nach Darbringung der Opfer die gewaltigen Masken der Bünde, die mächtigen Repräsentanten der Sippengottheiten umgehen und über alle Welt, über niedrig und hoch richten. Wir sehen da die eigenartigen Richternumu in ihrer gespenstischen Nacht auch über den König und sein Walten Beschluß fassen, sehen das erstaunliche Recht, den König zu töten und abzusetzen. Hier muß ein jedes Wort wie »verachtet« oder seinesgleichen haltmachen. Und was bei ihrer äußersten Macht im Lande nicht einmal den Rittern zusteht, vermögen die Schmiede. So muß sich die ältere Kritik, die die Schmiede nur als »verachtet« hinstellen möchte, beugen. Wenn wir einmal nach der Stellung Umschau halten, die in alten Zeiten die Schmiede innegehabt haben, so fällt uns überhaupt mancherlei auf. Im Liede von Kumba-Sira-Maga sehen wir, daß einem Schmied, der Richter ist, sich auch der Wunsch des Königs beugt. Und das entspricht den Schilderungen aus alter Zeit, die mir alte Numu gegeben haben und die dann auch von größeren, edleren Familien bestätigt wurden, daß nämlich die Schmiede an den Höfen eine ganz eigenartige Stellung einnahmen. Ich sagte oben, daß die Dialli, die Barden, als Lehrherren, als Knappen und als Boten verwendet wurden. Nie hören wir von den Ratschlägen dieser Leute. Dagegen trat der Schmied als kluger Berater außerordentlich häufig und immer bevorzugt an den Königshöfen in eine besondere Stellung. Sie waren tatsächlich die Ratgeber der Ritter, auf deren treue, ehrliche und kluge Beeinflussung außerordentlicher Wert gelegt wurde.

Mit alledem hoffe ich dieser alten Kaste und Rasse ein besseres Ansehen gegeben zu haben. Wie in vielen Dingen, so sehen wir auch hierin im Laufe der letzten Jahrhunderte einen Umschwung vor sich gehen. Auch hierin hat der Islam und das mit ihm wieder gen Süden gewanderte Berbertum mancherlei Wandel geschaffen; ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich aus verschiedenen Symptomen schließe, daß der Islam sich bemüht hat, in seiner Feindschaft gegen die alten Religionen der Numu diese so weit herabzudrücken wie nur irgend möglich, und daß der Islam alles tut, was nur möglich ist, um die Schmiede verachtet zu machen. Ich glaube, daß aus dieser Quelle die wichtigste Beeinflussung resultiert, glaube aber andererseits, daß es dem Islam nur in Worten und nicht in Taten gelang, den Einfluß der alten heiligen Institutionen und damit die Achtung vor den Schmieden zu untergraben. An dieser alten, zähen und schollentreuen Rasse und Kaste hat der Islam gestrandet. Er ist hierüber nicht hinweggekommen und im Gegenteil: der bei weitem größte Teil und damit auch die gesamte Ritterschaft der Mandeländer, die nach außen hin sämtlich dem Islam angehören, ist Mann für Mann Mitglied dieser heiligen Bundinstitutionen, deren Gewalt und Macht, deren Gesetzleitung und Tradition in den Händen der sog. »verachteten« Schmiede, der Numu, liegt.

Etwas anders war die Stellung der Schmiede bei den Fulbe. Bei diesen rechneten sie zu den Abkömmlingen der herrschenden Rasse, wenn das Kastengesetz ihnen auch vorschrieb, der Ehe mit den Vornehmen fernzubleiben. Ihre ganz andersartige Stellung geht auch aus einer ganzen Reihe von Angaben hervor. Als Beleg möchte ich hier den Sang einschalten, der gewissermaßen das Nationallied, das Numuepos der Schmiedekaste der Fulbe in Massina, repräsentiert:

Im Dorfe Saï, zwischen Conconkurru und Dienne, lebte der Fulbeschmiel Jari-Bailu. Es war dies ein mächtiger Recke. Er zerstörte die Moschee, trieb die Mohammedaner fort und setzte den heiligen Bund ein. Er hatte die Angewohnheit, alle Tage allein nach Tonge zu reiten. Dort trank er dann Besu (Honigmet). Nie nahm er einen Begleiter mit, legte den Weg vielmehr immer allein zurück. Als Zaubermittel hatte er auf jeder Schulter und auf dem Kopfe je einen Schädel des Kronenkränichs. Das machte ihn so stark, daß er hundert Reiter zu besiegen vermochte.

Eines Tages trank er aber in Tonge bis Sonnenuntergang. Dann ritt er heim. Unterwegs kehrte er in einem Dorfe ein, in dem war die Frau eines Schmiedes, der gerade abwesend war. Jari-Bailu sagte zu ihr: »Komm mit mir, ich bin stark!« Die Frau zögerte. Jari-Bailu redete ihr gut zu. Zuletzt ging sie mit ihm fort und blieb bei ihm.

Diese Gegend gehörte damals zu dem Lande Saro. Der König von Saro hörte von der Geschichte. Er sandte einen Boten an Jari-Bailu und ließ ihm sagen: »Gib mir die Frau wieder. Sie gehört einem meiner Schmiede. Des weiteren darfst du nicht mehr im Dorfe Tonge dich aufhalten und zechen!« Jari-Bailu hörte die Botschaft an. Dann sagte er: »Daß ich nach Tonge gehe und zeche, das kann mir nur Gott verbieten. Im übrigen behalte ich die Frau!« Jari-Bailu hatte einen Ackerbauhörigen. Wenn Jari-Bailu seinen Namen rief, so antwortete dieser: »Du bist der Herr der Streitmacht, mein Herr!« — Nun sagte Jari-Bailu zu dem Hörigen: »Rüste mein Pferd, ich will nach Tonge reiten!« Der Hörige tat es. Jari-Bailu machte sich auf den Weg, er kam nach Tonge. Der König von Saro hörte es. Er fragte den Dorfchef von Tonge: »Ist das da Jari-Bailu?« Der Dorfchef antwortete: »Ja, das ist er.« Der König von Saro sagte: »Wer gab ihm die Erlaubnis nach Tonge zu kommen, um Besu zu trinken?« Der Dorfchef sagte: »Ich kann es ihm nicht verbieten.«

Der König von Saro hatte sieben große Städte. Er suchte allenthalben im Lande nach einem Mann, der den Mut hatte, Jari-Bailu das Trinken zu verbieten. Der König

von Saro konnte aber nirgends einen Mann finden, niemand wagte es. Ein Mann, der häufig mit Jari-Bailu zechte, sagte zu dem Schmiede: »Höre! Der König hat den Busch schon mit Pferden gefüllt.« Jari-Bailu fragte ernst: »Ja, sind denn auch Reiter auf den Pferden?« Der andere sagte: »Ja!« Jari-Bailu sagte: »Das ist nicht schwierig.« — Ein Mann hatte zu dem König von Saro gesagt: »Es ist nicht zu schwer, den Jari-Bailu zu überwinden. Jedesmal, wenn er in dem Dorfe Tonge gezechet hat, geht er allein und ohne jede Begleitung nach Hause.«

Als Jari-Bailu aber genug getrunken hatte, ließ er den Hörigen das Pferd rüsten und ritt auf dem Wege nach Hause fort. Inzwischen war der Weg schon von Reitern besetzt. Als Jari-Bailu nahe zu den feindlichen Reitern kam, begannen alle drei Köpfe des Kronenkranichs, die Jari-Bailu auf den Schultern und auf dem Kopfe trug, zu schreien. Da befahl alle Reiter, die den Jari-Bailu überfallen sollten, ein großer Schrecken. Sie wendeten sich sogleich zur Flucht, und zogen fort, bis sie zu dem König von Saro kamen.

Jari-Bailu setzte hinter ihnen her. Die Saroleute sahen von weitem, wie der Jari-Bailu allein hinter ihnen her und die Reiter vor sich hertrieb. Da schrien sie: »Hoooo!« Die Reiter hörten es, sie schämten sich und wendeten sich um gegen Jari-Bailu.

Doch sie konnten Jari-Bailu keinen Widerstand leisten. Jari-Bailu schlug sie. Sie flohen in die Stadt. Es war aber unter ihnen ein Schmied vom Garastamme. Der sagte: »Ich fliehe nicht, ich bin auch ein Mann, der ein Zaubermittel hat.« Er blieb stehen. Er stand. Er warf zwei Lanzen auf Jari-Bailu. Die Lanzen zersplitterten. Jari-Bailu warf eine Lanze auf den Garaheld. Die traf den andern an den Kopf. Da floh auch der Schmied vom Garastamme in die Stadt. Und als er darin angekommen war, starb er. Darauf sammelten die jungen Mädchen fünf Millionen Kaurimuscheln und sandten sie an Jari-Bailu, damit er sein Besu trinken konnte. Jari-Bailu trank und trank. Jedes Jahr sandten die jungen Mädchen die Abgabe, bis er starb. — Er war der stärkste aller Schmiede, die jemals lebten. — — — — —

Der Sang ist insofern wichtig, als er uns zeigt, daß auch bei den Fulbe die Schmiede in Zusammenhang mit den Bündeln stehen und daß auch hier der Kronenkranich eine Rolle im Zauberesen spielt. Da diese Kastengesänge der Fulbe uns überhaupt mancherlei Einblick in das Leben der verschiedenen plebejischen Stände verschaffen, so mag noch ein zweiter hier Aufnahme finden, der gewissermaßen der Nationalgesang der Weber, der Mabo, ist. Die kleine Legende lautet:

Es war ein Mabo, mit Namen Ali. Ali-Mabo heiratete zwei Frauen, eine aus dem Dorfe Sosabe, die andere aus Salsalde. Ali-Mabo war auf sein Handwerk außerordentlich eifersüchtig. Er konnte es nicht haben, daß in seinem Orte ein zweiter Mabo arbeitete. Deshalb wußte er jeden Mabo, der sich seinem Dorfe näherte, so geschickt mit Toru (Zaubermitteln) nahe zu kommen, daß der Betreffende nach einiger Zeit starb, so daß er derart der einzige Mabo in dem Orte blieb.

Einmal nun kam aber wieder ein wandernder Mabo in diesem Orte an und nahm sein Absteigequartier bei einer Fulbefrau aus Salsalde. Er schlief die Nacht hindurch und fragte am andern Morgen die Fulbefrau: »Ich bin ein Mabo, und möchte wohl morgen hier arbeiten. Gibt es nicht Wolle und etwas zu tun?« Die Fulbefrau sagte: »Ah, das ist eine schlechte Sache. In diesem Orte ist ein Ali-Mabo, der ist so eifersüchtig auf seinen Beruf, daß er mit seinem Toru einen jeden tötet, der neben ihm arbeiten will.« Der fremde Mabo sagte: »Das ist mir ganz gleich. Die einzige Frage ist die, ob du Wolle oder Wollfäden hast, so daß ich dir etwas arbeiten kann.« Die Fulbefrau sagte: »Ja, das habe ich schon, aber der Ali-Mabo wird dich töten, wenn ich dir Wolle zur Arbeit gebe.« Der Mabo sagte: »Ach was, das ist mir ganz gleich, gib nur die Wolle her!« Dann stellte er seinen Webstuhl auf und begann zu arbeiten.

Die Tochter des Ali-Mabo ging in der Stadt spazieren. Sie hörte das Klappern eines Webstuhles, schaute über den Zaun und sah den Mabo, der ein fremder war, und lief heim. Sie sagte: »Vater, ein fremder Mabo arbeitet in dieser Stadt.« Ali-Mabo sagte: »Den wollen wir schon beiseite bringen. Hier meine Tochter, nimm dieses Toru in die Hand. Geh' zu dem Mabo und wünsche ihm einen ‚guten Morgen‘. Er braucht dir nur zu antworten und du wirst sehen, welche Wirkung das hat.« Die Tochter nahm das Toru und ging hin. Sie sagte zu dem fremden Mabo: »Guten Tag!« Der fremde Mabo erwiderte den Gruß. Kaum hatte er die Worte ausgesprochen, so schlug aus dem Kassa-streifen, den er webte, Feuer. Der Mabo warf aber ein wenig eigenes Toru in das Feuer und sogleich ward wieder Faden zu Faden, Stoff zu Stoff. Der Mabo webte gelassen weiter. Das Mädchen aber lief nach Hause und erzählte alles ihrem Vater.

Der aber hörte den Bericht mit an und sagte: »So, so. Nun, da werden wir etwas anderes unternehmen müssen.« Er nahm eine Mulde Reis und bereitete ein Gericht. Das gab er seiner Tochter und sagte: »Nimm dies Gericht, trage es dem fremden Mabo hin und bestelle ihm einen schönen Gruß von mir und daß ich ihn willkommen heiße!« Die Tochter nahm das Gericht, das in einer Holzschale war, brachte es zu dem fremden Mabo und sagte: »Mein Vater, der Ali-Mabo, sendet dir dies Gericht und läßt dir sagen, du solltest es dir gut schmecken lassen.«

Die Fulbefrau, bei der der Mabo abgestiegen war, sah das und sagte: »Iß nur nichts von diesem Gericht, denn wenn du dies genießest, wird es dir gehen wie den andern Mabo und du wirst sterben.« Der fremde Mabo sagte: »Das macht mir gar nichts!« Er webte noch etwas und dann begann er zu essen und das von Ali-Mabo gesandte Gericht zu verzehren. Dann setzte er sich wieder an den Webstuhl und begann zu weben. Er webte und webte, warf das Schiffchen hin und her. Aber während er webte, begann der Mann mitsamt dem Webstuhl sich in Bewegung zu setzen. Der Mann und der Webstuhl rückten durch die Stadt fort. Der Mabo webte. Alle Leute, die dem Mabo begegneten, liefen in großer Angst fort. Der Mabo webte und bewegte sich mit seinem Webstuhl so lange fort, bis er auf dem Hofe des Ali-Mabo angekommen war.

Als Ali ihn so kommen sah, wollte er fortlaufen. Der fremde Mabo aber warf seine schwarze Kopfbinde zu Boden, da ward sie zu einer Schlange. Die Schlange wand sich um Ali und ließ ihn nicht fort. Dann sagte der fremde Mabo zu Ali: »Nun gib mir deine Augen!« Ali-Mabo nahm seine Augen aus dem Kopfe und gab sie dem fremden Mabo. Der fremde Mabo steckte sie in seine Tasche. Dann sagte der fremde Mabo: »Ich töte dich nicht, aber du und deine Nachkommen sollen blind sein!« Er begann wieder zu weben, sein Webstuhl begann wieder zu wandern, und so langte er nach einiger Zeit wieder bei seiner Fulbewirtin aus Salsalde an. — — — — —

Wir haben somit Einblick gewonnen in die Stellung, die Lebensform wichtiger, gewerblicher Kasten und müssen uns nunmehr die Betrachtung der großen Menge der ackerbauenden Völker, der Hörigen, der sog. Ulussu oder Rimaibe, zuwenden. Der Mandebezeichnung nach sind diese Hörigen, die »im Gehöft Geborenen«. Und damit treffen wir in den Kernpunkt der Bedeutung dieser Kaste. Es sind die Altansässigen. Die Vorgänge müssen wir uns in der Weise vorstellen, daß eine Ritterwelle nach der andern über das Land hingewogt ist und daß überall diejenigen, die unterworfen wurden, d. h. also auch diejenigen, die früher selbst Ritter waren, nunmehr zur Stellung der Hörigen herabsanken. Es hat dies zur Folge gehabt, daß auf der einen Seite die Rassenreinheit stark beeinträchtigt wurde und daß auf der andern Seite eine Familie, die vielleicht im Osten zu den regierenden Rittern gehörte, im Westen auf die Stufe des beherrschten Hörigentums niederglitt. Die gewaltigen Völkerstürme der älteren Zeit, welche das herrschende Ritter-

tum geschaffen und gewaltige Reiche ins Leben gerufen hatten, wurde abgelöst von einer Periode kleinlicher Hegemonie- und Sippenkämpfe, in deren Verlauf die Einheit der Ritterschaft oder auch die Einheiten der ritterlichen Sippen hier sanken, dort stiegen, hier sich mischten, dort sich absonderten. Immerhin wird dem Prinzip nach das Verhältnis vom Adligen zum Hörigen aufrechterhalten und durch diese Trennungsbestimmung eine Situation geschaffen, die im höchsten Grade interessant ist. Betrachten wir einmal die Stellung der Hörigen, wie sie sich in entlegenen Provinzen, welche dem französischen System der Verallgemeinerung noch nicht verfallen sind, darbietet und studieren wir dort die Rechte und die Pflichten der Ulussu.

Vielfach sind die Ulussu als Sklaven bezeichnet worden. Die Ulussu sind aber Hörige, und nichts ist verfehlter als die Verquickung dieser Begriffe; der Horro, der Adlige, der in der alten Zeit bis zu 1000 und noch weit mehr Hörige zu seinem Besitztum rechnete, hatte nämlich nicht im geringsten das Recht, seine Hörigen auszunutzen, so wie es ihm etwa gefiel. Die Hörigen hatten vielmehr das Recht, über die Hälfte der Arbeitsstunden der Woche für sich in Anspruch zu nehmen. Sie hatten ihre eigenen Besitztümer und konnten ihre Besitztümer verwalten, bearbeiten und bewirtschaften, wie es ihnen paßte. Und da alle diese Leute in alter Zeit sehr fleißig waren, so haben die Hörigen in friedlichen Zeiten ganz bedeutende Latifundien besessen. Sie konnten heiraten und konnten ihre Frauen im eigenen Wirtschaftskreise tätig sein lassen. Sie konnten ihr Familienleben gliedern, wie sie wollten, konnten Sklaven kaufen, — nur waren sie fest an die Scholle gebunden.

Niemand, auch nicht der Adlige, der Horro, der ihr Herr war, konnte sie von der Scholle entbinden oder gar verkaufen. Es ist eine der schönsten Erscheinungen und der klarsten Typen, die wir überhaupt aus dem Sudan nachweisen können, und die Berichte über die Stellung der Hörigen zur ganzen Gemeinde repräsentieren Darlegungen so wunderlicher Zustände, wie man sie sonst wohl nicht mehr so klar ausgebildet in Afrika findet. Es tritt dies besonders zutage, wenn der Adlige etwa vorhat, einen Ulussu frei zu machen und in den Adelstand zu erheben. In solchem Falle mußte der Landherr oder Gutsherr Abgaben zahlen an die benachbarten Horros, an die Schmiede, an die Barden usw. In einem feierlichen Zeremoniell, in dem ein Bad eine große Rolle spielte, ward dann dem Hörigen ein silberner Armring zuteil, hier das Symbol der Würde des freien Mannes. Denn Gold durfte alle Welt tragen, Silber aber nur der Horro.

Also in keiner Weise eine »versklavte« Schicht! Wir können mit Bestimmtheit sagen, daß die alten Adligen viel zu klug und natürlich dachten, um etwa ihre Hörigen zu mißhandeln. Im Gegenteil, diese Heloten hatten sie ausgezeichnet. Und besonders alte Männer dieser Gruppe spielten nicht selten eine ganz eminente Rolle an den Höfen der herrschenden Kaste. Aus vielen Legenden und Epen können wir ersehen, wie die alten Hörigen als Berater und Teilnehmer am Schicksal der Herren, als intimste Vertrauenspersonen so eng mit dem Herrscherhaus verbunden waren, wie wir dies auf unseren deutschen Gütern heute noch mit alten Dienstboten und mit alteingesessener Dorfbevölkerung erleben können. Um solches durch ein Beispiel zu belegen, sei hier ein Stück aus dem Anfang des Wagaduepos wiedergegeben, in welchem geschildert wird, wie die heilige, uralte Stadt Wagadu von den Dämonen geraubt und verborgen gehalten und dann von den jungen Königssprossen wiedergefunden wird. Der Herrscher dieses Landes war damals Mama-Dinga. Und Mama-Dinga repräsentierte den Urahn des alten Wagadugeschlechtes, jedenfalls den ältesten, von dem die Geschichte etwas Wesentliches zu erzählen weiß, wenn seine Väter auch schon erwähnt und aufgezählt wurden. Der Sang berichtet:

Mama-Dinga sagte: »Man schlage die große Kriegspauke, dann wird man Wagadu

wiederfinden!« Die Kriegspauke war aber von den Dämonen (Djinne) gestohlen und am Himmel festgebunden worden. Mama-Dinga hatte sieben Söhne. Die sechs ältesten Söhne behandelten den alten Hörigen des Hauses schlecht und der Vater war vor Alter blind, so daß er es nicht sah. Wenn der Älteste vom Hörigen zum Vater gerufen wurde, so gab er ihm beim Eintreten einen Stoß. Und so machten es die fünf nächsten auch. Nur der Jüngste bot dem Alten »Guten Tag!«. Wenn sie aber hinausgingen, hatte der Älteste den Mund voll Wasser genommen, — das spie er im Hinausgehen auf den alten Hörigen. Der Zweite hatte die Hände zum Waschen angefeuchtet und spritzte die Tropfen auf den Alten aus. Und nur der Jüngste reichte ihm eine gute Hand voll Essen hin. Mama-Dinga sah das alles nicht. Mama-Dinga war blind. Er erkannte den Ältesten nur an seinem Arm, der behaart und mit einem Ringe geschmückt war. Er strich tastend über den Arm hin und führte sein Gewand zum Prüfen an die Nase. So erkannte er den Ältesten. Als er eines Nachts zu Bett ging, fühlte er, daß er bald sterben würde. Er rief den Hörigen, seinen alten treuen Diener, herbei und sagte: »Rufe meinen ältesten Sohn, denn ich fühle, daß ich bald sterben werde und ich will ihm alles sagen, was er wissen muß. Sage ihm, daß er nach Mitternacht komme!« Der alte Hörige ging hin und suchte den Ältesten auf. Als er bei ihm eintrat, gab der ihm einen Fußtritt. So ging es ihm immer bei dem Ältesten und bei den andern fünf Söhnen. Nur der Jüngste hatte ihm immer Essen gegeben. Darauf ging der Alte zu Lagare, dem Jüngsten und sagte: »Komme du mit mir! Dein Vater sendet mich aus, denn er fühlt, daß er sterben wird. Kannst du nicht das Armband und das Kleid deines Bruders erlangen?« Lagare sagte: »O, das könnte ich schon erreichen.« Der Alte fuhr fort: »Dein Vater ist blind, er kann nicht mehr sehen und mit den Augen erkennen. So erkennt er deinen ältesten Bruder, indem er an seinem Kleide riecht und tastend über Arm und Armband streicht. Dein Vater wird nun sterben und hat mich ausgesandt, seinen ältesten Sohn zu rufen. Deine älteren Brüder haben mich aber immer geschlagen und schlecht behandelt und so rufe ich dich denn zu ihm. Darauf tötete Lagare eine Ziege und zog ihr die Haut ab und sich über den Arm, so daß sich ein Arm rauh und wie der des ältesten Bruders anfühlte. Dann ging er zu seinem ältesten Bruder und sagte: »Leihe mir dein Kleid und deinen Arming, ich werde jemand aufsuchen, der mir etwas schuldet.« Der älteste Bruder sagte: »Wenn dir dein Schuldner nicht zahlen will, ohne daß du dir Kleid und Ring leihest, so nimm beides hin. Gehe zu meiner Frau und laß dir die Sachen geben!« Lagare ging, ließ sich das Gewand und den Ring reichen und legte beides an. Als Mitternacht gekommen war, traf er mit dem Alten zusammen.

Der alte Hörige führte Lagare zu Mama-Dinga, dem Könige und sagte: »Hier ist dein ältester Sohn!« Der alte König tastete am Arm des Knaben entlang. Er fühlte, daß der Arm rauh war, er fühlte den Ring. Er führte das Gewand an die Nase, er roch, daß es das Kleid des ältesten Sohnes war. Da lachte er und sagte: »Es ist wahr.« Darauf sprach Mama-Dinga: »Auf dem letzten Ufer des Stromes stehen vier große Djalla-bäume. Am Fuße dieser Bäume befinden sich neun Töpfe. Wenn du dich aus diesen neun Töpfen wäschst und dich nachher im Ufersande wälzest, wirst du stets viele Anhänger haben. Wasche dich erst in allen acht Töpfen und dann erst in dem letzten, — laß diesen zunächst. Wenn du dich in dem letzten Topfe gewaschen hast, dann verstehst du die Sprache der Djinne. Dann verstehst du die Sprache aller Tiere und auch die der Vögel. Du kannst dann mit ihnen sprechen. Du kannst dann mit den Djinne sprechen und wirst sie dann fragen können, wo die Kriegspauke ist. Der älteste Djinne wird es dir sagen, und wenn du die große Kriegspauke haben wirst, dann wirst du Wagadu wiederfinden.« Lagare ging. Er begab sich sogleich zum Strom. Er fand die

vier Djallabäume. Er fand die neun Töpfe. Er badete sogleich hintereinander in den neun Töpfen. Da verstand er die Sprache der Djinne, der Tiere und der Vögel.

Inzwischen nahmen am Morgen die Söhne des Königs bei ihm das Essen ein. Als der älteste kam, fragte ihn Mama-Dinga: »Hast du getan, was ich dir gesagt habe?« Der älteste Sohn sagte: »Wann hast du mir etwas gesagt?« Mama-Dinga sagte: »Ich habe dich gestern Nacht kommen lassen und habe dir etwas gesagt.« Der älteste Sohn sagte: »Ich habe in dieser Nacht nicht mit dir gesprochen.« Da sagte der alte treue Hörige zum Könige: »Du hast in dieser Nacht nicht mit deinem ältesten Sohne gesprochen, sondern mit deinem jüngsten Sohne. Du hast mich gesandt, deinen ältesten Sohn zu rufen —, ich habe aber den jüngsten gerufen. Deine ersten sechs Söhne behandeln mich stets schlecht. Sie taugen nichts und wenn dein ältester Sohn Wagadu fände, würde er es sehr bald zerbrechen. Wenn du nun jemand töten willst, so töte mich, denn ich bin schuld daran!« Darauf sagte Mama-Dinga zu seinem ältesten Sohne: »Mein Ältester, du wirst nicht, König werden, denn ich habe nun alles, was ich hatte, deinem jüngsten Bruder gegeben. Werde du also Djamma (?Schamane); lerne es, Gott um Regen zu bitten. Wenn du es regnen lassen kannst, werden die Leute zu dir kommen und du wirst großen Einfluß haben.« — — — — —

Der alte Hörige ist in dieser Legende nicht bestraft. Seine Person wird, wenn sie auch eine mythische ist, wie wir am Stoffe sehr gut erkennen, von den Wagaduleuten von den Nachkommen des alten Wagadustammes heute noch hochgehalten und in ihm ist die Gestalt des treuen, des landes- und familientreuen Hörigen symbolisch erhalten.

Wenn ich nun noch sage, daß diese Ulussu ebenfalls die Träger einer Industrie sind, daß es nämlich der alten Tradition nach die Weber des Volkes sind, so haben wir für diejenigen Kasten, mit denen wir uns hier beschäftigen werden, für einen jeden ein eigenes Gewerbe. Die Spielleute sind die Lederarbeiter, die Numu die Schmiede, die Ulussu Ackerbauer und Weber. Mit jedem einzelnen Typus ist eine Summe von Charaktereigenschaften verbunden, ein jeder zeigt seinem heutigen Wesen nach die Spuren seiner Entwicklung und seines Werdeganges. Die Tatsache, daß einer jeden Kaste bestimmte Berufseigentümlichkeiten zugeschrieben werden, — vor allen Dingen die Gewerbe geben uns die Möglichkeit, dem Aufbau dieser Bildung nachzugehen. Also liefert das große, breite Volk, der Begriff der Plebejer, eine Unmenge von Einzelheiten, denen nachzuspüren bleibt und die reiche Erfolge verspricht. Unwillkürlich wird man die Einzelheiten mit den uns aus den Randgebieten, aus den peripherischen Ländern bekannten Tatsachen vergleichen, und es ist zu hoffen, daß diese archaische Volksanlage mancherlei Material zur Aufklärung der entwicklungsgeschichtlichen Verhältnisse bieten wird. Wenn den Bardengesängen zufolge die Bevölkerung in die zwei Schichten: Adel und Volk zersplitterte, von denen die erstere unbedingt in das Berbertum weist, so können wir dem Volke heute schon seinen einzelnen Schichtungen nach die verschiedenste Zugehörigkeit zuweisen. Da diese Dinge aber mehr der Untersuchung der materiellen Kultur anheimfallen, die hier bei dem Mangel an Abbildungen nicht erörtert werden können, so bleibt diese Besprechung für spätere Zeiten vorbehalten.

Wohl aber wird es sich lohnen, in den nächsten Kapiteln auch den Familieneigentümlichkeiten und den religiösen Institutionen dieser alten Völker und der älteren Kultur Rechnung zu tragen und zu zeigen, daß hier noch so viele Spuren vorhanden sind, wie sie das sonst der Gleichartigkeit immer wieder und mehr zuneigende dunkelhäutige Afrika nicht bietet.



## Der Bund.

Bis dahin haben wir die Verhältnisse betrachtet, welche sich in den westlichen Gebieten des westlichen Sudan ausgebildet haben und welche ihren am schnellsten wachzunehmenden Eindruck in dem Kastenwesen aufdrängen. Es ist nun die Frage, ob diese äußeren Erscheinungen des Kastenwesens den Lebenskern des Innern, also die äußerste Verteilung der von innen herausströmenden sozialen Lebensform darstellen oder ob dieselben nur gewissermaßen als eigentümliche Schale einen andersartigen Kern umschließen. Der an solche Fragen und Beobachtungen gewöhnte Forscher wird schon auf den vorhergehenden Seiten mancherlei Anzeichen dafür gefunden haben, daß das Kastenwesen eine durch historische Entwicklung gebotene, durch den Umschwung der Völker hervorgerufene, durch gewaltige Eruptionen und Verwüstungen hervorgebrachte allgemeine Gestaltung darstellt, welche uns nicht ohne weiteres die innere Zusammensetzung des Stoffes verständlich macht. Und so ist es auch. Eine wirkliche Analyse des gewaltigen Stoffes, den die Soziologie des Westsudan bietet, eröffnet uns Ausblicke in weitere entwicklungsgeschichtliche Fernen und in das Wirkungsgebiet sozialer Kräfte, welche nach außen hin das Völkerleben vielleicht wenig beeinflussen, im Innern desselben aber regeln und seiner Entwicklung nach bestimmen. Mit einem Worte: in den Verhältnissen, die die Staatsorganisation dieser Länder bietet, sprechen noch heute zwei gewaltige Faktoren mit, nämlich die letzten Reste der altnatriarchalischen Sippengliederung einerseits und die staatsaufbauende Wirkungskraft des Altersklassensystems anderseits. Beide zusammen haben eines der merkwürdigen Produkte ins Leben gerufen, die wie Zeugen der Vorzeit noch in das heutige Leben hineinragen und heute noch im stillen, wenn auch äußerlich unterdrückt, gewaltig wirken und die gerade in den Mandeländern sehr eigenartige Formen angenommen haben. Ich meine die Geheimbünde.

Es sind jetzt zwölf Jahre her, daß die Kaiserlich Leopoldinisch-Carolinische Akademie mein Werk über die Masken und Geheimbünde Afrikas herausgegeben hat. Damals wurden alle Nachrichten der Literatur und Belegstücke der Museen, deren ich habhaft werden konnte, zusammengetragen, um ein möglichst vollständiges Bild des derzeitigen Standes unserer Kenntnis zu gewinnen. Das Wesen der Arbeit beschäftigte sich mehr mit formalen und religiösen Problemen, während Heinrich Schurtz dann in seinem klassisch schönen Buche »Altersklassen und Männerbünde« solche Entwicklungsformen sowohl unter Verwertung des von mir vereinten Stoffes als auch weiterer Materiale aus andern Erdteilen auf ihre sozialwissenschaftliche Bedeutung hin untersucht hat. Auf der letzten ausgedehnten Reise konnte ich mehr als 30 Masken- und Geheimbundinstitutionen untersuchen, so daß dieses Material allein schon weit umfangreicher ist, als das, was wir von älteren Zeiten her kennen. Bei der Untersuchung und Einsammlung dieser Stoffe nun drängten sich mir mancherlei neue Gesichtspunkte auf, die auf der einen Seite die Ansichten von Heinrich Schurtz außerordentlich erhärteten, auf der andern Seite aber auch noch verschiedene neue Gesichtspunkte für die Beurteilung der Dinge eröffneten. Das, was ich hier kurz andeuten möchte, muß die staatsbildende Kraft der Altersgenossenschaften oder deren staatsgliedernde Kraft in einem ganz besonders grellen Licht erkenntlich werden lassen. Zum zweiten erkennen wir aber die sehr eigentümliche Erscheinung, daß, während wir die staatsbildende Kraft der Altersklassensysteme der patriarchalischen Organisation zuschreiben müssen, daß demgegenüber die eigentlichen Bundformen, die Geheimbünde mit ihrem Maskenwesen, in diesem Teile Afrikas wenigstens ohne die Einwirkung matriarchalischer Familiengliederung nicht verstanden werden können. Denn wenn diese Einflüsse von matriarchalischer Seite aus, von dem Gesichtspunkte der matriarchalisch-exogamischen Sippengliederung heraus,

auch heute unter stark patriarchalischem Druck so gut wie verschwunden sind, so beweist doch gerade die Stelle, an der sie auftreten, alles. Doch überlassen wir diese schematisierte Vorbetrachtung sich selbst und gehen wir in die Materie näher ein.

Jeder, der die ersten Abschnitte dieser Arbeit mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß wir es in dem Mandegebiet mit außerordentlicher Kompliziertheit und schwierigen Verhältnissen zu tun haben. Um so erfreulicher ist es, daß wir in den peripheren Gebieten einfachere Verhältnisse antreffen, die ursprünglichere Formen zeigen. Für dasjenige Kapitel, welches uns hier interessiert, kommen gerade die Ostgebiete des Westsudan mehr in Betracht, und ich wähle als Grundlage meiner Darstellungen die soziale Gliederung der Kabre des nördlichen Togo. Hier sind die sozialen Formen so klar erhalten wie wohl — soweit es sich um die Altersklassen handelt —, in sonst keinem Gebiete des westlichen Afrika.

Die Kabre gliedern ihre männlichen Stammesmitglieder in folgende fünf Gruppen: 1. Biga, die Kinder; 2. Efalü, die Burschen; 3. Esaqua, die Jünglinge; 4. Kondo, die Männer; 5. Ekolo, die alten Männer. Es sei betont, daß diese Worte insofern nicht ganz richtig sind, als sie nur die Singularbezeichnung der Altersklassenmitglieder angeben. Singular und Plural aber hier durcheinander verwenden, würde nur verwirren.

Zu den Biga rechnet man nicht nur die Kinder in unserem Sinne, d. h. die, die mit Steinchen und Hölzchen spielen und in die Spielschule à la Pestalozzi gehören. Es sind schon recht große Bengels mit dabei. Man kann sie an dem langen, zottelartig herabhängenden Haare erkennen. Nur auf der Stirn sind diese wegrasiert, sonst auf dem ganzen Kopfe in langen Flechten erhalten. Mehrfach wurde betont, daß das Flechten auf dem Hinterkopfe am Wirbel ganz außerordentlich schmerzhaft sei. Vielfach gehen dann hier auch die Haare aus; man sieht mit Erstaunen Glatzen und bei alten Leuten oft deutlich hervortretende Narben. Der Kopf der Biga ist auch sonst schon stammesgemäß durch Löcher an verschiedenen hervorragenden Hautstellen, dann durch Tätowierungen charakterisiert. Die Folge derartig frühzeitiger Tätowierungen ist dann auch eine sehr kümmerliche Erhaltung der Stammesnarben in späterem Alter. Sie verwachsen sehr schnell und bei leidlich alten Leuten kann man nichts mehr als gewisse Kratzer erkennen. Bei den Tanzfesten tanzen die Biga für sich. Dabei haben sie kleine Waffen, die sie selbst herstellen. Kleine Bogen, Köcher mit Pfeilen und an Stelle der Spannmesser hölzerne Nachbildungen. Im übrigen haben die Kinder keinerlei Tanzfeste, außer denen, die ihrer Altersklasse zukommen. Ihre Arbeit beruht in der Trockenzeit im Hüten von kleinem Rindvieh. In der Regenzeit treten sie das den Mädchen ab, dann müssen auch sie schon auf dem Acker energisch mit zugreifen. Wenn der Knabe, der Biga, ein Alter von 12 bis 14 Jahren hat und schon ein strammer, handfester Bursch ist, so erhält er die Genehmigung, den zweiten Grad der aufstrebenden Mannheit zu erklimmen. Der Vater hat sein Heranwachsen bemerkt und so erklärt er dann eines Tages: »Der Biga kann in der Trockenzeit Efalü werden.« Die Zeit der Efalukreierung ist der Februar. Alle Burschen, denen es für das betreffende Jahr gestattet ist, begehen die Zeremonie gleichzeitig und gleichmäßig. An einem bestimmten Tage bekommen die Efalunovizen ihre Hunde. Außer dem Hunde wird jeder noch ausgestattet mit einer über den Kopf gestülpten Kalebasse und dann machen sich alle samt und sonders auf den Weg in den Busch. Im Busch geht das große Zeremoniell vonstatten. Es ist das größte Ereignis dieser Altersklasse. Im Busch wird nämlich abgekocht. Das ganze Zeremoniell besteht in der eigenartigen Tatsache, daß die Burschen Hund speisen. Das ist angeblich alles. Aber damit werden die Biga zu Efalü. Sie nehmen dieses Gericht gewöhnlich am Morgen ein. Danach baden sie sich und kehren wieder heim. Schon zur Mittagszeit sind sie wieder im Vaterhaus angekommen. Dort

hängen sie nach dem Eintritt sogleich ihre Eßkalebassen an möglichst auffälligem Platze in möglichst auffälliger Form hin. Diese Eßkalebassen bleiben immer am gleichen Platze. Nie wird eine Frau eine solche Eßkalebasse, aus der die Burschen erfahrungsgemäß Hundefleisch essen, anrühren. Den Frauen ist der Genuß von Hundefleisch strengstens untersagt.

Sobald der Bursch dies erstmal im Busch war und Hundefleisch genoß, von da an kann er sich an diesem Braten delectieren, so oft er will, d. h. so oft er die Kosten für solche Freuden aufbringen kann oder von einem Freunde zur Mahlzeit eingeladen wird. Meist pflegen sich zehn Burschen zur Begehung einer solchen Schlemmerei zusammenzutun. Diese Hundefleischmahlzeiten finden immer und stets im Busch, aber zu verschiedenen Tageszeiten statt; eine nicht zu umgehende Bedingung ist, daß die Efulu nach solcher Mahlzeit baden. Wenn ein Efulu Hundefleisch gegessen, aber hinterher nicht gebadet hat, so wird er von den andern geschmäht. Er wird dann zum nächsten Bach getrieben, wo er sich gründlicher Reinigung unterziehen muß. Denn das steht unbedingt fest: niemand will mit dem Efulu, der Hundefleisch gegessen hat, etwas zu tun haben.

Der Efulutanz hat einen besonderen Namen. Er wird begangen, wenn das Sorghum zweimal gehackt ist, d. h. wenn es etwa schulterhoch steht. Die Efulu essen am Tage dieses Tanzes ganz frühmorgens Hundefleisch und sie brauchen sich im Anschluß daran zunächst nicht zu baden. Wenn auch andere Leute dazu kommen, so tanzen die Efulu doch an diesem Tage ganz allein. Niemand wird mit ihnen in wirkliche Berührung kommen. Sie tanzen draußen und nicht im Dorfe. Mittags wird Schluß gemacht, dann waschen sie sich. Und damit ist das Fest beendet. — Die Efulu arbeiten für ihren Vater, und zwar haben sie in ganz gleicher Weise zuzugreifen wie die Erwachsenen. Naturgemäß ist diese Arbeitsleistung die des Bauern.

Sehr interessant ist, daß der Efulu drei Tage lang, nachdem er Hundefleisch gegessen hat, mit keinem Mädchen in Zwiesprache verkehren, geschweige denn mit einem weiblichen Wesen schlafen darf. Der Volksmund sagt: »Drei Tage lang ist noch etwas von dem stinkenden Hunde am Efulu!« Aber davon abgesehen gilt der Efulu durchaus als angenehmer und beliebter platonischer Liebhaber. Das ist eine sehr eigentümliche Geschichte, eine Sitte, die mir hier zum erstenmal in Afrika aufstieß. Jeder Efulu scheint eine platonische Liebe zu haben. Der Efulu darf auf keinem Fall mit »seinem« Mädchen schlafen, und ich glaube fest, er kommt auch gar nicht auf den Gedanken. Es ist das vielmehr eine Freundschaft, die von der Familie durchaus sanktioniert wird. Derartiger Verkehr ist so harmlos wie nur irgend möglich. Wenn Männer und Weiber, Burschen und Mädels gemeinsam auf dem Felde arbeiten, — wenn dann ein junges Mädchen einem Burschen besonders zusagt, so nimmt er ein Bündel von selbstgeschnittenem Sorghum (sicherlich keine prosaische Huldigung) und sagt: »Ich möchte mit dir Maiquato (soviel wie Freund oder Freundin) sein.« Das Mädchen sagt dann wahrscheinlich: »Ich will auch.« Nach einiger Zeit bringt dann das Mädchen ihrerseits einen Topf Bier nebst einer Schale Schibutter in das Haus des jungen Mannes. Ist er daheim, so nimmt er es und damit ist die Sache dann ohne viele Worte erledigt und die Freundschaft durch Erwidern der Gabe gefestigt. Ist der Bursch jedoch gerade auswärtig, so gibt das Mädchen sein kleines Geschenk der Mutter des Burschen und sagt: »Das ist für meinen Maiquato.« Die Mutter nimmt es und stellt es beiseite, das Mädchen geht. Kommt der Efulu nachher heim, so gibt ihm die Mutter Bier und Fett und sagt: »Das kommt von deiner Maiquato.« Der fragt, um sicher zu gehen: »Wer ist die Maiquato?« Die Mutter nennt den Namen, niemand findet etwas dabei. Der junge Efulu reibt seinen jugendlichen Leib mit der Schibutter ein, er trinkt das Bier und ist sehr stolz und glücklich. — In solcher harmlosen Gestalt spielt sich das Leben ab. Irgendwelche Extravaganzen, Unregelmäßigkeiten, und

sei es nur Aufregung durch gemeinsame Tanzereien der Geschlechter, scheinen nicht vorzukommen. Es wird im Lande allgemein anerkannt, daß die Kabreleute außerordentlichen Wert auf die Jungfrauenschaft ihrer Bräute legen.

Während dreier Jahre verbleibt der Efalü im Verbande seiner Altersgenossenschaft. Dann ist es mit dem wenigstens zeitweilig ungebundenen Burschenleben zu Ende. In der dritten Trockenzeit genießt der Efalü kein Hundefleisch mehr, sondern wird Esaqua. Wenn das Sorghum mannhoch steht und die Flüsse voller Wasser sind, kommen die ausgereiften Efalü vor dem Dorfe zusammen. Auch die Frauen erscheinen, und diese schneiden dem angehenden Jünglinge das Haar ab und werfen es fort. Dann tanzen sie einen Tanz mit besonderem Namen, wozu sehr viel Bier getrunken wird und mit dessen Abschluß der Jüngling vollendet ist. Der Efalü gilt als erwachsen, als würdevoller Bursch. Der Esaqua dagegen ist »erwachsen«; er gilt als heiratsfähiger Jüngling, hat ein gewisses Bewußtsein von Staatsbürgerschaft und wird dementsprechend behandelt. Er benimmt sich in bekannter Wechselwirkung denn auch sehr mannbar und mannhaft. Die Esaqua dürfen nicht mehr den Hund und das Eichhörnchen genießen, welche beiden Speisen Vorrecht der Efalü waren. Sie tragen auch nicht mehr deren kokette Hüthen; auch hat der Flirt sein Ende. Dagegen heiratet der Esaqua oder wenigstens hat er das Recht dazu. Leider kommt es nicht allzu selten vor, daß von diesem Rechte kein Gebrauch gemacht wird, so daß der junge Mann erst als Kondo zur Familiengründung kommt. Das erklärt sich daraus, daß die Ehe auf dem »Jugendversprechen« basiert und daß das Fräulein Braut in der Entwicklung noch zurück ist, wenn der als Efalü verlobte junge Mann als Esaqua schon Ehrechte erworben hat. Diese Jugendverlobung hat hier allen Erzählungen nach eine eigentümliche Form. Unter Jugendverlobung verstehe ich eine allgemeine prinzipielle Mißachtung der Persönlichkeit und der Neigung oder Abneigung der zu Verheiratenden, zumal des weiblichen Teiles, da dieser zunächst eben das jugendliche ist und der Bursch die Maid meistens durch Arbeit verdient bis zu der Zeit, wo sie reif ist. Bei den Kabre hat sich das aber angeblich modifiziert. Wenn der Efalü einen guten Vater hat, so denkt dieser zur rechten Zeit daran, für ihn ein Weib zu erwählen. Er schlägt dem Burschen mehrere vor. Seine Wünsche werden respektiert. Erfreulicherweise ist nun aber — wenigstens nach Angabe der referierenden Leute, die vielleicht ein gewisses Interesse daran hatten, solche Sitte zu betonen — auch die Ansicht der Maid nicht zu übersehen. Sie kann also angeblich nicht, wie bei andern Stämmen, ohne gefragt zu werden, vergeben werden. Sie muß sich dazu äußern, wenn sie auch noch so jung ist. Hat der Vater mit seinem Efalü eine Einigung getroffen, so nimmt er fünf aufgereichte Kauri und bringt sie in das Gehöft, in dem die Eltern des Mädchens wohnen. Sobald sich nun das Gerücht verbreitet, daß ein Bewerber dem Mädchen genahet ist, tritt, dem Gesetz einer allgemeinen menschlichen Begehrlichkeit entsprechend, auch bei andern Vätern und Müttern der Wunsch auf, diese plötzlich in den allgemeinen Interessenkreis gerückte Maid für ihre Familie zu sichern, und demnach erscheinen alsbald so und so viele Brautwerber mit ihren Kaurischnüren. Alle ankommenden Kaurischnüre werden dem Mädchen vorgelgt und es wird ihr gesagt, von welcher Seite eine jede stammt. Das Mädchen betrachtet und übersieht ihre Lebensangelegenheit. Und angeblich (ich sage ausdrücklich angeblich!) mischen sich nicht einmal die Mütter beeinflussend hinein. Das Mädchen soll allein wählen. Sie wählt sich ihren Zukünftigen, und die andern Herren bekommen ihre Schnüre zurück. (Der Bericht über diese Wahl und über diese Beeinflussungslosigkeit ist sicher übertrieben, da die Regierung die Jugendverlobung möglichst auszurotten strebt.) Das so umworbene Mädchen ist im allgemeinen nicht älter als sechs bis neun Jahre, so daß in diesem Alter ein besonderer Wert auf die Wahlform nicht zu legen ist.

Es entsteht später mancherlei Rechtsstreit darüber. Von den kleinen Zeremonien der Verlobung bis zur Ehe verstreicht eine lange Spanne Zeit, die für den jungen Mann zu einer Zeit des Frohndienstes wird. Der Bräutigam hat allerhand Geschenke zu machen; zumal an Feldfrüchten. Dann arbeitet er tageweise mannhaft auf den Äckern seines Schwiegervaters. Er kommt zu dieser Dienstleistung nicht allein, sondern bringt alle seine Freunde mit und der Schwiegervater verpflegt sie alle. Das währt, bis die Braut sich entwickelt hat und reif ist und dann erfolgt die Einholung der Braut in Gestalt des Brautraubes in der Regenzeit, nach der die Reifeerklärung der Braut stattfindet.

Der Mann, der geheiratet hat, ist damit aber noch lange nicht selbständig. Er hat nur ein Haus im Gehöft seines Vaters inne, und mitten im Getriebe des väterlichen Gutshofes hat das junge Paar eine eigene kleine Wirtschaftsführung. Es ist für das ganze Abhängigkeitsverhältnis sehr bezeichnend, daß die junge Frau als Geschenk ihrer eigenen Familie nichts mit in die Ehe bringt. Sie ist auf das angewiesen, was sie im Haushalte der Schwiegermutter geliehen oder geschenkt erhält. Einige bestimmte Gegenstände ist der junge Ehemann durch die Sitte gezwungen anzuschaffen. Spricht schon aus dieser Form des Besitzes im Momente der Familiengründung der Ausdruck einer außerordentlichen Abhängigkeit, so genügt ein Blick in das Arbeitsleben, um die Belehrung zu finden, daß der junge Mann in Kabre genau so als Rad im Getriebe der patriarchalischen Wirtschaftsführung eingebaut ist, wie bei den patriarchalischen Mande. Der junge Mann arbeitet nur für seinen Vater. Wenn seine Frau nicht gerade im Haushalte oder bei der Kinderwartung beschäftigt ist, so gilt genau das gleiche für sie auch. Demnach ist das junge Ehepaar zunächst außerstande, sich ein kleines Besitztum zu errichten und zu erarbeiten. Es muß zuerst in Dankbarkeit und Bescheidenheit das hinnehmen, was der Vater beim Öffnen des Speichers für die junge Familie mit herausnimmt und ihr zuweist.

Die Spanne, während welcher ein junger Mann als Esaqua lebt, umfaßt fünf Jahre. Der Esaqua tanzt mit dem Esaqua. Jüngling bleibt bei Jüngling und wie der Esaqua auf den Efulu als auf ein für ihn überwundenes Stadium herabblickt, ebenso weisen die Kondo (Männer) den Esaqua auf den ihm zukommenden Platz. Nach fünf Jahren darf er aber dann als Kondo unter den Männern mittanzen. Der Übergang geht folgendermaßen nach außen hin kenntlich vor sich: Wir sahen, daß, nachdem der Esaquanovize zum erstenmal den Tanz dieser Klasse mitgetanzt hat, man diesem die Efuluhaare abgeschnitten hatte. Die Frauen hatten das getan. Nur ein kleines Schöpfchen ließ man bei dieser Gelegenheit in der Mitte stehen. Fast fünf Jahre lang rasierte der Efulu den Kopf zunächst um das Schöpfchen herum glatt, aber ein Jahr nach erlangter Esaquawürde fällt auch dieses Schöpfchen dem Scheermesser. Nun ist der ganze Schädel rasiert. Endlich aber gegen Ende des fünften Jahres der Esaquawürde läßt der Mann die Haare wieder lang wachsen, so lang sie können, und wenn er fünf Jahre Esaqua war, sind die Haare wieder lang. Nun ist der Mann bereit, Kondo zu werden, welcher Übergang in Bälde erfolgt.

Das Fest, durch dessen Begehung die dann fünfjährige Esaquawürde ins Kondotum übergeführt wird, hat einen besonderen Namen. Es wird begangen, wenn das Sorghum etwa schulterhoch steht; viel Bier wird für die Feier gebraut, und mehr als irgend ein anderer Klassenübergang erregt dieser das allgemeine Interesse. Am frühen Morgen schon tanzen die Esaqua den Morgentanz, der gewissermaßen für die jungen Männer der erste Kondotanz ist. Bei dieser Gelegenheit sind die Tänzer durch reichen Eisenschmuck ausgezeichnet. Es sind dies Kappen mit Eisenbeschlägen, eiserne Schellen und Ringe, eiserner Armschild, in den Händen halten sie eine mächtige Eisenaxt; im Kreuz schmückt sie ein Eisenschmuck und vor allen Dingen zielt sie der eiserne Halsring, der den Kondo eigentlich erst zum Kondo macht. Der Efulu darf ihn noch nicht tragen, der Ekolo hat ihn wieder

abgelegt. Dieser Ring ist gewissermaßen das Symbol sozialer und familiärer Selbständigkeit. Sobald er als angesehener Kondo das Recht hat, ihn zu tragen, sobald dieser Familiensproß erwachsen, Mann und freier Stammesvertreter hierdurch geworden ist, ordnet sich auch in der Familie Arbeitsteilung und Besitzgliederung aufs neue. Nur wenn der Vater einen einzigen Sohn hat, bleibt dem äußern nach alles beim alten. Aber dieser Einzelsproß hat doch dann auch schon als Kondo ein gewaltiges Wort über Fruchtwechsel und Feldbestellung mitzureden und verfügt bei der Ernteverteilung ebenfalls. Er ist in der Haushaltung nicht mehr abhängig von der väterlichen Gnade. Das Recht zu fordern tritt an Stelle der Bitte, der Petition. Also Änderung auch dann, wenn nur ein männlicher Sproß vorhanden ist.

Hat aber ein Vater mehrere Söhne, so entziehen diese sich dieser patriarchalischen Obergewalt, ein jeder in dem Augenblick, da er Kondo wird. Sie erklären dann ihre Selbständigkeit, und zwar ist der Vater der Tradition gemäß gezwungen, dem Wunsche und der Forderung nachzukommen. So teilt denn nach der Angabe der Leute der alte Herr langsam sein Feldbesitztum auf. Jedesmal, wenn ein Sohn Kondo wird, löst sich ein Teil seines Wirtschaftsgebietes ab. Der Kondo bzw. neue Besitzherr baut mit Hilfe seiner Freunde und Altersgenossen ein Gehöft. Er wird so ein freier Mann und selbständiger Bauer. Aber bei aller Freiheit bleibt ihm doch immer die Verpflichtung, solange sein Vater lebt, alljährlich einige Tage zur Bestellung des väterlichen Gutes mit Hand anzulegen.

Nur der jüngste Sohn ist, auch wenn er Kondo geworden ist, gezwungen, auf der väterlichen Scholle zu bleiben, sein Eigentum wird demaleinst der restierende Teil des Gutes, zu dem vor allen Dingen das väterliche Gehöft gehört. Das ist sein Erbteil. Aber wenn er auch den großen Vorzug hat, demaleinst Herr der sicherlich nicht schlechtesten Erbschaft zu werden, so hat er doch andererseits die unangenehme Verpflichtung mit in Kauf zu nehmen, bis zum Tode des alten Herrn sein erster Arbeitsknecht, sein Inspektor oder Arbeiter zu sein und zu bleiben. Alle älteren Brüder können sich im Momente des Kondowerdens loslösen, er hat aber zu bleiben.

Fünf Jahre lang ist der Mann Kondo. Dann wird er Ekolo. Die sozialen Lebensformen von Esaqua und Kondo werden dadurch charakterisiert, daß beide nicht mit andern Leuten zusammen essen dürfen. Für diese beiden ist das Essen etwas Geheimes. Sie verrichten es versteckt in ihren Hütten, die Esaqua mit Esaqua, die Kondo mit Kondo zusammen. — Nie aber gemeinsam mit Biga, Efulu oder Esaqua, die ihrerseits überall da essen und schlemmen und ungeniert zugreifen, wo gute Gelegenheit ist und ein gutes Gericht lockt und die sich den Henker darum kümmern, welcher Altersgenossenschaft die Speisegenossenschaft zugehört. Für Esaqua und Kondo existiert wie gesagt diese Harmlosigkeit nicht. Sie haben darauf zu achten, mit wem sie essen. Aber sowie die Altersgenossenschaft der Ekolo erreicht ist, hat die Beschränkung wieder ihr Ende. Der alte Ekolo kann speisen in jeder Gegenwart. Die Altersgemeinschaft der Nebenmenschen stellt für ihn kein Hindernis mehr dar.

Vor allen Dingen aber: die Ekolo sind die eigentlichen Rechtsherren, die Alten, die das Recht haben, in den großen Ratsversammlungen zu sitzen, zuzuhören, zu sprechen und Ausschlag zu geben. — Ein besonderes Fest ist mit dem Übergang vom Kondo zum Ekolo nicht verbunden. Der Mann legt den eisernen Halsring ab und ist dann ein Ekolo. Aber im Gestus, im Gebahren der Leute kommt die Unterschiedlichkeit von Kondo und Ekolo außerordentlich klar zum Ausdruck. Der Kondo war ein ganz »tapferer« Mann, Stammesverteidiger, Kriegsheld, mannhafter Bauer. Der Ekolo ist der besonnene Weise, der Überlegene und Überlegende. Mit dem Aufstieg zum Ekolo wird der Mann ungemein

ernst, grüblerisch, gesetzt. Wohl beteiligt er sich dann und wann noch am Tanze, doch in sehr begrenzter Weise. Er ist eben Ratsherr, stimmberechtigter Bürger geworden, er ist ein wenig unnahbar, hat den Kopf offenbar voll schwerer Verwaltungs- und Regierungssorgen und läßt das seine jüngeren Geschwister und Verwandten auch wohl spüren (so erzählen die Eingeborenen) — wirklich, der soziale Habitus dieser Schichtung ist nicht viel anders, wie der einer gleichgeschichteten Kulturnation. Es ist ganz und gar nicht schwer, die einzelnen Phasen des Werdeganges hüben und drüben parallel zu setzen. — Und wie schon oben gesagt, manche Ekolo haben sogar Glatzen.

In den alten, guten Zeiten, als die Leute noch sich selbst überlassen waren, befanden auch die Kabre sich anscheinend im Zustande der patriarchalischen Anarchie und hatten keinerlei Art von Häuptlingen. Wohl aber gab es hier und da einen Platz unter alten, schattenspendenden Bäumen, den nannte man Ting-seso. Unter dem kamen die Ekolo zusammen, wenn irgend etwas besonderes, zumal eine ernste Sache, das Gemeindewesen erregte. Es ist geradezu als charakteristisch für die Lockerheit des Gemeindegemeinschafts zu bezeichnen, daß diese Plätze nicht Gemeindebesitz waren, sondern irgend einem Privatmanne zugehörten, der dann einen bürgerlichen Titel besaß. Ereignete sich nun »etwas«, so kamen gegen Abend einige Ekolo und meldeten den Wunsch einer Zusammenkunft an. Nach allen Seiten ging dann das Signal, sehr kunstgerecht auf Pfeifen geblasen, auseinander, alle Welt wurde über Wunsch, über Ereignis und Zusammenkunftsstunde innerhalb weniger Minuten benachrichtigt, und am andern Tage, anscheinend niemals des Abends, sondern immer am frühen Morgen, kamen sie dann von allen Seiten zusammen und redeten über ihre Sache.

Mitglieder der jüngeren Altersklassen durften natürlich nicht mitzuhören, geschweige denn mitreden. Ich habe leider keine solche Stadtväterversammlung miterlebt, aber sehr lebendige Schilderungen durch deren Mitglieder empfangen. Plätze solcher Bestimmung habe ich gesehen und sie gewaltig nüchtern und prosaisch gefunden; das konnte wohl der Sache nur zugute kommen, und lagerte etwas von altspartanischer Strenge oder altrömischer Langweiligkeit darüber. Auf diesem Platze gibt es keinerlei Sitze, sei es aus Stein oder Holz. Sie fallen in dieser Hinsicht durchaus gegen die Antilopenmarktplätze auf, die in behaglicher Runde steinerne Sitzplätze aus Felsblöcken zeigen und zumeist den Jägern dienen, die hier nach voller Hubertussegnung einen tüchtigen Jagdschoppen heben. Während der Sitzung der Ekolo wird nicht getrunken, damit die Gemüter nicht unnötig heiß werden sollen. Die Sitzungen sollen trocken und sachlich verlaufen. Dagegen tauschen die auseinanderströmenden Leute nachher ihre Ansichten aus und gelegentlich der Kritik der Gemeinderatssitzung nach der Tat, die daheim und unter heftiger Anfeuchtung mit Bier stattfindet, soll es dann mehr Temperamentsausbrüche geben.

Auf dem bergig langweiligen Versammlungsplatz der Ekolo wird das ernsteste der ernstesten Sachen (wenigstens würden wir es so ansehen), die Frage um Krieg und Frieden, nicht verhandelt. Die alten Kabre unterscheiden ganz naturgerecht zwischen Wort und Tat. Der Krieg ist aber unbedingt eine Tatsache, über deren Sein oder Nichtsein zu verhandeln keine Zeit ist. Krieg war außerdem wohl mehr Sache der Kondo als der Ekolo. Ereignete sich in irgend einem Winkel zwischen den eng aneinander gepreßten Gemeindewesen etwas, wie ein übereilter Pfeilschuß oder ein Totschlag im Affekt, so sprangen von rechts und links die Dorfgenossen herbei. Hüben und drüben schwoll der ganze Schwarm an, so daß in kurzer Zeit ein großer Menschenhaufen sich gegenüberstand. Dann fielen wohl noch einige Worte aus der Gruppe der Beleidigten und Geschädigten und dann schwirrten allsogleich Pfeile hin und her, von rechts und links. Aber mit alledem hatten die Ekolo wenig zu tun, und auch wenn der Friede wieder hergestellt war, so war das mehr Sache der alten Frauen,

als der alten Männer. Die Ekolo verhandelten vielmehr über Rechtsfragen. Der Versammlungsort war derart der Ort breitspuriger Rechtsverhandlungen und weiser Rechtssprüche. Der soziale Organismus war seinem Gefüge nach locker genug. Eine höhere Macht als die der höchsten Altersklassen gab es unter den Männern der alten Zeit nicht, aber die ganze Zusammensetzung scheint genügt zu haben, den wundervollen Hackbau und das Wirtschaftsleben und das Gedeihen des Völkchens zu fördern. — — — — —

Soweit die Schilderung des Altersklassensystems der Kabre. Wir kennen aus dem westlichen Afrika hierzu bislang eine einzige Parallele. Das ist die Organisation der Kru. Ich habe außerdem in dem liberianischen Urwalde von den Gersse gehört, daß diese benachbarten Stämme ähnlich organisiert seien. Es scheint mir jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Gersse selbst in gleicher Weise nach Altersklassen angeordnet wirken und gegliedert sind, da sie auch sonst verschiedene Übereinstimmungen mit den Kabre zeigen. Aber wenn solche Klarheit schlichter, reifer Durchsichtigkeit sehr selten ist, so zeigte mir doch ein intensives Eingehen auf die Grundbildungen des eigentlichen Mandingoplateaus als Grundlage ähnliche Schichtung. Das ist es, weswegen ich zuerst das System der Kabre geschildert habe: die Kabre haben in ihrem ganzen Gefüge absolut nichts mystisches; es gibt keine Masken, es gibt keine geheime Fehme, es geht alles in der gleichen Trockenheit vor sich, wie wir das sonst eigentlich nur aus Ostafrika, von den Stämmen des Nordosthorns, dann den Massai-Wakamba usw. bis zu den Kaffern herunter kennen. Bei den Mande, wie gesagt, ist eine ähnliche Schichtung vorhanden. Sie ist aber einerseits im Laufe der verschiedenen kastenmäßigen und islamitischen Einwirkungen verwischt, und es gehört ein aufmerksames Hinschauen dazu, um die alte Form wiederzuerkennen. Immerhin ist diese Grundlage wichtig genug, um wenigstens die markantesten Linien hier mitzuteilen. Ich gehe dabei wiederum von dem Grundsatz aus, daß die in der Peripherie auftretende Erscheinung für die Mande die wohlerhaltenere ältere Form bedeuten muß, da die Mande selbst durch die Völkerstürme des 13. bis 16. Jahrhunderts von ethnischen Saharawellen überdeckt sind. Ich gebe deswegen das Bild hier wieder, welches ich bei den Bosso in Faraka antraf.

Das Bundwesen, d. h. der eigentlich dem Familienleben 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 verseuchen 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 (vergleiche die gleichnamigen Einrichtungen bei den Bamana). Das ist ein aus Stäben gebundenes 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 gehören z. B. der Kibari, angeblich die allerälteste der geheimen Gesellschaften der Bosso. Die Tänzer kommen in hörnerlosen Masken aus dem Busch und sind durch einen langen Faserbehang gut 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 dabei spielen 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 Inbegriff 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 Diarraheimat 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 m Länge, ein Rummelpott sehr interessanter Konstruktion und drittens endlich verschiedene andere eigentümliche Maskengeräte. In früheren Zeiten soll noch mehr vorhanden gewesen sein. Die Eingeborenen von Sirani-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 schriegen: »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 wiederum ihren eigenen Namen führt. Man darf dies Wort »Greis« nicht in unserem Sinne anwenden, denn die Neger werden auch hier im Durchschnitt nicht so alt wie unsere nordischen Völker und beginnen demnach das Alter schon mit dem Auftreten des ersten grauen Haares, bzw. in einer Würde, die das Bewußtsein verleiht, nicht mehr Untergeordneter in der Familie, sondern deren Berater zu sein, ferner in der damit verbundenen Tatsache, daß man nun die Arbeitsperiode im Leben hinter sich hat und die Ära des Behaglichkeitskultus ebenfalls. 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 beiden. In alten Zeiten hatte er eine unbegrenzte Macht, aber dann wurde er niedergedrückt und seine Einflußsphäre begrenzt, denn es starben zu Zeiten der großen Kumangfeste allzu viele 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 nahe zu kommen, wenn diese ihr Fest beging. Lediglich alte Männer wurden darin aufgenommen und waren daran beteiligt. Und was die Vornehmen dabei erlebten, das spielte sich dabei auf einem Platze im Walde ab. Wollte ein Alter eintreten, waren die andern damit einverstanden, so mußte er einen schwarzen Stier sowie eine Kalebasse mit Hirsebier 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 Ochschwanz, 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, und zwar auf der Haut eines Albino, Platz, über die das Fell eines schwarzen Schafbockes ausgebreitet war. Darauf kam nun einer der Alten nach dem andern, 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 ist der Kumang mit Maske und Federkleid untergebracht worden. An dem interessanten Mittwoch steigt sie etwa gegen 3 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-Dialli, 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 knospt.« — 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 Maske in die Hände, aber keiner durfte sich bei Todesstrafe umsehen. Um diesen Kreis tanzte inzwischen der Kumang. Aber jetzt schon starben 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 zehn Jahren, dann aber wuchs die Maskengestalt mächtig empor zur Höhe der Palmbäume. Er wechselte beim Rundtanze beständig die Größe, die Form, die Geste, wie ich das selbst in Kumi sehen und Nansen, 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 wird.

Dieses beides aber schien der wesentliche, integrierende Bestandteil im Treiben der Maskierten der 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 Bescheid und vielfach Ratschlag, Jäger und Fischer, Ackerbauer und Viehzüchter. Das währte drei Tage lang hintereinander, an einem Mittwoch, Donnerstag oder Freitag. Und an diesem Freitag sagte die Maskengestalt endlich zum Schlusse dem Mare, dem Verwalter und Leiter des Kumang, ob er noch bis zur nächsten Tagung, also noch sieben Jahre, leben würde. Dabei war es gleichgültig, ob der Mare etwa mitten oder am Anfange oder am Ende des nächsten Festes sterben 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 und täglich starben während der Tagung sowohl unter den Bewohnern der dem Zusammenkunftsplatze nahegelegenen Ortschaften, als unter den Leuten im Walde mehrere. 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. — — — — —

Soweit mag die Schilderung der Altersklassenschichtung im Bundwesen der Bosso genügen. Eine innere Verwandtschaft mit der oben geschilderten Institution der Kabre tritt deutlich zutage, und wir werden sogleich sehen, daß diese Dreiteilung, die die Bosso-Bundbildung zeigt, auch den Mandé nicht fehlt. Ich stelle die beiden Völkerschaften, die Mali-nke in Bambuk und die Bammana in Beledugu und auf dem rechten Ufer des Niger, einander gegenüber.

Bei den Mali-nke werden alle noch nicht beschnittenen Knaben zur Jugendgenossenschaft gezählt. Die Altersklasse hat ihren Namen und ebenso der Bund, welcher Togoro heißt. Äußerlich macht die Altersgenossenschaft sich dadurch bemerkbar, daß sie bettelnd von Haus zu Haus zieht und kleine Gaben einheimst. Wenn durch die Alten eine große

Teilung vorgenommen wird, empfangen die Mitglieder des Jugendbundes sehr wenig, nämlich einige Erdnüsse und Sorghum für Bierbereitung. Aber immerhin ist es bezeichnend, daß die Altersklassen etwas abgeben. Die Jungen tun alles zusammen und essen auch gemeinsam. Im allgemeinen sind sie auf die Gaben der Mildtätigkeit angewiesen. Der Kogoro gilt als älteste Bundesgliederung ebenso wie der Tombo-kung der Bammana. Auch geht von diesem Bunde sicherlich das Gerücht der Heiligkeit aus. Die Burschen errichten eigenartige, spitze Erdhaufen, wie wir solche bis an die Grenze Liberias finden. Diese sind häufig phallusartig und scheinen gewissen Geschlechtssinn zu haben. Im übrigen gelten auch hier die Knaben als heilig und hellseherisch. Es soll nicht selten sein, daß den jungen Menschen die Prophetie in diesem Alter- und Bundeszusammenhang verliehen wird.

Zum zweiten: die Männergenossenschaft ergänzt sich aus einer zweiten Altersklasse, aus den Männern in den besten Jahren, aus Jünglingen, die die Beschneidung passiert haben als Eintrittsgrenze, während das Familienältestentum die Austrittsgrenze angibt. Diese Altersklasse bildet den Bund Sane. Die Burschen versammeln sich zuweilen im Busch. Sie haben ein eigentümliches Blasinstrument, welches sehr starkes Geräusch hervorbringt. Der Sanebund zeichnet sich überhaupt durch starkes Randalieren aus und ruft dann und wann von seinen mystischen Versammlungen aus in das Dorf: »Wenn der Sane nicht sogleich die oder die Sache erhält, dann tritt bis morgen das und das Unglück ein!« Die Drohung wird immer befolgt. Die Mitglieder des Sane haben von der Teilung derart erzielter Einnahmen, die in Vieh, Korn, Bier usw. bestehen, den Altersklassen außerordentlich viel abzugeben und behalten selbst weniger als die Hälfte.

Die eigentliche alte Klasse ergänzt sich vor allen Dingen aus dem Familienvorstande und bildet zusammen den Komma. Der Komma dirigiert in der Weise, wie wir das oben vom Kumang der Bosso sahen, ist aber vor allen Dingen gegen die Subachen (siehe ein späteres Kapitel) gerichtet. Der Komma erhält bei allen Teilungen das meiste. Die Mitglieder des Komma sind die geistigen Führer des Altersklassensystems der Mali-nke.

Daneben sei die Altersklassenbildung der Bammana charakterisiert. Da ist zunächst der Tomokung oder Tombo-kung, der Jugendbund, dessen Mitglieder häufig auch hier als heilig und hellseherisch gelten, die kleine Erdpyramiden errichten und außer fröhlichen Scherzspielen und Vorführungen geheime sinnvolle Zeremonien zu verrichten haben, deren Erfolg Saat und Ernte zugute kommen solle. Auch hier gilt der Jugendbund als der älteste. Als zweite Klasse haben wir die Jünglinge und Alten zusammenzufassen, welche die Keble-nke repräsentieren. Der Keble-nke ist ein außerordentlich merkwürdiger Bund, dessen Einnahmen nicht vom Walde her durch Drohungen erzielt werden, sondern durch Vorführungen in den Dörfern selbst. Die Keble-nke tragen die Kleider Gestorbener, die sie ausgegraben hatten. Sie führen in ihren Darstellungen die Mimik der stummen, mit prophetischen Gaben ausgestatteten Verstorbenen durch, sind aber an manchen Orten schon zu einer Art von Harlekinen degeneriert. Die Keble-nke haben eben unter der Unmenge von Maskenerscheinungen des Bammanagebietes, die hier wie Pilze aus dem Boden springen, und deren jede neue, weil von anderer Seite eingeführt, doppeltes Interesse hervorgerufen hat, sehr gelitten. Die älteste Klasse bildet auch hier wieder der Komma.

Im allgemeinen treten bei den Stämmen des Mandegebietes die Altersklassen, wie gesagt, zurück gegenüber der Übermacht verschiedener Bundbildungen, über deren Ursprung wir uns noch nachher unterhalten wollen. Die Wirkung der Altersklassen die hier durch mystische Zeremonienbildungen auseinandegerzert, bald vermisch werden, tritt gegenüber derjenigen anderer Institutionen zurück. Im allgemeinen gelten die Bünde heute als gegen die Subachen, also gegen das Unheil, das eigene Familienmitglieder oder wenigstens

verwandte Sipplglieder anstiften, gerichtet. Wir sehen überhaupt, daß, während das Altersklassensystem dem profanen Leben zugewendet ist, das geheime Bundsystem demgegenüber mehr der Mystik und dem Kultus dient. Diese Tatsache kann nicht scharf genug betont werden. Und da nun der Nordwesten in alter Zeit vor allen Dingen auf dem Gebiet des Kultus und der Mystik Blüten getrieben, der Osten und der Südosten dagegen seine Kräfte auf Entwicklung des profanen Lebens gerichtet hat, so ist es uns sehr verständlich, wenn in den ersteren Gebieten die Profaninstitutionen des Altersklassensystems mehr und mehr in den mystischen Geheimbundbildungen verschwinden, während im Osten und Südosten die aus dem Westen herübertragenden mystischen Kultusinstitutionen dem Profanleben dienen. Wenn nach dem Osten zu die Maskierten zuweilen als Zolleinnehmer funktionieren, zuweilen beim Ackerbau zur Anregung der Hackbauern rhythmisch musizieren und vortanzen, wenn sie dort im Osten für den Schutz der Schibutterbäume wachen, wenn sie als Richter profaner Streitigkeiten auftreten, so erkennen wir aus alledem die praktische Ausnutzung von Kultusinstitutionen, die mystischen Regungen ihren Ursprung verdanken, aber in einem Lande des besonders betonten Profanlebens profane und praktische Verwertung erfahren. Diese Gegenüberstellung östlicher und westlicher Erscheinung, die Erkenntnis einer derartigen Unterschiedlichkeit ist von kulturgeographisch größter Bedeutung. Es stoßen hier zwei Weltanschauungen gegeneinander und messen sich in einem interessanten Übergangsgebiet. Es ist eine absolut profan geleitete Stammesordnung, welche in einem mystischen Kultusgebiet aufgegangen ist. Es kann aber mit Recht vorausgesetzt werden, daß diese mystische Regelung der Angelegenheiten nur möglich war, indem auch sie eine innere, soziale Struktur aufwies, die sich mit dem profanen System des Altersklassenwesens gemischt hat. Die Struktur dieser westlichen Sozialinstitutionen müssen wir uns bemühen herauszufinden, und zu solchem Ziele führt es uns vielleicht, wenn wir uns nach den vorliegenden Materialien etwas über das Ursprungswesen der Bünde, wie die dunkeln Köpfe es sich vorstellen, hören. Zu diesem Behufe beginne ich die Schilderung wiederzugeben, welche die Eingeborenen des Kissilandes von den Aufnahmezeremonien ihres heiligen Bundes, des Loëa, gegeben haben.

Von Zeit zu Zeit wird in jedem Distrikt des Kissigebietes die Nachricht gebracht: »Loëa 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 der Sumunda, der bei dieser Sache dieselbe Rolle spielt, wie der Seema bei den Beschneidungsfesten der zentralen Mandeländer. Alle Knaben von zehn bis zwölf Jahren 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 Loëa kennen; das ist der Sumunda selbst, der vor ihnen tanzt in einer Maske, die ihren eigenen Namen besitzt. Sie besteht aus Leopardfellen, die mit Ziegenhaar und roten Stoffen bekleidet ist und die vorn über das Gesicht fällt, 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 zu entfliehen und in das Dorf zu entkommen wissen, so ist er für sein Leben ebenso geschändet, wie ein Knabe, der bei den Bammana und Mandé gelegentlich der Beschneidung schrie. Der muß außer Landes gehen.

Eines Tages heißt es in den Dörfern: »Loëa 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 Leibe hat. Der Maskengeist ist hierdurch schwanger und bringt gebärend dieselben Kinder wieder hervor.

Also der Sumundu bringt die Nachricht ins Dorf: »Loëa hat die Knaben gegessen«, und da er nun schwanger ist, gilt es, ihn gut zu ernähren, damit die Burschen gesund und lebend wieder geboren 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 verrammeln. Mit großer Emsigkeit wird dem Befehle Folge geleistet, und auch wohl solche Weiber, die zurzeit kein eignes Kind im Leibe der Waldunholdin wissen, richten einen Brei her, sei es aus Furcht vor heurigen Ereignissen, sei es, um vorzubeugen für die Zukunft — jedenfalls, um bei der 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 verschlossenen 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 Loëa 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 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 andern. 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 Ortschaften zurück und ruft aus: »Jetzt können alle Leute wieder aus den Häusern kommen, Loëa 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 den ungeheuerlichen Schrecken überwunden haben, im Walde eine Zeit herrlichster Ungebundenheit. Daß sie vielerlei Zeremoniale durchmachen oder viel lernen müssen, glaube ich nicht. Aber eins 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 Loëa stammen; als Loëa 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 Zeremoniale des Bundes genügend gestärkt ist, tritt eine Zeit behaglichen und angenehmen Lebens ein.

Dies Leben währt drei Jahre. Während der drei Jahre wird den Knaben im Busch das Kopfhaar nicht beschnitten. Eines Tages kommt nun der Sumunda wieder ins Dorf und ruft aus: »Loëa 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 Loëa 10 bis 20 Kolanüsse zu schenken als Dank und ihn ferner zu bitten, den Haarschnitt vorzunehmen. Ist die Zeremonie des Haarschneidens beendet, dann 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 Loëa 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 Loëawald zu.

Aus dem Walde kommt der Zug der nun erwachsenen Burschen unter der Leitung des Sumunda herangegrünzt. Es wäre gegen Negerart, wenn die Jünglinge gerührt in die Arme der Mutter 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 Loëa 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 gefahrlos und unerschrocken mit diesen gefährlichen Tieren spielen und sie anfassen könnten, so sagen sie: Loëa 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 Loëa gesehen hat.« Wagt aber ein Alter nicht der Schlange näher zu kommen, so sagen sie: »Also der hat den Loëa nicht gesehen!« Derart unterscheidet sich ein jedes Mitglied des Bundes von einem nicht dazugehörigen. — Dem Sumunda wurden 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 gebärt. Die Maske gilt hier für eine Frau und als die Mutter der Jugendgenossenschaft. Solche Tatsache ist nun aber im höchsten Grade bemerkenswert, da doch die Altersklassen, mit denen auch die Bundinstitutionen, wie wir gezeigt haben, ausgerüstet sind, nur die Männer umfassen. Es tritt uns eine so eigentümliche Tatsache entgegen, daß es sich wohl lohnt, Umschau zu halten, ob sich hierzu Parallelstücke 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 einigen Mali-nkes des Bambukgebietes und hierzu könnten wir die Legende der Tomma bringen, welche folgendermaßen referiert:

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 kreischten aber nur: »Sogo, Sogo!« Die Männer wußten nun, was es gäbe; 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 und gegen anderes Schlechte wirken. Wir wollen Sogo an uns nehmen und ihm einen Wohnplatz geben.« So kam Sogo von den Frauen zu den Männern und diese bauten im Busch den Baffäi. Darum sind heute noch alle Masken im Busche; die Männer aber gründeten auf solche Weise den heutigen Männerbund. In jedem Tommadorfe gibt es mindestens eine Weiber- und eine Männermaske. — — — — —

Eine ganz ähnliche Legende erzählen die Gersse, aus deren Nomenklatur man den Ursprung der Masken erkennen kann. Aber nicht nur der Westen bietet solche Angaben, sondern aus dem Maskengebiet, welches im Westen des profanen Landes im Nigerbogen liegt, aus Nupe, hat einer meiner englischen Mitarbeiter ebenfalls die Sage von dem weiblichen Ursprunge der Masken mitgeteilt. Auch die Senuffo erzählten mir, daß die weibliche Maske bei ihnen für viel älter gelte als die männliche (Minianka) und dieses Nebeneinanderbestehen einer männlichen und einer weiblichen Maske finden wir sonst noch im Gebiete von Sikasso, am Bani, bei den Bagos und im Namabunde. Ferner erinnere ich daran, daß, wie oben geschildert ward, auch auf dem Bundesplatze des Kumang bei den Bosso der Jagobaum als Mutter der Maske neben der Höhle emporragt, aus der die Schreckgestalt des Bundesgeistes emporsteigt. Ganz ausgesprochen wird in der Subachensage der Nama auf die Mitteilung hin, die eine kluge Frau macht, gegründet. Also überall (siehe das Kapitel über die Subachen), auch überall gleichlautende und ähnlich klingende Mitteilungen. Die weibliche Figur im Maskenwesen muß in älterer Zeit nach dem Glauben der westlichen Mystik die Stammesmutter des Bundes dargestellt haben.

Solche Idee erscheint um so merkwürdiger, als wie gesagt das Altersklassensystem, welches diesen Bundinstitutionen innewohnt, eigentlich nichts mit dem Frauentum zu tun hat. Das Altersklassensystem macht in Afrika durchaus den Eindruck, einem patriarchalischen Gebilde zuzugehören. Die weibliche Maskenfigur gehört nun aber nicht in den Bannkreis patriarchalischer Sitte, sondern sie gehört in das matriarchalische System.

Hier nun können wir zurückgreifen auf das, was ich oben schon über die Art der edlen Frauen sagte. Es muß auch im Sudan eine Kulturperiode oder eine Kulturform gegeben haben, in welcher die Mutterschaft und Zugehörigkeit zur Sippe des Mutterstammes



eine größere Rolle spielte, als die Zugehörigkeit zum Vaterstamm, und ich werde im nächsten Abschnitt darlegen, welche enge und innige Beziehung zwischen der Abstammungszugehörigkeit und dem Matriarchat vorhanden gewesen sein muß. Wir werden es nachweisen, daß viele dieser edleren westlichen Stämme sich nicht herleiten von einem männlichen Ahn, sondern von einer weiblichen Stammesmutter. Und daß sich sämtliche Mande, trotzdem sie heute dem Patriarchat verfallen sind, noch das Symptom des Matriarchats deutlich zur Schau tragen: sie nennen bei der Aufführung ihres Namens nicht den Namen des Vaters, sondern nur den der Mutter. Also ein Volk des Matriarchats muß, hiernach zu schließen, vordem hier geherrscht haben, gerade hier in den westlichen Ländern. — Matriarchalisch ist auch die Sitte der Maskengötter, das weibliche Maskengeschlecht, und aus ihm sind wir zu der Schlußfolgerung gelangt, daß die geheimen Bünde der Mandeländer und des westlichen Sudan und dann wahrscheinlich des gesamten Westafrika dadurch entstanden sind, daß die auf dem Patriarchat beruhenden Altersgenossenschaften sich mit dem Mystizismus des die Masken zeugenden Matriarchats verbunden haben.

Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß die wenigen Angaben, die Raummangels wegen dem großen Materiale nur entnommen werden konnten, die Darlegungen möglichst stützen. Weiteres Zugehörige werden wir aus den nächsten Abschnitten noch ersehen.

## Totemismus und Sippenwesen.

Den äußeren Bau der westsudanischen Gesellschaftsbildung, Kastenwesen und Bünde, haben wir bis hierhin in verschiedenen Bildern kennen gelernt, haben aber auch schon den Eindruck gewonnen, daß die eigentliche Innenarchitektur im entwicklungsgeschichtlichen Werdegange häufigen und durchgreifenden Umänderungen unterworfen gewesen ist. Es muß uns nachgerade auffallen, daß im allgemeinen die patriarchalischen Züge in der freien Entwicklung behindert waren oder aber nicht genügend in der durchgreifenden Kraft zutage getreten sind, die dazu gehört hätte, alle Spuren der älteren Innenanlage zu verwischen. Verschiedentlich schon trafen wir auf matriarchalische Züge. Oben schilderte ich das Frauenleben und kam dazu, betonen zu müssen, daß die weibliche Vorherrschaft in irgend einer alten Zeit eine so wichtige gewesen sein muß, daß der Frauentypus mit Selbstbestimmung und mit Typenbildung seinesgleichen sucht. Dann aber sahen wir die soziale Anschauung in dem Geheimbunde, der doch integrierender Bestandteil der auf Sympathie gegründeten patriarchalischen Altersgenossenschaft ist, auch wieder in seiner äußersten Konsequenz in der tiefsten Erinnerung auf den weiblichen zurückgreifen, und zwar dies so klar, daß die Direktion der Institutionen rücklaufend auf weibliche Beeinflussung in älterer Zeit hinweist. Dies letzte ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob in alter Zeit etwa die Frauen die Bünde dirigiert hätten, als ob etwa die Masken wirklich Frauen gewesen wären, es muß dies vielmehr so erklärt werden, daß dem Bundwesen in dieser Form eine matriarchalische Form, Sippenbildung und die Tradition von der Abstammung und Zugehörigkeit zur weiblichen Linie zugrunde liegt. Es entspricht das meiner Erfahrung, daß diese Stämme zum großen Teil, und zumal im Norden, erzählen, daß sie in alter Zeit von einer Frau geleitet worden seien, daß eine Fürstin, nicht ein Fürst der Ahnherr des Stammes ist. Just ebenso klingt starke Erinnerung an matriarchalische Vergangenheit durch das Bundwesen.

Bund, Maskenwesen, matriarchalische Gruppierung, das sind die Stichworte, die wir aber gewöhnt sind, im Kreise der alten matriarchalischen Bundesorganisation anzutreffen.

Ich verweise auf Nordamerika, ich verweise auf Melanesien, die beiden typischen Provinzen, in denen die alte Anlage noch vollkommen erhalten ist und bis in unsere Trage studiert werden konnte. Ich habe schon vor langen Jahren die äußere Identität der Institutionen in diesen drei Provinzen nachgewiesen. Es fehlten bislang wesentliche Bindeglieder, wesentliche Konstruktionen, welche die afrikanischen Systeme doch in einem andern Lichte erscheinen lassen als die Systeme, die sich am Beckenrande des Großen Ozeans erhalten haben. Der Unterschied war vor allen Dingen derjenige, daß drüben um und im Ozean die Verhältnisse rein und klar sich auf matriarchalischem Boden erheben und daß hier der Totemismus in so reiner Form erhalten ist, daß über den Entwicklungsgang kein Zweifel entstehen kann. Dagegen sind die westafrikanischen Erscheinungen bislang in diesen Punkten unklar geblieben. Zwar hat die alte Behauptung (s. der »Kameruner Schiffsschnabel und dessen Motive«, 1897), daß auch in Afrika die totemistische Gruppierung vordem eine klare gewesen sein müsse, trotzdem sie zunächst bestritten ward, weitgehende neue Belege erfahren, aber die totemistische Grundlage des Bundeswesens fehlte. Und wenn neuerdings auch z. B. der Leutn. Desplagnes mit dem Worte Totemismus einen gewissen Leichtsinne getrieben und ihn hinstellt als eine selbstverständliche und klare Institution, so hat er doch und kein anderer bisher wirklich solche Grundlagen des Bundeswesens hier nachweisen können. Erst mit der Tatsache der weiblichen Maskenfigur im Bundeswesen, der »Mutter« des Bundes, erst damit treten wir wirklich in bestimmte Analogien zu den Fundamenten großozeanischer Bundbildung. Denn Totemismus ist allerdings nachgewiesen auch für Afrika. Aber der Totemismus der Afrikaner ist, zumal nach O hin, zunächst kein matriarchalisches, sondern ein patriarchalisches. Das ist ein bislang unüberbrückbar erscheinender Gegensatz, über den uns auch die neue Erkenntnis des weiblichen Maskenursprungs nicht ohne weiteres hinweghilft. Und es ist nun die Frage, ob sich die Belege dafür erbringen lassen, daß in einer älteren Zeit auch der afrikanische Totemismus matriarchalisch organisiert war. Das ist die große Frage, die für die soziale Entwicklungsgeschichte der afrikanischen Völker von ausschlaggebender Bedeutung ist, es ist eine Frage von bisher kaum zu ermessender Tragweite, und deshalb widme ich ihr diesen Abschnitt.

Da das Wort Totem und der Ausdruck Totemismus heutzutage vielfach mit einer ungehörigen Leichtfertigkeit angewendet wird, so möchte ich diese Begriffe hier noch einmal scharf charakterisieren. Der wesentliche Grundzug des Totemismus beruht nicht in dem Totem, in dem Wappentiere, sondern in dem Gesetz der Exogamie. Wenn wir z. B. die beiden Familien Leopard und Ziege haben, so darf ein Mann von der Sippe der Leoparden kein Mädchen der Leoparden heiraten, sondern nur ein Mädchen der Ziege, und umgekehrt wird sich ein Ziegenjüngling nur mit einer Leopardin verbinden können. Und zwar gilt dies Gebot nicht nur für die eheliche Verbindung, sondern auch für jeden außerehelichen Geschlechtsverkehr. In dieser Gruppierung der Sippen oder Gentes liegt das Urwesen des Totemismus. Der Totemismus kennt eine Familie in unserem Sinne nicht, die Familie ist vielmehr und ganz entschieden auf patriarchalischem Boden entstanden. Denn die Kinder einer nach totemistischen Gesetzen zusammengfügten Ehe gehören nicht in die väterliche Sippe, sondern in die mütterliche Sippe. Wenn ein Ziegenmann also mit einem Leopardinweibchen Kinder zeugt, so gehören diese nicht dem Ziegenmanne und hat dieser auch nicht das Verfügungsrecht über sie, sondern sie gehen in den Besitz und die Zugehörigkeit der Leopardensippe über, und zwar fällt das direkte Verfügungsrecht dem älteren Bruder der Frau zu. Die Benennung nach Tieren der einzelnen Sippen, die der ganzen Institution ja ihren Namen gegeben hat, ist bis heute nicht genügend erklärt. Es muß aber betont werden, daß die einfache Tatsache des Benennens nach Tieren absolut noch keinen Totemismus darstellt. Es ist dies eine Äußerlichkeit, während das innere Wesen in der Exogamie der Sippeninstitution,

die im Gegensatz zu der Familieninstitution steht, liegt. Wenn nun also z. B. Desplagnes und andere auf die Tatsache hin, daß viele Stämme in Afrika, wie er sagt, sich nach Tieren benennen, wenn er solche Erscheinung als Totemismus bezeichnet und sich dabei der eine oder andere womöglich auf meine älteren Arbeiten beruft, so muß ich das energisch zurückweisen; es sind dies totemistische Reste, Symptome älteren untergegangenen Totemismus' im besten Falle, es sind dies aber nie die Grundlagen eines wirklichen Totemismus. Und da ich dies früher selbst wohl noch nicht genügend betont habe, so mag dies in diesen Sätzen hier nachgeholt werden. Wie gesagt ist das Symptom der Tierbenennung von Familien und Stämmen kein durchaus ausschlaggebendes. Und zwar auch dann nicht, wenn diesen Tiere, deren Namen irgendeine Gruppe von Menschen trägt, besondere Kulthandlung zuteil wird. Ich fand so z. B. in den verschiedensten Teilen Afrikas hier im Nordwestsudan wie im Kongogebiet, wie auch in Loango usw. die Erscheinung, daß bestimmte Gruppen sich nach dem Leoparden benennen und auch den Leoparden als ihren Ahnherrn bezeichnen. Wird nun von einem Mitglied einer solchen Gruppe ein Leopard getötet, so ist es Sitte, daß man ihn feierlich begräbt und ihm feierliche Huldigung zuteil werden läßt, ihm opfert usw., als ob es ein Mensch sei. Aber ich habe nicht gefunden, daß gerade an diesen Stellen (mit einer Ausnahme) die Leopardengruppe nur etwa eine matriarchalisch angelegte Sippe repräsentiere. Sie war vielmehr zur Familie, zum Stamm geworden, und die Erbfolge der Kinder ging vom Vater auf den eigenen Sprossen über. Solcher Beispiele könnten eine ganze Reihe aufgeführt werden, und sie belehren uns, daß die ursprüngliche Form des matriarchalischen Totemismus im allgemeinen dem Osten zu und abgesehen von verschiedenen südlichen Vorkommnissen so gut wie ausgerottet ist. Die eine Ausnahme wird nachher herangezogen werden.

Das ist die Grundlage unseres Wissens und des Tatbestandes, von der ich bei der Charakterisierung des auf der letzten Reise eingeheimsten Materials ausgehe. Es sollen nunmehr die einzelnen Erscheinungen näher erörtert werden. — Der auffallendste unter den Resten eines untergegangenen Totemismus im nordwestlichen Sudan ist eine Fülle von Traditionen über den ursprünglich totemistischen Namen. Die Stammesnamen wurden mit den Namen von Tieren ursprungsgemäß zusammengebracht, und die entsprechenden Tiere werden dann von den betreffenden Mitgliedern nicht genossen, sondern gemieden, geachtet; und weshalb dies geschieht, über den Ursprung der Sitte kursieren große Mengen von Legenden. Hier gebe ich eine kleine Anzahl solcher Legenden wieder. Dabei unterscheiden wir genau Diamu (gleich Stämme oder Familie, früher Sippe) und Volk.

Die Diamu Ndjai der Wolof will ihren Namen erhalten haben nach dem Löwen. Dazu erzählt das Volk: Vor alten Zeiten lebte ein König, der führte mit seinen Soldaten einen Kriegszug aus und litt eines Tages mit seinen Leuten in der Wüste furchtbare Hungersqual. Da sahen sie plötzlich einen Löwen, der zwei Wildbüffel getötet hatte. Der Löwe hatte nur das Blut der Tiere getrunken und überließ nun, als er die ausgehungerten Krieger gewahrte, diesen das Fleisch. Die Leute waren so gerettet. Nach diesem Ereignis gab der König den Befehl, daß keines seiner Kinder in Zukunft einen Löwen mehr töten oder von seinem Fleische genießen sollte. — — — — —

Die Fulbe leiten ihren Namen von dem Worte Uolo, gleich Perlhuhn ab. Sie erklären das folgendermaßen: Eines Tages ging der erste Fulbe, welcher Fula-Massandjang hieß, am Flusse spazieren. Da packte ihn ein Krokodil. Das Krokodil tötete und verzehrte aber den Fulbe nicht, sondern es schleppte ihn in seine Wohnung. Diese Wohnung war eine Höhlung im Steilufer des Flusses, die tief mit dem Boden auf Wasserspiegelhöhe in die Erde führte. Fula-Massandjang konnte aus dieser Höhle nicht wieder heraus und wußte nicht, was er machen sollte. Er dachte noch darüber nach, als er über sich kratzen und

scharren hörte. Es waren Perlhühner, die über ihm auf dem hohen Ufer herumliefen und von oben ein Loch in die Erde kratzten. Da wußte Fula-Massandjang wie er sich retten konnte. Er zog aus dem Ledergurte das kleine Messer hervor, das er stets bei sich führte, und begann von unten her zu scharren und nach der Richtung hin, aus der das Scharren der Perlhühner klang, ein Loch zu bohren. Er erweiterte es so weit, daß er herausschlüpfen konnte, und kam glücklich ans Tageslicht. Er sagte darauf, daß zum Andenken daran, daß die Perlhühner ihm das Leben gerettet hätten, nie wieder ein Fulbe ein Uolo essen solle. So wurde das Uolo Tanna (Tanna bedeutet Speiseverbot). — — — — —

Die Diamu Dolle im Nordguineagebiet haben als Tanna die Kerre, das ist die Grille. Sie erzählen über den Ursprung dieses Tanna folgendes: Eines Tages ward ihr Ahnherr von einem Krokodil gepackt und in eine Höhle geschleppt, die in die Böschung des Flußufers leitete und parallel zur Oberfläche tief in die Erde hineinführte. Als das Krokodil seine Beute dahineingeschleppt hatte, lief es wieder zurück, um seine Familie zum Schmause zusammenzurufen. Währenddessen saß der Ahnherr recht betrübt in seinem Loch. Plötzlich hörte er eine Kerre, eine Grille, über sich zirpen, die von oben her bis in die Decke der Höhle vorgedrungen war. Sogleich erkannte er die Gelegenheit, erweiterte die Öffnung nach oben, bis er zur Erdoberfläche hindurchschlüpfen konnte, und entkam so dem Krokodil. Dieses Ereignis veranlaßte die Dolle und auch die mit ihnen befreundeten Diamu, die Grille nicht zu essen, sondern sie als Tanna zu betrachten. — — — — —

Die Gersse im Norden Liberias erzählen von ihren Tanna unter anderem folgendes: Als eines Tages der Ahnherr dieser Diamu aus Bagana im Norden vertrieben worden war, da war dies Do-Gere-Serri. (Dieses Do heißt soviel wie Kamerad.) Auf der Flucht sah Do-Gere-Serri seitwärts vom Wege aus einer Höhle eine Toaantilope herausspringen und wurde so auf diesen Schlupfwinkel aufmerksam. Er kroch in die Höhle hinein und fand darin eine Tumuschlange. Die Tumu tat dem Flüchtling aber nichts und er konnte in der Höhle bleiben, bis alle Gefahr vorüber war. Die Kameraden des Ahnherrn wurden getötet, als die Verfolger aber an die Höhle kamen, in die Do-Gere-Serre sich geflüchtet hatte, sagten sie: »Man sieht hier die Fußspuren einer Toaantilope. Es ist also der Aufenthalt einer Toa. Es kann kein Mensch darin sein.« So ward er gerettet und ward der Stammvater der Gersse. Die Toa und die Tumu wurden aber derart die Tanna der Gersse, die dann nach Süden in den großen Wald flohen.

Auch die Tomma in Liberia zerfallen in mehrere Diamu, deren jedes ihren eigenen Namen führt und eigene Tanna hat. Da wir gerade über Organisation dieser Leute zu berichten haben, so interessieren uns deren Legenden über den Tannaursprung ganz besonders. Die Mitglieder der Diamu (oder Engassi, wie hier die Bezeichnung lautet) Falega berichten folgendes: Falega, ihr Urahn, unternahm eines Tages einen Krieg. Der Krieg verlief unglücklich und die Leute Falegas wurden alle getötet. Falega floh und fand keinen andern Zufluchtsort als eine Ziegenherde. Er versteckte sich unter den Ziegen. Die Feinde verfolgten Falega und riefen: »Seht! er ist unter die Ziegen gelaufen!« Nach einiger Zeit löste sich ein Bock von der Herde ab und lief von dannen. Die Verfolger Falegas sagten: »Seht, da läuft Falega hin!« und stürzten hinter dem Ziegenbock her. Falega fand sich so von seinen Verfolgern unbeobachtet und hatte Gelegenheit, sich nach anderer Richtung zu entfernen. Aus Dankbarkeit und zur Erinnerung an die Errettung erklärte er, daß niemals einer seiner Nachkommen je Ziegenfleisch essen oder eine Ziege töten dürfe. — —

Die Diamu Massa desselben Stammes haben als Tanna eine Schlange. Die Massazugehörigen berichten darüber: Massa, der Urahn, ging mit seiner Frau, die ein kleines Kind hatte, einst auf den Acker zur Arbeit. Sie legte das kleine Kind an einem Baume nieder und entfernte sich, um die Arbeit zu fördern. Als das Kind allein war, kam eine große Schlange

zu dem Kinde gekrochen. Das Kind, das nicht wußte, daß das Tier gefährlich war, faßte die Schlange beim Schwanz. Die Schlange wand sich um den Arm des Kindes. Das Kind lachte. Die Schlange kroch ein wenig fort, um das Kind herum und ließ sich dann auf der andern Seite greifen. Das Spiel wiederholte sich und begann von neuem. Die Frau horchte bei der Arbeit auf und sagte: »Was ist das? Das Kind lacht! Es muß einen Spielkameraden haben!« Die Frau schlich mit dem Manne zu dem Gebüsch und sie schauten vorsichtig hinüber. Sie sahen, wie das Kind mit der Schlange spielte, sie griff, sich umwinden ließ und scherzte. Aber die Mutter hatte solche Angst, das Tier möchte ihr Kind beißen, daß sie nicht näher zu treten wagte, und so sahen sie bis zum Sonnenuntergang zu, ohne sich zu bewegen. Als die Sonne unterging, schlüpfte die Schlange fort. Die Eltern holten das Kind und der Vater erhob zur Erinnerung an dies Ereignis die Schlange zur Tanna der Massa.

Wenden wir uns nun dem äußersten Norden zu und hören wir eine ähnliche Legende der Tombohabe auf dem Berglande südlich von Timbuktu. Die Dogo essen den Hundskopffaffen nicht, der hier Ndege heißt. Das erklären sie folgendermaßen: Eine Tombofrau war mit einem Jäger in Dogo verheiratet. Sie waren vom Stamme der Binima. Die Frau hatte ein kleines Mädchen, das stillte sie noch und trug es daher immer auf dem Rücken mit sich herum. Eines Tages wurde der Jäger sehr krank. Er konnte das Haus nicht verlassen. Die Frau sagte zu ihrem Mann: »Laß nur, ich kann die Feldarbeit auch allein bewältigen. Bleib ruhig zu Haus liegen, dann wird es besser werden!« — Die Frau begab sich mit dem kleinen Kind aufs Feld und arbeitete daselbst. Alle Jahre kamen die Ndege von den benachbarten Felsen herunter und nährten sich von den Äckern der Jäger. Als die Frau mit dem Kinde auf dem Rücken nun auf das Feld kam, sah sie, daß die Ndege vieles von dem Korn gestohlen hatten und so frech waren, daß sie kaum wegliefen, als sie kam. Die Frau arbeitete den Tag über. Als sie abends heimkehrte, sagte sie zu ihrem Mann: »Die Ndege sind wieder in unsern Feldern, sie werden uns noch all unser Korn essen!« Der Jäger sagte: »Nimm morgen früh alle Hunde mit, dann werden die Ndege sich die Sache überlegen!« — Am andern Morgen gab der Jäger den Hunden gutes Futter und dann machte die Frau sich mit den Hunden auf den Weg. Als sie ankam, war ein ganzes Rudel Affen im Felde. Sie verteilte die Hunde also rundherum und hetzte sie dann auf die Affen. Die Ndege liefen davon. Die Hunde bissen einige tot, einige konnten sie aber nicht greifen. Es war eine Ndegemutter dabei, die trug ihr Junges auf dem Rücken. Als die Hunde hinter ihr herhetzten, fiel das Junge herunter und die Mutter entfloh. Ein Hund griff nun das Junge auf und brachte es der Frau des Jägers; das Junge lebte. — Abends kehrte die Jägersfrau mit dem Kinde, dem Ndegejungen und den Hunden heim. Sie zeigte ihrem Manne das Ndegejunge. Der Jäger sagte: »Wir wollen das kleine Ndegemädchen aufziehen. Gib ihm nur von allen Speisen, die du bereitest, ein wenig ab, dann wird der kleine Affe bei uns groß werden!« — Am andern Tage ging die Frau mit ihrem Kinde auf dem Rücken wieder auf den Acker. Sie legte das Kind am Rande des Ackers in Stoffe gehüllt nieder und begab sich in das Feld hinein zur Arbeit. Als sie ziemlich weit entfernt im Korn arbeitete, kam die Mutter des jungen Ndege, welches die Frau am vorhergehenden Tage ihrem Manne gebracht hatte, und schlich sich dahin, wo die Frau ihr eigenes Kind am Boden in Stoffe gehüllt niedergelegt hatte. Die Affenmutter legte die Stoffe beiseite, nahm das kleine Mädchen und lief damit von dannen. — Als die Jägersfrau ihre Arbeit beendet hatte, kam sie an den Platz zurück, wo sie ihr Kind hingelegt hatte; sie schlug die Stoffe auseinander, das Kind war nicht darin!

Sie schaute rings umher, das Kind war nirgends in der Nähe zu sehen. Sie begann zu weinen. Dann sah sie die Spuren der Affenmutter im Boden. Sie schaute weiter aus.



Da sah sie auf einer Felsspitze die Affenmutter mit ihrem Kinde. Die Jägersfrau weinte laut auf. Die Ndegemutter zeigte aber vom Berge herab das kleine Kind der Jägersfrau. — Die Frau lief nach Haus. Sie weinte und sagte zu ihrem Manne: »Die Ndegemutter, der die Hunde gestern das Junge abgejagt haben, hat mir heute unter dem Baume, unter den ich unser kleines Mädchen gelegt hatte, das Kind weggenommen. Sie ist auf die Felsspitze gelaufen und hat mir von da aus das Kind gezeigt.« Der Jäger sagte: »Die Sache kann nicht anders geregelt werden als so: Nimm das Ndegejunge morgen mit dir auf den Acker hinaus; zeige es, wenn du ankommst, der Ndegemutter auf der Felsspitze und lege es dann an der gleichen Stelle nieder, an der gestern dein eigenes Kind lag. Dann gehe ruhig zur Arbeit!« — Die Frau sagte: »So will ich es tun!« — Am andern Tage nahm die Jägersfrau das Ndegejunge mit sich. Sie ging auf den Acker, sie sah auf der Felsspitze die Ndegemutter mit dem eigenen Menschenkinde sitzen. Sie hielt das Ndegejunge hoch in die Luft ihr entgegen. Dann legte sie den kleinen Affen auf die Stoffe unter dem Baume dahin, wo gestern ihr eigenes kleines Mädchen gelegen hatte. Sie ging auf den Acker zur Arbeit. Während sie arbeitete, kam die Affenmutter mit dem Menschenkinde. Sie nahm das eigene Affenkind fort und legte dafür das Menschenkind hin. Dann lief sie mit ihrem Jungen von dannen. — Nachher kam die Jägersfrau von der Arbeit zurück; sie nahm ihr Kind auf und ging mit ihm schnell nach Haus. — Seitdem essen die Dogoleute den Ndege nicht mehr! — — — — —

Danach wenden wir uns dem Südosten zu und betrachten einige totemistische Legenden des Mossigebiets. Es ist sehr interessant, daß einige der angesehensten Adelsfamilien trotz des Hasses, den man hier gegen die alten Fulbe hegt, sich einer gewissen Familienzugehörigkeit mit diesen rühmen. Es sind das die Familien des Bendere-Naba und des Silmi-Naba. (Silmi heißt hier die Fulbe.) Das Tanna (oder wie es hier heißt, Kissi), dieser Familien ist Uamba, der Husarenaffe. Die Legende erzählt: Der Urahn des Bendere-Naba heiratete einmal eine Silmifrau. Er sah einige Zeit, nachdem er geheiratet hatte, einen Husarenaffen. Er betrachtete ihn längere Zeit und sagte dann: »Dieser Uamba hat Gesicht und Hautfarbe meiner Frau. Wenn ich ihn essen würde, würde ich gewissermaßen meine Frau essen. Ich verfüge also, daß keiner meiner Nachkommen den Husarenaffen genießt.« — Dazu möchte ich bemerken, daß auch die Bambukstämme die roten Husarenaffen scherzhaft Fulbe nennen. — — — — —

Eine Gruppe von Nabas verzehrt nicht das Fleisch des Uöbogo, des Elefanten. Hierzu berichtet die Legende: Der Urahn der Familie war der Pogo-Naba. Dieser Pogo-Naba war ein großer Schamane. Er hatte zwei Städte, Pogo und Nobere. Er selbst regierte stets in Pogo und leitete die Staatsgeschäfte in Nobere, indem er eine große Holzfigur schnitzte, die ihm außerordentlich ähnlich sah und die auch genau wie er wirkte. Diese Holzfigur (sein Ebenbildnis also), errichtete er in seinem Hofe in Nobere. — Eines Tages nun ward der Pogo-Naba in Pogo krank. Sogleich machten sich einige Leute auf den Weg, um nach Nobere zu gehen und die Kunde von der Erkrankung des Fürsten dorthin zu tragen. Auf der Mitte des Weges trafen sie Boten, einige Leute aus Nobere. Die Nobereleute sagten zu den Pogoleuten: »Wir sind geschickt, um dem Pogo-Naba mitzuteilen, daß seine Holzfigur sehr krank ist.« Darauf antworteten die Pogoleute: »Wir sind zu den Nobereleuten geschickt, um mitzuteilen, daß der Pogo-Naba schwer erkrankt ist.« Der Pogo-Naba und seine Holzfigur waren also zu gleicher Zeit erkrankt. — Kurze Zeit danach starb der Pogo-Naba. Die Pogoleute machten sich auf den Weg, die Nachricht nach Nobere zu tragen. Auf der Mitte des Weges trafen sie Boten aus Nobere und sagten: »Wir sind gesandt, dem Pogo-Naba mitzuteilen, daß seine Holzfigur in Nobere gestorben ist.« Die Pogoleute sagten: »Wir sind unterwegs, euch die Nachricht zu bringen, daß der Pogo-

Naba selbst auch gestorben ist.« — Inzwischen verwandelte sich der Pogo-Naba in einen Uöbogo und machte sich so (als Elefant) auf den Weg nach Nobere. Als man den Fürsten also begraben wollte, war er verschwunden. Inzwischen verwandelte sich auch die Holzfigur in Nobere in einen Uöbogo und machte sich auch als Elefant auf den Weg nach Pogo. Genau in der Mitte des Weges, da wo die beiden Botschaften von der Erkrankung und dem Tode des Pogo-Naba und seiner Holzfigur in Nobere sich seinerzeit begegnet waren, sahen sich die beiden Elefanten. Sie kamen ganz dicht aneinander. Als sie sich aber die Hände (wörtlich!) reichen wollten, verwandelten sich beide Elefanten im gleichen Augenblick in mächtige Felsblöcke. Beide Felsblöcke sind heute noch zu sehen. Die Nachkommen aber sagten: »In Zukunft soll der Uöbogo (Elefant) unser Kissi sein.« — — —

Eine ziemlich weitschweifige Erklärung des Ursprungs seines Kissis (das ist die Fledermaus) gab mir der greise Wagadugu-Naba folgendermaßen: Vor den Mossi waren im Wagadugugebiet die Ninise. Dann kamen die ersten Mossifamilien auf dem Wege aus der Richtung von Salaga. Dieser Familie entstammte eine große Anzahl von Adligen, vor allem auch die Familie des Ninise-Naba selber. Folgendermaßen kamen diese Familien zu ihrem Kissi: Eines Tages ging der Ahnherr in den Busch. Er setzte sich unter einem Baume nieder. Er sah in den Zweigen eine Fledermaus eine Frucht essen, die heute noch bei den Mossi den Namen Tiri führt. Das Tier spielte mit der Frucht, dann ließ es die Frucht fallen. Die Tirifrucht fiel zu Boden und gerade vor den Füßen des Stammvaters der Familie nieder. Der Mann hob die Frucht auf, betrachtete sie von allen Seiten und sagte: »Das sieht gerade so aus wie ein Zaubermittel.« Er nahm die Tirifrucht auf und ging mit ihr nach Haus. Daheim lag seine Frau schon zehn Tage in den Wehen. Sie lag in den Wehen, aber war außerstande, ein Kind zu gebären. Er ging mit der Tirifrucht heim und sagte: »Das scheint mir ein Zaubermittel zu sein, ich will ein Huhn darüber opfern, bringt mir ein Huhn!« Man brachte das Huhn. Er legte die Tirifrucht in einen Topf und schnitt opfernd darüber dem Huhn die Kehle durch. In dem Augenblick, da er das tat, gebar seine Frau einen Knaben. Er sagte: »In Zukunft soll die Fledermaus, die uns diese ausgezeichnete Tirifrucht kennen gelehrt hat, unser Kissi sein!« — — — —

Endlich möchte ich noch die Verbreitung einer Sage charakterisieren, die sich auf Stammesnamen bezieht. Es ist diese Sage von einem ganz besonderen Werte, da sie uns nachher, mancherlei Grundzüge in der Welt dieser Erscheinungen wird erkennen lassen. Ich meine die Legende vom Ma. Als Ma bezeichnen die Mandevölker und deren nächste Nachbarn den Manatus, die eigentümliche Sirene, welche als Wassersäugetier sowohl am Senegal, als am Niger heimisch ist. Dieses merkwürdige Tier ist natürlich sehr geeignet, die Fabelkunst der Menschen anzuregen und aus ihr besondere Blüten hervorzubringen. So ist denn wohl auch überall der Fang des Manatus, die Jagd auf das Tier, mit ganz bestimmten Zeremonien verbunden, die sorgsam beachtet werden müssen. Es ist eine besonders interessante Beschreibung solcher Jagd, die ich bei den Bosso einheimen konnte. Von allen Anschauungen, die aus diesen Sitten sprechen, ist diejenige die eigentümlichste, dergemäß der Majäger durch die Sirene, wenn er sie trifft, über den moralischen Lebenswandel seiner Frau eingehend informiert wird. Der Ma läßt sich nur von einem Jäger, der eine absolut keusche Frau hat (was bei diesen Völkern recht selten ist), töten. Der Ma nun interessiert uns deswegen, weil nach der Tradition der senegambischen Völker das Volk der Mandé von diesem Ma seinen Namen hat. Das erste, was ich darüber von Bambukleuten hörte, lautete folgendermaßen: Im Niger sowohl als im Senegal gibt es einen großen Fisch, der aber eigentlich kein Fisch ist. Er hat eine Haut stärker als der Elefant, einen Körper wie ein Mensch mit weiblichen Brüsten, aber von größerer Körperkraft als sie ein Ochse besitzt und einen Kopf wie ein Mensch. Der Fisch, der eigentlich kein

Fisch ist und nirgends als Fisch angesehen wird, heißt Ma. Einen kleineren derartigen gibt es in Senegal und heißt er bei den Kasso-nke Ma-Ondong. Von diesem großen Ma stammen die Ma-nde ab und deswegen heißen sie Ma-nde = Ma-Kinder, denn nde heißt überall Kind. — — — — —

Ich habe im ganzen Westsudan keine Legende gefunden, die gleich tief im Volkswissen, wie breit im Volksleben ausgedehnt lebt, wie die Legende vom Ma. Die östliche Version gab ich oben, die zentrale der Bammana soll nun hier folgen. Die Bammana erzählen: Zwei Fulbefrauen badeten sich und plätscherten vergnügt im Wasser umher. Natürlich waren sie nackt, denn sie hatten ihre Kleider auf zwei mit Körben zugedeckten und mit Milch gefüllten Kalebassen am Ufer liegen lassen. Sie sahen auf und bemerkten zu ihrem Schreck ihre beiden Schwiegerväter am Ufer daherkommen. Die eine rief: »Ach, da kommt mein Schwiegervater, ach, wie ich mich schäme, daß ich nackt bin!« Die andere rief: »Ach, da kommt mein Schwiegervater, ach, wie ich mich schäme, daß ich nackt bin!« In ihrer Angst sprang die eine, nackt wie sie war, in das tiefe Wasser, tauchte unter und ward sogleich die erste Farofrau (der Faro repräsentiert eine besondere Art von Wassergeist). Die andere dagegen sprang ans Ufer, nahm als einstweiligen Schutz schnell den Korbteiler von ihrer Milchkalebasse, um wenigstens etwas geschützt zu sein, sprang sodann in die Tiefe und ward die erste Mafrau. Mit Entsetzen sahen die beiden Schwiegerväter, was sich da ereignete. Der eine von ihnen trug die Haare noch lang, wie die Fulbe dies früher taten. Der andere trug die Haare aber schon geschoren. Der alte Fulbe, der die Haare geschoren trug, rief: »Ach, was habe ich da verschuldet! Ich bin schuld an diesem Unglück, das meiner Schwiegertochter widerfuhr!« Dann stürzte er sich an derselben Stelle ins Wasser und ward sogleich in das erste Faromännchen verwandelt. — Der andere Schwiegervater mit den langen Haaren rief: »Ach, was habe ich da verschuldet! Ich bin schuld an dem Unglück, das meiner Schwiegertochter widerfuhr!« Damit stürzte er sich an derselben Stelle ins Wasser und ward sogleich das erste Mamännchen. — Am Ufer standen die beiden Holzkalebassen; sie verwandelten sich in selbiger Stunde in einen Termitenhafen, und zwar wurde der eine Korb ohne Deckel ein roter, der mit dem übergestülpten Deckel dagegen ein grauer. — Am Ufer war ein Sklave der alten Fulbe geblieben, der sagte: »Ich will auch nicht mehr leben!« stürzte sich ins Wasser! Er ward das erste Krokodil. — Darauf kam das Pferd des ersten Fulbe und ward ein Ma = ein Wasserpferd. Denn auch Pferde gibt es im Wasser, und zwar sind sie gefleckt. — Ferner stürzte sich auch der Ulu, der Hund, in die Tiefe und ward zu einem Fisch, der mit großen Zähnen ausgestattet war. Derart wurde die Tiefe des Wassers durch die verwandelten Fulbe bevölkert. — — — — —

Die beiden Traditionen scheinen sich insofern zu widersprechen, als die Bambuklegende die Mandé vom Ma ableitete, die Legende aus Beledugu aber den Fulbe die Mawerdung zuerteilte. Es läßt sich aber ohne Schwierigkeit nachweisen, daß der Kern der Legende der gleiche ist. Hören wir, was die Fulbe selbst in Masina dazu sagen: Eine Fulbefrau, aber keine Dimu, sondern eine vom Stamme der Tamburra, also eine Dimadio, eine Bauernfrau, hatte einmal für ihren Mann ein Gericht bereitet. Der Mann war auf dem Felde. Die Frau hatte großen Hunger. Der Mann kam und kam nicht heim. Da konnte sich die Frau nicht mehr beherrschen, sondern aß alles auf. Als sie mit der Bewältigung der Speise fertig war, bekam sie einen Schreck. Sie empfand die Schande und begann sich zu schämen. So legte sie dann einen geflochtenen Grasdeckel auf den Rücken und sprang ins Wasser; sie wurde zum ersten »Ma«. Kein Fulbe-Dimadio ißt vom Mafleisch, und zwar nicht nur die Bauern, sondern auch die Ardoangehörigen, die vornehmen Diko haben den Ma als Speiseverbot. — — — — —



Also nach dieser Legende war die erste Ma-frau eine Dimadio-frau. Die Dimadio sind die hörigen Bauern der Fulbe, und wir gehen folglich dem ersten Anscheine nach nicht fehl, wenn wir annehmen, daß diese Hörigen die von den Fulbe unterworfenen Mandebbevölkerung repräsentieren. Der Name Dimadio könnte dies auch andeuten, denn er setzt sich zusammen aus Di-Ma-Diong, d. h. Masklaven, wenn man die Ableitung durchaus nach dieser Richtung zwingen will. Soweit wäre das sehr schön, wenn nicht, je weiter wir nach Osten kommen, immer mehr die Überzeugung in den Vordergrund träte, daß die ursprünglichen Ma Fulbe gewesen sind. Und zwar auch in Gebieten, in denen unseres Wissens vordem die Mandé nicht geherrscht haben und in denen der Manatus nicht nur Ma, sondern Adju heißt. In Timbuktu wird der Adju als eine alte Fulbefrau erklärt, die einst reich, dann aber ihres Besitzes verlustig ging. Am Flusse ließ sie sich mit dem Kalebassendeckel nieder, um nachzudenken, beschloß zu sterben, nahm den Kalebassendeckel dann auf die Rückenverlängerung, sprang ins Wasser und ward der erste Ma. — In Say am Niger ward der Adju eine junge Fulbefrau, die nackt von ihrem Schwiegervater angetroffen wird, die sich schämt, den Hintern mit dem berühmten Korbdeckel bedeckt und ins Wasser springt. — Bei den Mossi wird der Adju dunkelhäutigen Fulbe dem Ursprung nach zugeschrieben und so geht es weiter. — Den letzten Ausläufer fand ich bei einem Bassaritenstamm, welcher erzählt, daß die Seele der Verstorbenen in das Wasser ginge. In dem Wasser lebten die Odje (gleich Adju, gleich Manatus). Früher wären alle Menschen Odje gewesen, und heute noch gäbe es Odje, die den Embryo im Mutterleibe schaffen, indem sie die Frau befruchten. — — — — —

Fassen wir nun unsern Stoff bei diesem Beispiel an. Ma soll das Urtier, das Totem der Ma-nde gewesen sein. Dazu das korrespondierende Bamma, das Krokodil, soll das Urtier der Bammana, Mali, das Flußpferd, endlich das der Mali-nke gewesen sein. Uölo, das Feldhuhn, soll das Tanna und ursprüngliche Speiseverbot der Fulbe gewesen sein, welche nach diesem Vogel ihren Namen erhalten haben. Es klingt das so wundervoll überzeugend, daß man zunächst durchaus bereit ist, zuzugeben: hier haben die Völker wirklich ihre Namen nach gewissen Speiseverboten, nach Totems, nach Tannas erhalten. Der Ethnograph bucht dies zunächst als einen Bericht, den die Eingeborenen erzählen. Der Ethnologe kann aber nicht umhin, hierzu energisch den Kopf zu schütteln. Die Tatsachen widersprechen sich lebhaft.

Der erste Widerspruch liegt darin, daß nach der eigenen Angabe dieser Völker die Speiseverbote und Totems Familien angehören, daß aber die Namen, die hier angeführt worden sind, nicht Namen von Familien sind, sondern Namen von Rassen, von Völkern, von Nationen. Die echten Fulbe zerfallen z. B. in vier große Sippen, deren jede ihr eigenes Tanna hat. Doch sollen sie alle zusammen auch ein Tanna haben. Noch mehr fällt dies auf bei den Bammana und Mali-nke. Bammana und Mali-nke haben genau dieselben Sippen und Familien. Es gibt Traore hüben und drüben, es gibt Kulloballi hüben und drüben, desgleichen Diarra, Konate, Kammarä, Këita usw. Also der Abstammung nach sind Mali-nke und Bammana gar nicht voneinander verschieden. Binger und manch anderer französische Forscher haben Mali-nke und Bammana als zwei verschiedene Nationen hingestellt, die sich dadurch unterschieden hätten, daß die einen den Islam angenommen hätten, die andern nicht. Wenn dies der Fall ist, so mußten also die Familien, die zum Islam übergegangen sind, in der Art eines Bündnisses sich zusammengetan und ein gemeinschaftliches Wappentier erhoben haben, und zwar die islamitischen Malinke das Mali und die heidnischen Bammana das Bamma. Solche Anschauung scheint den französischen Offizieren eigentümlich gewesen zu sein. Und vor allen Dingen hat der Leutn. Desplagnes solchen Gang der Dinge als feststehende Tatsache hingestellt. Es ist das eine Anschauung, die so

interessant und wichtig auch als Hypothese ist, daß wir sie uns verständlich machen müssen. Die französischen Forscher denken sich das wahrscheinlich so, daß bestimmte Interessengemeinschaften (so hier Islam und Reaktion) die Stämme zu festen Föderationen geführt hätten, die dadurch besiegelt wurden, daß die Mitglieder beschlossen, sich nur durch ein gemeinsames Speiseverbot miteinander zu verbinden. Der Gedanke ist, wenn er auch mit den vollendeten Formen des Totemismus oder einer Sippen- oder Familiengliederung gar nichts zu tun hat, sehr interessant. Ich stelle mir die Auffassung der beiden Reisenden so vor, wenn sie auch nirgends mit so wünschenswerter Klarheit oder gar mit Beweisen belegt ist. Ich habe mich auf dieser Reise emsig bemüht, das Belegmaterial meiner Vorgänger und solcher Vorgänge aufzufinden — vergebens!

Ich habe bei den hellen wie bei den dunklen Völkern immer und immer wieder untersucht, ob es einen solchen Werdegang gibt, ob sich Spuren davon nachweisen lassen und ob sich Bündnisse mit Erhebung eines heiligen Wappentieres irgendwo volksittengemäß auffinden lassen. Auf der ganzen Reise habe ich nicht einen einzigen Beleg dafür gefunden.

Die Legenden selbst, wie sie oben wiedergegeben sind, bieten nirgends einen Anhaltspunkt zur Erklärung der Tatsache. Wir sehen vielmehr, daß die verschiedensten Völker zur Erklärung ihres Totems, ihres Tanna, die gleichen Geschichten erzählen. Die Dolle und Fulbe haben dieselben Legenden von dem Bammana, das den Ahnherrn verschleppt hat in eine Grube usw. Bei den Tomma in Liberia und den Tombo bei Timbuktu finden wir unter anderm auch wieder übereinstimmende Erklärungen, daß nämlich ein Kind mit irgend einem Tiere in Berührung gekommen, daß es aus einer Gefahr, die hieraus entstanden, glücklich entronnen ist, usw. Es sind typische Legendenstoffe, die das Volk verwendet, um seine Tanna zu erklären, das eine, indem es diese Tiere einsetzt, das andere, indem es jene Tiere einfügt. Von Legenden, die lediglich und überall mit einem Volke in Verbindung gebracht werden, konnte ich nur das Material der Malegende auftreiben, das oben skizziert wurde und das immer wieder auf die Fulbe zurückweist. Also der Stoff selbst gibt keine Erklärung.

Die ganze Auffassung der französischen Offiziere wird aber noch mehr dadurch erschüttert, daß weder die Bammana, noch die Mali-nke eine wirkliche, eigene Legende über den Ursprung ihres Tanna, Nilpferdes und Krokodils, besitzen. Ja, die Sache hat noch etwas Merkwürdigeres: die Mali-nke haben gar nicht das Tanna »Nilpferd«; diejenigen, die dies behaupteten, waren im allgemeinen die Bammana. Und ebenso ist es umgekehrt, die Bammana haben gar nicht das Tanna »Krokodil«, es sind lediglich die Mali-nke, die in den westlichen Provinzen behaupten, die Bammana wären die Leute mit dem Krokodil-Tanna. Ich habe während der ganzen Reise keinen einzigen Mali-nke kennen gelernt, der Nilpferdfleisch verschmäht hätte. Wo immer Gelegenheit war, ein gutes Krokodilkotelett zu verzehren, da haben sich sämtliche Eingeborenen, ob Mali-nke oder Bammana, mit gleicher Lust und Liebe am Mahle beteiligt. Nun könnte man sagen, daß das Tanna vielleicht »außer Mode« gekommen wäre. Aber auch das trifft nicht zu, denn — die Mali-nke heißen gar nicht Mali-nke, und die Bammana heißen gar nicht Bammana! Der ältere Name für Mali-nke, ihr eigentlicher Name, ist Mare-nke und der eigentliche Name der Bammana ist Ua-Uärra oder Ua-m'barra. Da ich selbst mich an den Gedankengängen der die Tatsachen beschreibenden Literatur gewöhnt hatte, so habe ich selber ein halbes Jahr des Studiums dazu gebraucht, um dann diese Entdeckung zu machen. Und ebenso wie es mit diesen beiden Völkernamen ist, genau ebenso verhält es sich mit dem der Fulbe. Der Name der Fulbe hat mit Uölo, dem Perlhuhn, gar nichts zu tun. Uölo gleich Perlhuhn, ist ein Mandingowort, welches der Fulbesprache fehlt, und

der Name der Fulbe selbst ist schon von Heinrich Barth richtig erklärt: die Fulbe nennen sich die »Roten«, so wie die Wolof die »Schwarzen« sind.

Wir dürfen uns damit nicht begnügen, sondern, einmal bei solcher Erkenntnis angekommen, müssen wir nun danach Umschau halten, eine Erklärung für den Ursprung der Namen Mare-nke und Ua-Uärra und Ua-m'barra zu finden. Was die Mare-nke anbelangt, so ist die Erklärung schon in alter Zeit gegeben und nur in Vergessenheit geraten. Dies Wort stammt von der Dynastie, die seinerzeit das sog. Malireich gegründet hat. Das sehr eingehende und wundervoll klar erhaltene Sunjattaepos gibt genau an, daß im Anfange des 13. Jahrhunderts der Fürst Mare Su-Diarra das Malireich gegründet habe. Von diesem alten Mare gibt uns aber kein anderer als Ibn-Chaldun eine Erklärung in den Worten: bei ihnen bedeutet das Wort Mare einen Emir, den Nachkommen eines Sultans. Und an anderer Stelle sagt genau derselbe Autor: das Wort Mare bedeutet ein Visier. Die Sunjattallegende schildert nun ganz genau die Herkunft des ersten Emirs oder Mare und die Ereignisse, die zur Gründung des Reiches führten. Es kann gar kein Zweifel sein, daß das Wort Mare aus dem Wort Emir entstanden ist, und ich habe in verschiedentlichen Rücksprachen mit Linguisten festgestellt, daß gegen diese Worterklärung keinerlei Einwand vom Standpunkt dieser Wissenschaft aus erhoben werden kann.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Ursprung des Wortes Bammana. Die Angaben der älteren Literatur, daß nämlich die Bammana einige Jahrhunderte nach der Gründung des Malireiches aus der Provinz Torong und Konian, also von Süden her, nach Segu hin marschiert wären, bezieht sich lediglich auf eine einzige Völkerströmung im Bereiche der großen Wanderperiode, in deren Verlauf die sog. Bammanavölker östlich des Niger hin und her gegliitten und gegen das Reich Mali Krieg geführt haben. Der Ursprung des Wortes ist mit voller Sicherheit auf die Bezeichnung Uärra, gleich Fürst, zurückzuführen. Uärra ist ein uraltes Berberwort, das heute noch im Atlas lebendig ist und dessen Verbreitung zu verfolgen mir eine schöne Aufgabe war. Schon Heinrich Barth hat sich mit dem Stamm des Wortes Barra oder uarra beschäftigt und darin die Wurzel für die Bezeichnung des stammesreinen Mannes, des Kriegsführers usw., gefunden. Die alte Genealogie der Stadt Djenne, die außerordentlich sicher ist und zuerst von dem ausgezeichneten Forscher Monteil aufgezeichnet worden ist, lehrt uns schon das Wort uarra in diesem Lande und im Sinne eines regierenden Herrschers, eines Fürsten, kennen. Von diesen Uarras hören wir in der ganzen Geschichte nur ein einziges Mal, daß sie zum Islam sich bekehrt haben, im allgemeinen sind sie ihrem alten Glauben treu geblieben. Sie stehen von Anfang an im Gegensatz zu den islamitischen Emirreichen und haben so den Volksnamen Ua-m'barra produziert, welcher besonders in den nördlichen Teilen des Ostnigergebietes heute noch lebendig ist. Die Ua-m'barra waren im Gegensatz zu den Malileuten die Heiden, und deswegen ist heute noch die Bezeichnung der Bammana als Heiden in einem ähnlichen Sinne gebräuchlich, wie die alten Völker in der spätgriechischen und römischen Zeit das Wort »Barbaren« verwendeten.

Nun wollen wir uns noch nach dem letzten Wort umsehen, nach dem Ursprung des Wortes Ma-nde. Es ist auch hier nicht schwierig, eine gute Erklärung zu finden. Bei den Ua-m'bara redet der Sklave seinen Herrn an mit dem Ausdruck Ma, die niedere Frau den Bettgenossen als Ma-nke. Der Ehemann heißt Ma-ke. Bei den Mali-nke finden wir entsprechend die gleichen Bezeichnungen, und als interessanteste bei beiden Völkern die Bezeichnung für einen Menschen, der nichts darstellt, der keinen Einfluß und kein Ansehen hat: Ma-te; te bedeutet nichts, nichtig, Ma-te also einen nichtigen Mann, einen nichtigen Herr! Da nun nde gleich »Sohn« ist, so bedeutet der Ma-nde den Sohn eines Herrn, und tatsächlich finden wir in den Epen die Anwendung Ma-nde nie für unterworfenen Stämme

angewendet, sondern regelmäßig für herrschende. Das Land Ma-nding aber ist das Ursprungsland des Herrenvolkes. Ich muß es mir versagen, die Etymologien weiter zu verfolgen und zu zeigen, wie eine große Menge von Bezeichnungen und Völkernamen in gleicher Weise eine Sinnumwertung erfahren haben. Es muß uns genügen, die Sinnumwertung an sich hier festzustellen, und ich kehre nun zu unserem Ausgangspunkt zurück und resümiere das Resultat dahingehend, daß offenkundig diese Völker sich bestrebt haben, die unverständlichen Namen anderer sich mit Erklärungen aus der eigenen Sprache vertraut zu machen, und zwar, daß sie das in der Weise tun, daß sie sich unter Namen des Tierreichs nach verwandten Vokabeln umsehen. Es sei betont, daß dieses Verfahren sich hauptsächlich an Völkernamen nachweisen läßt, weniger an den Bezeichnungen der großen Familien. Dies Verfahren ist ungemein interessant und beweist uns, daß das Volksgefühl noch heute mit den letzten Ausläufern totemistischen Werdegangs vertraut ist. Wir können im allgemeinen, wenn wir die eingesammelten Materiale durchblättern, sagen, daß der Eingeborene sich scheut, das Fleisch eines Tieres zu genießen, das einen dem seinen ähnlichen Namen führt, und daß der Eingeborene von einem andern das Gleiche annimmt, und so zu der Volksetymologie, die wir oben wiedergegeben haben, zur Welt gekommen ist.

Die Tatsache beweist uns aber auch, daß der Totemismus in diesen Ländern heute ausgestorben ist. Er existiert in der Tat nicht mehr und besitzt auch in seinen kümmerlichen Ausläufern keinerlei Wucht mehr. Ich habe einige wenige Familien gefunden, die noch exogamisch heiraten. Wir können danach in der Tat annehmen, daß die Sitte früher weiter verbreitet war.

Wichtig ist nun die Beantwortung der Frage, in welcher Periode und unter welcher Verhältnisgruppe der Totemismus in diesen Ländern das Leben ausgehaucht hat. Und da läßt sich sehr einfach darauf antworten: unter dem Einfluß des Kastenwesens. Der Islam ist hierfür wohl weniger verantwortlich zu machen. Vielmehr finden wir bei El Bekri schon ganz klar dargestellt, daß bestimmte Völker in jener Zeit schon patriarchalisch lebten, während z. B. Gana matriarchalisch organisiert war. Wo sind aber die Bewohner von Gana geblieben? Und haben sich noch Reste dieser alten Organisation irgendwo erhalten? Damit möchten wir uns noch mit einigen Zeilen beschäftigen. — Die Bewohner des alten Reiches Gana waren die Wangara. Sie werden beherrscht von Fürsten, welche den Titel Gana trugen. Gana ist ein Ausdruck der Mandesprache und bedeutet so viel wie »Held«. Daß das Wort Gana ein Titel war, geht aus den Nachrichten der arabischen Schriftsteller mit aller Sicherheit hervor. Und daß dieses Wort Gana in besagter Bedeutung noch sehr gut erhalten ist, und in den Epen gang und gäbe ist, konnte ich oftmals feststellen. Diese historischen Gana waren Fulbe. Diese Fulbedynastie, welche über die Wangara herrschte, wurde durch eine Berberdynastie verdrängt. Die Anhänger der Gana-dynastie wurden gezwungen, sich nach dem Süden zurückzuziehen, und sie sind auf der Ostseite des Niger-Bani von den Homburribergen an bis in das weit im Süden gelegene Land Uassullu heute noch vielerorts anzutreffen. Die Wangara nun, die uns deswegen so außerordentlich interessieren, weil die Schriftsteller von ihnen mit aller Bestimmtheit angeben, daß die Fürsten und Edlen nicht patriarchalisch, sondern matriarchalisch organisiert waren, diese Wangara können wir im großen und ganzen in wichtigen Stämmen der Mandingo wiedererkennen. Noch heute heißen die Mandingo bei Hausa Wangara. Eine ganze Kaste, die besonders in den nördlichen Mandeländern eine große Rolle spielt, trägt heute noch den Namen Gara. Sehr wichtig ist es nun, daß ich feststellen konnte, daß die Garedynastie, die vor dem Gana in den südlich der Sahara gelegenen Ländern herrschte, in den liberianischen Urwald verdrängt wurde. Es sind dies die Gersse, deren Namen aus dem

Worte Gara-sa entstanden ist, und die noch sehr klar die Erinnerung haben, daß sie aus dem Lande Gana stammen. Während nun die im Norden gebliebenen Garastämme im Laufe der Zeit dem Patriarchat verfallen sind, haben diese älteren Gara, also z. B. die Gersse, noch außer mehreren Einrichtungen die Sitte gewahrt, daß die Kinder nicht dem Vater gehören, sondern dem Bruder der Mutter, d. h. also, daß die Gersse heute noch matriarchalisch organisiert sind. Wir haben hier also in dem Nordteil des westafrikanischen Waldes nicht nur die Stämme erhalten, die mit den von El Bekri geschilderten Wangara identisch sind, sondern wir finden hier auch in der Tat noch das Matriarchat erhalten. Es ist in dem ganzen großen Westgebiet des Westsudan das einzige Volk und das einzige Gebiet, welches die alten Sitten und Einrichtungen noch erhalten hat. Wenigstens war es das einzige, das ich finden konnte. Ich bin aber überzeugt, daß in dem Walde am Rande der Nordguineaküste bis hinauf zum Gambia noch mehrere derartige Splitter nachgewiesen werden können. Da solche sowohl historische wie sozial hochwichtige Identifizierung und Feststellung möglich ist, möchte ich einem solchen Waldsplitter einige Worte widmen, und zwar gebe ich die altertümlichen, außerordentlich gut erhaltenen Zustände wieder, welche ich bei den Tomma, den Nachbarn der Gersse, fand.

Die Tomma haben eine etwas komplizierte Volkseinteilung. Zum ersten zerfallen sie in verschiedene Engassi, das sind Stämme, genau den Diamu des westlichen Westsudan entsprechend, die zum Teil auch dieselben Namen führen, wie die Diamu der Mande. Diese Engassi haben eigene Speiseverbote. Aber abgesehen von der Engassieinteilung zerfallen die Tomma auch noch in Beni, und diese Beni sind Sippen im totemistischen Sinne. Wir haben die Sippe wie die Tie, die keine Hühner genießen. Die Kariona verschmähen den Panther. Da sind Soropo, deren Tanna die Rotspatzen sind, während andere die Hunde, andere die Ziegen, andere die Ochsen usw. als heilige Tiere erachten. Diese Einrichtung ist mit strenger Exogamie verbunden, d. h. sie war es bis vor kurzem. Denn seitdem sich die Konianke des Kolahandels wegen so vertraulich im Tommalande niedergelassen haben, beginnen sich die alten Sitten zu lockern; so klagten mir Tommaleute. Früher war das Verbot geschlechtlicher Verbindung unter Mitgliedern gleicher Beni so energisch und wuchtig, daß auch jede außereheliche Vermischung unverheirateter Mitglieder derselben Beni sogar dann mit dem Tode bestraft wurde, wenn sie folgenlos verlief. Wir haben also in der Tat die Sippe und die totemistische Anordnung der Sippe damit nachgewiesen. Dies ist wie gesagt der einzige Punkt in der ganzen großen Fläche, auf der wir diese Erscheinung voll erhalten finden. Daß wir die Stämme, die sie noch tragen, so gut mit denselben identifizieren können, die im Mittelalter als matriarchalisch geschildert wurden, das ist von doppeltem Wert. Von solcher Basis nun können wir uns umsehen nach anderen Spuren, die mit dieser Feststellung in Beziehung zu bringen sind.

Das geographische Betrachtungsverfahren ist hier ein ersprießliches. Wir erkennen die große Fläche der Mandeländer als ein Gebiet, in dem die Endogamie heutzutage in geschichtlichem Aufbau siegreich durchgedrungen ist. Nur in den peripheren Ländern haben sich noch Reste erhalten, wie ja der liberianische Urwald einen Teil solcher Peripherie darstellt. Nach O zu wurden in solchem Umkreis sehr wesentliche, wenn auch verdorbene totemistische Formen gefunden. So bei den Mossi, bei den Mobba, bei den Bassariten usw. Aber die dort festgestellten Typen weichen doch von dem Tommasystem insofern schon wesentlich ab, als die Erbfolge vom Vater auf den Sohn übergeht, als also das Sippenrecht schon gebrochen ist. Aber nicht nur in der Peripherie finden wir die Belege derartigen Sippenrechts, sondern es lassen sich die Reste, Spuren und Folgeerscheinungen des zerstörenden Totemismus und der alten Sippenwirtschaft auch sehr wohl noch im Innern nachweisen.

Da ist zunächst als wichtige und sehr bedeutungsvolle Erscheinung darauf hinzuweisen, daß jeder Mann bei der Vorstellung bei den Mande seinem Namen nicht den Namen seines Vaters, sondern den Namen seiner Mutter voransetzt. Man hat also auf die Sippenzugehörigkeit früher sehr viel Wert gelegt. Zum zweiten gehören bei den Mandestämmen durchweg die Kinder, die von noch nicht verheirateten Mädchen geboren werden, stets dem Bruder der Mutter, niemals, wie bei andern Völkern etwa, dem wenn auch unehelichen Erzeuger oder dem späteren Ehemann. Endlich, drittens hat sich noch eine Erscheinung erhalten, welche bisher wohl selten beobachtet, an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Es ist nämlich ein Recht, welches das Kind an dem Bruder der Mutter, also an seinen nächsten Sippenangehörigen hat. Dies Recht besteht bei allen Mande. Da ich aber die beste Schilderung aus dem Lande Faraka erhalten habe, so mag hier das wiedergegeben werden, was die Farakaleute darüber berichten: Im Leben der Kinder spielt der Bruder der Mutter, der bei den Mali-nke Mbarra, bei den Bammana Benke, bei den Fulbe Kau, bei den Bosso Kokou genannt wird, eine ganz besondere Rolle. Der heranwachsende Bursche kann nämlich seinem Onkel gelegentlich einen Hammel, eine Ziege, Hühner, ja sogar eine Kuh — wenn der Kuhhirte nicht genügend aufpaßt — rauben. Und der Kokou hat nicht das Recht, den Jungen zu bestrafen, noch von ihm oder seinen Eltern Ersatz zu beanspruchen. Es ist, als ob der Onkel die Pflicht habe, zur Erhaltung seiner Neffen und Nichten von Schwesterseite beizutragen, und wenn er sich diesen Pflichten entzog, so konnte er von den Schwesterkindern oder der Schwester dazu gezwungen werden.

Diese Onkelsitte erscheint mir derartig interessant und wichtig, daß ich die entsprechenden Sitten der Mossi auch noch schildern möchte. Bei diesen ist das patriarchalische System in allen Rechtsfragen fast noch energischer durchgeführt als bei den Mande. Und somit kann es nicht verwundern, wenn neben dem Bruder der Mutter auch noch der Bruder des Vaters ganz besondere Verpflichtungen dem Kinde gegenüber eingeht. Es repräsentiert bei den Mossi in gewissem Sinne der Bruder des Vaters Recht und Pflicht des patriarchalischen Familiensystems, der Bruder der Mutter Recht und Pflicht des matriarchalischen Sippenwesens.

Der Bube kann z. B. eines Tages, wenn er unbeobachtet ist, beim Vaterbruder ein schönes Messer, einen Säbel, ein Bündel Pfeile oder dergleichen Werkstücke der Eisenkunst entwenden und verstecken. Der Vaterbruder wird dann den Verlust entdecken, er wird böse werden, wird überall suchen und bei allen Leuten untersuchen, er wird immer böser werden, aber er findet die Sachen nicht. Also beginnt er nachzudenken: »Wer geht denn bei mir aus und ein?! Richtig, der Junge meines Bruders. Ruft mir den Jungen!« — Der Schlingel wird geholt. Der Onkel fragt: »Hast du das und das genommen?« Der Bursche antwortet: »Ja!« Und — die Sache ist erledigt. Der Vaterbruder hat nicht das Recht, das Stück zurückzuverlangen, darf gegen den Jungen nicht einmal böse werden oder ihn gar schlagen. Der entwendete Gegenstand gehört dem Buben!

Anders das Recht dem Mutterbruder gegenüber. Dem Mutterbruder darf der Junge ein Huhn und, wenn er reich ist, auch wohl einen Hammel und, wenn er ein großer Naba ist, auch wohl ein Stück Rindvieh stehlen. Diesem geschieht nichts, wenn er entdeckt wird, und ebenso bleibt der entnommene Raub sein Eigentum. Die Leute, die mir in liebevoller Weise das Recht gegen den Vaterbruder auseinandersetzen, schilderten mir die räuberischen Verkehrsformen im Hause des Mutterbruders ähnlich intim. Die »gute« Tante, also die Frau des Mutterbruders, spielt hier nicht selten die geistige Urheberin solcher Taten. Sie sagt zu dem auf einen kurzen Besuch einmal vorsprechenden Neffen: »Siehst du, dies hier gehört andern Leuten! Das hier aber gehört dem Bruder deiner Mutter. Sage aber niemand, daß ich es dir gesagt habe!« Der kleine Räuber nimmt dann

das, was er nehmen darf, nämlich das Eigentum des Mutterbruders, und gibt der Tante »ein wenig« davon ab. Gewöhnlich handelt es sich bei diesen berechtigten Diebereien um Nahrungsmittel. Jedenfalls tut man dem Burschen bei der Entdeckung der Diebereien nichts. — Mir scheint, daß gerade in der seltenen Gerechtsame, an Geräten und Waffen des Vaterbruders einerseits und an Nahrungsmitteln und Schlachttieren des Mutterbruders andererseits, wichtige Reste alter Organisationsgesetze geboten sind.

Damit sind wir am Ende der Darstellung angekommen. Ich wies im Anfang des Abschnitts darauf hin, daß die Verwendung des Wortes Totemismus nicht übertrieben werden dürfe und daß aus dem Vorkommen von Speiseverboten und Wappentieren (Totems) nicht ohne weiteres auf die volle Erhaltung eines vollkommenen Totemismus geschlossen werden darf. Es muß und soll das Wesen des Totemismus nicht in solchen äußeren Erscheinungen beweiskräftig aufgesucht werden, sondern es müssen vor allen Dingen die Belege des inneren Sinnes der matriarchalischen Sippenorganisation erforscht werden, um entwicklungsgeschichtlich eine Periode matriarchalisch-totemistischer Sippenorganisation für die Vergangenheit glaubhaft zu machen.

Daß eine solche vorhanden gewesen ist, geht aus dem dann erbrachten Materiale mit Klarheit hervor. Ebenso sicher aber auch, daß sie im großen und ganzen nicht mehr existiert. Die letzten Spuren sind allerdings nicht verwischt, vielmehr gut erhalten: darin, daß die Stämme noch heute dem Mutterbruder bestimmte Rechte zuweisen, dadurch, daß die Leute sich nach der Mutter, nicht nach dem Vater nennen, dadurch, daß sie heute noch jeden Namen durch eine Tierbezeichnung zu erklären suchen, dadurch, daß sie selbst noch Speiseverbote in verwandtschaftlicher Anerkennung aufrechterhalten, und nicht nur durch alles das, sondern auch noch durch eine, wie ich glaube, mit dem Wesen des alten Sippenverbandes in Zusammenhang zu bringende weitere Tatsache: mit dem Subachismus. Der Subachismus soll im nächsten Abschnitte geschildert werden. Ich werde dann nicht mehr von sozialen Einrichtungen sprechen, möchte aber hier schon einleitend voraussenden, welche Bedeutung für die soziale Bildung und Gliederung dieses Anschauungssystem besitzt.

Der Subachismus, die Überzeugung, daß die Seelen naher Verwandter und der eigenen »Familie« in der Lage sind, nachts die Seelen zu stehlen und sie zu verzehren, der Glaube, der damit verbunden ist, daß diese Nachtgeschöpfe in Tierform umherstreifen, liegt dem alten totemistischen Anschauungskreise vielleicht nicht so fern. Wir haben gesehen, daß die Bundmasken, die Geheimbünde, zum Teil aufgebaut sind auf einer matriarchalischen Idee, auf dem Stammesurtier, welches weiblichen Geschlechts ist. Dieses Stammesurtier hat die Aufgabe, gegen die nächtlichen Räuber in Tierform zu schützen.

Nun kann sich das nicht bei dem Alter und der Tiefe der Anschauung auf jüngerer patriarchalischer Basis erhoben haben. Das Mißtrauen solcher Art gehört nicht in den Kreis patriarchalischer Gliederung, sondern muß mit dem Sippenwesen zusammenhängen. Der Familienzusammenschluß bietet Vertrauen. Es liegt gar kein Grund zum Mißtrauen vor. Die Sippenverbindung aber, die Tatsache, daß die eigenen Kinder gar nicht dem Vater zugehören, sondern dem Mutterbruder, können schon viel eher dem Mutterbruder das Mißtrauen aufdrängen, daß der Vater mit den Kindern nicht so sorgfältig umgehe und sie nicht so schütze und hochhalte, wie dem Mutterbruder und der Muttersippe es wünschenswert ist. Dies muß der Ursprung des Mißtrauens sein. Auf dieses Mißtrauen hat sich der Subachismus offenbar aufgebaut und deswegen ist die Gruppe von Erscheinungen, die im nächsten Abschnitte besprochen werden wird, in gewissem Sinne eine Illustration aus dem Leben des alten Sippenwesens.

## Die Subachen.

Aber nicht nur die äußeren Umrisse und das allgemeine Wesen der sozialen Bildungen des Westsudan sollen hier geschildert werden, sondern ich will auch mit einigen Strichen wenigstens dem sozialen Innenleben gerecht zu werden versuchen, will nicht nur die eigentlich sozialen Funktionen, sondern auch den religiösen Inhalt und die mystisch wirkenden Innenkräfte der sozialen Volksanschauung schildern. Auf diesem Gebiete bin ich in der Lage, der Wissenschaft wesentliche Tatsachen mitzuteilen und eine Anschauung sowie eine Gliederungsform vorzuführen, die den Forschern afrikanischer Völkerkunde bislang so gut wie entgangen ist. Und doch, so sonderbar es klingen mag, sind die Glaubensformen und die dementsprechend eingeführten Institutionen derart prädominierend, daß man sagen kann, für ganze Völkerschaften bilden diese Anschauung, diese Institutionen den wesentlichsten Teil der religiösen Anschauung und das Objekt des Kultus.

Die Grundlage der Anschauung besteht darin, daß man irgend einem Mitmenschen, und zwar wie wir sehen werden, einem Mitgliede der eigenen Familie, zutraut, das Leben des andern stehlen und in kannibalischer Form verzehren zu können. Ein Mensch, der solche Kräfte hat, bezeichnet der Mandé als Subaga, oder Subacha, wobei das »ch« ausgesprochen wird wie in dem deutschen Worte Bach. Da wir eine Bezeichnung für ein solches Wesen weder in der volkstümlichen noch in der wissenschaftlichen Sprache bisher besitzen, so wähle ich als Grundlage der notwendigen Terminologie den Namen dieses Mandewortes und spreche von Subachen und von der ganzen Gruppe der Anschauung als von Subachismus. Es würde der Gedanke nahe liegen, diese Wesen mit dem ja wohl slawischen Worte Vampyr zu bezeichnen. Aber einmal sind die Vampyre gespenstische Wesen, abgeschiedene Existenzen und dann ist es wünschenswert, für diesen neu erschlossenen Grundstock der geographischen Verbreitung auch mit einem neuen Ausdrucke hervortreten. Daß eine Verwandtschaft zwischen Subachen und Vampyren dem eigentlichen Wesen nach besteht, ist nicht zu bestreiten. Aber der Unterschied ist doch außerordentlich groß, wie in den nachfolgenden Beschreibungen gezeigt werden soll. Ich habe im Sudan kein einziges Volk kennen gelernt, bei dem der Subachenglaube nicht einen integrierenden Bestandteil der ganzen Anschauungswelt ausgemacht hätte. Und dennoch läßt sich, auf linguistischer Basis zum wenigsten, ein etwa jung aufgekommenes System oder eine in einer Welle über das ganze Land getragene Anschauung nicht nachweisen. So viele Völker und so viele Sprachen, ebenso viele unterschiedene Bezeichnungen gibt es. Und nur selten können wir bei zwei benachbarten Stämmen gleiche Wortwurzel erkennen, wie aus der nachfolgenden Reihe hervorgeht. Wir haben da: Subacha, Mata, Gingi, Urumui, Tungutu, Songoba, Kullukado, Batentawa, Nidedida, Affillu, Potiana, Usopu, Kare, Maï usw.; man sieht eine bunte Reihe von Wurzeln. — Weiterhin habe ich über die Bedeutung des Subachismus in den großen Gebieten des Sudan zu bemerken, daß seine Einflußsphäre an Tiefe der Bedeutung entspricht, die in den Küstengegenden der sog. Fetischismus einnimmt. Vom Fetischismus, etwa im Schulzeschen Sinne, kann man im Innern des Kontinentes nicht sprechen. Er existiert nicht. Und es scheint mir im höchsten Grade wahrscheinlich, daß ein wesentlicher Faktor der Ausgestaltung des Küstenfetischismus neben dem ebenso wesentlichen Glauben der manistischen Anschauungen (des Ahnendienstes) der verwischte Subachismus abgegeben hat. Weiterhin ist es wohl bemerkenswert, daß der Islam eine irgendwie verdrängende oder vernichtende Einwirkung auf diesen Glauben nicht auszuüben vermochte, daß demnach die dunkelhäutigen Mohammedaner des Westsudan diesem Glauben ebenso anhängen wie die sog. Heidenstämme.



Indem ich die Subachen in die wissenschaftliche Literatur einführe, liegt mir von vornherein sehr viel daran, ein klares und übersichtliches Bild zu geben. Es sei daher zunächst das Anschauungsfeld der Weststämme des Westsudan, also der Mande, hier vorgeführt. Diesem abgeschlossenen Bilde wird dann eine Charakteristik der verschiedenen Varianten aus den östlichen und nördlichen Gebieten beigelegt.

Die Mandeananschauung unterscheidet unter den Subachen zwei Gruppen: einmal die Niagua, die kein Menschenfleisch fressen, und dann die Subaga-Nindië, die eigentlichen Subachen, die kannibalischen Wesen. Man kann auf deutsch sagen, daß die Subaga-Nindië die eigentlichen Stehler sind, daß die Niagua aber aus einer diesen ursprünglich feindlichen Gruppe zu Hehlern geworden sind. Aber wenn sie auch wie gesagt ursprünglich gegnerisch veranlagt sind, so sind die Niagua heute doch nicht viel anständigere Geister. Die Niagua gelten als mächtiger und als den Subachen überlegen, da sie, wenn durch die Pfeile der Subachen bedroht, blitzschnell in den Himmel entfliehen können, während diese immer in den Lüften über der Erde bleiben müssen. Nun die Naturgeschichte der Subachen.

Jedes Menschenmahl der Subachen ist großen Schwierigkeiten und einer ganz bestimmten Gesetzmäßigkeit unterworfen. Ein Subache kann keinen Menschen in seine Gewalt bekommen, der ihm nicht verwandt und somit von Natur in gewissem Sinne zueigen ist. Wer nicht Weib, Eltern, nahe Verwandtschaft oder Nachkommen hat, kann überhaupt kein Mahl liefern, denn ihm fehlt der Einfluß über die Mitmenschheit. Das ist der sozial wesentlichste Punkt des Systems. Wehe dem Subachen, der eines Tages eines fremden Menschen Lebenskraft fesseln will, ohne daß sie ihm von einem dazu durch Verwandtschaft Berechtigten ausdrücklich überliefert, oder ohne daß er selbst damit verwandt ist. Der Subache stirbt bei einem solchen Versuche sofort.

Wenn nun aber ein Subache eines Tages einem Kumpanen gesagt hat: »Nimm meinen Bruder!« oder »Nimm meinen Sohn!« oder: »Nimm den Bruder meines Vaters!« oder: »Nimm meine Tochter!« usw., so kann sogleich mit dem schwierigen Werke der Verteilung des Opfers begonnen werden. Ein Subache schlägt die Trommel. Die Subachentrommel ist ganz besonderer Art. Ihr Sarg ist nicht aus Holz, ihr Sarg ist ein Menschenschädel. Sie ist nicht bedeckt mit Ziegen- oder Ochsenfellen, — sondern mit einer Menschenhaut. Sie wird nicht geschlagen mit einem Schläger aus Holz, sondern mit einer getrockneten Menschenhand. Auch klingt diese Trommel nicht so wie andere Instrumente, ist ihrer Schalltragweite nach nicht so begrenzt. Sie ist vielmehr gewöhnlichen Menschen zwar nicht vernehmbar, wird aber von den Subachen auf zwei Tagesmärsche Entfernung gehört.

Wenn die Subachen das Zeichen hören, kommen sie sogleich von allen Seiten herbei und lassen sich sagen, welches Opfer auserlesen sei. In nächtlicher Stunde fällt die Gesellschaft der Unholde dann ganz leise und unhörbar in das Haus des Verfallenen ein. Es ist anscheinend ganz gleichgültig, ob der in schwerem Schläfe oder in leichtem Schlummer liegt. Er merkt und hört nichts von dem, was um ihn her vorgeht. Die Subachen verwandeln sein Ni in einen Ochsen. Das Ni wird man am besten mit »Leben« übersetzen, denn die Seele ist eine andere Sache. Aber nicht einmal das ganze Ni wird verwandelt, sondern nur derjenige Teil, der im Körper des Opfers haust, während der Teil des Ni, welcher in dessen Kopfe lebt, unberührt bleibt.

Der aus dem Ni zum Opfer verwandelte Teil wird dann gefesselt aus der Hütte geschleppt, und nun legen die Subachen dem Ni Ochsen die Frage vor: »Wer will dich töten, die Verstorbenen oder die Zaubermittel?« Die Antwort auf diese Frage entscheidet darüber ob die Subachen sogleich Macht über das Ni erlangen. Der Ochse kann antworten: »Die Verstorbenen und die Zaubermittel sind es nicht, die mich töten; es sind die Subachen.«

Auf solche Antwort hin sind die Subachen machtlos, sie können das Ni nicht töten. Sie legen diese Frage dem Niochsen Tag für Tag vor. Je widerstandsfähiger der betreffende Mensch ist, desto länger wird er die Täterschaft nicht den unschuldigen Verstorbenen und den Zaubermitteln, sondern den grausamen Subachen zuschreiben. Aber schon in diesem Zustand wird der betreffende Mensch daheim matt und schlaff. Er mag ein Jahr oder vielleicht noch kürzere Zeit hindurch widerstehen. Es kommt jedoch mit Sicherheit der Tag, an dem der Niochse antwortet: »Es sind die Verstorbenen, die mich töten«, oder aber: »Es sind die Zaubermittel, die mich töten wollen.« Und damit sind dann der Mensch und der Niochse endgültig in die Hände der Subachen gegeben, diese können nicht mehr zur Rechenschaft gezogen werden, denn nun schreibt das Opfer ihnen nicht mehr die Schuld zu. Nun sind die Subachen Herren der Situation.

Jetzt übt der Oberste der Subachen, dessen Titel »Messergriifhalter« ist, sein Amt aus. Er schneidet dem gefesselten Niochsen die Kehle durch. Alsdann wird er abgehäutet und zerlegt. Den Ochsenkopf legen die Subachen beiseite. Wenn das dem Ni geschehen ist, dann wird der Mensch hinfällig. Die Bammana sagen das mit den Worten: »Die Hülle des Menschen wird matt, wie die Messerscheide, aus der man die Klinge zog.« Aber sterben kann der Mensch immerhin noch nicht, solange der Kopf des Niochsen existiert. Dieser Kopf des Niochsen wird von den Subachen nach einem Jahr verbrannt, und gleichzeitig damit erfolgt der Tod des Menschen. Bis dahin muß er sich quälen. Doch kommen wir zum kannibalischen Mahle.

Ist der Niochse zerlegt, so wird das Fleisch geschnitten und in so viel Häufchen auf der Erde aufgeschichtet, als die Subachengesellschaft gerade Mitglieder hat. Kein Mitglied zahlt etwa für seinen Anteil. Aber ein jedes ist verpflichtet, aus seiner Verwandtschaft jährlich ein Opfer zu bringen. Erfüllt er diese Verpflichtung nicht, so ergreifen die Subachen Stöcke und schlagen so lange auf ihn ein, bis er stirbt. Ein so getöteter Subache wird aber von seinen Kumpanen nicht verzehrt. Das Fleisch der Opfer wird nur leicht gekocht, nicht allzu stark. Es bleibt immer noch rot. Man führt es nicht mit den Fingern zum Munde, sondern mit einem speziell benannten Gegenstande, einer eisernen Gabel, von der ich kein Belegstück (aus leicht erklärlichen Gründen) zu sehen bekam. Diese eiserne Gabel erinnert sehr stark daran, daß das dunkelhäutige Afrika im allgemeinen eine Gabel nicht kennt, bis auf eine Ausnahme, soweit mir bekannt ist. Diese Ausnahme ist bei den Kongovölkern des weiteren Inlandes zu finden. Auch diese verwenden eiserne Gabeln, aber nicht zum gewöhnlichen Mahle, sondern lediglich dann, wenn sie Menschenfleisch verzehren. Die Analogie ist im höchsten Grade interessant. Fernerhin berühren die Subachen das Niochsenfleisch nicht mit den Lippen, sondern mit den Zähnen.

Nun die Niagua. Sie gelten im allgemeinen als gutartig und scheinen in irgendeiner Beziehung zum Namabunde zu stehen, über den an anderer Stelle gesprochen werden wird. Wenn nun einer der Niagua im Traume etwas Böses sieht, was die feindlichen Subachen vorhaben, so ruft er schnell alle Verwandten zusammen, und diese Gemeinschaft beginnt den Kampf gegen die Subachen. Zumal, wenn die Niagua sehen, daß die Subachen die Fesselung eines Niochsen vorhaben, sind sie sämtlich sehr erbost. Kommt es zum Kampfe, dann sind die Subachen jedesmal unterlegen. Aber leider kommt es nicht immer, sondern vielmehr recht selten zum Kampfe, denn die Subachen ziehen vor, an die Niagua etwas zu zahlen, einen Zug der Bestechlichkeit, den wir im nachfolgenden häufiger treffen werden und der die Niagua in dem Lichte gemeinster Hehlerei erscheinen läßt. Die Niagua fliegen immer umher, um die Schlechtigkeit der Subachen zu beobachten, aber wenn die Abgaben der Subachen hoch genug sind, dann sehen sie nichts Schlechtes. Es sind also die echten Schutzengel echter, »edler« Negerseelen.

Hören wir nun, was die Tradition von dem Ursprung dieser Wesen und von dem der Subachengegnerschaft erzählt. Die Tradition geht davon aus, daß die Subachen die Eigentümlichkeit haben, wenn sie nächtlicherweile ihren Raubzug beginnen wollen, ihren Menschenleib, ohne daß man es wahrnimmt, zu verlassen vermögen. Der Körper des Subachen liegt schlafend in seiner Hütte. Wenn die Seele herausfährt und als Feuerfunke durch das Dach entschwindet, um durch die Luft in das Haus des Opfers einzufallen, so liegt der Körper des Subachen atmend und schnarchend daheim, und niemand vermag die Abwesenheit der Seele zu erkennen. Dies Ausschlüpfen der räuberischen Seele vergleicht die folgend geschilderte Volksanschauung mit der Erscheinung, daß der Subache imstande ist, sich vollkommen zu häuten. Die Tradition lautet:

Kenimbleni, der Vater der Tunko (götterähnliche Altvordere) sagte zu seiner Tochter Tunko: »Achte genau darauf, was im Walde geschieht. Achte besonders auf Korongo, die Schlange. Sage es mir, sobald du etwas siehst!« Tunko ging umher. Tunko traf im Walde einen dieser Korongo. Tunko sah, daß Korongo an seiner Haut haspelte. Tunko lief zu ihrem Vater Kenimbleni nach Hause und sagte: »Mein Vater! ich habe im Walde den Korongo gesehen. Er (die Schlange ist, wie wir sehen, zunächst ein Mann) sitzt mit seiner Frau zusammen und zieht an seinem Kleide hin und her.« Kenimbleni sagte: »So eile sogleich zurück und achte genau darauf, was Korongo macht und spricht!« Tunko sagte: »Begleite mich doch!« Kenimbleni sagte: »Gut, ich werde mit dir gehen.« So gingen beide zusammen in den Wald und versteckten sich nahe dem Lagerplatz Korongos, so daß sie alles übersehen und beobachten konnten.

Korongo hatte seine Haut abgestreift. Er ging mit zwei Zauberpulvern zu seiner Frau und sagte: »Streue zunächst das eine Pulver auf dein Gesicht, so kannst du, wie ich es jetzt getan habe, deine Haut abstreifen. Sage aber dies und von alledem nie etwas den Menschen, denn wenn sie das lernen und hören, werden sie gewaltige Kraft gewinnen. Alsdann nimm von dem zweiten Pulver und streue es auf das Gesicht und unter die Arme, dann wirst du wie ein Vogel sein und fliegen können!« Tunko und Kenimbleni hörten alles genau. Korongo sagte ferner zu seiner Frau: »Wenn du auch die Gestalt des Vogels hast, so kannst du doch nicht nach Art der Vögel sprechen. Dazu gehört, daß du die mystische (besonders benamste) Kalebasse hast, die es dir ermöglicht, Vogelstimmen nachzuahmen.« Darauf zeigte Korongo seiner Frau ein Pulver, das ist weiß wie die Guineawürmer. Er sagte: Dieses Zaubermittel mußt du in die Hand nehmen, wenn du im Dunkeln fliegst, dann wird es dir leuchten wie eine Lampe.« Korongo nahm noch ein Zaubermittel und sagte: »Wenn man dieses Zaubermittel vor das Gesicht bringt, so wird man unsichtbar.«

Als Korongo das gesagt hatte und eben das Zaubermittel gegen das Gesicht tun wollte, sprang Kenimbleni aus dem Busch hervor und entriß Korongo alle Zaubermittel und rannte so schnell wie möglich in sein Dorf zurück. Korongo suchte ihn einzuholen, es gelang ihm aber nicht. Kenimbleni entkam glücklich. Er hatte das Geheimnis gewonnen. Korongo ist aber bis heute eine Schlange anderer Art geblieben. Manchmal ist sie ganz rot am Halse, manchmal ist sie ganz schwarz. Sie ist groß und versteckt sich sorgfältig im Walde.

Nachher ging Kenimbleni nochmals zu Korongo und sagte: »Wir wollen vergessen und Freundschaft machen. Korongo sagte aber: »Ich sage nichts mehr, wenn ich auch noch Wertvolles in meinem Leibe habe.« Darauf packte Kenimbleni Korongo. Korongo sagte: »Tue mir nichts Böses, sonst finden deine Nachkommen niemand, der ihnen hilft, wenn sie krank sind.« Kenimbleni kümmerte sich aber nicht darum, sondern schlug Korongo tot. Darauf öffnete er Korongos Leib und fand darin Korongos eigene Haut usw.

Danach begab sich Kenimbleni zu einer alten Frau, die hieß Kanimba und war beschlagen in allerhand geheimnisvollen Künsten. Kenimbleni erzählte der alten Kanimba, was er von Korongos Geheimnis erforscht, wie er die Handhabung beobachtet, erlauscht, und nachher die Zaubermittel erobert habe. Da sagte Kanimba: »Du weißt ja vieles, aber nicht alles; höre alles, was ich dir sagen werde, und achte genau darauf. Sorge ja dafür, daß diese Geheimnisse nicht allzu weit verbreitet werden, denn einigen Menschen ist es gut, solche zu wissen, andern taugt es nicht. Einige Menschen wünschen eingeweiht zu werden, andere fürchten sich davor. Vor allen Dingen haben die Subachen ein Tanna (Enthaltungsgebot), das sind die Aubergins. Wenn Aubergins in einer Speise sind, so beginnen die Subachen wohl zu essen, sobald sie aber das erste Körnchen sehen oder den Geschmack merken, hören sie auf zu essen. Weiterhin ist es dir entgangen, daß die Subachen, ehe sie sich ihrer Haut entledigen, auf dem Platze Asche ausstreuen. Auf diese Asche werfen sie noch ein Pulver. Auf dieser Aschendecke wälzen sie sich. Wenn dies geschehen ist, können sie selbst ihre Haut abstreifen, können dann sich in verschiedene Tiere (die die Legende aufzählt), verwandeln.« Darauf gab Kanimba dem Kenimbleni einen alten Baumwollfaden und sagte: »Diesen muß noch der Subache an seinem Hause anbinden, an einem Stützpfehl. Er muß genau darauf achten, woher der Wind nun kommt und wohin er geht. Das kann er an der flatternden Fahne sehen. Hat er es genau festgestellt, so muß er sich mit dem Rücken nach der Richtung stellen, nach der der Wind geht. Darauf muß er sich einmal nach der Richtung neigen, alsdann kann er von dannen schweben. Das müssen die Subacha-Nindië wissen.« Kenimbleni merkte sich alles und ging von dannen.

Kenimbleni ging ein andermal aus und besuchte eine alte Frau, die dafür bekannt war, daß sie viele geheimnisvolle Dinge kenne. Sie hieß Niagale. Kenimbleni erzählte der alten Niagale, wie er die Korongo belauscht und ihre Worte gehört, ihre Bewegungen beobachtet und ihre Kräfte geraubt habe. Niagale sagte: »Du weißt viel, aber du weißt nicht alles. Es gibt etwas, das ist dem Wesen der Subaga-Nindië sehr gefährlich und das kannst du folgendermaßen erkennen: Wenn du die Hand dreimal über den Hundekopf hinziehst, dann wirst du ein sehr schönes Tier hervorkommen sehen, das ist der Nama (die Hyäne). Dieser Nama kann die Subaga-Nindië nicht sehen. Der Nama ist der große todbringende Feind der Subaga-Nindië. Hüte dich aber vor ihm! Der Nama ist für die Subaga-Nindië schlimmer, als wenn es ihr Tanna wäre. Dieser Nama kommt aus dem Hundekopfe. Damit er aber Gewalt über die menschenfressenden Subachen gewinnt, gebraucht er die Stacheln des Stachelschweins. Außerdem gibt es zwei Bäume im Busch, welche ihm Kraft geben; von diesen Bäumen muß der Nama Zweige erlangen. Die fügt er zusammen und fügt die Stacheln des Stachelschweins dazu. Montags oder Freitags muß dann einmal der Entdecker des Nama die Ortschaft verlassen. Er muß nach Osten gehen. Wenn er dann mit aufgehender Sonne die magischen Kräfte aus den Zweigen genannter beider Bäume und aus den Stacheln des Stachelschweins gegen die Ortschaft hinhält, dann müssen alle die Subachen, die Menschenfleisch fressen, die Subaga-Nindië, sterben.« Dann gab die alte Niagale dem Kenimbleni noch den Kautschuk, der heute einen andern Namen führt, als in alter Zeit. Sie sagte dazu: »Nimm den Kautschuk und wickle ihn um deinen Finger. Dann zünde ihn am Herdfeuer an. So wird er dem Niagua zur Leuchte dienen. Diese Leuchte ist nicht so hell wie das strahlende Licht Korongos (also der menschenfressenden Subachen), aber immerhin wird es dir vollkommen genügen.« Dann unterrichtete Niagale ihn noch weiter.

So lernte Kenimbleni von Korongo ganz allgemein die Kunst, Subache zu werden und magisches Werk zu üben, von der alten Kanimba lernte er das nähere Wesen und Handlung

der Subaga-Nindië und von der alten Niagale Wesen und Handlung der Niagua und des Nama. Er selbst aber war schon kein gewöhnlicher Mensch mehr. Denn er war nicht von einer Frau geboren, sondern war von einem Stampfmörser hervorgebracht worden. Mit Kenimbleni kam die Kenntnis des Subachenwesens unter die Menschen. Niagale war die erste Herrin der Niagua und Nanimba die erste Herrin der Subaga-Nindië. Das ist sehr interessant, und wir wollen darauf besonders hinweisen, daß wir hier zwei Frauen und nicht Männer als erste Lehrende und Ausübende dieser grauenvollen Kunst sowohl, als der zauberkräftigen gegnerischen Bundeskraft des Nama kennen lernen. (Vgl. S. 60.) Um wenigstens einigermaßen einen Überblick über das zur Verfügung stehende Material zu geben, mag im Anschluß an die letzte Bemerkung, daß nämlich die Wirkung und Übung solcher magischen Kräfte von Frauen ausgeht, ein Stück aus dem sehr alten Sunjattaepos erwähnt werden, welches die historischen Ereignisse, die sich um das Jahr 1320 im Sudan abspielten, behandelt.

Damals, so erzählt die Legende, gab es am Königshofe der Mandé und in der großen Hauptstadt des Landes eine heilige Gesellschaft von neun Subacha-Mussu (das waren die Führerinnen), von denen eine jede ein eigenes Amt ausüben mußte und eigene Titel führte. Die erste war die Gesamtleiterin, die zweite die Adjutantin der ersten. Die dritte war diejenige, die den Toten das Lied singt. Sie hatte zu tun mit den Verwesungswürmern und war eine große und starke Frau. Die vierte war diejenige, die mit dem Messer den Kopf abschneidet, die nächste die, die die Adjutantin fürchtete. Die sechste wusch in einem kleinen Topfe. Die siebente brachte während der Nacht Nachricht oder sagte auch sonst alles zuerst. Die achte war die, die sich in den Weg legte, um die Verurteilten durch Biß zu töten. Die neunte aber wußte zerbrochene Glieder und Fleischwunden zu reparieren sowie tote Menschen wieder lebendig zu machen. Die Legende erzählt, wie das Schicksal des größten mittelalterlichen Helden des Westsudan mit den Handlungen dieser Frau verschmolzen wurde; wie er, als seine Schützerin (das war die dritte, welche den Toten das Lied singt), abwesend war, von den andern acht Subachenfrauen seines Lebens beraubt und dieses in einen jungen Stier verwandelt wurde; wie dann später durch seine Schützerin der Held wieder gerettet und zusammengefügt wird. — Also auch hier wieder, im alten historischen Sange, sind es Frauen, von denen solche magischen Kräfte und Handlungen ausgehen. —

Soweit als Grundlage für unsere weiteren Vergleiche das wichtigste Material, das die eigentlichen zentralen Mandé geliefert haben, und das uns nach allen möglichen Seiten wesentliche Einblicke gewährt. Wenn wir nun im folgenden das Parallelenmaterial der andern Völker auszugsweise als Vergleich heranziehen, so mag zunächst noch erwähnt werden, daß eine ganze Gruppe verwandter Erscheinungen, die aber doch wieder diesen tiefen und bis ins feinste durchgearbeiteten Vorstellungen gegenüber gruppen- und ausnahmsweise auftreten, daß also die Werwolferscheinungen hier keine Berücksichtigung finden. Vertiefen wir uns nunmehr in die Typen, in die Abarten und Varianten der Subachen und verfolgen wir deren verschiedenes Verfahren.

Da fand ich zunächst im nordliberianischen Walde eine auch den Mandé bekannte, aber hier besonders bevorzugte Figur. Viele zukünftige Reisende werden sich ebenso wie wir über die verschiedenartigen Hausspitzen wundern, die in diesem Lande heimisch sind und die über die Stadtmauern dem Walde zu emporragen. Zuweilen ist ein artiges, kleines Wimpelspiel von Flechtwerk und Ringen angebracht oder es ragen Pfeile nach oben oder Pfeile und Bogen und dann ist der Bogen oft gespannt. Das ist zum größten Teil geistiges Rüstwerk gegen die Subachen, die hier in Eulenform einfallen. Die Subachen verwandeln sich hier in diese großen Vögel und pflegen von oben herunter zu kommen, um sich auf Bäume, Befestigungsmauern und Dachspitzen niederzulassen. Diese Sorte ist sehr gefürchtet.

Die »Gingi« kommen durch die Dachspitze in das Haus und nehmen von den ihnen überlieferten Opfern Besitz. Als Schutz gegen solches Eindringen ist dies eigenartige Zauberwerk von Pfeil und Bogen, Ringen und Flechtereien angebracht.

Sehr abweichende und interessante Verhältnisse finden wir bei den Bosso auf dem Seenplateau. Die eigentlichen Bosso kennen keine fleischfressenden Subachen und wo wir von solchen in diesem Gebiet hören, da können wir sicher sein, daß die Markastämme die Urheber des Gedankens sind. Hier ist vielmehr eine Art heimisch, die den Opfern das Blut aussaugt, ein Typus, der den eigentlichen Mande fehlt. Wenn ein solches Wesen an sein Werk geht, legt es erst die Kleider ab. Dann streift es aber auch die Haut von seinem Körper und wird so ein über und über rotes Geschöpf, das überall die Möglichkeit findet, einzudringen, und nun ist es, wie wir gleich besser sehen werden, die Frage, ob es, angegriffen, zu entkommen vermag. In dieser roten Gestalt sucht der Subache sein Opfer auf. Er setzt sich dem Opfertier auf den Mund, zumal auf die Oberlippe. Dieser rote Subache ist ganz eigenartig gebildet. Er verfügt über ein Glied mehr als der gewöhnliche Menschenkörper. In dem Anus hat er einen Saugapparat, der ist wie der Rüssel eines Elefanten gebildet. Den läßt er aus dem Leibe und führt ihn in die Mundöffnung des Opfers oder auch durch die Nasenlöcher, um alles Blut aufzusaugen. Diese blut-saugenden Subachen sind weit schwächer als die Menschenfleisch fressenden Subachen. Denn diese letzteren schleppen den ganzen »inneren« Menschen fort, während diese nur das Blut herausaugen. Immerhin töten sie auch ihre Opfer. Die werden krank, siechen hin und sterben langsam, ganz langsam.

Zwei Nächte hintereinander sucht der Subache dieser Art sein Opfer auf, ehe er seine schlimme Tätigkeit auszuüben beginnt. Der arme preisgegebene Mensch sieht das unheimliche Wesen im Traum und zwar ist das erste, was er sieht, der Saugrüssel. Er fühlt wohl den Subachen auf seiner Lippe. Aber er kann nichts machen, er kann sich nicht regen, liegt in fürchterlicher Angst tot wie ein Kind, auch fühlt er sich am andern Tage nach einer solchen angstvoll verbrachten Nacht elend und schwach.

Dann hörte ich auch, daß diese Subachen der Bosso ein kleines Trichterchen, das wie ein Schröpfkropf ist, gebrauchen, das sie auf die Brust der verfallenen Menschen setzen, auf die rechte Seite ihres Schlüsselbeines. Der Subache bläst einmal und damit sind dem Schlafenden Mund und Nase geschlossen. Mit dem Schröpforganchen saugt der Subache dann das Blut auf, das er in einen Topf füllt. Hat er genügende Menge, so zieht er mit seinem Blutgefäß ab und bringt es in Sicherheit, entweder er vergräbt es in ein Loch in der Erde oder er hängt es oben im Baume auf. Dann ruft er seine Genossen zusammen und die Orgie beginnt. Das Menschenblut wird mit ganz besonderen Strauchblättern gemengt, gekocht und dann verzehrt. Dagegen wird die Methode des Aus-saugens durch den Rüssel nur angewendet, wenn das Blut gleich genossen und nicht zu dem Gelage mitgenommen werden soll.

Im Süden der Homburriberge, bei den Tombo, treffen wir noch eine andere Type einer Subachenart, welche sich damit beschäftigt, die Schatten der Menschen wegzufangen. Sie machen sich meist als Reisegenossen auf den Weg, lagern an der Straße, überfallen Ahnungslose und rauben ihren Schatten. Um das zu vermögen, müssen sie allerdings irgendwelche Bestandteile aus alten Gräbern ausgeschart haben. Denn die ungeübten Wanderer sind leicht von einem einzigen Subachen zu überwinden. Aber um große, erfahrene Männer ihres Schattens zu berauben, dazu gehört schon eine ganze Gruppe solcher Subachen. Das seines Schattens oder seines Lebensblutes beraubte Individuum welkt zum Teil nach längerer Zeit, zum Teil schon nach wenigen Tagen dahin. Schwach, innerlich krank, freudlos, verkommt es.

Bei den Mossistämmen fürchtet man die Subachen besonders in der Gestalt von Feuerfunken, wenn auch wohl erzählt wird, daß sie als Kröten einherhüpfen. Nicht allzu selten gewahren die Mossiaugen im Wagadugebiet den spukenden Tanz der menschenfressenden Subachen im Busch. Es handelt sich hier offenbar um die Erscheinung, die unser Volk St. Elms-Feuer nennt. Wenn der Wanderer nächtlicherweile einsam seine Straße zieht, sieht er wohl hier und da ein Feuerchen aufblitzen. Er kann dann sehr leicht denken, es sei ein Lagerfeuer wandernder Kaufleute oder irgendwelcher Feldwächter, die sich verspätet haben, oder auch das Feuer unliebsamer Straßenräuber. Geht der Wanderer darauf zu, weil sein Weg ihn gerade daran vorbeiführt, so huscht diese Flamme auf einen anderen Platz. Sie ist ganz nahe, sie ist nicht so weit, wie er dachte. Sie gleitet nicht am Boden, sondern zuweilen zwischen den Gräsern, zuweilen in den Büschen hin. Der Wanderer bekommt einen Schreck: das ist also ein Subache gewesen. — Die Erscheinung dieses nächtlichen unnatürlichen Feuerzeuges kann im Mossilande nicht so sehr selten sein, denn mehrere alte Wagaduguleute erzählten mir immer wieder und gewissermaßen erregt über diesen Fall. Leider gelang es mir nicht, die anscheinend der Volta zu gelegenen Ortschaften, an denen diese Feuer besonders häufig sein sollten, festzustellen, trotzdem ich bei der nächtlichen Maskenunternehmung wohl nahe genug der Stelle gewesen bin. Jedenfalls meinten die Mossi: »Wenn man solche Flammen auf dem Busche sieht, die sicher ein Subache ist, so soll man ein Messer in die Hand nehmen. Man soll keinerlei Furcht zeigen, aber man darf im Innersten auch wirklich keine Furcht haben. Denn sobald dies der Fall ist, hat man keine Hoffnung, dem Subachen zu entfliehen. Mit dem gezückten Messer muß man auf die Flamme zugehen und zustechen. Dann ist man sogleich Herr der Subachen.«

Als leuchtender Feuerpunkt fällt auch bei den Tamberma der Subache in das Haus des Opfers durch die Dachspitze ein und dort wechselt er seine unscheinbare und unsichtbare Erscheinung auch nicht. Wie er ist, schlüpft er in den hinein, auf den er es abgesehen hat, und beginnt von dessen Eingeweiden, seiner Leber, seinem Herzen, zu speisen. Der unglückliche Mensch, dem das widerfährt, merkt davon nichts. Er liegt im schweren Schläfe wie gebannt, atmet wie immer, und unbemerkt kann das kleine Gespenstchen auch wieder die menschliche Ernährungsstätte verlassen, um auf genau dem gleichen Wege, auf dem es gekommen ist, zum Hause hinaus und zur eigenen Wohnung hineinzuschlüpfen und auch in das eigene Körpergewand zurückgelangen, ohne daß es ein danebenstehender Anderer gemerkt hat, welcher Tätigkeit sein Schlafgenosse oder seine Schlafgenossin in dieser Nacht oblag. Der innerlich vom Subachen aufgeessene und ausgeessene Mensch erwacht dann am andern Tage mit schweren Kreuz- und Kopfschmerzen. Nach drei Tagen tritt dann der Tod ein.

Der Subache der Losso, der in gleicher Weise diese Wanderung unternimmt, frißt nicht am Körper des Opfers herum, sondern schnürt die Seele oder das Leben des andern zusammen. Dann trägt er das gebundene Leben an einen andern Ort. — Die Subachen der Moba nehmen in der Hütte der Opfer eine andere Form an. Sie haben dann Flügel, diese Flügel breiten sie aus und stürzen sich auf das Opfer. Sie rauben das Leben, schleppen es zu dem Versammlungsorte und verwandeln es dort in ein Stück Rindvieh, das getötet, geschlachtet und aufgeteilt wird. — Bei den Tim vermischt sich die Anschauung mit dem Werwolfglauben. Die Subachen schleichen hier als Hyänen verwandelt umher. Daß diese Hyänen keine gewöhnlichen sind, kann man daran erkennen, daß, wenn man im Busch eine solche Subachenhyäne erschießt, im Dorfe gleichzeitig der dazugehörige Mensch stirbt. Geschieht das, dann weiß man, daß der gestorbene Mensch ein Subache war. Daneben kommen aber auch die fliegenden Subachen vor, und von

ihnen sagt man, daß sie zwei Augen im Hinterkopfe hätten, daß sie dann und wann auch wohl auf allen Vieren durch den Busch zögen, mit Feuerbränden, die aus den Achselhöhlen und aus den Hinterteilen herausströmten. Derart gleiten hier Anschauungen zweierlei Art, die zum Teile mehr zum Vampyr-, zum Teile mehr zum Werwolfglauben drängen, durcheinander.

Ganz besonders gefürchtet sind die nächtlichen Zusammenkünfte der Subachen. Zuweilen rufen die Anführer der Bossosubachen alle Mitglieder ihrer Gesellschaft zu einer Sitzung zusammen. Diese kommen dann als Geier herangeflogen oder als Vierfüßler gelaufen, oder in irgend einer andern Verwandlungsform daher. In den Versammlungen nehmen die Subachen ihre rote Form wieder an und dann beginnt ein Festgelage, bei dem es sehr ausgelassen hergehen soll. Wenn es genug gewährt hat, fordert der Anführer die Gesellschaft auf, auseinanderzugehen und, je nach der Art, Fleisch (was eigentlich nicht bossoartig ist) oder Schalen gefüllt mit Blut eines Menschen herbeizubringen. Die Subachen begeben sich sogleich an die Ausführung des Auftrages. Einer fliegt von dannen, einer kriecht von dannen, ein anderer läuft von dannen. Jeder begibt sich an seinen Platz. Jeder muß irgend ein Opfer aus seiner Verwandtschaft stellen, denn wie überall zahlt nicht einer für den vom andern gewährten Genuß, sondern er vergilt ihn durch Lieferung eines Mitgliedes seiner Familie.

Auch die Subachen des Jatengalandes veranstalten dann und wann nächtliche Feste, die anfangs verhältnismäßig harmlos verlaufen. Sie verlassen alle gemeinsam das Dorf und begeben sich weit fort vom Heimatorte. An einer großen Straße veranstalten sie ein Fest mit fröhlichem Tanz zu lustiger Trommelbegleitung. Es geht dabei hoch her und wird auch allerhand getrunken. Ob diese Gelage gleichzeitig als Orgien des Kannibalismus angesehen werden, kann ich nicht sagen, glaube es aber nicht. Jedenfalls benehmen sich diese Subachen auf dem Heimwege recht tumultuarisch; es ist dann so etwas wie ein Bacchanten- oder Hexenzug schlimmster Art. Und dann kann es schweres Unglück geben. Treffen die Subachen auf einen harmlosen Wanderer, so fallen sie über ihn her und schlagen energisch auf ihn los. Die Folge davon ist, daß der arme Wanderbursch in ein Tier, sei es eine Schlange oder ein Schakal, eine Hyäne oder ein ähnliches, wenig beliebtes Geschöpf verwandelt wird. Es soll auch vorkommen, daß sie ihn in ein Stück Holz verwandeln. Haben sie dies Werk vollendet, so lassen sie das unglückliche Wesen liegen und ziehen wie Studenten, denen ein guter Streich gelungen, vergnügt nach Haus. Der Verwandelte rappelt sich gewöhnlich nach einiger Zeit auf. Er nimmt wieder die Menschengestalt an. Er vermag es noch, sich nach Haus zu schleppen, dann ist aber sein Schicksal besiegelt. Er ist dem Tode geweiht. Daheim angelangt, lebt er noch einige Tage. Dann verendet er.

Allnächtlich kommen auch die Subachen der Losso an einem bestimmten Platz zusammen. Das ist kein anderer als der ortszugehörige Marktplatz. Dorthin werden auch die gefesselten Seelen gebracht. Nun mag Neumond oder Vollmond sein, es ist ganz gleich. Die Subachen kommen da Nacht für Nacht zusammen in großer Anzahl und die Unermüdllichen und Nimmersatten wissen immer wieder die Seelen harmloser Menschen einzufangen, sie zu fesseln und zu solcher Versammlung zu bringen. Dort wird dann getanzt und die gefangenen Seelen werden zu feinen Speisen verarbeitet und verzehrt. Ist der köstlichen Speise allzu viel, so daß das gierige Gesindel nicht alles auf einmal zu verzehren vermag, so stellt man den übrig bleibenden Teil oben in die Bäume, unter denen das Marktvolk zusammenzukommen pflegt. — Da aber jedermann von diesen grausamen Orgien weiß, wird nie ein Mensch nachts auf die Marktplätze gehen.

Die Subachen der Bassariten erwählen sich nie alte, magere Menschen, sondern immer



kräftige, wohlbeleibte junge Leute, die satte Schlachttiere abgeben. Genau wie bei den Malinke, Tombo usw. verwandelt der Subache das herausgezogene Leben eines Opfers in ein vierfüßiges Tier, etwa in eine Antilope oder einen Ochsen. Dieses Seelentier wird alsdann auf den großen Marktplatz des Ortes geschleppt. Der Subache hat Messer und Kalebasse bei sich und schlachtet auf dem Marktplatze. Nun versammeln sich viele Männer und Weiber. Nach der Schlachtarbeit fängt sogleich ein allgemeiner Fleischhandel an. Dazu kochen die Subachen das Fleisch auch ab, speisen und trinken viel Bier. Dagegen tanzen die Subachen im Bassarigebiet nicht. Alles Fleisch wird sogleich verzehrt, es wird nichts aufgehoben, denn man könnte die Speisereste der Orgie finden und das könnte zur Entdeckung der Unholde führen.

Eine andere Gruppe von Berichten über die Subachen weiß zu erzählen, daß diese Geschöpfe aber nicht nur nächtlicherweile in verwandelter Form dem menschlichen Leben nachzustellen verstehen, sondern daß die allerschlimmsten und allergefährlichsten diejenigen seien, welche mit lächelndem Munde am hellichten Tage solchen Lebensraub vollführen. Da ist zunächst die Anschauung der Bosso. Der gefährlichere Subache führt das Werk aus, indem er am sonnenhellen Tage, ohne seine Menschenform zu verlassen, gleichsam ein harmloser Mensch, sich als Menschenfreund aufspielt. Er wendet sich an eine Mutter und fragt sie, ob er ein wenig mit ihrem Kinde spielen dürfe. Das fällt nicht besonders auf, denn die Neger sind ja eigentlich insgesamt Kinderfreunde, und ein Kind wandert im Kreise der Männer oft aus einem Arm in den andern. Die ahnungslose Mutter hat also keinerlei Bedenken, diesem Wunsche nachzukommen. Der Subache nimmt das Kind, schäkert mit ihm, und dann, vor aller Welt Augen, anscheinend spielend, schwingt er es dreimal in die Luft empor. Das ist aber nichts weniger als Spiel. Während er das Kind unter dem Arme fassend in die Luft schwingt, saugt der Unhold ihm das Blut aus. Dann läßt er es laufen. Er schluckt das Blut nun nicht herunter, er behält es in der Gurgel, um es nachts zu kochen und zu verzehren; denn Menschenblut wird nur nachts genossen. Einen Mann, der solche Untat vollbracht und das Blut noch in der Gurgel hat, kann jeder erkennen, denn er hat einen starren Gesichtsausdruck. Er geht mit vorgeneigtem Kopfe und starrt zu Boden. Er lacht nicht, sondern zeigt höchstens ein gesichtsverzerrendes Grinsen. Wenn er einem Schamanen begegnet, ist er entsetzt, und wenn der ihn dreimal anruft, so muß er das in der Gurgel befindliche Blut ausspucken.

Noch gefürchteter sind eigentlich bei den Moba solche Tagediebe. Anscheinend sind von ihnen ganz kleine Wesen bevorzugt, und die Mütter dieses Stammes wissen Schauerdinge davon zu erzählen, wie infam hier die Subachen den Schein der Harmlosigkeit zu wahren und dabei mit der größten Frechheit ihren Raub am lichten Tage und in Anwesenheit der Mütter und wer weiß wie vieler Frauen auszuüben wissen. Und wenn z. B. eine Frau eines Tages einer jungen Mutter das Kindchen nimmt, es hin- und herwiegt, mit ihm karessiert und dann sagt: »Das ist ein hübsches Kind«, dann das Kind der Mutter zurückgibt und fortgeht, so kann solche Frau wohl in einen schweren Verdacht kommen. Stirbt nämlich das Würmchen innerhalb zweier Tage, so beginnt die Mutter nachzudenken und sich alle Ereignisse und Erlebnisse der letzten Tage wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. Und ihre Erinnerung wird auf jene kleine Szene zurückgreifen. Von dem Tage an wird man die alte Frau mißtrauisch ansehen, wenn nicht gleich Schlimmeres geschieht. Denn es gilt als ausgemachte Tatsache, daß alte Subachenweiber nur mit den Kinderchen zu spielen brauchen und dann Gelegenheit finden, die kleine Seele zu rauben.

Ganz besonders interessant ist nun die Frage, wie nach der Volksvorstellung die Menschen die Subacheneigentümlichkeit erlangen. Wir können im allgemeinen sagen, daß zwei Anschauungen nebeneinander hergehen. Der einen zufolge vererbt sich solche Be-

gabung und solcher Trieb und der andern zufolge wird das Subachentum erworben, gekauft oder auch infolge Verführung erlangt. Gehen wir aber die einzelnen Schilderungen der Reihe nach durch und erinnern wir daran, daß der Bammanatradition zufolge die Kunst von der Schlange stammt, der Rat der Ausführung dagegen von der alten Frau.

Die Mossi Wagadugus nehmen zwei Formen der Zugehörigkeit zum Subachismus an. Der einen Anschauung zufolge führen nämlich die Mütter den Sprossen oder das Mädchen in das Bundesgeheimnis der Genossenschaft ein. Im andern Falle ist aber ein so umständliches Verständigungsverfahren notwendig, wie es einerseits der delikaten Natur der Angelegenheit und zum andern der umständlichen Art, die Liebhaberei bei den Negern ist, entspricht. Der Bendere-Naba in Wagadugu hat mir das so eingehend geschildert, daß es schade wäre, wenn ich den Vortrag nicht annähernd wörtlich wiedergeben würde.

Wir haben einen jungen Mann vor uns, den es aus eigener, innerer, tieferer Überzeugung danach drängt, Mitglied der gefürchteten und nervenaufregenden Subachenfeste zu werden. Er hört also nach rechts und nach links, was darüber die Menschen von diesem oder von jenem »nach Hörensagen« erzählen. Er sucht sich möglichst unauffällig bald hier, bald dort darüber zu informieren. Er tastet also heraus, daß der und der alte Mann jedenfalls Mitglied der Subachengesellschaft ist. Und der junge Mann nähert sich nun dem alten.

Zunächst schenkt er ihm einmal eine Kolanuß, die der Alte als Tribut des Jungen, als Achtungsbezeugung, immer gnädig und dankbar anzunehmen pflegt. Er macht ihm hier auf dem Markte, dort auf dem Markte ein kleines Geschenk, er geht mit einem Hühnchen oder einem Kleide vor. Wenn der Ältere das alles stillschweigend hinnimmt, so sagt sich der Jüngere mit Recht: »Das ist der Richtige!« Und ebenso muß der Alte mit aller Sicherheit genau wissen, daß jener alle die Geschenke nicht aus platonischer Zuneigung macht. Der Junge sagt: »Wenn der Alte das alles so hinnimmt, dann muß er sich darüber klar sein, daß er mir etwas geben kann und daß ich etwas von ihm wünsche.« Und solange der Alte nicht energisch zurückweist, fährt der Junge mit seinen Geschenküberweisungen fort.

Eines Tages aber keimt die ausgeworfene Saat. Der ältere Mann sagt zum jüngeren freundlich: »Mein Jüngerer, du schenkst mir immer! Das ist sehr aufmerksam. Wenn ich dir irgend einen Freundschaftsdienst erweisen kann, wäre mir das lieb.« Der jüngere Mann sagt bescheiden: »Daran dachte ich gar nicht. Das waren nicht meine Gedanken. Aber vielleicht willst du mir etwas geben, und da du ein so erfahrener Mann bist, ist mir jede Gabe mehr wert, als alle meine überwiesenen Geschenke.« Der Alte sagte darauf: »Ich habe aber gar nichts, was dir von Wert sein könnte.« Der Junge entgegnet: »Vielleicht hast du irgend ein magisches Mittel gegen böse Geschöpfe, gegen die Djenne (Dämonen) oder gegen die Subachen. Der Alte erwidert: »Hast du denn eine Tochter?« Der Jüngere sagt: »Ich habe mehrere Töchter!« Der Alte sagt: »Dann wird dir allerdings ein Schutzmittel gegen die Subachen sehr wertvoll sein; denn du willst natürlich deine Töchter ungern verlieren.« Der Jüngere sagt: »Wenn ich nur eine Tochter durch die Subachen verlöre, wäre ich ja traurig, aber so müßte ich es eben mit ansehen. Man verliert aber nicht gern alle Töchter. So würde ich dir also für ein Schutzmittel gegen die Subachen sehr dankbar sein.« Der Alte sagt: »So werde ich dir ein magisches Mittel geben, das wenigstens einige deiner Töchter gegen die Subachen schützt.« Der Jüngere sagt: »Das ist es gerade, was ich haben möchte.«

Nun haben sich beide vollkommen verstanden, und in diesem anscheinend harmlosen Gespräche sind alle Einzelheiten des Vertrags enthalten. Der Alte gibt dem Jungen das entsprechende magische Mittel. Der Junge verzehrt es. Und wenn dies geschehen, erklärt

der Alte klipp und klar, ohne weitere Umschweife zu machen: »Du bist nun Subache wie ich. Du hast mehrere Töchter. Gib mir also eine deiner Töchter, so daß ich sie verzehre.« Der Junge ist naturgemäß gar nicht erstaunt, sondern sagt: »Nimm meine Tochter!« Dadurch bekommt der Alte das junge Wesen in seine Gewalt. Denn ohne daß ein Mensch von seinen Angehörigen ausdrücklich überwiesen worden ist, scheint man auch hier keine Seelenspeiserei betreiben zu können. Der Alte nimmt demgemäß dem üblichen Verfahren zufolge das Leben der Tochter zu sich und der Vater desselben sieht zu, froh gestimmt in dem Bewußtsein, daß der andere ihm nun demnächst auch die Beteiligung an solchem Mahle verschaffen muß.

Im übrigen behauptet man in diesem Lande, daß es ein ganz bestimmtes magisches Mittel gibt, das den Subachen die Möglichkeit gäbe, sich zu verwandeln. Dieses magische Mittel führt den Namen »Nin-dita«. Wer dasselbe erlangen will, muß sich im Gurunsi-gebiet hinter ein Mitglied der Subachengesellschaft, und zwar hinter ein altes Weib stecken, muß sich beliebt machen durch Wassertragen, Holzspalten, Kornmahlen usw., so daß sie ihm zuletzt das Medikament überläßt, daß ihm ermöglicht, sich zu verwandeln.

Auch bei den Losso kann man das Subachentum von den Eltern erwerben. Diesen Fall scheint man hier aber als den seltneren anzusehen. Häufiger kommt man durch Verführung dazu und zwar, ohne daß man es weiß. Es versteht sich von selbst, es muß notgedrungen mit dem Grundwesen des Subachensystems zusammenhängen, daß die alten Subachen danach trachten, weitere Glieder ihrer Genossenschaft aus andern Familien zu erwerben, aus Familien, die noch nicht wurmstichig, deren Mitglieder zunächst ihrem Gier-sinn nicht zugänglich sind. Dadurch erweitern sie den Kreis der »Lebenslieferanten«. Also macht sich ein erfahrener, alter Subache gelegentlich an einen jungen Mann heran und offeriert ihm als Geschenk ein Stückchen solcher Seelenspeise. Der arme Kerl mag das ganz harmlos genießen und über den Ursprung und Art nicht Bescheid wissen. Ist dem so, hat er das Fleisch genossen, dann kommen am andern Tage die Subachen zu ihm und sagen: »Wir haben dir Fleisch gegeben. Es war das gestern. Du hast es angenommen und gegessen. Es war das Lebensspeise, nun bist du auch Subache und wir verlangen von dir, daß du uns als Entgelt für das gestern gegebene ein Mitglied aus deiner Familie zuweist.« Nun scheint es, daß mit dem Genuß nicht nur die kannibalische Genußfreudigkeit entsteht, die danach strebt, sich an solchem Seelenräuberleben zu beteiligen, sondern, daß auch die zu solchem Beruf notwendigen magischen Fähigkeiten auf den Verführten übergehen. Jedenfalls ist der junge Mann tatsächlich der sauberen Brüderschaft verfallen und wird nun in Bälde seinerseits einen Anteil aus eigenem Familienbestande herbeischaffen, was ja einfach in der Weise geschieht, daß er durch wenige Worte das Besitzerrecht an dem Verwandten auf den andern überträgt.

Die Moba geben an, daß man niemals Subache durch Geburt sei. Man kann es nur werden durch Einführung, und wer es werden will, der strebt danach, den Namen eines Subachen in Erfahrung zu bringen und sich diesem dann mit kleinen Geschenken zu nähern. Man bringt ihm kleine Kuchen und Hirsebier, erst selten, dann häufiger und in größerer Menge. Der alte Subache merkt natürlich, wo das hinaus will und sieht sich auch dann eines Tages veranlaßt, auffallend freimütig zu erklären: »Wir sind gute Kameraden, ich will mich dir nur zu erkennen geben, ich bin ein Subache! Willst du auch ein Subache werden?« Also sehr freimütig! Und auf eine entsprechende Erklärung hin erhält dann der Jüngere vom älteren ein Trunk Hirsebier, in dem von dem merkwürdigen Pulver hineingemengt ist, das die magischen Subacheneigenschaften verleiht. Mit dem Genuß desselben ist der Junge auch Subache. Währt dagegen dem jungen Manne, der solche Eigenschaften zu erwerben trachtet, die Sache zu lange und rückt der Alte gar nicht

mit einer Erklärung heraus, hat er ferner den Mut, sich eventuell einer Blamage auszusetzen, so beginnt er seinerseits mit einer entsprechenden Darlegung, die etwa folgenden Wortlaut hat: »Ich möchte wohl Subache werden, nicht etwa der Menschenseelenfresserei wegen oder um überhaupt nur davon zu genießen, nein, das nicht! Ich möchte es nur der Kinder wegen werden, die ich habe, die mir sehr lieb sind, und die ich gegen die andern Subachen besser schützen zu können glaube, wenn ich selbst Subache bin und deren Eigenschaften habe.«

Wer bei den Bosso Mitglied der Subachengesellschaft werden will, wendet sich an deren Führer — denn jeder Subachengruppe steht hier ein spezieller Anführer vor —, und zahlt ihm eine Kaurimuschel, eine einzige, mehr nicht. Dafür erhält er die Kenntnis der magischen Mittel, die weiter unten geschildert sind. Es soll früher häufig vorgekommen sein, daß ein Vater oder Mutter, die Subachen waren, ihre Kinder, wenn sie alt genug waren, aufforderten, auch Subache zu werden. Sie waren hierzu sogar in gewisser Weise verpflichtet, wenn sie die Kinder am Leben erhalten wollten. Denn anscheinend konnte sie nur das Versprechen, die Kinder in die Subachengemeinschaft einzuführen, von der Verpflichtung befreien, sie eines Tages als Opfer ausliefern zu müssen. Wenn ein Kind seines Vaters oder seiner Mutter Wunsch nicht nachkommen wollte, blieb ihm nichts anderes übrig, als das Heimatdorf zu verlassen und in die Fremde auszuwandern, denn da es Kenntnis hatte von den Eigenschaften, würde man ihm mißtrauen und würde es nächtlischerweise sehr bald dem Tode geweiht werden. Dazu drängte schon die Furcht der Eltern, sie möchten durch den eigenen Sproß verraten werden.

Folgendes soll aber die Art und Weise sein, wie die Subachen bei den Bosso zu ihren magischen Kräften gelangten. Die Macht der Subachen geht aus von dem Chamäleon. Seine magischen Eigenschaften — sagen die Bosso — kann man an dem Farbenwechsel erkennen, in dem das Tier spielt. Es gilt zunächst, eines Chamäleons habhaft zu werden. Man schlägt es mit dem Messer durch und läßt das Hinterteil mit den Hinterpfoten und Schwanz liegen. Das Vorderteil nimmt man an sich. Daheim verzehrt man zunächst die Zunge, die zu dem oben schon erwähnten elefantenrüsselartigen Werkzeug wird, das dem Subachen nachher aus dem Anus herauswächst. Die Leber des Chamäleons ist der zweite wichtige Bestandteil. Man tut sie in ein kleines Horn, dem man von jetzt an richtige Opfer zuteil werden läßt.

Alsdann begibt der Novize sich wieder in den Busch und sucht einen bestimmten Baum auf, von dem der Subache die Rinde benötigt. Er nimmt ein gutes Stück heim. Zurückgekehrt, begibt er sich zu einem Baume zweiter Art, der so ziemlich vor jedem Dorfe wächst, denn er ist ein beliebter Schattenspende. Von diesem benötigt er wieder ein Stück Rinde. Beide Bestandteile werden dann an der Sonne getrocknet, ein wenig zerkleinert und alle Teilchen gut gemischt. Dann wird die Mischung zu feinem Pulver gestampft. Ein Teil kommt in das Horn, ein anderer wird dazu verwendet, Gesicht und Körper einzureiben. Dann begibt sich der angehende Subache in den Schatten eines Baumes der zweiten Art. Im Schatten desselben stellt er sich auf den Kopf, mit den Beinen gegen den Himmel, und nun verwandelt er sich allsogleich in ein vierfüßiges Tier oder in einen Vogel.

Es versteht sich von selbst, daß der soziale Organismus mit allen möglichen Mitteln und Werkzeugen strebt, sich gegen diese unheimlichen Dorf- und Familiengenossen zu schützen. Da sind zunächst die allgewöhnlichsten in Afrika üblichen Pulver, Salben, Amulette usw. Ich erwähne hier eins, das von den Gersse am Nordrande des liberianischen Urwaldes hergestellt und im Handel weit über die Mandeländer vertrieben wird. Es ist ein Zaubermittel, das in der Form eines Phallus aus bestimmter Rinde und Erde

hergestellt wird und schwarz aussieht. Jeden Morgen nimmt der Kenner hiervon ein wenig und mischt es mit Wasser, reibt es um den Hals usw. Das Verfahren hat einen besonderen Namen. Beim Reiben am Halse oder bei Krankheitsfällen an irgend einer andern Stelle des Körpers muß man darauf achten, daß man den Strich von sich fort nach außen hin richtet, damit das von einem Subachen beigebrachte Übel auf einen andern übergehe. Streicht man aber auf sich zu, so lenkt man das Leiden auf seine eigene Person. Ferner genießt man ein wenig davon, und endlich tut man auf die Spitze ein wenig gehackte Kola als Opfer. Diese Prozedur führt man nun jeden Dienstag aus. Hergestellt wird das Medikament von alten Gersse, die das ganz besonders gut verstehen. Aber nicht nur bei den alten Gersse ist es bekannt. Als wir ein halbes Jahr, nachdem wir den Urwald verlassen hatten, in Timbuktu waren, entdeckte ich, daß meine Leute mit solchen von dort unten mitgebrachten Ingredienzien dieser Art einen schwunghaften Handel trieben und noch bis zum letzten Tage unserer Anwesenheit in Togo liefen einige unserer Leute mit dem Schmierkram am Halse herum.

Anderweitig stellt man Töpfe mit wichtigen Mischungen auf Gabelhölzer, hängt man über die Tür kleine Waffen, besonders Nachahmungen von Bogen und Pfeilen, hängt man den Kindern kleine Amulette um, — alles das gegen die bösen, feindlichen, schlimmen Subachen; wieder anderweitig, z. B. bei den Kabre, sind es heilige Bäume, welche gegen die Unholde schützen. Besonders beachtenswert und als Beispiele königlicher Fürsorge, deswegen als besonders charakteristisch hier wohl am Platze, dürfte die Methode sein, die die Mossiherrscher zum Schutze ihrer treuen Untertanen anwenden. Diese Könige und Fürsten haben eine ganze Anzahl von Beamten, denen die Verteidigung gegen diese Geschöpfe, das Aufspüren derselben und ihre Vernichtung Aufgabe ist.

Verbreitete sich am Hofe irgend eines Naba im südlichen Mossigebiet das Gerücht, daß dieser oder jener ein Subache sei und nächtlicherweile Menschenseelenfleisch fresse, so trug man das alsbald dem Fürsten vor. Der pflegte dann ein sehr kluges Weib oder einen geschickten Burschen auszuwählen, der als Geheimagent der Sache nachzuspüren hatte. Die Agentin oder der Agent begibt sich dann möglichst harmlos auf den Hof des Verdächtigten als »Besuch«. Der Nababursche macht sich dem Hausherrn recht angenehm, tut nach jeder Richtung freundlich, genießt mit ihm dieselben Gerichte, so daß für den Fall, daß jener wirklich ein Subache ist, er auf den Gedanken kommen muß: »Der junge Mann da scheint mir auch zu meiner Art zu gehören und wagt es nur nicht, sich mir zu offenbaren.« Um dies nun aber zu erkennen, tut der subachistische Hausherr ein wenig Menschenseelenfleisch, d. h. Fleisch von einem Tier, in das ein Menschenleben verwandelt worden war, in ein Gericht. Wenn der Nababursch das genießt, wird ihm nach einiger Zeit übel, und er muß sich binnen kurzem möglichst unbemerkt drücken. Im Hintergrunde erbricht sich der Mann. Damit hat er schon den Beweis, denn der Subache verträgt solches Menschenseelenfleisch, der gewöhnliche Mensch gibt es aber wieder von sich. Und wenn man eine solche Speise wieder herausbringt, so nimmt man ohne weiteres an, daß es eben Menschenseelenfleisch war. Aber der Agent muß seiner Sache ganz sicher sein und kehrt deshalb möglichst fröhlich zum Speisetrog zurück. Der andere, der Subache, hat vielleicht ein wenig Verdacht, daß er entdeckt werden könnte, und fragt den Zurückkehrenden: »Schmeckt dir dies Gericht nicht?« Der Agent antwortet so frisch wie möglich: »Aber natürlich schmeckt es, ausgezeichnet!« Der dadurch wieder sicherer gewordene Wirt fragt etwa: »Hast du nicht die Gewohnheit, dies zu essen?« Der Agent antwortet: »Es ist sehr gut, aber eine seltsame Speise!« Darauf denkt der Wirt natürlich: »Aha, der junge Mann ist noch nicht in der Gemeinschaft der Subachen, aber er will gewiß gern eintreten, also will ich es noch einmal versuchen.« Wenn der Bursch

das Menschenseelenfleisch noch einmal vorgesetzt erhält, wird der Verlauf des ganzen nicht viel anders sein, nur läßt sich der Subachenwirt diesmal nicht mehr täuschen, er merkt, daß jener sich übergab, und sagt: »Was, du kannst das nicht essen? Es ist das Beste, was es gibt, es ist Seelenfleisch. Aber ich will dir einige magische Mittel geben, damit du den Genuß recht herauspürst.« Der Agent sagt freundlich: »Gewiß, das wird mir fehlen; das wünsche ich mir ja gerade!«

Heimlich läuft aber der Agent zum Naba und sagt, daß ihm zweimal Menschenseelenfleisch vorgesetzt worden sei, daß der andere ihm das gesagt und zu guter Letzt auch ein magisches Mittel zwecks Eintretens in den Bund der Subachen angeboten hätte. Der Fürst sendet am andern Morgen den Scharfrichter, daß der den unheimlichen Mann gefangen nähme; der Scharfrichter erscheint vor Tagesanbruch am Hofe des Mannes. Er ruft ihn heraus. Der Mann (es kann natürlich auch ein Weib sein) kommt harmlos und ohne an seine Morgentoilette zu denken nur mit umgebundener Schlafdecke heraus und fragt, was es gäbe. Der Scherge fesselt ihm sogleich die Hände und schleppt ihn vor den Herrscher.

Der Naba beginnt das Verhör: »Hast du diese Sache allein ausgeführt oder waren andere dabei beteiligt?« Dann beginnt ein langes und umständliches Verhör. Der Angeklagte beschuldigt einen älteren andern. Anklagen schwerer Schuld und Unschuldbeteuerungen wogen durcheinander. Wer das Verfahren solcher Rechtsstreitigkeiten der dunklen Völker noch so oft mit angesehen und mit angehört hat, ist doch immer wieder erstaunt über die geistreiche Art und die immense Fülle von Argumenten, die hin und herrollen und über das Geschick der sehr beredten Leute, die einen für den Europäer zunächst zusammenhanglos erscheinenden Strom von Anklagen, Verteidigungsgründen, Ablenkungen, neuen Anregungen usw. hervorbringen, was alles zusammen aber doch einen innern Zusammenhang hat und die im Lebensgetriebe sonst versteckten Gefühle, die diese Leute untereinander verbinden und voneinander trennen, ans Tageslicht befördern. Ich glaube es daher meinen Berichterstattern in Wagadugu aufs Wort, wenn sie sagen, solche Subachenklagesache nähme oft mehrere Tage und sogar Wochen in Anspruch und es würden stets mehrere Leute angeklagt und verurteilt. Die Schuldigen werden hingerichtet, ihr Vermögen gleitet in die Kasse des Staatsoberhauptes, — ein nicht ganz unwichtiger Faktor im Verfahren, der vielleicht mancherlei Anklage erklärt.

Es scheint so, als ob in alten Zeiten der Mossikaiser außer gelegentlich angestellten Beobachtern auch richtige ständige Agenten unterhalten hat, die einen bestimmten Namen führten. Es war das eine Art von Spionen, die beauftragt waren, die Subachen zu entdecken. Diese Agenten arbeiteten nicht nur mit natürlicher Schläue, sondern sie hatten auch wieder magische Mittel, besondere Arten von Salben, die aufs Gesicht gestrichen wurden. Diese Salben schärften ihnen Ohren, Augen, Verstand und außerdem gewährten alte, gute Amulette diesen Kommissaren Sicherheit. So ein Agent trieb sich im Lande umher. Wo die Trommel den Tanz begleitete, wo das heiße Blut Kühlung in Bier suchte, wo sich in fröhlichen, alten Gesängen Gefühl und Gesprächsstoffe lockerten und lösten, da blühte angeblich der Weizen der alten Agenten, wo die Trommel klapperte und der Biertopf kreiste, da machte solch ein wandernder Kommissar halt. Als ein Fremder, Ahnungsloser, Gleichgültiger, gewissermaßen gelangweilter Zuschauer pflegte er sich irgendwo auf die Erde zu werfen. Da trieb er ein harmloses Spiel mit Erdkrümchen, zog Linien im Sande und so markierte er jedenfalls den absolut Gleichgültigen.

Aber die zauberische Salbe, die er besaß und die er auf das Gesicht gestrichen hatte, gewährte ihm Sinnesschärfe, so daß er überall unter den unschuldigen Mienen die Subachen herauszufinden wußte. Mit besonders feingestimmten Ohren hörte er alles, was sich die

Leute untereinander erzählten. So hörte er es z. B., wenn ein Subache zum andern sagte: »Siehst du das Mädchen dort neben dem Alten? Die Kleine, deren Seele wir neulich verspeisten, war ihr ähnlich« — oder: »Sieh doch mal jenen XX, der scheint mir ganz vorzüglich; einer von uns sollte doch einmal versuchen, sich an die Kreatur heranzumachen und sie zu fangen.« So hörte er dies und jenes und durchschaute bald die ganze Gesellschaft, über die er dann eines schönen Tages beim Kaiser Anzeige erstattete, wonach natürlich das oben schon erwähnte Gerichtsverfahren eintrat.

Andere derartige, mit magischen Kräften ausgestattete Agenten nahmen Gefäße mit Zauberwasser in die Hand und spritzten dieses auf den Volkshaufen und den einzelnen Leuten ins Gesicht. Darauf gerieten dann die wahren Subachen in einen halb wahnsinnigen Zustand. Einige machten sich sogleich in die Hosen, andere warfen die Kleider fort und sprangen wie wild umher. Alle derartig bloßgestellten Individuen wurden dem Kaiser zur Untersuchung vorgeführt. Die letzte Entscheidung fällt dann der Oberrichter des Königs, der Poë-Naba, der ihm den Giftbecher zur Entscheidung reicht.

Ähnliche, aber schon von Natur begnadete Kommissare kennen, um hier noch ein Beispiel anzuführen, auch die Bosso, und diese Kommissare verabfolgen denen, die sich aus irgendwelchen Gründen berechtigt fühlen, den Angriff von Subachen zu fürchten, gegen Geld und gute Worte magische Mittel. Hat der Bosso ein solches magisches Sicherheitsmittel, so kann der Subache wohl noch sein Haus betreten, aber er kann es nachher nicht wieder verlassen und ist in solcher Gestalt leicht zu erwischen. Vor allem kommt demnach eine naturgeschichtliche Eigentümlichkeit der Subachen der Bosso zu Hilfe. Während nämlich alle Menschen und vierfüßigen Tiere lebendige Junge zur Welt bringen, hat ein Subache in seinem Innern Eier. Wenn er nun durch den magischen Zauber in einem Haus, in das er eingedrungen ist, festgehalten wird, so muß er ein Ei, ja, wenn der Zauber sehr stark ist, auch wohl zwei Eier legen. Diese Eier darf er nicht verlassen und wird dadurch in dem Hause festgehalten. Hat man den Subachen erwischt, so nimmt man seine Eier. Man ißt sie. Es sind starke magische Kräfte darin und wer in seinem Leben ein solches Ei aß, der ist für immer vor den Subachen gesichert.

Es sei hier erwähnt, daß diese selben Subachen der Bosso noch eine andere Eigenart haben. Sie besteht darin, daß sie, wenn sie in natürliches Sterben kommen, durch ihre Natur zu einer Generalbeichte gezwungen sind. Ein Subache, der ein tatenreiches Leben hinter sich hat, beginnt auf dem Sterbebette zu reden: »Ich war ein Subache, der dem XX zuerst das Blut ausgesogen hat, dann das des YY. Dann habe ich den ZZ getötet« usw., bis das ganze Schuldverzeichnis preisgegeben ist. Merkt ein guter Sohn bei Zeiten, daß sein Vater solch grauenvolle Beichte von Stapel lassen will, so kann er dem vorbeugen. Er muß dann Baumbutter nehmen und diese auf die Lippen des Sterbenden legen. Allerdings schließt er diese Lippen dann für immer. Der Subache stirbt aber sogleich.

Mit diesen Agenten sind wir bei einer weiteren Einrichtung angelangt, bei der Institution der Schamanen. Fast bei allen Völkern, die ich im Sudan zu untersuchen Gelegenheit hatte, fanden sich Leute, deren Hauptaufgabe es ist, die Gemeinde, die einzelnen Familien und die ganzen Stämme vor derartigen Subachen zu schützen. Allerdings wird von vielen solchen Leuten behauptet, daß sie ebenso wie wir oben schon von den Niagua sahen, außerordentlich bestechlich waren. Aber wir finden das überall in den Gegenden, in denen der Schamanismus sowieso sein Ansehen und seine Würde eingebüßt hat. Wir können im allgemeinen sagen, daß die Dekadenz des Schamanismus erst begonnen haben kann, als fremde Weltanschauung und der über Afrika in mohammedanischen Zeiten hingeflossene jüngere Verkehrsgeist und moderne Umwälzungen den älteren Anschauungen die soziale Grundlage, raumausfüllende Achtung und Ehrung und endlich ehrenhafte Tätigkeit raubten.

Des weiteren sind gegen die Subachen gerichtet die großen Orden, und man kann sagen, daß in den Ostländern die Schamanen, in den Westländern die Stammesgottheiten, die Bundesgottheiten, die gleich gewichtige Rolle auch im Kampfe gegen diese Nachtwesen, gegen diese unheimlichen Mitglieder der eigenen Familie oder der andern Sippe, spielen. Den östlichen Ländern fehlt, wie ich oben zeigte, die Bundorganisation und die Bundesgottheit. Und in den Westländern ist im Gegensatz hierzu der Schamane unter dem Druck der hervorragendsten Bundbildungen so gut wie vernichtet. Dann ist noch, um alles Gleichwertige hier anzuführen, der Islam über das Land gekommen, der auch wieder gegen die Subachen wirken will und sich bemüht, diesen Wesen einen andern Namen zu geben, einen Namen, der mit den Traditionen der Religion des Propheten in Übereinstimmung zu bringen ist.

Und dennoch, trotz des dreiseitigen Angriffes, besteht das Subachentum heute noch ebenso kräftig wie in älteren Zeiten. Bislang ist noch keine Religion, noch keine Anschauung Innerafrikas damit vorgegangen, die Subachen in der Weise auszurotten und auszutreiben, daß sie einfach erklärt, sie beständen nicht. Ja, ich weiß nicht einmal, ob solche Erklärung ganz richtig wäre. Die Subachen bestehen tatsächlich. Und wenn auch nicht in der großen naturgeschichtlichen Deszendenzlehre und Deszendenzkenntnis, so doch sicherlich in der Vorstellung der Stämme und der Menschen selbst. Was der Mensch auch geschaffen hat und was er dann nachher mit solchen Machtmitteln wie die Schamanen und Stammesgottheiten bekämpft, das erfährt in seinem Innern durch den Widerstand, der ihm geboten wird, eine wachsende Existenzkraft. So spielen denn die Subachen in dem sozialen Leben der Völker des Westsudan eine ganz enorme Rolle. Sie greifen in das innerste Familienleben, in das Stammestreiben und in alle Gedankengänge nicht nur dadurch hinein, daß man an sie glaubt, sondern vor allen Dingen dadurch, daß man gegen sie starke und feste Institutionen ins Leben gerufen hat, deren Basis ebensowenig Brehms Tierleben angehören, wie die Subachen, die aber doch in dem Wechselspiele der Verhältnisse durch alle Kastenordnung, durch alle totemistischen Gliederungen, durch alle Staatsordnung hindurch sich geltend machen und beeinflussend wirken.

Die Subachen gehören nicht etwa nur dem westlichen Sudan an. Ich habe sie bei den Völkern des Kassai in genau der gleichen wundervollen Ausgestaltung angetroffen, habe von den verschiedensten Individuen, die aus andern mir noch unbekanntem Gegenden Westafrikas stammen, in freundlicher Zwiesprache weiteres davon gehört und glaube demnach, daß wir es mit einer sehr wesentlichen, im Buche der afrikanischen Völkerkunde noch einzutragenden und in Zukunft sehr zu berücksichtigenden Anschauungswelt zu tun haben, die wir als subachistisch bezeichnen können.

## Die Schamanen.

Wir sind es gewohnt, die afrikanischen religiösen Anschauungen und Kultushandlungen mit dem Worte »Fetisch« und »Fetischismus« verbunden geschildert zu sehen. Diese Bezeichnungen, die charakteristischerweise portugiesischen Ursprungs sind, haben sich damals eingebürgert, als im ausklingenden Mittelalter die europäischen Handelsleute an der Westküste des Kontinents vom Senegal beginnend bis nach Angola herab eine Faktorei nach der andern anlegten, um dort Gold, Elfenbein, Sklaven und einige andere Produkte einzutauschen. Die Europäer der damaligen Zeit haben zum ersten kein Interesse daran gehabt, sich mit den religiösen Dingen der Eingeborenen eingehender zu beschäftigen, und andererseits fehlte gerade den tatkräftigen Leuten, die diese schwierigen



Unternehmungen leiteten, jede dazugehörige Vorbildung. Der Begriff »Fetisch« ward gegründet. Es entstand die Anschauung von der etwas sinnlosen Anschauungsweise der Neger. Die Missionare der verschiedensten Bekenntnisse und Orden betraten dann ebenfalls das Küstenland, haben mit dem schon geschaffenen Begriff »Fetisch« weiter manipuliert, haben den Teufel und hier und da auch die Heiligen, als Vermehrung der religiösen Ideen der Eingeborenen hineingetragen und in der älteren Zeit jedenfalls — ich meine in der Zeit, in der unsere Kenntnis der älteren westafrikanischen Zustände einerseits und die Grundlage für neuere westafrikanische Zustände andererseits geschaffen wurden —, nur noch mehr umgebildet. Die Missionare haben aber in jener wichtigen älteren Zeit nicht dazu beigetragen, die Verhältnisse zu klären oder das, was die Europäer hineingetragen haben, wieder abzuschaffen. Wir müssen uns also mit dem Gedanken vertraut machen, daß nicht der Eingeborene den »Fetisch« geschaffen hat, sondern der Europäer, und daß die Neuzeit mit diesem an der Küste zur Entwicklung gebrachten Begriff »Fetisch« und »Fetischismus« rechnen muß.

Wenn es nun gelingen soll, den alten Zustand, wie er wohl früher auch an der Westküste geherrscht hat, die alte Weltanschauung wieder unserm Verständnis zu eröffnen, so kann das nur dadurch gelingen, daß wir den einzelnen Erscheinungen, wie sie das heute noch mehr oder weniger unberührte Inland aufweist, möglichst unbekümmert um den Küstenzustand unser Augenmerk widmen, die Zustände des Innern klarlegen und dann vielleicht von dieser Grundlage aus analysierend an die Berichte herantreten, die die älteren Zeiten in ihrer verdrehten Form von den Küstengebieten entwarfen. Auf den vorhergehenden Blättern wurden verschiedenen religiösen Institutionen schon eingehendere Beachtung geschenkt. Ich habe zunächst das Bundwesen und die Maskeneinrichtungen in den Kreis der Betrachtung gezogen, und wenn wir auch hier hauptsächlich den sozialen Institutionen unser Interesse schenken, so hat sich doch wohl die Möglichkeit ergeben, eine Vorstellung von dem inneren Sinn und Werte der religiösen Triebkräfte, die hier schaffend aufgetreten sind, zu gewinnen. Dann habe ich in den letzten Abschnitten die Subachen in die Literatur eingeführt, und dies ist eine Erscheinung, die uns die ältere Zeit so gut wie ganz verschlossen hat. Um bei unserm Faden zu bleiben, sei es hier nochmals betont, daß die Subachen, wenn uns nicht aller Anschein täuscht, dem Mißtrauen der Sippen entsprungen sind. Daß manistische Ideen bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben, versteht sich von selbst, wir dürfen aber niemals vergessen, daß die Subachen nicht die Seelen der Verstorbenen hier sind wie die Vampyre bei den slawischen Völkern, sondern die Seelen von Verwandten, die in älterer Zeit wahrscheinlich in der angeheirateten Sippe ihrem Blutdurst fröhnten. Als dritte religiöse, und für die Entwicklungsgeschichte der Religionen hochwichtige Einrichtung soll nun hier noch von den Schamanen gesprochen werden. Die ältere Literatur wäre hier sicherlich, altem Modus zufolge, mit dem Stichwort »Fetischpriester« vorangegangen. Da aber eins unserer Hauptziele sein muß, uns eben möglichst fern zu halten von der Verquickung mit den trivialen Mischprodukten eingeborener und europäischer Phantasie und Anschauungsweise, so vermeiden wir prinzipiell diese mißkreditierten Stichworte und betonen gleich im Anfang dieser Erörterung, daß die Schamanen, von denen hier gesprochen wird, mit dem Menschentum, welches man als »Fetischpriester« bezeichnet, zunächst nichts zu tun haben sollen.

Der westliche Sudan bietet eine verhältnismäßig große Anzahl verschiedener priesterlicher Institutionen. Es ist nicht immer leicht, die einzelnen Typen voneinander zu unterscheiden, zumal, entsprechend dem weicheren, formlosen Charakter der Weltanschauung, der eine Stamm eine Einrichtung unterdrückt, die ein zweiter zu mächtiger Blüte treibt, zumal der dritte die Funktionen zweier Kräfte vermischt, der vierte aus der unwesent-

lichen Nebenfunktion Hauptfunktionen macht usw. Somit wird man diesen Leuten von Stamm zu Stamm Betrachtung widmen können. Man wird nie finden, daß sich die Tätigkeit und das Arbeitsgebiet irgendeiner priesterlichen Art bei zwei Stämmen vollkommen deckt. Darin liegt der Vorteil und auch der Nachteil des afrikanischen ethnologischen Materials; aber wenn ich die große Reihe von Erscheinungen und Beschreibungen solcher priesterlichen Typen, die im Laufe der letzten Reiseperiode studiert werden konnten, vergleiche, so erkenne ich doch ohne Mühe eine Hauptfigur, welcher ich den Namen Schamane beilege. Welche Berechtigung ich habe, diesen Namen hier aufzuwerfen, werde ich im folgenden nachweisen. Entsprechend der enormen Wucht des Subachismus, hat sich die wesentlichste Funktion des Schamanen hier in der Kriegsbereitschaft gegen diese unholden Nachtwesen ausgebildet. Der Schamane teilt diese Kriegsbereitschaft mit den Bundinstitutionen, und demgemäß sehen wir im Westen, wo die Bundinstitutionen mächtigere Entwicklung gefunden haben, das Schamanentum im Rückgang begriffen; im Osten dagegen, wo die Bünde entweder nie vorhanden gewesen oder aber verdrängt sind, da ist der Boden für eine üppige Ausgestaltung dieser Priestertypen gegeben. Dementsprechend beginne ich mit der Schilderung der Schamanen des Ostlandes, und zwar greife ich den mir am vertrautesten Typus der Bassariten in Zentraltogo heraus.

Eine eigenartige Sorte kleiner Opferplätzchen sah ich mehrfach an der Außenwand der Durchgangshäuser, und zwar an der Straßenfront der Bassaritengehöfte direkt über der Tür. Diese Opferplätzchen über der Fassade fallen dem Forschungsreisenden des westlichen Sudan nicht als etwas Ungewöhnliches auf. Man sieht sie in Faraka, man gewahrt sie an den gewaltigen Häusern in Dienne, man kann sie in den Ogongebäuden der Tomboortschaften beobachten und man sieht sie an den Burgen in Tamberna. An den Bassarihäusern ist nun zumeist eine kleine Ausschalung, eine ausgesparte Lücke in der Lehmwand, der meistens einige Hühnerfedern angeklebt sind. Diese Lücke heißt Umbote. Sie trägt also den Bassarinamen für Gott. Wie aber aus dem nachfolgenden noch deutlicher zu erkennen sein wird, ist dieser Gott der östlichen Stämme des Westsudan nicht der gleiche, gleichgültige Typus, der uns so oft von den afrikanischen Völkern geschildert wird, nämlich ein Gott, der viel zu weit, viel zu hoch und viel zu lässig ist, um sich um menschliche Schicksale zu bekümmern, dem man infolgedessen nie Opfer darbringt, und auf dessen Beeinflussung des Schicksals niemand rechnet. Vielmehr ist der Gott dieser Oststämme des Westsudan, der »Diabavölker« ein tatkräftiger Gott, ein Gott, dessen Hilfe man durch Opfer sehr wohl erlangen kann und der den Menschen nicht so fernsteht. Es ist der Gott, der seinerzeit die Menschen geschaffen hat, der die einzelnen Schicksale dirigiert hat, es ist ein Gott in unserem Sinne. Die kleine Opferstelle an der Fassade der Bassarigehöfte trägt also den Namen Umbote. Zu diesem Opferplatze wurde mir nun folgende Erklärung geboten:

Wenn ein Kind krank wird, so geht der besorgte Vater sogleich zu dem Uboa, dem Priester oder Schamanen. Er bringt ihm fünf Kaurimuscheln dar. Vater und Uboa hocken nun einander gegenüber nieder und fassen beide an einen Stock, jeder an einem Ende. Die fünf Kaurimuscheln liegen zwischen beiden am Boden. Der Stock beginnt sich zu bewegen, und zwar mit dem vom Vater erfaßten Ende. Das in den Händen des Uboa liegende Ende ruht fest. Die Bewegung des Stockes geht anscheinend automatisch vor sich, und zwar bezieht sie sich zumeist auf die Gestalt des Vaters. Das Stockende tanzt erst um die fünf Kaurimuscheln, dann huscht es um den Vater herum, ihn bald berührend, ihn oder einige seiner Körperteile umkreisend, dann aber zu den Kaurischnecken zurückkehrend, um den Weg von vorn zu beginnen. Dabei sprechen Vater und Uboa miteinander. Den Anfang der Unterhaltung macht aber nie der Vater, sondern stets der

Schamane. Der Uboa sagt bald nach dem Erfassen des Stabes: »Du brauchst mir nicht zu sagen, was dir fehlt! Gott hat es mir schon gesagt. Er hat mir gesagt, daß du gekommen bist, weil dein Kind krank geworden ist.« Darauf sagte der Vater: »Was fehlt meinem Kinde? Ist es hier?« Dabei führt er die ihm zugewandte Spitze z. B. an den Bauch. Die Spitze kehrt automatisch zu dem Kauri zurück und tanzt darüber und darum. Der Uboa sagt: »Das ist es nicht.« Darauf führt der Vater das eine Stabende an eine andere Stelle seines Körpers und sagt: »Ist es hier?« Der Stock kehrt automatisch zu den Kaurimuscheln zurück. Und so fort, bis endlich die richtige Körperstelle gefunden ist. Dann weiß es mit einem Male der Uboa und er sagt: »Ja, an der Stelle ist dein Kind krank!« Nach dieser Feststellung fügt dann der Uboa noch hinzu: »Du mußt nun Umbote das und das Tier opfern.«

Hiermit ist die Konsultation abgeschlossen. Der Vater geht. Die fünf Kaurimuscheln bleiben beim Uboa. Eine eigentliche Bezahlung erhält der Priester hierfür, wie auch bei allen andern Kultushandlungen, nicht. Der Vater geht vom Schamanen direkt zu einem vertrauenswürdigen Arzte und kauft bei diesem die für den kranken Körperteil gute Arznei. Schlägt diese Arznei nicht an, so geht er zu einem andern Arzte usw. Außerdem und vor allen Dingen aber wird das vom Priester geforderte Opfer an der Umbote genannten Stelle an seinem Haus vom Vater für Gott dargebracht.

Damit sind wir in das Wesen des Schamanentums der Bassariten eingeführt; wir sehen hier schon in einer verhältnismäßig wenig wichtigen Kultushandlung seine Beziehung zu Gott, und nun wollen wir auch gleich den interessanten Weg verfolgen, auf dem ein Mensch zum Uboa wird. Der Uboa ist der typische sudanische Schamane, und als solcher ist er mit seiner schamanistischen und prophetischen Veranlagung geboren, gewissermaßen von Gott für seinen Priesterberuf von vornherein auserkoren.

Den zukünftigen Uboa erkennt man schon im neugeborenen Kinde. Ein solches Kind sieht nicht rund und gesund in die Welt. Vielmehr ist es ganz mager und dürr, die Haut liegt auf den Knochen auf. Also ein jämmerliches Pflänzchen! — Es drängt sich uns die Frage auf, ob ein Volk vom Schlage der Bassariten auf die tiefe Idee gekommen sein könnte, daß der zukünftige Prophet, das Werkzeug der höheren Macht, so recht jämmerlich in die Welt einziehe, just als solle der Gegensatz dieser kümmerlichen Körperbildung zu der zukünftigen Geistesgröße und gewissermaßen die unter der Last des Geistes heruntergedrückte Körperkraft besonders scharf betont werden. Die Betonung solcher Gegensätzlichkeit ist um so weniger zu bestreiten, als ich sie auch sonst fand. Dagegen dürfen wir sie aber nicht annehmen als vom Geistestum der Bassariten geschaffen, sondern als erst erbt. — Der Vater, der solchen kümmerlichen Sproß in seinem Hause einziehen sieht, erschrickt. Der Mann will in diesem Lande kräftige, gesunde Kinder haben, ordentliche Nachkommenschaft tüchtigen Bauerntums. Der entsetzte Vater geht also sogleich zu einem besonders angesehenen Uboa und unterwirft sich dem Stockorakel. Das Stockorakel aber sagt ihm, daß das Kind so krank und mager aussehe, weil die Dubaure beschlossen haben, daß es einmal ein Schamane werden soll. So läßt der Uboa den besorgten Vater heimgehen und gibt ihm den Auftrag, auf die Umbotestelle, also auf die Opferschale über der Haustür Wasser zu gießen. Sowie der Vater diesem Befehle nachkommt, zeigt das Kind sogleich eine Neigung zu gesunderer Entwicklung und kommt dann auch bald zu besseren Kräften. Erkrankt das Kind dann später nochmals, so hilft das Opfer eines Perlhuhns, über der gleichen Opferstelle, über der Schale, und einer Ziege mit samt einer Henne darunter. — Von vornherein möchte ich auf die kleine, anscheinend nicht unwesentliche Differenzierung aufmerksam machen: Der Uboa behauptet, daß die Dubaure den zukünftigen Uboa erkoren hätten; aber ein Opfer auf der Umbote, der Gottes-

schale, hilft ihm, und daß das Wasser dabei eine große Rolle spielt, erinnert uns daran, daß die Taufe als religiöse Reinigungszeremonie auch bei vielen Völkern in Übung gestanden hat, noch ehe eine Beziehung zum Christentume eingetreten sein konnte. Jedenfalls verdienen diese Züge unsere vollste Aufmerksamkeit. Sie bestärken mich unbedingt in der Anschauung, daß diese Diabastämme Träger einer außerordentlich alten Kultusform sind.

Das aufwachsende Kind scheint zunächst nicht durch irgendwelche Symptome seiner prophetischen Veranlagung ausgezeichnet zu sein. Erst wenn der Bursch erwachsen ist, wird er hellseherisch und pflegt dann und wann Dinge zu sehen, die andern Sterblichen unsichtbar bleiben. Damit beginnt seine Schamanenlaufbahn, in der er nun mit oder gegen seinen Willen auf folgende Weise hineingedrängt wird: Eines Tages sieht er z. B. ein kleines, Agema genanntes Eisen, welches die Form eines lateinischen »T« oder eines doppelten Angelhakens hat, in der Erde am Wege liegen. Wenn ein anderer des Weges gehen würde, könnte er das Agema nicht wahrnehmen, denn dies Eisen zeigt sich nur dem zum Schamanentum Vorbestimmten oder Auserlesenen. Solcher mag nun das Ding wohl sehen, aber keinerlei Interesse weiter dafür an den Tag legen. Das Agemaeisen läßt sich durch diese Gleichgültigkeit aber nicht im geringsten stören. Nach einiger Zeit legt es sich irgendwo anders so hin, daß der Bursch, des Weges kommend, es wieder sieht, während es jedem andern auf jeden Fall abermals unsichtbar bleiben würde. Und so zeigt sich das kleine Eisen dem jungen Manne bald hier, bald dort, bis er sich dem direkten Einfluß nicht mehr entziehen kann, bis die Neugier ihn überwältigt, bis die Macht des Agema ihn gefangen genommen hat, oder ähnlich. Meine Berichterstatter stellten — aus leicht erklärlichen Gründen, weil nämlich selbst ohne Verständnis —, die Kräfte des Widerstandes einerseits und der Überwindung durch das Agema andererseits nicht so deutlich dar, daß ich eine Analyse geben kann.

Jedenfalls hebt der junge Mann nach längerem Zögern das Agema auf und fragt: »Was willst du?« Das Agema sagt: »Ich bin ein Abaure.« (Plural: Dubaure.) Der Bursche fragt aber: »Was willst du?« Das Agema antwortet: »Du sollst mich mitnehmen, du sollst mich in dein Gehöft tragen. Du sollst mir einen Koadi geben. Du sollst mir ein Huhn schlachten usw.« — Vielleicht ist der Mann noch nicht bereit, den neuen Beruf zu beginnen, und wirft das Agema nochmals fort. Aber es hilft nichts. Das Agema läßt die Berufsfucht nicht zu. Es zeigt sich immer wieder, bis der junge Mann es eines Tages abermals wieder aufhebt und mit nach Haus nimmt. In seinem Gehöft stellt der angehende Schamane nun irgend eine Hütte in den Dienst der neuen Sache. Sie wird von jetzt ab zu nichts anderem mehr verwendet und führt den Namen »Koadi«. Im »Koadi« lehnt er das Agemaeisen als ersten heiligen Gegenstand an die Wand. Kaum ist aber das Agemaeisen an diesem Orte angelangt, so beginnt es heftig zu wachsen, bis es so groß und größer als ein Mensch ist.

Wieder ein andermal trifft der angehende Schamane einen sogenannten Diffankugerestein. Das sind bald runde, bald längliche Stücke des Lateritbohnerzes. Diese Diffankugere drängen sich dem Uboanovizen in ähnlichem Spiele auf wie die Agemaeisen; nur zeigen sie sich nicht hier und da nur am Wege — überall gibt es diese Lateritbohnerze —, sondern diese Diffankugere laufen dem Manne überall hin nach. Andere Leute nehmen das nicht wahr. Aber der Uboa, der Schamane, sieht solche Steine bald hier, bald dort ihm entgegenlaufen, bis er ihn auch aufnimmt und fragt: »Wer bist du? Was willst du?« usw. Dann nimmt er einen mit heim und der wird in den »Koadi« zu dem Agema gestellt. Der Uboa findet nicht nur einen, sondern mehrere solcher Steine und legt sie alle an dem gleichen, von nun an heiligen Orte nieder.

Später werden wir sehen, daß die Schamanen der Tombo in ähnlicher Weise durch einen eigentümlichen Fund in ihren neuen höheren Beruf eingeführt werden. — Wenn der junge Schamane nun die Dubaure im »Koadi« angesammelt hat, fertigt er sich auch noch den Priesterstab in bestimmter Weise an. Sobald er diesen in Zukunft zur Hand nimmt, zieht sogleich unbegrenztes Wissen in ihn ein. Der Schamane kommt mit seinem Stabe in der Hand und kann alle Fragen beantworten, die ein zu ihm Kommender in Gedanken hegt, noch ehe sie ausgesprochen sind. Kommt jemand zur Konsultation, so ruft der Schamane den Namen Gottes an, dann den seiner Mutter, dann den seines Vaters, also seiner verstorbenen Eltern. Wir sehen hier das wesentliche Symptom der manistischen Idee, der Ahnenverehrung, welche eine wesentliche Wurzel des Schamanentums repräsentiert. Auf solchen Aufruf hin kommen die Dubaure zum Schamanen und sie können ihm alles sagen. Aber nur der Schamane selbst sieht seine Dubaure kommen. Ein anderer sieht sie nicht. — Jedenfalls haben wir mit alledem das Werkzeug und den Werdegang der Uboa leidlich kennen gelernt, über deren Tätigkeit nun mancherlei zu sagen ist.

Vor allen Dingen gebe ich hier das Resultat über meine verschiedenen Erkundigungen, betreffend einen mir mehrfach geschilderten Opfertanz wieder. Wir sehen in demselben einerseits die Idee der Unverletzlichkeit des Schamanen repräsentiert und anderseits die gegen die Subachen gerichtete wichtige Funktion in Wirkung treten. Der prophetische Feuertanz der Uboa gilt als die großartigste und feierlichste Zeremonie, die nach den Beschreibungen der Leute einen eminenten Eindruck auf die Masse machen muß. Hier ist es mir nicht gelungen, selbst eine solche Vorstellung mit zu erleben und ich muß mich darauf beschränken, die Berichte der Eingeborenen zusammenzufassen. Immerhin sind sie so übereinstimmend, daß an ihrer Richtigkeit im großen und ganzen nicht zu zweifeln ist. Bemerkenswert ist, daß dieser Vorgang offenbar im Verschwinden begriffen ist, und zwar mag hierfür einerseits der Einfluß des Islam, anderseits und vor allen Dingen aber das Vorrücken des mächtig ausschreitenden modernen kolonialen Wirtschaftslebens verantwortlich gemacht werden. Bei allen diesen Völkern erstirbt das Interesse am Alten. Die beiden Einflüsse wirken überall gleich nivellierend.

Eines Morgens also sagt ein Uboa zu den Bauern, sie sollten ein Stapel Feuerholz zusammentragen, denn er habe ihnen etwas Wichtiges zu sagen. Darauf schleppt dann alle Welt sowohl altes und trocknes, als junges und frisches Holz herbei. Es wird auf einem großen Dorfplatze aufgeschichtet, und zwar so, daß das trockne Holz zu unterst, das frische aber obenauf zu liegen kommt. Gegen Abend versammeln sich dann alle Dörfler, alt und jung, und auch das Frauenvolk ist nicht ausgeschlossen. Dann erst tritt der Uboa herzu. Er hat einen langen Stoff um die Lenden geschlagen. Der wird zusammengehalten durch einen weißen Schal, der zusammengedreht und wie ein Gürtel angelegt wird. In jeder Hand trägt er ein eisernes Klapperinstrument, in der Linken das Uboa-Taüng, in der Rechten Uboa-Djelañ. Das eine ist eine einfache, aber besonders geformte Schelle, das andere ein Blech mit eingefügten Eisenglöckchen. Das Feuer wird angezündet.

Dann beginnt der Schamane zu tanzen. Die Leute rühren emsig die Trommeln; die zuschauenden Leute singen den Text: »Das Wasser ist kalt, — das Wasser ist kalt!« Dann wiederholt es sein Vortänzer, dann fällt die ganze Korona ein. Die gesamte Gemeinde singt mit. Der Uboa tanzt mehrmals um den Feuerstock. Er klappert mit Uboa-Taüng und mit Uboa-Djelañ. Von Zeit zu Zeit bückt er sich und blickt in den brennenden Scheiterhaufen. Tanzend beugt er sich nach vorn. Wenn er mehrmals das heilige Feuer umtanzt hat, unterbricht er den zeremoniellen Tanz und setzt sich mit einem Ruck in die Flammen. Seine Kleider verbrennen nicht. Er selbst verbrennt sich nicht. Das Feuer kann ihm nichts anhaben, er ist eben Uboa!

Wenn der Uboa nun im Feuer sitzt, beginnt er zu weinen und zu jammern. Er klagt lange und Tränen laufen ihm über die Backen. Wenn er lange geweint hat, steigt er wieder herauf. Er tanzt noch einigemal um das Feuer. Dann verkündet er das, was er den Leuten zu sagen hat, daß nämlich der junge Mann XX im Dorfe krank sei, er sei so krank, weil es im Dorfe schlimme Subachen gäbe, die den jungen Mann fressen wollten, — das wäre sehr schlecht. Endlich wendet sich der Uboa an den Vater des jungen Mannes, der natürlich unter den Anwesenden sich befindet, und sagt ihm, er solle Huhn, Ziege und Schaf bringen als Opfer.

Damit ist der Feuertanz beendet. Der Vater des besagten XX bringt das geforderte Opfergetier. Der Uboa führt es in seinen Koadi. Er tötet es über den magischen Mitteln, den Dubaure, so daß das Blut über sie hinfließt. Andere Leute können die Schlachtopfer dann genießen, der Uboa aber darf es nicht. Wenn der Uboa davon genießen würde, müßte er sogleich sterben. Der junge Mann aber wird alsbald genesen. Dazu wird bemerkt, daß der Schamane an diesem Abend nach dem Opfertanze die Subachen würde fassen können, wenn — er wollte.

Es ist sehr interessant, daß der Uboa, auch wenn er den »schon fast verlorenen« Mann retten will und retten kann, auf keinen Fall den Namen des Übeltäters nennen soll oder darf. Er muß sich darauf beschränken, die Tatsache im allgemeinen festzustellen, und kann dann eventuell noch hinzufügen: »Ich weiß, wer der Subache ist, ich kenne den Subachen.« Er selbst nennt den Namen aber nicht. Will die Familie des Kranken den nach Bassaritenansicht sehr wohl auch für die andern Familienmitglieder gefährlichen Subachen fassen, um weitere Verluste zu verhindern, so wenden sie sich an den Uboa eines benachbarten Ortes und bitten ihn, er möchte zur Feststellung herüberkommen. Er kommt dann solchem Gesuche meist nach und tritt den Weg mit den alten, zereemoniellen Eisenschellen und mit dem Schamanenstabe an. Die Feststellung erfolgt nach prophetischem Tanze, der den Schamanen in einen exaltierten Zustand versetzt. Anscheinend spielt auch in diesem Falle das Feuer eine Rolle, doch kann das auch auf einem Mißverständnis beruhen. Den Racheakt, die Vernichtung des Subachen, unternimmt nicht der Vater des angegriffenen, noch gerade geretteten oder vielleicht auch schon verfallenen Opfers, sondern die Familie seiner Mutter! Das ist für die Frage nach dem Ursprung des Subachentums eine außerordentlich wesentliche Angabe. Ich deutete schon mehrmals darauf hin, daß die Subachenidee wohl kaum dem patriarchalischen Gefüge, sondern dem durch das matriarchalische Sippenwesen produzierten Mißtrauen seinen Ursprung verdankt, und das sehen wir hier so deutlich wie nur irgend möglich ausgesprochen. Denn trotzdem die Bassariten im großen und ganzen patriarchalisch gruppiert sind, ist es doch die Familie der Mutter, also die Sippe, die die Rache ausübt, und daraus geht hervor, daß man die Untat nicht der Sippe der Mutter, sondern der Sippe des Vaters zuschreibt. Im übrigen wird der erkannte Subache ergriffen, gefangen und am Wege hingeschlachtet. Die Rächer lassen den Leichnam einfach liegen. Die Sippe des toten Mannes mag kommen und ihn zum Begräbnis fortschaffen. Diese Leute bestatten ihn dann und feiern das übliche Totenfest.

Auch der Schamane, der Uboa, ist nicht ohne weiteres ganz gefeit gegen jederlei Gefahr, die von diesen Nachtgeschöpfen ausgeht. — Auch die Seele des Uboa kann von einem rachgierigen Subachen eingefangen, fortgeschafft, verwandelt, geschlachtet und verzehrt werden. Deshalb wenden sich die jungen Schamanen an die alten und bitten sie um magische Mittel, die gegen die Subachen fest machen. Erst wenn sie genug von diesen Mitteln zu sich genommen haben, sind sie sicher. Es versteht sich von selbst, daß diese magischen Mittel geheim gehalten werden und daß man nichts Näheres darüber erfährt.

Nicht unmöglich ist es aber, daß sie auch mit den gleich näher zu skizzierenden Zeremonien in Beziehung stehen.

Jeden Morgen verrichtet nämlich jeder Uboa eine doppelte heilige Waschung, und zwar dies in der ersten Morgenstunde, in der der Hahn schreit. Eine große Kalebasse steht im Koadihaus. Der darin befindliche magische Inhalt hat einen besonderen Namen. Er heißt Nua-jogo. Eine mit ähnlichem Mittel, das Mboa-jogo heißt, gefüllte Kalebasse steht auf der Veranda seines Wohnhauses. (Das Wort »jogo« für magisches Mittel, welches in mancherlei Verbindung auftritt, erinnert stark an das Wort »juju«, das in ähnlicher Zusammensetzung in den Ländern an der Nigermündung hin eine größere Rolle spielt.) — Mit dem Nua-jogo und dem Boa-jogo wäscht sich der Uboa alltäglich zur Zeit des Sonnenaufgangs Gesicht, Leib und alle Glieder. Niemals gibt er andern Leuten davon ab. Es ist ein magisches Mittel der Schamanen. Zum zweitenmal treffen wir hier die Bedeutung einer geistigen Reinigung, einer Art Wäsche im Bereich der Schamanen, Wasser und Feuer und Ahnengeist und Gott sind die Elemente, die Kräfte, zwischen denen die Funktionen hin- und herschwanken.

Wir werden unserer Aufgabe, eine Schilderung des Schamanentums im westlichen Sudan zu geben, am besten gerecht, wenn wir, wie in dem vorigen Kapitel, den Typus und seine Varianten bei den einzelnen Stämmen aufsuchen. Wir wollen uns östlich durch den Nigerbogen begeben und bei den Tombo-Habe den Schamanentypus betrachten.

Der Schamane der Tombo, wie ich ihn aus Bericht und Kenntnisnahme in den Orten Songo, Dogo, Kani-Bonso, Kani-Kombole, Bandiagara und Bankassi kennen lernte, heißt Lagam und repräsentiert den höchsten Würdenträger der Tombogemeinden überhaupt. Die Berufung des Lagam »durch Gott« hängt ab von der Gewinnung eines alten Halsgeschmeides aus Steinen, Schnecken und Porzellanperlen. Die Geschmeide, die ich sah, waren fraglos Perlen sehr hohen Alters aus Glas und aus Karneol, wie sie heute weder von Süden noch von Osten, noch von Norden in das Land eingeführt werden. Jeder Lagam besitzt ein solches Geschmeide, und wenn er sein Ende kommen sieht, muß er die letzten Kräfte anwenden, es in die Felsen zu tragen und so zu verstecken und mit Steinen zu verbergen, daß es niemand findet. Ist er gestorben, so bleibt die Gemeinde, ja die ganze Gegend oft Dezennien lang ohne Lagam.

Eines Tages nun gerät irgend ein gewöhnlich sehr junger, aber ebenso begabter Bursch in eine gewisse religiöse Raserei. Er benimmt sich wie ein Wahnsinniger, jagt durch das Dorf, schreit und gestikuliert wild, stürmt auf den Felsenberg, springt wie ein Verrückter tollkühn über weite Spalten, klimmt mit affenartiger Geschwindigkeit senkrechte Felswände empor und stürzt sich von hohen Bäumen herab. Wenn die Dörfler ein solches wildes Geschöpf sehen, sagen sie: »Der Mann sucht die Dugo.« Dugo sind jene Geschmeideperlen, deren Auffindung den Mann zum Lagam machen. Ohne sie gibt es keinen Lagam. Eines Tages hat der Mann den Sieg gewonnen. Er stürmt in das Dorf, ruft die Leute an irgend einer Stelle zusammen, fordert sie auf, die Hacken zu bringen und bis zu einer Tiefe, die er angibt, nachzugraben. Und richtig, da unten finden sie einen Topf und in dem Topfe die Dugo. — Der junge Mann ist Lagam und den meisten genügt das. Gewöhnlich hört damit der wahnsinnige Zustand auf. Aber einige wollen mehr. Sie stürzen fort und in die Felswände. Sie klimmen, nun geschützt durch die umgehängten Dugogeschmeide in den Schluchten umher, fangen eine Schlange und schlagen sie um den Leib wie einen Gurt. So kehren sie ins Dorf zurück. Wieder andere belegen die neu-gewonnene Kraft damit, daß sie mitten in der schlimmsten Dürre, der Trockenzeit, jungen Mais und junge Hirse beibringen; das sind dann die höchsten Triumphe, die diese Schamanen feiern können.

Ist derart ein ähnlicher, ein jugendlicher Lagam gewonnen, so entsteht unter den Dörflern große Freude. Denn der Lagam ist wie ein hoher Priester, der für gute Ernte sorgen kann und gute Sicherheit bietet in diesem nicht allzu selten durch Hungerjahre, die die Folgen allzu großer Dürre sind, ausgezeichneten Lande. Denn hier spielt die Sorge um das herbstliche Brotkorn eine große Rolle. Sobald der neue Lagam entdeckt ward, wird ihm ein schönes neues Gehöft mit reichlichen Räumen fürs Vieh und guter Anzahl großer Speicher errichtet. Von nun ab fallen ihm alle Erstlinge zu; das von einer Kuh erstgeworfene männliche Kalb, das erste Böcklein, die erste Feldfrucht usw.

Ein- oder zweimal im Jahre hält der Lagam eine große Versammlung ab. Erst sitzt alles um ihn, und weder der Ogon (der weltliche hohe Richter), noch die Familienältesten spielen neben ihm irgend eine Rolle. Nachher tanzt dieser Schamane. Ich sah solchen Schamanentanz in Dogo. Der Lagam trug eine rote Mütze und war in einen weiten blauen Burnus gehüllt. Er hatte am Daumen einen eisernen Schlagring. Zwischen den Fingern hielt er das glockenartig zusammengebogene Eisenblech. Einige Trommler gaben den Takt an. Der Lagam starrte gen Himmel, er starrte zur Erde. Dann schüttelte er den Kopf und die Schultern und erdstampfend den Körper und stierte dumpf vor sich hin. Dann raste er umher wie in hypnotischer Weltverlorenheit, warf endlich den Burnus ab, kam auf mich zu, umarmte mich, schaute auf die Sonne und murmelte: »Siehst du das Blut, das neben der Sonne herabtropft? Siehst du das Blut, das neben der Sonne herabtropft?« Alle Anwesenden waren befangen und schienen tief erfüllt von dem mystischen Sinne, der aus diesem Propheten sprach. Denn was der Lagam gelegentlich solches Tanzes spricht, ist goldwertige Prophezeiung. Er sagt alles vorher, was im kommenden Jahre geschehen wird, er ist eben Schamane.

Diese Würde ist so groß, daß alle Morgen alle Alten des Dorfes in sein Gehöft kommen, um einen ehrerbietigen Gruß zu entbieten, und nicht selten ist der eigene Vater unter den Devoten.

Zwei große Aufgaben hat der Lagam. Einmal sorgt er für die Ernte und regelt das Jahr, zum andern hält er das Land frei von den Subachen, welche letztere Aufgabe für den Fall, daß kein Subache im Distrikt ist, ein kirchlicher Diener des Ogon sonst übernimmt. Hat man den Verdacht, daß irgendwo ein Subache sein Wesen treibt, oder wird irgend jemand im Wortstreit als Subache bezeichnet, so beschließt man zu schwören; der Beschuldigte wird zum Lagam geführt. Der Lagam reicht ihm den Giftbecher. Der Beschuldigte muß trinken. Wer den Trank erbricht, hat die Unschuld bewiesen, wer ihn bei sich behält, stirbt. Durch letzteres ist das böse Individuum seiner Täterschaft überführt und der Lagam hat das Recht, all sein Besitztum zu beschlagnahmen. — Im übrigen liegt in den Händen der Propheten der Tombo die Überwachung der Ackerbestellung. Es kann keine Ackerarbeit begonnen werden ohne die Genehmigung des Lagam. Der Lagam gibt im Beginn der Regenzeit, seinen eigenen prophetischen Wahrnehmungen entsprechend, die Anordnung der Opfer zum Opferfeste. Kein Weib, kein Mann darf vor seiner Willensverkündung im Frühjahr Hand an die Hacke legen. Ebenso ist es im Herbst. Er gibt den Befehl zum Opfern der notwendigen kleinen oder großen Opfertiere, dann zum Brechen der Kornhalme. Es ist alles Opfergesetz unter seiner Oberleitung und niemand wird gegen seinen Willen handeln.

Etwas anders stellt sich die Stellung der Schamanen bei den Bosso im Lande Faraka dar. Hier im Lande der großen Ströme tritt die Bedeutung des Wassers und der Wasserläufe selbstverständlich in den Vordergrund. In der Tiefe der Ströme und Flüsse lebt hier Djegu, das ist dasselbe wie Faro bei den Mande. Es ist eine Art Wassergott oder der Repräsentant der Wassergötter, und die Schamanen gelten als berufen und erkoren durch



diese Djegu oder Wassergötter. Sie heißen demnach Djegu-tu, d. h. Mann der Djegu. Fast sämtliche größeren Ortschaften (und es gibt bekanntlich deren eine große Menge) der größeren Provinzen von Faraka südlich von Timbuktu nennen einen Djegu-tu, einen solchen Schamanen, ihr eigen. Dieser Schamane opfert in jedem Jahr an einem Feiertag des Januarmonats dem Djegu im Namen des Dorfes. Folgendermaßen gelangt nun ein Profaner zur Würde eines Djegupriesters, eines Schamanen:

Der Kandidat rasiert sich zunächst den Kopf. Er läßt aber fünf Haare stehen, nämlich eines in der Mitte, eines über der Stirn, eines auf dem Hinterkopf und je eines über beiden Ohren. Dann läßt er sich vom Schmied eine Kette anfertigen, die er umhängt. Ferner legt er ein gelbbraunes Gewand an und endlich trägt er an Stelle der sonst wohl gebräuchlichen Mütze ein schmales Band, das um Stirn und Hinterkopf geschlungen ist und dessen Enden hinten lang herabhängen. An den äußersten Zipfeln dieses Bandes sind Kauri einzeln angebracht. In dieser Kleidung geht dieser Schamane zwei Jahre umher und dann kann er eventuell ein Djegu-tu werden. Wenn das Fest im Januar kommt, rüstet der Djegu-tu seine Geschenke für die Kinder der Wassertiefe. Das Opfer wird abgehalten, wo der Fluß außerordentlich tief ist und zu der Stunde, da alle Welt dem Schlaf ergeben ist. Das Opfer besteht vor allen Dingen im Korn eines Panicum, das am Ufer gebaut ist, das dann zu Mehl gestoßen und zu kleinen Bällchen geformt wird. Der Opfernde hat ferner einen dunkelblauen Schal auf besondere Art, einen aus Bronze gegossenen Ring und eine noch unbenutzte neue Kalebasse zurechtgelegt. Bei dem Tanze, mit dem diese Festlichkeit des Freitagabends im Januar beginnt, dürfen weder Subachen teilnehmen, noch solche anwesend sein, die den außerehelichen Beischlaf geübt haben. Auch dürfen keine Diebe anwesend sein. Wenn der angehende oder schon geweihte Djegu-tu Leute sieht, die einen unsoliden Lebenswandel geführt haben, so schlägt er sie mit einer »Ma«haut, dann sterben sie auf der Stelle. Um 10 Uhr bricht das Tanzfest ab. Alle Welt geht in das Dorf und nur der angehende Djegu-tu bleibt auf dem Platz am tiefen Wasser sitzen.

Der Djegu-tu legt nunmehr seine oben genannten Gaben am Opferplatz nieder und wartet ab, was nun geschieht. Er bleibt aber nicht dicht am Wasserrande, sondern geht ein wenig vom Strande landeinwärts. Er wartet darauf, ob die Djegu kommen, seine Gaben in Empfang zu nehmen. Wollen die Djegu ihn als ihren Priester anerkennen, so kommt ein Djegu, nimmt die Gaben und schwimmt mit ihnen von dannen. — Drei Jahre hintereinander, jedesmal bei Gelegenheit des Opferfestes am Freitag des Januar, wiederholt der Djegu-tu dieses Opfer. Dann rasiert er sich den ganzen Kopf und läßt nur noch ein Haar auf der Scheitelhöhe stehen. Auch schafft er sich ein neues gelbbraunes Kleid an.

Ferner nimmt er Rinde vom Uöbaume, trocknet sie, klopft sie zu Pulver und legt sie ins Wasser. Mit dem so gemengten Wasser wäscht er sich. Auch spritzt er ein wenig auf das Kleid. So vorbereitet läßt er sich unter einem Baume nieder und bleibt da einen Tag liegen. Er spricht mit niemand. Er ißt auch nichts, er singt nur Lieder zum Lobe des Djegu. Endlich wird ein großes Nachtfest mit Trommeln und Tanz abgehalten. Wenn alle Leute aus dem Dorf zusammengekommen sind, steigt der Djegu-tu auf einen Baum und zwar auf die höchste Spitze dieses Baumes. Von da aus läßt er sich herabfallen, es geschieht ihm nichts! Er bricht kein Glied, er verwundet sich nicht! Dann geht er an das Wasser. Er springt in seinem geweihten Gewande ins Wasser. Er schwimmt zurück und schüttelt am Ufer seinen Überwurf aus. Aber nicht ein Tropfen Wasser springt ab! Der Überwurf ist ganz trocken geblieben. Zum Schluß beginnt er einen wilden Tanz. Er springt umher. — Bald sind die Beine unten, der Kopf oben, bald der Kopf am Boden und die Beine schweben in der Luft. Er springt sehr hoch, springt weit über andere fort und vollführt solcherart derartige Stücke übernatürlicher Kunstfertigkeit mit der größten Leichtigkeit.

Plötzlich aber stürzt er hin, als sei er schwer betrunken. Einer sagt: »Er ist krank!« Ein anderer sagt: »Er ist tot!« Kein Mensch versteht den Zustand, in dem er sich befindet und alles flieht in das Dorf zurück, in die Hütten. Er allein bleibt auf dem Platze. Wenn es Mitternacht ist, erhebt er sich, nimmt die gleichen Geschenke, die er in den vorigen Jahren dem Djegu-tu schon dargebracht hat und trägt sie an die gleiche Stelle am Ufer.

In dieser Nacht kommt dann der gleiche Djegu wieder, der in den vorhergehenden Jahren die Gaben nahm. Er nimmt aber nicht nur die Geschenke mit, sondern er packt auch den Geber, den Mann, der zur Weisheit des Djegu-tu gelangen will, den Mann, der nunmehr abschließend Schamane werden will. Er nimmt ihn mit sich unter das Wasser, er schleppt ihn in das Dorf, in sein Haus. Er führt ihn zu dem Alten der Djegu und sagt: »Das ist der, der uns in den letzten Jahren die und die Geschenke dargebracht hat. Wir haben über ihn gesprochen und beschlossen, ihm unser Wissen zu zeigen.« So bleibt der Djegu-tu unten im Wasser bei den Wassergeistern. Einige bleiben drei Tage lang dort, einige ein ganzes Jahr. Er verbringt die Zeit mit Lernen. Die Djegu eröffnen ihm ihre Kenntnis der schlechten und der guten Medikamente, sie geben ihm regelrechten Unterricht. Endlich kehrt er zur Oberfläche des Wassers und in sein Dorf zurück. Er verfügt nun über allerhand Mittel und Kenntnisse, ist ein ausgebildeter Schamane, ein hochangesehener Mann und verdient viel Geld. Die einflußreichsten und bedeutendsten Djegu-tu sind weit berühmt, und ich konnte die Liste einer ganzen Reihe hervorragender Schamanen und ihrer Wohnorte aufzeichnen.

Die Djegu-tu schützen die Gemeinde vor allerhand Unwesen. In ihrer Hand liegt die Macht, die Fischer davor zu bewahren, daß die Flußpferde die Boote anfallen und zerstören und daß die Krokodile unter den Dorfbewohnern Verheerungen anrichten. Vor allen Dingen aber sind es die Subachen, welche diese Schamanen fürchten. Der Schamane spürt seinem eigensten Beruf nach diesen Mordgesellen überall nach. Sie bedienen sich hierzu eines Mittels, das aus der Wurzel eines besonderen Baumes gewonnen wird und das die Möglichkeit gibt, die Subachen zu erkennen. Die Wurzel wird am Donnerstag gewonnen. Das äußerlich schwarze Holz wird erst geschabt, dann getrocknet und dreimal gestoßen. Ein Teil des so gewonnenen Pulvers wird in ein Amulettbeutelchen gefüllt, das der Schamane auf der Brust trägt. Ein zweites wird ins Wasser geworfen, gut mit diesem vermennt, damit es dem Schamanen dazu diene, auch den Körper zu waschen. Ein drittes wird in eine ganz neue Kalebasse geworfen, Wasser darüber gegossen und bedeutet so den wesentlichsten Bestandteil für eine Gesichtswäsche. Ein letzter Teil endlich wird aufbewahrt. Ist der Djegu-tu derart vorbereitet, dann erkennt er auch sogleich jeden Subachen, der ihm entgegenkommt. Aber auch der Subache fühlt sich sogleich erkannt und beginnt fürchterlich zu zittern. Ist der Subache ein Verwandter, guter Freund usw., weiß der Schamane, daß er von ihm genügendes Schweigegeld erzielen kann, so sagt er nichts und geht ruhig seines Weges weiter. Denn es ist eine traurige Tatsache, daß die Schamanen nicht unbestechlich sind und daß einem großen Teil derselben ihr bedeutender Wohlstand aus dem Besitze solcher Leute zufließt, die Subachen sind und sich Verschwiegenheit erkaufen. Liegt dagegen ein solcher Fall nicht vor, so hat der Schamane nur nötig, dreimal aufzuschreien, und dann legt der erschrockene und überwältigte Subache sogleich ein Ei oder er speit das Menschenblut, das er erfahrungsgemäß bis drei Jahre lang in seinem Leibe haben kann, ohne es zu verdauen, aus. Denn ein Subache verdaut das Menschenblut nicht so schnell wie irgendeine andere Speise. Der eine behält es ein, der andere zwei, der dritte drei Jahre bei sich. Dabei kann ein Subache dick und fett und groß und dem Äußern nach sehr stark sein. Das ist aber nur äußerer Schein und in Wahrheit ist der

Subache weit schwächer als andere Menschen kleinerer Statur. Denn das durch magische Kraft gewonnene Menschenblut macht nicht stark. Fernerhin braucht der Schamane, der über die nötigen magischen Mittel verfügt, nur mit der »Ma«peitsche zu schlagen, ohne zu schreien und auch dann hat er den gleichen Erfolg. Also sehen wir auch hier wieder dieselbe Tätigkeit.

Soweit die eigentlichen »Heiden«länder. Hochinteressant ist es nun, zu verfolgen, wie in den Ländern, die westlich des Niger gelegen sind, der Islam auf die Tätigkeit und Entwicklung des Schamanentums eingewirkt hat. Die Frage ist, ob die alten Mandestämme vor Einführung des Islams ebenfalls eine Priesterschaft dieser Art besessen haben. In der Tat gibt es bei sämtlichen Mandestämmen eine Einrichtung, die im ersten Augenblick sehr leicht mit den Entwicklungserscheinungen des Bundwesens verwechselt werden kann, die sich aber bei näherer Betrachtung als ein durchaus eigenartiges und selbständiges Gebilde erweist, für welches man auch wieder nur den Ausdruck »Schamanismus« oder »Prophetentum« wählen kann. Ich erhielt verschiedene Bezeichnungen entsprechend der Verschiedenartigkeit der Bewohnerschaft, aber im allgemeinen heißen diese Leute bei den Mali-ke Dama und bei den Bammana Somma. Die Mande geben an, daß nicht nur bei den Heidenstämmen, sondern auch unter den Mohammedanern diese Erscheinung sehr lebendig sei, und sollen diese Propheten, soweit sie in Verbindung mit dem Islam auftreten, im Sudan überall den Namen Uledju führen. Ja es wird behauptet, daß dieses Schamanentum bei den Mohammedanern des Sudan den Hauptteil der islamitischen Religion ausmachen und daß jeder große dunkelhäutige Marabu schon ein derartiger Uledju sei. Während also bei den Islamiten und zumal im Norden dies Schamanentum in solchem Aufschwung begriffen zu sein scheint, ist es bei den heidnischen Mandestämmen fraglos im Rückgang begriffen. Mit großer Begeisterung erzählten meine Leute mir in Timbuktu, daß in dieser Stadt ein Uledju sei, der unglaublich hellseherisch und mit wunderbaren Gaben ausgestattet sei, daß dieser Mann z. B. ohne jede Beschwerde jede senkrechte Wand hinauf gehen könne, wie hoch und glatt sie auch sei. Gezeigt hat sich mir dieser Mann nicht.

Im Gegensatz zum Schamanentum des Islams ist die gleiche Einrichtung bei den heidnischen Mande in ständigem und starkem Rückgang begriffen. Ja die Leute erklären das nicht nur mit aller Bestimmtheit, sondern sie geben auch in sehr plausibler Weise den Entwicklungsgrund der Untergangerscheinung an. Sie sagen, die Bünde »Nama« und »Komma« wären mit dem großen Einfluß, den die Dama früher besessen hätten, nicht einverstanden gewesen und arbeiteten seit längerem beständig gegen die Schamanen. Fernerhin registriere ich hier die häufig gegebene Mitteilung, daß das Diamatum als viel, viel älter gilt als der Islam. Eine Erklärung, die um so wahrscheinlicher ist, als die Soma der heidnischen Bammana, also die den heidnischen Gebieten des Islam ferner wohnenden Stämme, in der Tat noch lebenskräftiger sind als die Dama im Maligebiet.

Recht schwierig war es, eine klare Vorstellung von dem zu gewinnen, was die Eingeborenen unter einem solchen Dama verstehen. Die Angaben, die ich erhielt, widersprachen sich nicht, aber sie sind außerordentlich bunt. Ich fasse zunächst einmal die Hauptsache zusammen, die mir häufig wiederholt wurde:

Ein Dama ist halb wahnsinnig. Er redet zuweilen irre. Dann richtet er wohl die Augen gen Himmel. Er sieht starr und weit fort; er öffnet den Mund und sagt vieles, was man nicht versteht und was man deuten muß, denn in Wahrheit ist er nicht wahnsinnig, in Wahrheit ist der Dama (in solchen Tagen) Gott geworden; die Dama sind die Götter im alten Mandereich. Wie (so erklärte mir ein alter Mandingo im Habegebiet) die Lagamwe bei den Tombo. — Jeder Mensch kann Dama werden, die meisten wissen das aber nicht; viele sind es auch nur für wenige Stunden; wenn man Dama ist, so weiß

man nicht mehr den Unterschied von dem, was vergangen ist und von dem, was kommt; dann vergißt man, daß man ein Mensch ist und spricht eben deshalb Dinge, die zukünftig sind, die die Menschen nicht wissen können, die nur Gott selbst weiß; aber man ist ja dann Gott. Das ist die Sache; die andern Menschen sagen: »Der ist wahnsinnig geworden«, weil sie nicht wie Gott sind. — — — — —

Ich fragte nach handgreiflichen Beobachtungen, die irgend jemand gemacht habe, weil mir solche Sätze wie die oben berichteten nicht genügen konnten. Ich wollte etwas vom Leben der Diama wissen. Da wurde mir etwa folgendes zuteil: Die Menschen, die Diama werden, kommen hierzu, wenn sie lange, sehr lange Zeit menschenseelenallein waren. Sie sind dann im Busch; aber immer da, wo Wasser ist. Wenn einer Diama wird und geht auf einen hohen Berg, auf dem es sonst unmöglich ist, Wasser zu finden, so trifft dieser Diama doch sicherlich Wasser an. Der Mensch, der Diama wird, kann aber auch in einem Fluß, in einem Walde lange Zeit sein. Daß er ein Diama wird oder ist oder bleibt, belehrt ihn das Traumleben; die Menschen werden im Traum Diama; sie wissen es, wenn sie träumen. — — — — —

Nie vermochte ich in Erfahrung zu bringen, ob bei den alten Mande in gleicher Weise Opfer oder bestimmte Zeremoniale getroffen werden wie bei den Djegu-tu der Bosso oder sonst in Afrika. Ich habe keinen Diama mehr gesehen und blieb mir somit eine Lücke. — Sie verschwinden wie gesagt.

Der Diama, der als solcher voll entwickelt ist, bleibt selten lange an einem Ort. Er zieht meist umher. Außer dem Prophetentum scheint sein Hauptzweck zu sein, Subachen aufzuspüren und unschädlich zu machen. Deshalb wurde er früher häufig von der Ortschaft zitiert, in der solch ein Geschöpf sein Wesen trieb. Wenn er eintraf, so versammelte sich abends die Bewohnerschaft. Es ward getrommelt und alle Welt tanzte. Die Bewohnerschaft tanzte vor dem Diama und für den Diama, bis er in voller Begeisterung war. In der Hand trug er eine Schnur. Wenn er in Ekstase war, nahm er Wasser in den Mund, das mit magischen Mitteln irgendwelcher Art irgendwie gemengt war. Er spie das in die Luft. Dann ward der Subache sogleich erkannt. Der Subache ließ bei den Mali-nke in seiner ersten Angst und von der höheren Macht getrieben, nicht wie bei andern Stämmen ein Ei, wohl aber ein Fleischstück dem Anus entfallen. Darauf warf der Diama seine Schnur um die Hand des entdeckten Unholds.

Dies ist wie gesagt der Hauptzweck seines Daseins, außerdem ist der Diama aber hellsehend, und zwar blickt er grenzenlos weit durch Raum und Zeit. Er ist eben auch Prophet. Jedoch beherrscht er außerdem einige ganz besondere Fähigkeiten. So sollen viele ihre Zungen aus dem Munde nehmen und im Kreise herumreichen können. Manche Diamas der alten Zeit vermochten auch ihre Augen der Höhle zu entnehmen und sie wieder einzusetzen. Mit solchen Fähigkeiten nähern diese Leute sich den magischen Künstlern und wir sehen sie hier im Glauben der guten Bauern und durch ihren Glauben zu ganz besonderen Kunststücken vorbereitet und angeregt.

Aber noch eine Sache ist dem Diama eigentümlich, die mir sehr bedeutsam erscheint: sie sind nämlich imstande, den Feuertanz aufzuführen. Solche Feuertänze habe ich selbst gesehen. Wenn auch nicht ausgeführt von einem Diama der Mali-nke, so doch von einer ähnlichen Einrichtung der Bammana, einer Institution, die klubartigen Charakter angenommen hat, ursprünglich aber fraglos auf schamanistischer Grundlage aufgebaut ist. Es würde zu weit führen, die ganze Zeremonie hier einzuschieben. Es sei nur darauf hingewiesen, daß auch hier Prophetentum und Subachenfang als innerer Wert, und als äußere Form geschickte Taschenspielererei, aufgebaut auf anscheinend in älterer Zeit durch Hypnose erreichten extatischen Zuständen, das Grundwesen erklären.

Endlich nun möchte ich noch einen letzten Typus der Schamanen vorführen, der, wieder eigene Ausbildung erfahren und sogar in verschiedenen Varianten wohl erhalten, heute noch eine große Rolle spielt. Ich gehe zur Betrachtung der Schamanen der Mossi über. Die beiden Varianten des Südens, des Wahigujagebietes, und des Nordens, des Wagadugulandes weichen allen Angaben nach so beträchtlich voneinander ab, daß die Wiedergabe der Berichte und Erfahrungen über sie hier getrennt wiedergegeben werden sollen.

In Jatenga, richtiger in der Hauptstadt Wahigujas, werden diese Leute Bugu genannt. Es sind anscheinend stets ältere, erfahrene, grauhaarige Greise, und stets rekrutiert sich der Bestand aus den uralten, d. h. vor den Mossi und Jarsi im Lande eingetroffenen Alteingewohnten. Die Vornehmen der Mossi werden diese Bugu immer gern zu Rate ziehen, aber in ihre Reihen einzutreten, das verbietet ihnen die Tradition und das Vorrecht der Alteingesessenen. Das große Opfer- und Orakelfest der Bugu findet für alle Ortschaften im November statt. Es hat anscheinend den Namen Tido. Hier das, was ich von dessen Verlaufe hörte und was ich selbst von dem Tanze sah.

Alle Bugu stehen unter der Leitung eines alten Bugu, der im Dorfe Djimu im Süden wohnt und den Titel Djim-Sadena trägt. Dieser oberste Bugu, der natürlich seinem Blute nach Ureinwohner ist, gibt eine gewisse Übersicht, an welchem Tage in diesem und an welchem Tage in jenem Dorfe das Tido gefeiert werden solle. Er selbst beginnt die lange Reihe seiner Festlichkeiten und verkündet dabei alles, was im Lande der Mossi im zukünftigen Jahre sich ereignen wird, den Ausfall der Ernte, Kriegsfälle, Krankheitsepidemien, den Tod wichtiger Persönlichkeiten usw. Dann verkündigt er immer einige Tage vorher: »An dem und dem Tage findet das Tido in dem und dem Orte statt. Der Verlauf des Festes ist nun der folgende: Der November ist der »reiche« Monat im Mossiland. In dieser Zeit gibt es überall zu essen und, was für die Mossi ausschlaggebend ist, zu trinken. Die Ernte ist eingebracht, die Ackerbestellung für das Frühjahr hat noch viel Zeit, also kann, wenn es nicht ein Jahr der Mißernte ist, der Ort lediglich für Beköstigung der Gäste Sorge tragen, zumal als diese noch allerhand Leckereien als Gastgeschenke mitbringen. So wird also die Nachricht verbreitet: »In X das Tido am Yten Tage.« Es kommt nun von allen befreundeten Ortschaften das Volk zusammen. Auch die Bugu der Nachbarschaft machen sich auf, ihrem Amtsbruder in X bei der Kultushandlung und dem Feste genügend zu helfen. In X wird inzwischen manches Ziegen-, Schaf- und wohl auch gar Rinderleben vernichtet, Essen bereitet, Bier gebraut und — last not least — die Frisur repariert. Um sechs Uhr des Abends wird geschlachtet und die Nacht dem Amüsement gewidmet. Die fremden Bugu tanzen nun schon am Tage im vorgeschriebenen Zeremonialschritt, während die Einheimischen das meist bis zum andern Morgen aufsparen. Die einheimischen Bugu legen ihre Feierkleider erst mit Sonnenaufgang an, und damit legt das Fest seine Feierstimmung an; die Bugu tanzen den Rituallanz.

Ich habe diesen Tanz bei Wahiguja gesehen und will nicht leugnen, daß er auf mich einen feierlichen Eindruck gemacht hat, wie überhaupt das ganze Zeremoniell etwas so Würdiges und Achtunggebietendes hat, wie ich sonst bei Negern selten sah. Der Tanz bei Wahiguja wurde von zwei alten Bugu ausgeführt. Der allgemeine äußere Eindruck der Festtracht erinnert an die Frauentracht südwestafrikanischer Stämme, wenn auch nur ganz äußerlich. Zunächst ist zu bemerken, daß die gesamte Grundlage der maskierenden Kleidung über alle Maßen solide ist, und zwar nicht aus Pflanzenfaserstoffen, sondern aus Leder besteht. Eine starke, feste Lederhose, ein Schurzfell für den Allerwertesten aus Leder, wie ihn die Bergleute tragen, ferner ein dickes Wams, dicht mit Kaurimuscheln besetzt, ein spitzer Helm vorn mit einem mächtigen Marabukopf und einem auf-

klappenden Gesichtsschirm geschmückt, an den Armen Wedel für magische Zwecke, allhand Schwänze, an den Fingern schwere eiserne Schellen; unter dem Marabukopf und Augenschirm schaut ein weißbärtiges, altes Negerhaupt hervor — solche Gestalt kann nicht leichtfertig tanzen und springen, wie ein junger Fant. Hat der Marabukopf auf dem Helm dieser Leute symbolische Bedeutung? In Verbindung mit den Tanzschritten möchte man es fast annehmen. Sie springen oder gehen nicht, vielmehr schreiten oder staken sie im Tanzakte. Sie sind ernst und würdig, nicken und stehen gebückt gleich Stelzvögeln, wenn sie ausruhen. Sie blicken ernst zu Boden, stehen neigenden Kopfes zur Erde gewandt, das schwere Lederkleid, die grauen Haare und der Marabuschnabel, der würdige Tanzschritt — das alles sagt dem Beschauer vieles!

Wenn an dem besagten grauen Novembermorgen nun unsere beiden Bugu hergestelt sind und so in Gliedern und Kopf ein wenig warm wurden, dann wird das Hühneropfer gebracht, geschlachtet, hingeworfen und beobachtet. Die beiden Bugu stehen in marabutischer Vogelstellung und zur Erde schauend da, schlagen gemächlich gegen die schweren, eisernen Glocken. Sie wackeln und wiegen die weißen Köpfe ein wenig hin und her, wiegen den Körper und murmeln dabei die Namen der ganzen Herrscherreihe herunter, mit dem Urahn beginnend und mit dem Namen des gegenwärtigen Königs abschließend. Dieses Zeremoniell der Namenableserei, welches durchaus liturgieartig wirkt, hat wohl nicht für viele Leute Interesse, ein enormes aber für den Ethnologen und Historiker, der hier auf solche Weise versteinerte Stammbäume antrifft und der demnach Maßstäbe und Gliederung aller Zeitereignisse und Zeitabschnitte im Kern des westlichen Sudan sammeln kann. In jedem Orte, in dem ein Geschlecht der adligen Familien der Mossi herrscht, wird derart im Gedächtnis der Bugu das ortszugehörige Herrscherregister bewahrt und an diesem Tage hergebetet. Und wir wissen aus der Geschichte der alten Songäi, daß schon im Mittelalter die Mossifürsten in dieser Weise vor ihren Beschlüssen die Ahnenreihe zu Rate zogen.

Während dieser Liturgie zappelt das arme geopfert Huhn seine letzten Zuckungen und verendet schließlich. Liegt es zuletzt tot auf dem Rücken, so bedeutet das ein gutes Jahr. Die Brustlage sagt schlechte Zeiten vorher. Aber die Bugu sind zugängliche und gute Menschen. Sie lieben es nicht, ihre Dorfgenossen mit traurigen Vorhersagungen zu deprimieren. Wenn also das Huhn Nr. 1 schlecht fällt, so heißt es einfach, das könne nicht gelten, denn es habe dann wohl der und der Dorfbewohner einen Streit angefangen und das stimme die Gunst des Schicksalsspruches zu einer Drohung. Also ein Huhn Nr. 2 wird geopfert, nachdem auf das Huhn Nr. 1 kräftig gespuckt ist — für dieses Speien habe ich keine Erklärung erhalten — und die Litanei usw. fängt von neuem an. Oftmals liegt kein rechtes Glück im Hühneropfer. Fällt auch das zweite Huhn schlecht, so gibt es nur die Erklärung: Einer der Verstorbenen oder dergleichen ist unzufrieden, weil er sich vernachlässigt fühlt. Die Verstorbenen haben einen großen Einfluß auf das Schicksal, und so wird denn dieses Ventil gründlich gezogen. Es muß irgend ein Getier auf diese Erkenntnis hin gründlich geopfert werden, lautet der Machtspruch der Bugu. Aus diesem Hin- und Herreden ergibt sich dann der Ausblick aufs neue Jahr, die Beseitigung der Folgen ostentativer Vernachlässigung der Ahnen, Stillung von Zwistigkeiten usw., also summa summarum eine neue Ordnung der Verhältnisse. Das Prognostikon für das kommende Jahr wird gelesen und das ist die wesentliche Sache des Festes. Leider ist das alles, was ich von diesen Buguzeremonien im Norden sah und hörte, und bezieht sich dies auf das Tidofest, das von den Ureingeborenen gefeiert und gewissermaßen als das Neujahrsfest dieses alten Volkes bezeichnet werden kann. Wie unsere Altvorderen Blei gossen, Pantoffel warfen und aus vielerlei andern kleinen Ereignissen um die Jahreswende heraus-

zulesen vermochten, was die Zukunft bringen würde, so hören und sehen die Mossi des Nordens auf das, was die Bugu aus Huhn und Erde beim Tido herausorakeln.

Im Wagadugugebiet führt der gleiche Schamane die Bezeichnung Bagare. Die Darsteller entstammen auch hier aus »ur«altem Volke. Man versichert aber im Gegensatz zu dem, was ich in Jatenga hörte, daß in diesem Feste auch das uralte Volk richtige Mossi repräsentiere und keine unterworfenen Stämme. Einmal bekam ich einen Bagare zu sehen, der sich leider sehr schnell wieder in die Büsche drückte, aber mir dennoch die Möglichkeit gab, festzustellen, daß die zeremonielle Kleidung genau dieselbe war, wie im Norden. Das heilige Zeremoniell der Bagare findet bei drei Gelegenheiten statt. Einmal bei der Krönung eines neuen Kaisers oder Königs. Zum zweiten, wenn ein Mann vom Blitzschlag getötet wurde; in diesem letzteren Falle kommen sie zusammen und suchen den Blitzstein, der das Unheil angerichtet hat. Sehr wichtig ist es, daß ich hier wenigstens einige Nachrichten über den Werdegang und den inneren Zusammenhang, die Gliederung dieser Propheten zu hören bekam.

So viel scheint sicher, daß die Bagare sowohl stammesmäßig wie sozial eine Genossenschaft bilden, der an sich alle Familien- oder Sippen-(?)Mitglieder angehören, wenn auch unter diesen vielen immer nur wenige zur Würde eines zelebrierenden Propheten aufsteigen. Die Neuordnung oder Einsetzung oder Entdeckung oder wie man will eines neuen Bagare erfolgt in sehr origineller Weise. Im Gehöft der Bagare existieren zwei Töpfe, von denen man den einen als den Kandidatentopf des andern, der eigentliches Heiligtum ist, bezeichnen kann. Der Kandidatentopf steht im Hause und im Lager des Oberherrn aller Bagare. Er ist mit Wasser gefüllt und wartet auf den Augenblick, da der andere, der eigentliche heilige Topf, zerschellt. Das Zerschellen des heiligen Topfes erfüllt sich aber bei zwei Gelegenheiten. Der eigentliche heilige Topf hängt an einer Schnur von der Decke in einem kleinen Häuschen herab. Wenn nun ein großer Bagare, der Oberherr der Bagare, stirbt, so rasiert man der Leiche den Kopf. Die Haare werden in den Kandidatentopf getan und Wasser darauf gegossen. Und dann wird der alte heilige Topf, der an der Schnur hängt, zu Boden geworfen und zerschellt. Der Kandidatentopf hat durch die eingenommenen Kopfhare des verstorbenen Schamanen heilsame Kräfte gewonnen und wird jetzt der eigentliche, der heilige Topf selbst. Wenn das große Prophetenfest, das Basaga, gefeiert wird, dann taucht der zelebrierende Oberherr der Bagare seine Hand in den mit Haarwasser gefüllten Topf, der von der Decke an einer Schnur herabhängt, und streicht sich die Feuchtigkeit über den Kopf. Dadurch geht anscheinend die Inspiration des verstorbenen Oberherrn der Bagare auf ihn über.

Zum zweiten aber ersetzt der Kandidatentopf das hängende Heiligtum, wenn bei der Weihe eines Bagare-Familienmitgliedes zum hohen Priester der alte heilige Topf zerschellt. Einmal nämlich im Jahr versammeln sich die Erstgeborenen der Bagare unter diesem Heiligtum. Wenn gerade ein gewöhnlicher Bagare oder gar der Oberherr der Bagare gestorben ist, stürzt während der heiligen Versammlung der heilige Topf von der Decke auf einen in der Versammlung, und das ist dann gleichbedeutend mit seiner feierlichen Priesterernennung. Während nun einige der Schamanen die bei dem Zerschellen des Topfes herumgeflogenen Haare des letztverstorbenen Oberherrn auflesen und in den Kandidatentopf werfen (wobei dieser Kandidatentopf selbst der heilige Topf wird), rast der neuernannte Priester hin wie der Lagam der Tombo, er rast wie verrückt in den Busch und ist ganz von religiösem Wahnsinn befallen. Sobald nun dem Inhaber des kaiserlichen Erzamtes des Reichsobertrommlers das mitgeteilt wird, geht dieser hohe Reichsbeamte mit seinen Kameraden trommelnd in den Busch und bringt dem neuen Schamanen eine Ovation dar, und diese hat zur Folge, daß dessen unregelmäßige Geistes-

beschaffenheit sich schnell ändert und prophetisch klarblickendem Schamanentume Raum gibt. — Soweit die Bedeutung der heiligen Gefäße und die Neuernennung eines Bagare.

Die wichtigste Festlichkeit der Bagare, die Darstellung ihrer höchsten Würde, tritt ein, wenn der Bagare sein eigenes großes Fest, das Basaga, feiert und nach dem Verlaufe des kommenden Jahres fragt. Den Verlauf dieses Festes wollen wir hier schildern.

Die weitaus bedeutendste Entfaltung des Pompes eines Mossikaisers brachte in alten Zeiten die Begehung seines Basaga, des eigentlichen Festes der Könige, mit sich. Der Zeitpunkt für dasselbe war gegeben, wenn allenthalben im weiten Umkreis des kaiserlichen Gebietes um Wagadugu die Ernte eingebracht war, also um die Mitte des November. Alle Mossi, ob nah, ob fern der Reichshauptstadt, begingen dieses Fest und jeder Hausherr, d. h. der Inhaber eines Gehöftes, opferte drei Hühner. In der Nacht vor dem eigentlichen Feste wurden allenthalben Mehlspeisen bereitet und diese den Armen vorgesetzt, damit es niemand im ganzen Lande gäbe, der an diesem Tage darbe und unzufrieden sei und etwa einen Fluch auf die Erde herabwünsche. Wenn der Hausherr sich nun an das Opfer macht, so begann er dieses in seinem eigenen Hause. Ein Huhn ward im Innern des Hauses geschlachtet. Ein zweites ward draußen geopfert vor dem Eingange in den Krahl. Ein drittes und letztes Huhn wurde noch weiter draußen auf dem Kreuzwege, d. h. da, wo der Weg zum Gehöfte sich von der Hauptstraße abzweigte, dargebracht. Jedesmal, wenn ein Huhn hingeschlachtet ward, nannte der Opfernde den Namen seines Vaters und seiner Mutter, einen nach dem andern, rückwärts gehend, stammbaumgemäß, soweit er sie wußte. Dann betete der Opfernde folgendermaßen zu den Seelen der Verstorbenen: »Mein Vater! Ich bereite hier ein Huhn vor, damit ihr eure Freude habt. Ihr habt mir eine gute Ernte gegeben. Ich habe die Ernte eingebracht. Nun sorgt auch, daß ich das Mehl in Gesundheit verzehre. Gebt, daß ich auch im nächsten Jahre eine gute Ernte habe. Sorgt, daß mein Haus gut sei, sorgt für meine Kinder!« usw. Und dann folgte die Aufzählung alles dessen, was schwarzen Herzen wert und lieb ist. Feierte und festivierte derart das ganze Land, so war natürlich die Schlemmerei auch am Königshofe ganz außerordentlich großartig. Der Naba schlachtete höchst eigenhändig sieben Stück Rindvieh. Er murmelte die Reihen der Ahnen herab und sprach die gleichen, vorher erwähnten Bitten aus. Die ganze Nacht ward dann gekocht und gesotten und am andern Morgen standen gewaltige Mengen von Speise zur Atzung der Würdenträger in großen Holzschalen sowie große Mengen von Hirsebier zur Durststillung trockner Negerkehlen bereit. Und der Moro-Naba konnte sicher sein, daß die Zahl seiner Gäste an diesem Tage außerordentlich groß war. Jeder große Würdenträger erhielt seinen Anteil; ein gutes Häuflein Fleisch und Brei. Und da keiner annehmen konnte, daß er diese Massen an Ort und Stelle verzehren könne, so hatte jeder ein Beutelchen mitgebracht, um das, was nicht mehr in die naturgeborene Tasche durch die Gurgel ging, hier unterzubringen. Der kaiserliche Obertrommler hatte an diesem wichtigen Tage schwere Arbeit. Es war ein Getrommel stundein, stundaus; aber dieser weniger musikalisch als rhythmisch-memorial begabte Herr wurde reich bedacht. Nach allgemeiner Sättigung und nachdem allseitig in würdiger Weise dem guten Biere die Ehre angetan war, sank die hohe Versammlung vor dem Oberherrn in die Knie, berührte die Erde mit der Stirn, klopfte den Boden mit den Händen. Alle Nabas sprachen ihren Dank aus und danach ihre Wünsche für gutes Ergehen, Glück, Reichtum, Kinder, Weib, Knecht, Magd, Vieh usw. aus. Darauf löste sich die Hofgesellschaft auf und der Moro-Naba konnte nun unbeschadet seines Ansehens sich einem weiteren Biergenuß bis zur völligen Bezechtheit hingeben. An den Gräbern der Ahnen ward an diesem Tage nicht geopfert.

Dieses Basagafest stellt den Höhepunkt der kaiserlichen Macht im Mossilande dar. Es



wurde vom Oberherrn selbst abgehalten und abgeschlossen, wenn für alle Welt die Ernte und für ihn die ehrerbietige Gefolgschaft gesichert war. Es war für die Mossi mehr als das Neujahrsfest für uns, und der Kaiser gab mit der Fixierung des Basagafestes eine scharfe Gliederung des Jahres an. Ehe es nicht gefeiert war, durfte niemand im Dorfe die neuen Feldfrüchte zu Bier benutzen, durfte niemand sein Haus ausbessern, das in der Regenzeit gelitten hatte, durfte niemand ein neues Dach aufsetzen, dies alles durfte erst geschehen nach der Begehung des Prophetenfestes. Mit seiner Absolution rückt das Volk in eine neue Ära des Reichtums und Wohllebens ein, und in diesem Basaga spielten die Bagare neben dem Kaiser die Hauptrolle.

Man wollte auf diesem Feste über die Unsicherheit der zukünftigen Begriffe hinwegkommen und der erste, der naturgemäß an die prophetischen Gaben der Schamanen sich wandte, war der Kaiser selbst. Der pflegte sich aber erst der prophetischen Kunst der Bagare zu versichern und sie zu prüfen. Zu diesem Zwecke wandte er einen Kunstgriff an. Er pflegte kurz vor Begehung des großen Festes durch einen Sogone einen Armring oder etwas Derartiges zu verstecken. Das wußte sonst keiner und der König sah die hellseherische Kraft der Bagare darin, daß sie ihm ohne jede Veranlassung von außen und ohne Kenntnis der Sachlage dennoch sagen konnten, daß er einen Gegenstand versteckt habe. Jeder der heiligen Leute, der herantrat und seinen Tanz ausführte, ohne nach dem versteckten Gegenstande sogleich auszuschauen, ihn zu holen und dem Könige zu bringen, mußte abtreten und galt dem Herrscher für nicht genügend sensibel. Einer nach dem andern mußte die Probe bestehen. War der Scharfsinnigste gefunden, so ward ihm die Aufgabe zuteil, die Opfer festzustellen und zu leiten. Der Schamane ordnete dann aus divinatorischer Erhellung heraus an, welche Opfer nötig seien, um drohenden Unglücksfällen des kommenden Jahres vorzubeugen. Er bestimmte, ob Kühe, Schafe, Ochsen usw. zur Beschwichtigung dieser oder jener Geister notwendig seien. Er forderte vor allen Dingen Opfertiere für die Verstorbenen, damit diese Speise hätten und Glück brächten. Wollte der König dann noch irgend eine bestimmte Sache wissen, so führten die Bagare ihren religiösen Reigen auf, richteten die Augen starr gen Himmel, rührten auf der Stelle in ruhiger Bewegung die Beine und gaben dann wie aus exaltiertem Zustande heraus ihre Antworten. War der Herrscher befriedigt, so konnten die Privatleute ihrerseits die Bagare um Information angehen. Jeder nahm sich einen der Schamanen zur Seite, und zwar den, zu dem er das größte Vertrauen hatte, und der Bagare gab seine Auskunft nach Befragung der Orakelsteine, des Erdorakels, nach Inspirationen usw.

Aber nicht nur in harmloser Opferforderung ergingen sich diese Propheten. In alten (?) Zeiten forderten diese Schamanen auch Menschenopfer. Der Kaiser ward häufig oder regelmäßig aufgefordert, ein Grab auszuheben und ein Mädchen sowie einen Ochsen darin zu versenken, die Grube auszufüllen und über dem so geheiligten Orte seinen Sitzplatz einzunehmen. Hier kommen wir zu Problemen anderer Art. Diese Opfer waren wieder von einer bestimmten Rasse, einem bestimmten Stamme, doch dieser Sache noch nachzugehen, würde zu weit führen.

Das was die Schamanen der Mossi von den andern unterscheidet, ist die starke Betonung ihrer Beziehung zu den Seelen der Verstorbenen. Wahrscheinlich und ohne Mühe wird man bei näherer Kenntnisnahme dieser Institution auch schon nach den heute angesammelten Materialien auch anderweitig Beziehungen zum Ahnendienste, zum Manismus herausfinden, ebenso wie ja auch das ganze Subachentum eine innere Verwandtschaft zu manistischen Ideen hat. Diese Dinge weiter zu verfolgen, ist hier nicht am Platze. Das was gezeigt werden sollte, ist hoffentlich auf den vorhergehenden Blättern gelungen, namentlich die Auskristallisierung des Schamanentums aus einer großen Gruppe von Er-

scheinungen, von denen das innere Afrika genügende Mengen bietet und in denen wir alle echten und durch die Neuzeit noch nicht beeinflussten Typen erkennen können. Diese Schamanen stellen wir wohl mit Recht den verwitterten und verkümmerten und zerstörten oder wuchernden Formen der Fetischpriester an der Küste gegenüber. Wenn es erst gelungen sein wird, eine größere und tiefere Kenntnis solcher Erscheinungen des Inlandes aus der Vorstellungswelt der dunklen Völker dieses Erdteils herauszuschälen, dann wird sich sicherlich mit Leichtigkeit der Beleg ergeben, inwieweit die Fetischpriester die Erben eines im Inlande noch aus- und nachklingenden, echten, alten, ehrlichen Schamanentums sind, das große Ähnlichkeit und innere Verwandtschaft mit entsprechenden asiatischen Erscheinungen aufweist.

### Skizze der Bogenforschung.

Jede ethnographische Untersuchung kann aus zwei oder sagen wir drei Gesichtspunkten unternommen werden. Einerseits kann das Hauptziel darin gedacht werden, die Zustände, die Verhältnisse und Formen eines beschränkten, durch einen gemeinsamen Typus belebten Gebietes festzustellen. Solche Arbeit muß stets als monographische bezeichnet werden. Ihr Zweck ist, den Stoff insofern erschöpfend zu behandeln, als alle Eigentümlichkeiten des untersuchten Objektes, also der Kultur nach Psyche und Physis, möglichst ausnahmslos und gleichwertig behandelt und beschrieben werden. Alle Eigentümlichkeiten des religiösen und profanen Lebens, alle Industrien, die Geschichte, die Kleidung usw., alles ist im engeren Gesichtskreise zu behandeln und nach Möglichkeit dahin zu streben, daß die Verhältnisse der einzelnen Erscheinungen untereinander klargelegt werden und somit das Leben dieses Volkes und seiner Kultur einheitlich und geschlossen zur Vorführung gelangt. Zum zweiten kann eine ethnographische Arbeit aber auch den Zweck verfolgen, die Erscheinungen, die auf einem größeren Gebiet lebendig sind oder waren, also mehrere Typen auf ihre Verhältnisse in Gegenwart und Vergangenheit, auf ihre Entwicklung hin zu untersuchen. Das Extrem dieser zweiten Untersuchung stellt die allgemeine menschliche Entwicklung als ihr Studienobjekt dar. Sie untersucht, wie die sozialen Verhältnisse der Menschheit, in allen Teilen miteinander verglichen, sich entwicklungsgeschichtlich im Periodenaufbau zu den einzelnen Typen gestaltet haben. Aber dieses die ganze Erde überspannende Untersuchungsstreben, welches das äußerste Extrem der Wissenschaft überhaupt darstellt, kommt für den Reisenden so gut wie nicht in Betracht, denn kein Mensch wird je imstande sein, alle Völker der Erde zu vergleichen, zu untersuchen und vergleichend zu beschreiben. Das ist heimatliche Studienarbeit, die mit den Autoren der Vergangenheit, mit den Resultaten der gesamten Forscherwelt zu rechnen hat. Im Grunde genommen ergibt der dritte Gesichtspunkt eine Unterabteilung dieses zweiten, extremen Verfahrens. Dieser dritte Gesichtspunkt beschränkt den Forscher, den Ethnologen, auf die Bearbeitung derjenigen Gegend, desjenigen Raumes, den er selbst bereisen und persönlich kennen lernen kann. Er betrachtet bei diesen Reisen die Völker untereinander vergleichend. Es ist ihm nicht Hauptaufgabe, jeden einzelnen Stamm monographisch bis in die feinsten Feinheiten hinein zu untersuchen und festzulegen. — ein Ideal, das auch sonst nicht erreicht werden kann —, sondern auf der Basis reihenweiser Einzeluntersuchungen strebt er danach, die Varianten, die Abweichungen, die Verschiedenartigkeit der einzelnen Völker, der einzelnen Stämme eines bestimmten Gebietes aufzuhellen. Diese Methode bezeichne ich im Gegensatze zur monographischen als die polygraphische. Es versteht sich von selbst, daß, da alle derartigen Reisen immer nur Linien darstellen, die durch das Land gezogen werden, und da solche Linien niemals ganze

Flächen aufhellen, diese polygraphische Methode auch nur lückenhaftes Material ergeben kann. Die Stoffe der Völkerkunde sind eben derartig verzweigt und verästelt, so schwierig faßbar, so beweglich und flüchtig, daß weder der Monograph je sein Ideal der abschließenden, lückenlosen Einzelbeschreibung, noch der Polygraph sein Ideal der flächenmäßigen Verschiedenheitsuntersuchung ohne Lücken und ohne Fehler erreichen kann.

Die beiden Methoden der monographischen und der polygraphischen Untersuchungsweise haben eine jede ihre bedeutenden Schwierigkeiten und Gefahren. Der eigentliche Wissenschaftler der Völkerkunde kann im Grunde genommen nicht nur Monograph sein. Der Monograph, der in der Vollständigkeit des Materials seine Aufgabenlösung sieht, wird im allgemeinen weder rechts noch links sehen dürfen, auch wenn er lange, lange Jahre in einem Gebiete gearbeitet hat, wenn er auch nur annähernd erschöpfend den Stoff zusammenbringen will. Dieses sein Vertiefen in ein einzelnes Volk bringt aber die Gefahr für den Untersuchenden mit, daß, wenn er später etwa vergleichend arbeiten will, er dann immer nur durch die Brille des einen Volkes sehen kann und sehen wird. Es ist einfach eine Folge der versteinernen Nebenerscheinung lang anhaltender Betätigung der Psyche, wenn der derartig eingearbeitete Monograph das wesentliche immer in der Einheit dieses Volkes, und in den ihm so vertrauten Eigentümlichkeiten des einen Punktes sieht und unwillkürlich die in einem Punkte gefundenen Untersuchungen und Interessen auf alles andere überträgt. Aus dieser Gefahr der Gesichtskreisverengung, die durch langanhaltende monographische Beschäftigung entsteht, ist es zu erklären, wenn jeder klassische Philologe, der sich lange mit dem Griechentume beschäftigt hat, überall griechische Spuren wiederentdeckt, daß jeder Missionar, dessen Hauptinteresse von Berufswegen doch in der Bibel basiert, überall wieder Reste der biblischen Anschauung des jüdischen Volkes und den berühmten verlorengegangenen Stamm entdeckt, daß also jeder die Interessen seines Studiengebietes in die weite Ferne trägt und durch die Brille dieser Objekte sieht. Es ist eben der Stoff, der den Menschen mehr oder weniger zu beherrschen beginnt. Somit bedeutet die Einengung, die durch die Monographie hervorgerufen wird, ein Einengungsbestreben, das alle Monographen der Wissenschaft gegenüber an den Tag gelegt haben und heute noch an den Tag legen. In der Tat ist in der Monographie und in der allzu starken Betonung der monographischen Gründlichkeit der Grund zu suchen, weshalb die Völkerkunde so lange Zeit hindurch das Stiefkind der großen Wissenschaft bleiben mußte.

Derart angesehen, bedeutet die polygraphische Methode ein Erweiterungsverfahren. Es ist charakteristisch, daß die polygraphische Methode nicht herausgewachsen ist aus dem Kreise von Leuten, welche selbst gereist sind, welche also gewissermaßen Völkerbeschreiber (Ethnographen) vom Fach darstellen, daß sie vielmehr hervorgegangen ist aus der Stubengelehrsamkeit. Wer daheim an seinem Schreibtisch arbeitet, literarische Quellen studiert, und museales Material zu Hilfe nimmt, der verfällt, wenn die Vorbildung dies nicht etwa mit sich bringt, nicht so leicht in den Fehler der Gesichtskreiseinengung, wie der reisende Monograph und Ethnograph, besonders dann, wenn die Grundlage seines Wissens wirklich eine umfassende Grundlage repräsentiert. Es ist typisch, daß einer unserer bedeutendsten Polygraphen (Ethnologen), das heißt derjenige, welcher sich bis zu seinem etwa 40. Lebensjahre zu einer ebenmäßigen völkerkundlichen Vorbildung durchgearbeitet hatte, daß Heinrich Schurtz niemals selbst wesentliche ethnographische Studienreisen unternommen hat und auch eine Abneigung gegen solche nie verleugnet hat. Immerhin wird doch die gründliche Fundierung der Ethnologie kaum erfolgen können, ohne daß Ethnologen vom Fach — also Vertreter der vergleichenden Völkerkunde — selbst den Reisestab und das Tagebuch unter den Arm nehmen. Es ist nicht nur ein berechtigter Wunsch, wenn der Völkerkundler selbst die Gebiete, die er bearbeitet, zu sehen wünscht, sondern es ist für ihn auch eine



gewisse Notwendigkeit, die Dinge, über die er arbeitet, lebendig vor sich zu sehen. Den meisten unserer alten Ethnologen fehlte die Kenntnis des eigentlichen Lebens, und eine große Anzahl von verfehlten Arbeiten ist darauf zurückzuführen, daß die Theorie allzu grau ward. Nun habe ich oben schon darauf hingewiesen, daß das eigentliche Extrem ethnologisch-polygraphischer Forschungsarbeit in der Prüfung aller Völker und Erdräume liegt. Wir haben in der Völkerkunde einen Mann gehabt, welcher in der Tat diesem Ideal so nahe gekommen ist, wie es nie wieder geschehen kann, und wir können in den Arbeiten dieses Mannes die Unmöglichkeit erkennen, solchen Wunsch durchzuführen, ich denke an unsern alten Bastian. Dieser Mann mit seinem ungeheuren Wissen, mit seinem ungeheuren Ideenreichtum, mit der gewaltigen Erfahrung hat die vergleichende Völkerkunde seinerzeit in den schwersten Mißkredit gebracht, in den sie kommen konnte. Die Stoffe quollen zu gewaltig in seinem Kopf. Er hatte nicht Zeit, sie zu formen, und so wird es jedem gehen, der polygraphisch nicht in bestimmten Grenzen arbeitet. Aber abgesehen von dieser Gefahr des Überquellens der Stoffe, bietet die polygraphische Methode noch eine zweite Gefahr, das ist diejenige unebener, unexakter, allzu flüchtig eingehemster Formen der Stoffsammlung. Der Monograph fordert mit Recht Kenntnis der Sprache seines Studiengebiets. Der Polygraph kann dagegen unmöglich, wenn er bestimmte Erdräume und Sprachgrenzen überschreitet, die von polyglotten Völkern bewohnt werden, alle Sprachen erlernen. Er ist auf Dolmetscher angewiesen. Die Dolmetscher werden ihn auf längeren Reisen begleiten, werden sich leicht an das Schema seines Fragens gewöhnen, werden mit größter Geschicklichkeit und um sich dem Leiter angenehm zu machen sowie auch aus Faulheit sehr leicht bestimmte Antworten aus den Eingeborenen herausfragen und so ein verschobenes Bild geben. Fernerhin wird der Polygraph mit der Gefahr rechnen müssen, daß ihm bei der verhältnismäßigen Geschwindigkeit des Reisens wesentliche Dinge entgehen, und er muß von vornherein darauf vorbereitet sein, daß die monographische Schule ihn der Lückenhaftigkeit zeilt. Diese und noch einige andere Gefahren der polygraphischen Arbeitsmethode lassen sich absolut nicht wegleugnen, und es kommt auf die Geschicklichkeit und Erfahrung des betreffenden Forschers an, inwieweit er es versteht, die notgedrungenen Fehlerquellen auf ein Minimum zu beschränken. Das eine sei aber doch gesagt, daß ebensogut wie es keinerlei Präzisionsinstrumente gibt, die nicht eine Fehlerquelle besäßen, daß ebensowenig eine wissenschaftliche Methode existiert, die nicht mit einer solchen behaftet wäre. Es gibt keine Monographie, die vollständig sein will und nicht doch ihrerseits irgendwelche Schwäche hat. Also allzu stolz dürfen auch die Monographen nicht sein. Fernerhin möchte ich aber doch vor allen Dingen die Monographen auf einen gewaltigen Vorteil der polygraphischen Methode hinweisen, der mir auf meinen Reisen oftmals und in der eklatantesten Weise bemerkbar wurde, auf die Bereicherung der Gesichtspunkte infolge Vergleichs. Dadurch, daß die Umgebung des Reisenden einerseits vielfach wechselt und daß er andererseits bei verschiedenen Stämmen sein Material einsammelt, gewinnt er eine große Fülle von Gesichtspunkten und werden seine Beobachtungen ausgiebiger. Vielfach fand ich, daß gerade Leute, die immer an einem Orte gelebt haben, 10, 15, 20 Jahre und mehr, bestimmte Erscheinungen des sozialen und religiösen Lebens, die zwar in ihrer Umgebung, aber im Stillen funktionieren, nicht kannten. Bei dem einen Volke tritt irgend etwas besonders betont und laut auf, da lernt es der Reisende kennen. Er hält nun sorgfältig beim Weiterwandern Umschau, ob er nicht das gleiche in verkümmerten und latenten Formen wiederfindet. Solche latent vegetierenden ethnischen Erscheinungen habe ich öfter wahrgenommen, habe dann mit den betreffenden Herren, die in dem Gebiet schon lange wohnten, darüber gesprochen, fand, daß diese Herren sie verleugneten, daß dann gemeinsam und nochmals scharf untersucht wurde und die Bereicherung des Wissens dann endgültig gebucht werden konnte. Nun gibt es

aber ja nicht nur soziale, religiöse und familiäre Einrichtungen, über die der Polygraph infolge der Gefahr seiner Methode sich täuschen kann, sondern es gibt ja auch materielle Kultur, und auf diesem Boden blüht der Weizen der Polygraphen. Solche Reisen, wie die unsrigen, zeichnen in dieser Hinsicht regelrechte ethnische Profile in die Landschaft. Man kann als reisender Polygraph Grenzen der Verbreitung feststellen gerade im materiellen Besitz, und über diese Tätigkeit möchte ich am Ende dieses kleinen Werkchens doch noch einiges sagen.

Es sind nun mehr als zwölf Jahre her, daß ich für die ethnologischen Arbeiten eine Bevorzugung der kartographischen Darstellung nach bestimmten Gesichtspunkten forderte. Nur dadurch, daß wir uns graphisch die Bilder der Verbreitung einzelner Merkmale vor Augen führen, erkennen wir deutlich einerseits die Lücke der Kenntnis und zweitens auch die Gesetzmäßigkeit in der Verbreitung bestimmter Eigentümlichkeiten. Während nun die vergleichende Darstellung von Sitten und Gebräuchen ewig lückenhaft wird bleiben müssen, während diese, auch wenn sie bis zu einem bestimmten Grade gelingt, immer noch eine Einschachtelung in Schablonen repräsentiert — Schablonen, die eben bei der flüssigen Materie der Völkerkunde sehr gefährlich sind —, ist es durchaus möglich, die Verbreitung der materiellen Besitztümer bis zu einem bestimmten und viel größeren Maßstabe mit Sicherheit festzustellen. In Petermanns Mitteilungen von 1907 und 1908 habe ich die weite, ausgedehnte und methodisch erweiterte Grundlage einer solchen Darstellungsweise zu schaffen versucht. Die Arbeiten waren naturgemäß noch roh, allzu anspruchsvoll und schablonenhaft, wie das aus dem damals noch weit mangelhafteren Zustand der Stoffe, meiner Jugend und dem kriegerischen Geiste, mit dem neue Anschauungen in die Welt einzuziehen pflegen, entsprang. Im Lauf der dazwischen liegenden Zeit bin ich nicht nur selbst auf Reisen gegangen, um an Ort und Stelle die Verhältnisse nachzuprüfen, lebendig auf mich wirken zu lassen und das Material zu ergänzen, sondern ich habe auch in voller Würdigung der Tatsache, daß solche Reisen doch immer nur Linien und Straßen kennen lehren, aber nicht Flächen, ein umfangreicheres Verfahren zur Materialbeschaffung eingeschlagen. — Ich möchte dies heute an einem Beispiel vorführen.

Zunächst habe ich Fragebogen herausgegeben, welche durch die freundliche Vermittlung verschiedener Gesandtschaften und Regierungen in den Kolonien verteilt wurden und die mir unter Zuhilfenahme noch anderer Verbindungen eine Mitarbeiterschaft von etwa 400 bis 500 Freunden eroberte, die in allen möglichen Teilen des Innern der westlichen Hälfte Afrikas stationiert und heimisch sind. Dann habe ich, weil mir Bogen und Pfeile die wichtigsten Untersuchungsobjekte schienen und heut noch erscheinen und da mir ein entsprechendes Institut die gewünschte Hilfe nicht hatte zuteil werden lassen können, selbst eine große, vergleichende Sammlung von Bogen und Pfeilen angelegt, welche heute etwa 2500 Nummern umfaßt und an Fülle, Ebenmäßigkeit des Materials und guter Bestimmung für Afrika jedenfalls nicht ihresgleichen hat. In kurzen Sätzen nun und skizzenhafter Weise habe ich hierüber schon einiges in der Anthropologischen Gesellschaft in Berlin bekannt gegeben. Hier soll heute aber zum erstenmal eine eingehendere Skizzierung der Ergebnisse solcher Forschung vorgeführt werden, und es geschieht das mit dem ganz bestimmten Zwecke, den Wert und die Wichtigkeit der polygraphischen Methode recht deutlich vor Augen zu führen. Im folgenden wird ein Bild der Verbreitung verschiedener Symptome des afrikanischen Bogens im großen und ganzen vorgeführt. — — — — —

Der Bogen repräsentiert eine der ältesten und doch variantenreichsten Maschinen. So einfach das Gerät dem Laien und dem Buben, der sich selbst seinen Flitzbogen herstellt, erscheint, so ist doch die Verschiedenartigkeit der Eigentümlichkeiten der Bogen so groß, daß eine ganze Unzahl von Erscheinungen, Beobachtungen und Klassifikationen mit dem

von ihnen gebotenen Material vorgenommen werden können. Da ist z. B. die Größe, und ich habe vor mehreren Jahren in der Anthropologischen Gesellschaft kartographisch dargestellt, wie wesentlich die Größenverhältnisse sind. Dann haben wir die allgemeinen Formen, welche von einem Kreissegment mit den einfachen, fast gestreckten Stäben beginnend, bis zu jenen kompliziert gewellten Linienformen, die wir als Patulusformen, Sinuosusformen oder als szythischen Formen schon von alters her kennen. Weiterhin vermögen wir bei Untersuchung des eigentlichen Bogenstabes auf sein Material den einfachen Holzbogen, den aus mehreren Stäben zusammengefügt, dann den mit Haut überdeckten, mit Fell überzogenen, bis zum kompliziertesten aus Horn, Holz, Fischbein und Umhüllung bestehenden Typus zu unterscheiden. Weitere Untersuchungsmomente bietet die Sehne, die aus einer Pflanzenfaserschnur, aus Leder und aus Bambusstäben sowie Rotang bestehen kann. Nach allen diesen Eigenarten kann man die Bogenarten klassifikatorisch gruppieren und auf ihre geographische Verbreitung hin festlegen. In einem Erdteil wie Afrika, in dem aber der einfache Holzstab bei einer außerordentlichen Verschiedenartigkeit der Sehne grundlegendes Merkmal ist, ergibt es sich von selbst, die Verwendung dieser aus verschiedenartigen Stoffen bestehenden Sehnen mit den Bogenstäben zunächst zu untersuchen. Wir können ja hier auch sowieso nicht annähernd von allen Merkmalen dieser Bogen sprechen und müssen uns auf eine Skizze beschränken. Für diese Skizzierung aber und für die graphische Darstellung wird füglich das wesentlichste Symptom, also die Beschnungsform, zuvörderst heranzuziehen sein. Um nun jedem die Möglichkeit zu geben, dies unhandliche und der Geographie jedenfalls fremdartige Material verständlich zu machen, sei begonnen mit einer Darstellung der verschiedenartigen Beschnungsformen, wie sie schon in der Zeitschrift für Ethnologie grundlegend skizziert wurden. Dem füge ich des besseren Verständnisses halber einige Skizzen bei. Die verschiedenen Beschnungen benennen wir folgendermaßen:

### 1. Die escharpe Beschnung.

Als Sehne wird bei einer Gruppe ein Bambus-, bei einer andern ein Rotang- oder Stuhlrohrstreifen verwendet. In Anbetracht der Schwierigkeit, dieses spröde Material mit dem Stabende zu verbinden, ergeben sich zwei abweichende Varianten. Wenn ein Bambusstab verwendet wird, so spart man am Ende des Streifens vom Nodium einen Teil bei der Beschälung aus. Dieses Nodium repräsentiert das Knotenende. Das Knotenende wird mit dem Stabende durch ein Zwischenglied verbunden, durch einen Hautstreifen, eine Pflanzenfaserschnur oder ein Tiersehnenstück(?), welches einerseits fest unter das Knotenende der Sehne gewickelt und gebunden, auf der andern Seite zu einer Schlupfe, einer Öse zurechtgeflochten wird, die über das verjüngte Stabende des Bogens gehängt wird (Fig. 1). Anders verfährt man bei der Verfertigung der Sehne aus Stuhlrohr. Die Stuhlrohrsehne wird aus der Rinde des Rotangs durch feine Abschälung und Glättung hergerichtet, indem man abermals kurz vor den Enden des zur Sehne bestimmten Streifens zunächst Knoten ausspart, darüber hinaus aber den Streifen in feinere fransenartige Strähnen spaltet. Diese Strähnen werden zopfartig verflochten oder gedreht; zur Ösenbildung gelangt man endlich dadurch, daß man das Zopfende oder das gedrehte Ende als Schlinge rückwärts führt und innerhalb des Knotens wieder um den Sehnenstreifen wickelt (Fig. 2). Zunächst ist diese Schlingenform eine sehr große und das Abgleiten über das Stabende zur Mitte des

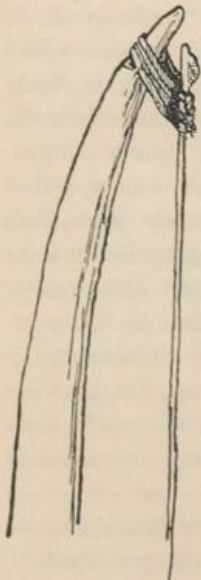


Fig. 1. Escharper Bogen mit Bambusehne aus dem Westsudan.

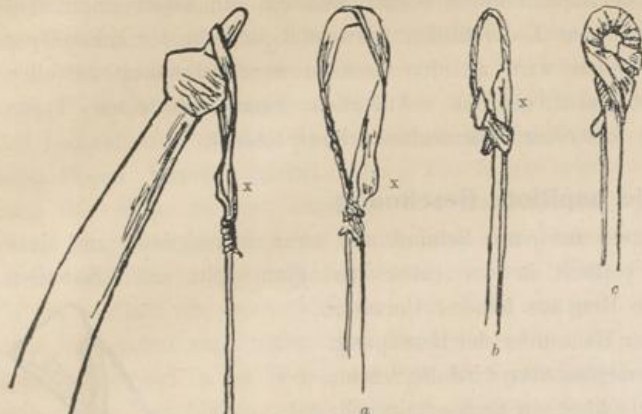


Fig. 2. Escharper Bogen mit Rotangsehne aus dem Kassa-gebiet.

Bei X die Knoten in der Sehne. a mit langer Schluppe; b mit kurzer Schluppe und Drehung der Sehne; c kleine Schluppe ohne Knoten; diese letzte Sehnenschleife des Ubangibogens wird ebensogut um die Stabenden gelegt wie bei papilloten Bogen.

welches dann gedreht wird. Aber niemals wird der Übergang in eine wirkliche Schnur erfolgen.

Stabes hin wird dadurch vermieden, daß ein Rotang- oder Holzwulst die Verjüngung des Stabes spindelartig abschließt. Später wird dann die Schluppe kleiner gezogen und zuletzt geht sie in eine ganz kleine Öse über. — Die Sehnen der Escharpbogen bestehen stets aus Streifen, und bis jetzt ist mir aus Afrika noch kein Beispiel einer Schnurverwendung bekannt geworden. Es kann der Streifen an den Grenzen der Verbreitung der Sehne aus Bambus und Stuhlrohr auch durch Leder ersetzt werden,

## 2. Die frontale Besehnung.

Während bei den Escharpbogen der Stab beiderseits in eine meist abgesetzte Spitze, in eine Verjüngung ausläuft, repräsentiert der frontale Bogen stumpfendige Stäbe. Die Sehne, die auch bei diesen Typen zunächst stets aus einem Streifen besteht, und zwar in primärer Form aus einem Lederstreifen, wird in zwei Formen mit dem Bogen verbunden. Bei der ersten Art (Fig. 3) wird der Bogenstab durchbohrt. Die Sehne wird fest um den

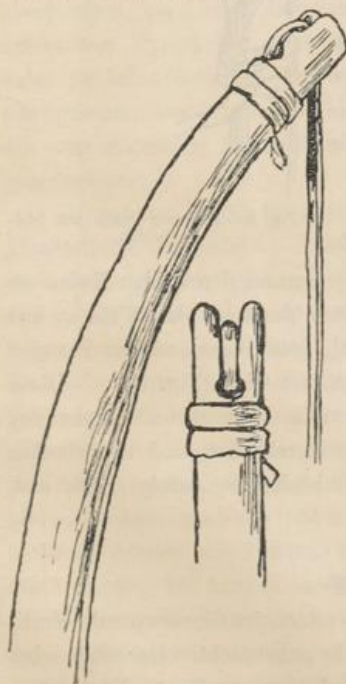


Fig. 3. Frontaler Bogen mit Durchbohrung. Form vom Kongo und Benue.

Stab gelegt und dann von innen nach außen durch die Durchbohrung, ferner auf der Außenseite des Stabes in der Richtungstendenz zum Ende hin bis an das Ende des Stabes und über eine Kerbe, die auf der Stirn angebracht ist, über diese hinweggeführt. Bei der zweiten Art fällt die Durchbohrung fort. Die Sehne wird hier in der Weise mit dem Stab fest verbunden, daß entweder ein Ring in den Stab geschnitten wird oder aber bei der Ausschachtung des Stabes seitliche Vorsprünge ausgespart werden, hinter denen der Mitte zu die Sehne fest umgelegt wird, um das Herabgleiten zu den Enden zu verhindern (Fig. 4). Im übrigen verläuft die Sehne dann in der gleichen Weise über die Stirn, die ihrerseits durch

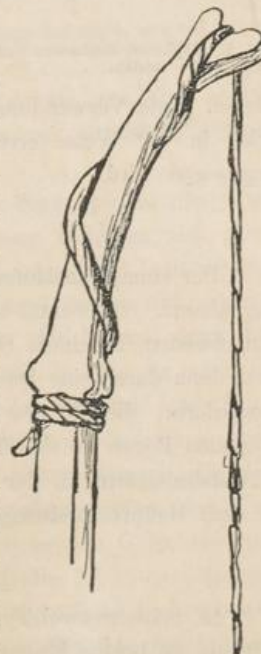


Fig. 4. Frontaler Bogen ohne Durchbohrung, aber mit Sehnerrückhaltwulst am Stabe; Form vom Lukuga.

Einkerbung und derartig entstehende Zapfenbildung vorgerichtet ist. Im allgemeinen wird als Sehne in der primären Form nur ein Lederstreifen verwendet und in der sekundären ein Stuhlrohrstreifen. Der Lederstreifen wird an den Grenzen der Verbreitung zuweilen unter dem Einfluß anderer Bogenformen gedreht. Außerdem kenne ich einen Typus solcher Bogen, bei dem die Sehne aus einer Pflanzenfaserschnur besteht.

### 3. Die papillote Besehnung.

Die Sehne besteht hier fast stets aus einer Schnur, und zwar vorzugsweise aus einer solchen aus Tierfaser. Der Stab verläuft in der einfachsten Form spitz aus. Zuweilen

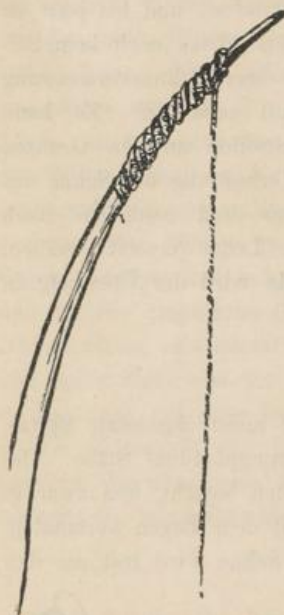


Fig. 5. Papilloter Bogen aus Ostafrika.

liegt ein Ring aus feinerer Umwicklung oder Haut unter der Besehnung, im allgemeinen aber wird die Schnur nur einfach, wenn auch oft in sehr sorgfältiger Weise, um den Stab gewickelt, dann durch eine Schlinge geführt und so die Aufrollung verhindert. Das Gleiten der Sehne von den Enden der Mitte zu wird durch die ebenmäßig anschwellende Verdickung des Stabes, der oft in sehr langer Spitze ausläuft, vermieden (Fig. 5). Diese Bogen sind nicht gleichmäßig besehnt. Am unteren Ende wird die Sehne dann meist an einer einfachen Schlinge unter Verwendung irgend eines übergezogenen Ringes aus Bewicklung oder Haut festgehalten, und der eigentliche Sehnenwickel findet nur am



Fig. 6. Traverser Bogen aus Südostafrika.

### 4. Die traverse Besehnung.

Der stumpf auslaufende Bogenstab wird bei den echten Formen an den beiden Enden zu durchbohrt. Die Sehne besteht aus einem gedrehten Hautstreifen, der nach der Mitte zu fest umgebunden, in einem Schleifengange mehrfach um den Stab dem Bogenende zu gezogen und dann durch eine Durchbohrung von außen nach innen geführt wird (Fig. 6). — Diese Bogenform, die in der Durchbohrung eine Verwandtschaft mit dem ersten Typus der frontalen Bogen an den Tag legt, ist ursprünglich beiderseitig durchbohrt, und eine direkte Abwandlungsform in der Richtung, daß die Durchbohrung nur einseitig erfolgt, läßt sich in dem Hauptverbreitungsgebiet bislang nicht erkennen.

### 5. Die temporale Besehnung.

Es müssen zwei Typen unterschieden werden. Bei dem ersten ist die temporale Kerbführung an beiden Enden, bei dem andern nur am oberen Ende angebracht. Der Stab wird in der Weise zugerichtet, daß er von der Spitze aus eine Einkerbung erfährt, die in dem Sinne der frontalen Stirneinkerbung verläuft. Der Unterschied gegenüber der frontalen



Vorrichtung besteht nun darin, daß von den beiden Zapfen, die durch die Einkerbung hervorgerufen wurde, die eine weiter ausläuft. Eine Durchbohrung findet nicht statt. Die Sehne besteht stets aus einem Lederstreifen, welcher anscheinend immer gedreht ist. Es kommt eine Abwandlungsform vor, bei der Stuhlrohr den Lederstreifen ersetzt, ebenso wie ich es beim frontalen Bogen kennen gelernt habe. Die Sehne wird nach der Mitte zu fest umgelegt und läuft hier in einen Ring aus, welcher der Verdickung des Stabes nach der Mitte zu fest aufgezogen werden kann. Von da aus verläuft sie schraubenartig dem Ende zu und dann von außen nach innen über die Kerbe. Die Anspannung erfolgt in der Weise, daß erst der Spannungsring durch Verschiebung dem Ende zu gelockert, dann angedreht und endlich der Ring nach der Mitte zu wieder fest aufgedreht wird (Fig. 7). — — — — —

Um dieser Fülle von Formen entwicklungsgeschichtlich gerecht zu werden, wenden wir uns nunmehr zu den kartographischen Darstellungen. Die Fülle der Formen ist eine derartige, daß seinerzeit noch Ratzel, der erste Bearbeiter der afrikanischen Bogenprobleme, daran zweifelte, daß je ein klares Kartenbild würde angefertigt werden können. Und zwar dies um so mehr, als ich einige Jahre später die wesentlichsten westafrikanischen Formen gewissermaßen entdeckte und dadurch den Formenkreis, der Ratzel bekannt war, noch erweiterte. Wir werden, um die Schwierigkeiten zu überwinden, am besten daran tun, die Verbreitung der extremsten Typen ins Auge zu fassen. Wir werden dabei zunächst lediglich das südlich der Sahara sich ausdehnende sogenannte »Negerafrika« in unsere Betrachtung ziehen und erst später die entsprechenden Verwandten in der Sahara, nördlich der Sahara und außerhalb Afrikas heranziehen.

In grüner Farbe habe ich auf der ersten Kartenskizze die Escharpform und ihre Abwandlung dargestellt. Die beiden Typen treten in verschiedenen Gebieten auf. Der eigentliche primäre escharpe Bambusehnenbogen wurde seinerzeit schon von Jobson und andern alten Reisenden als der Bogen der Wolof beschrieben. Ich fand ihn als den »alten« Bogen bei den sämtlichen Stämmen Senegambiens, mit Ausnahme der Serere, dann bei den Bobo- und Bammanastämmen, bei den Mossi und nach S hin in Konian und im Tommagebiete. Nach Togo hinein kommt er noch bei den Gurunsverwandten und Moba neben andern Bogenformen vor. Typisch ist, daß dieser Bogen hier fast nirgends — nur in wenigen zentralen Gebieten — allein herrscht; wir werden die andern Formen, die sich hineinmischen, nachher näher kennen lernen. Ein losgelöstes insulares Gebiet der Verbreitung müssen die Heiden nördlich von Sokoto darstellen. Denn in den Gefechten, die die Franzosen bei Agades hatten, wurde von den auf französischem Boden lebenden Stämmen Bogen dieser Verwandtschaft verwendet. — Dem Süden zu ist der eigentliche Bambusbogen nur insular verbreitet. Kersting und dann Kandt haben ihn vom Kiwusee beschrieben. Ein vereinzelter Bogen der Mabode in meiner Sammlung repräsentiert einen ausgesprochenen Rest. Aber der Mädjebogen, den v. Luschan beschrieben hat, gehört wohl nicht in diese

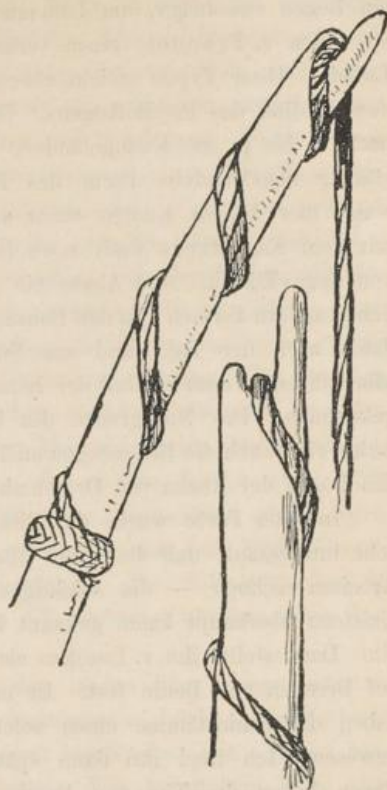


Fig. 7. Temporaler Bogen aus dem Westsudan; Haussa-Dagomba-Form.

Gruppe, sondern ist dem Kassaibogen anzugliedern. Die Kassai-Sankurru-Topetope-Form stellt die sekundäre Form dar, den Typus mit der Rotangschlinge, die noch den Knoten aufweist, der der Rest des Bambusnodiums ist. Den nördlichsten Verbreitungspunkt repräsentiert ein Bogen aus Janga, am Lomami; verwandte Typen erhielt ich von der Tschuapaquelle, wo schon v. François einen verzeichnet, vom Lomela, aus Kole, aus Katako-kombe, vom Lubefu. Diese Typen stehen aber mit ihren langen Spitzen und ihrer Biegung schon unter dem Einfluß des Papillotbogens. Das Kerngebiet des Kassaitypus liegt am Sankurru, reicht nach W bis in die Kuangoländer, nach O bis nach Katanga hinein. — Eine dritte, noch stärker abgewandelte Form des Escharpbogens ist der Ubangibogen. Die Rotangsehne weist hier keinen Knoten mehr auf. Aber nach O testiert sich die alte Verwandtschaft mit dem Kassaitypus doch noch in dem festgeschnitzten Spindelende der Bogenstäbe, die von den »Tikitiki« und Abaka bis gegen das Butembogebiet hinab vorkommen. Die sämtlichen andern Formen von den Banza, Banziri, Buseru, den Sandé, Bongo, den Madi, Momfu usw., dann noch der Baja und aus Südkamerun (siehe Sammlung Fichtner in Leipzig) sind sämtlich unter dem Einfluß der heranrückenden Papillotbogen zu fester Umlegung der Sehne gekommen. Die Nordgrenze des Ubangibogens ist schwer zu bestimmen. Während nach Schweinfurth die Bongobogen auch Schnursehne haben, erwähnt Heuglin nur Rotangsehnern. Ein Bogen der Abaka von Dr. Junker mit Bambussehne und Spindelstabe liegt in Wien.

In roter Farbe wurde das Bild der Verbreitung des frontalen Bogens gegeben. Es ist sehr interessant, daß die ganze ältere Literatur — und dazu muß ich auch meine ersten Arbeiten rechnen — die Wichtigkeit und die enorme Verbreitung dieses Bogens, ja seine Existenz überhaupt kaum gekannt hat. Bestimmte Typen vom Kongo zogen zuerst bei mir ein. Dann stellte ihn v. Luschan als den einzigen dieser Art in Afrika vorkommenden Bogen auf Bronzen von Benin fest. Er nannte ihn einen zusammengesetzten Bogen. Tatsächlich haben die Beninstämme einen solchen Typ besessen, aber zusammengesetzt ist er nicht gewesen. Ich fand ihn dann später bei den Stämmen von Südtogo. Eigentlich frontale Bogen haben die Tim von Paratau, Bafilo, Dako, Tabalo, dann die Tschamba, dann die Ekura von Kuschuntu, Gubi, Bagu, dann die Kpedjistämmen, die Atakpame. Damit ist die westliche Begrenzung des Beninbogens gegeben. Die östliche Begrenzung kann ich dadurch feststellen, daß ich neuerdings solche Bogen von den Munschi am Benue erhielt. Ganz bestimmte Aussagen über das insulare Vorkommen dieser Bogenformen im Haussagebiet liegen vor und Bogen von dort sind unterwegs. Eine weitere Insel konnte ich in dem Habebogen der Tombo im Süden Timbuktus auffinden, wo er neben dem escharpen Bambussehnernbogen heimisch blieb. — Viel weiter reicht das Ausdehnungsgebiet im Süden. Von den Jaunde sind solche, und zwar angebliche »Kinderbogen«, nach Europa gekommen. Leider hat dieser Bogen seiner Kleinheit wegen diesen Namen oft empfangen, trotzdem er es nicht ist. Fernerhin gehört hierher der Bogen der Obongo am Ogowe und der gleichartige der Fanstämmen. Stuhlmann war es, der die Verwandtschaft mit dem Waleggatypus erkannte. Dann ist es der Bogen der Anziken, und damit der Bogen, den schon als ein besonderes Kuriosum Lopez, der Geschichtsschreiber der Portugiesen, erwähnt. Ich konnte ihn bei den Bateke selbst feststellen. Nun führe ich die große Reihe von Bogen, die inzwischen in meine oder in andere Sammlungen Einzug gehalten haben, dem Ursprunge nach an: Loango, Kongo, Mundaï, alle Badingastämme haben ihn, soweit sie am Flusse wohnen, Wangata, Nordeinfluß des Lac Tumba, Sangamündung, Sangaunterlauf, Bangala am Kongo, Watumba am Rubi, Lomamimündung. Diesem mehr westlichen Kongotypus schließt sich ein östlicher an. Die westliche Form ist meist durchbohrt, die östliche mit Seitenzapfen oder Rinnen versehen. Zu ihr gehören: Wagenia, Wassongora, Grasland-Wawira, Walegga, Butembo, Nordmaniema, Südmaniema, Wahombo.

Die Geschlossenheit dieses Gebiets ist so vollendet, wie wir sie uns nur denken können. Nach S hin sind Verwandte nicht mehr festzustellen. Wohl aber können wir nach N hin eine ganze Reihe von Vettern eintragen. Vor allen Dingen gehört auf jeden Fall zu diesem Bogen der temporale. Die ältere temporale Form ist ebensogut zweiendig gleich, wie die ältere frontale Form. Ich habe sie gefunden bei den Tscherkossi und Dagomba, wo sie den direkten Übergang zum frontalen Bogen repräsentiert, dann aber auch als seltenes, letztes Vorkommen, als Häuptlingsbogen bei allen Mali-nke, zumal in den Fürstengehöften. Nach guten Beschreibungen von Weißen und Schwarzen gehört hierzu auch der Bogen der Soni-nke, im alten Kalla, in Bakunu und Njoro usw. — Eigentlich temporal und einseitig sind dagegen die sämtlichen sog. Haussaformen. Und dazu gehören nicht nur diejenigen Formen, welche im alten Haussalande zwischen Benue und Niger gefunden wurden, sondern alle Bogen der Bariba und Borgana, der Tamberma und der Ssola, der Konkomba und Bassari, so daß wir die Geschlossenheit dieses Gebiets ohne Schwierigkeit kartographisch feststellen können. Der temporale Bogen ist durch seine typische Kerbe als nächster Verwandter der frontalen Typen zu erkennen. Er hat sich umgebildet unter dem gleichzeitigen gleichwertigen Einfluß des Papillotbogens, und das können wir daran erkennen, daß, je weiter wir uns dem Heimgebiet des Papillotgebietes in der Zentralsahara nähern, desto länger der eine von den beiden Zapfen wird. Die Spitzendigkeit des Papillotbogens und die Schraubenanspannung üben ihren wachsenden Einfluß aus. Im Gegensatz hierzu werden die Bogen, je weiter sie sich dem Verbreitungsgebiet der Benintypen nähern, kleiner und zweiendig gleich. Die Endverschiedenheit dürfen wir aber mit aller Bestimmtheit auch als einen Charakterzug ansehen, der vom Papillotbogen abstammt.

Zwischen dem Beninbogen und dem Kongobogen, den beiden klar ausgesprochenen Frontalbogen Zentralafrikas, ist eine zentrale, ziemlich umfangreiche Lücke, das Verbreitungsgebiet des Adamana-Muri-Bogens, den Passarge zuerst beschrieben hat. Es ist dies ein großer, langgestreckter Bogen mit verschiedenen Enden. Wir haben wie stets hier eine mehr oder weniger ausgesprochene Schraubenspannung, die der Schraubenspannung des Haussabogens entspricht und die wir deswegen und bei dieser Verbreitung unbedingt als eine weitere Abwandlungsform in Anspruch nehmen können. Unten aber ist die Verwandtschaft mit dem frontalen Bogen noch in einer Durchbohrung, und zwar durch traverse Beschnung, festgehalten. Die klar ausgesprochene Schraubenbeschnung im Norden, die dem Haussatypus gleichkommt, die traverse Beschnung unten, dann die Verbreitung gerade zwischen den Benin- und Kongotypen lehrt mich in ihm eine noch weitere Verwandtschaft, eine noch jüngere Form als es die Haussaform darstellt, erkennen. Hier hat eben der Papillotbogen seinen gewaltigen Einfluß noch mehr geltend gemacht.

Der traverse Bogen, und zwar der typische traverse Bogen, kommt in Afrika nur in einem einzigen Gebiete vor, welches durch die Stichworte Sambesimündung, Südjassa, Morawi, Hollo-Hollo, Marungu, Wafipa, Südwarua, Waguha, Ubudjwe, Wasimalungo und Malela charakterisiert wird. Diese Bogen sind sehr groß und treten dadurch in prinzipiellen Gegensatz zu den Kongotypen des frontalen Bogens, die sich den Strom bis in das Manjemagebiet hinaufziehen. Die Bogen sind an beiden Enden durchbohrt und eine Ledersehne ist einfach travers beiderseitig angebracht. Ein nach Westen gerichtetes Einflußgebiet dieses Bogens werden wir sogleich kennen lernen.

Endlich wenden wir uns dem Papillotbogen zu, dem Bogen Ostafrikas, wie wir ihn von den meisten Stämmen des Nil, von den Massaivölkern usw. kennen. Es ist der gegebene afrikanische Bogen als solcher. Über den Kern seiner Verbreitung brauche ich hier wohl nichts zu sagen, sondern nur anzuführen, inwieweit sein Hauptgebiet begrenzt

ist. Im Nilgebiet sehen wir ihn gegen den Ubangibogen auf der Wasserscheide eindringen. Er zieht sich dann nach S am Albertsee und am Rande des Ostafrikanischen Grabens entlang. Den westlichsten Schnursehnenbogen erwähnt Stuhlmann in der Südwestecke des Albert-Edward-Sees. Nach NW zu kennen wir die Grenzen des Papillotbogens mit Schnursehne am Scharigebiet nicht. Dagegen stößt er gegen den Muri-Adamaua-Bogen und ist in der echten, schönsten Form noch bei den Makari und Marghi heimisch. Wenn somit die lange Ostgrenze der Verbreitung dieses Bogens nach einer Richtung hin charakterisiert ist, müssen wir uns erstens sein insulares Vorkommen in der Region anderer Typen und zweitens seine Beeinflussung der andern Bogenformen uns vergegenwärtigen. Kein anderer Bogen zeigt eine derartige Fülle insularer Vorkommnisse, ich beginne von Nordwestafrika und führe die mir bekannt gewordenen Erscheinungen dieser Art vor. 1. Serere in Senegambien; 2. Kissi und Kurango in Französisch-Oberguinea; 3. Gersse; 4. Konadugu; 5. Senufo, in der Gegend von Sikasso; 6. Kipirsi; 7. das große Gebiet von Fadagurma, Bulsibulsena, Wagadugu (Burkimba), Bussangsi, Moba-Nord; 8. Kabre in Togo; 9. das große, insulare Gebiet von den Abo bis zu den Bamum; 10. endlich das große Verbreitungsgebiet der Mongo-balolo, umschließend alle Stämme im eigentlichen Kongo-becken bis an den Kassai Sankurru, wo ihn die Bassongomino führen, den Lukenji und die Tschuapaquelle, wo er an den Topetopebogen in der Verbreitung grenzt. Dieser großen Menge von insularen Vorkommnissen entspricht noch mehr die Beeinflussung anderer Bogentypen. Im Süden würden wir zunächst das ganze große Gebiet von Angola-Lunda, Ostkatanga bis zur Südspitze herab als eine Heimat des Papillotbogens bezeichnen können, wenn hier nicht eine Beeinflussung durch den traversen Sambesibogen stattgefunden hätte. Außer andern Merkmalen und Begleiterscheinungen ist dies vor allen Dingen zu erkennen an dem vorwiegenden Wechsel der Schnursehne in eine Ledersehne. Die Ledersehne ist aber ein Symptom des traversen Sambesibogens. Die zweite Entwicklungsfläche können wir im Verbreitungsgebiete des Ubangibogens erkennen. Der escharpe Typus, der noch am Kassai gut erhalten alte Rotangknottensehne ist, ist hier der festen Umlage nach papillotem Muster gewichen. Weiterhin haben wir den Muri-Adamaua-Bogen in seiner Abhängigkeit vom Papillotbogen kennen gelernt und endlich haben wir die temporale Form unter seinem Einflusse oben schon aus dem frontalen Typus heraus sich ausbilden sehen.

Damit ist in großen Zügen die Grundlage charakterisiert, welche mir bei dem Entwerfe der Karte gedient hat. Wir sehen also, daß die Hauptlücke, welche unsere Kenntnis aufweist, nicht allzu groß ist. Sie liegt im wesentlichen in dem Gebiete zwischen Kongo und Tschadsee, wo noch manche Grenzverschiebung und Neuerkenntnis gezeitigt werden kann. Vor allen Dingen wird man, einmal auf die Wichtigkeit dieser Probleme aufmerksam gemacht, noch emsiger auch anderweitig nach insularen Vorkommnissen und nach kleinen Verschiebungen der Grenzen Umschau halten müssen und wird damit fraglos Erfolg haben. Daß meine Karten heute noch derartige Mängel haben, kann mich nicht abhalten, dieselben dennoch zu veröffentlichen; denn einmal wird man stets mit Fehlern rechnen müssen und zum zweiten werden die Lücken um so schneller ausgefüllt werden, je eher eine Übersicht über das Beachtenswerte und das Fehlende gegeben ist. Das Wesentliche und für die Veröffentlichung Ausschlaggebende aber ist doch die Tatsache, daß man heute schon ohne Schwierigkeit die großen charakteristischen Züge der Entwicklung der Tatsachen durchaus klar übersehen kann. Die aus den Kartenbildern abzulesenden Tatsachen sind die folgenden:

1. *Den papillotem oder äthiopischen Bogen angehend:* Dieser Bogen muß als der heute eigentlich afrikanische bezeichnet werden. Das Zentralgebiet seiner Verbreitung erstreckt sich vom Nil bis zu den Tedda einerseits, vom Nil nach Ostafrika anderseits. Wir haben

gesehen, daß ganz Südafrika ein Heimatland dieses Bogens geworden ist, wenn hier auch bestimmte Umbildungen — wie vor allen Dingen die Verwertung der Ledersehne und Bevorzugung der Stumpfindigkeit des Stabes — auf eine fremde, von O eingedrungene Beeinflussung hinwies. Wir haben gesehen, daß diese Bogen in der großen Reihe bedeutender insularer Erscheinungen überall im westafrikanischen Gebiete auftauchen. Gewiß sind einige dieser Typen unter dem Einfluß westafrikanischer Bogenformen umgebildet, wie z. B. der Gerssebogen, der Kabrebogen und der Mongobogen. Aber wenn auch bestimmte Umbildungen, die zu der Bevorzugung der pflanzlichen Stoffe führen, vorkommen, so ist doch anderseits die Reihe westafrikanischer Bogen, die durch die papillote Form beeinflusst worden ist, eine noch viel bedeutendere. Als erste Form im Westen sind die temporalen Formen als Produkte solcher Beeinflussung zu erkennen, als zweite die halb traversen Muri-Adamaua-Formen, als dritte der ursprünglich mit escharper Besehnung ausgestattete Ubangibogen. Wenn ich nun dies Zentrum dadurch erweitere, daß ich angebe: sowohl alle Teddabogen als bestimmte Tuaregbogen des Westens gehören zu dieser papilloten Gruppe, so erkennen wir die eminente aktive Bedeutung der papilloten Bogenform, die in vielen Varianten spielt, aber doch als einheitliche Macht, als gleichmachende und ausgleichende, nivellierende Erscheinung von O nach W alles verdrängt; das ist derselbe Bogen, den schon alte, ägyptische Krieger geführt haben; es muß derselbe Bogen sein, den nach den klassischen Schriftstellern die Äthiopier so ausgezeichnet zu handhaben verstanden. Es ist mit einem Worte der äthiopische Bogen, der siegreich von NO nach S und nach W aktiv in sicherlich vielen Wanderungen und Völkerwellen vorgedrungen ist und vordringt, bis er am Vormarsch der Feuerwaffe zugrunde geht.

2. *Den traversen oder erythrischen Bogen angehend.* Diese Bogen sind von der Mosambikküste aus dem Nordwesten in das Inland gedrungen. Der Ausgangspunkt (d. h. die Fläche an der afrikanischen Küste, wo er früher geherrscht haben muß) ist jenes Gebiet, in dem die ersten portugiesischen Seefahrer arabische Königreiche und arabischen Handel fest eingebürgert fanden. Das Typische dieses Bogens sind Größe, traverse Besehnung und Verwendung von Ledersehnen. Genau dieselben Eigenschaften hat der alte arabische Bogen gehabt, wie er uns aus mancherlei Angaben der arabischen Literatur gut geschildert vorschwebt. Zwar war die Sehne dieses Bogens nicht aus Leder, worin wohl der einzige Unterschied besteht, welcher Unterschied aber wieder dadurch aufgehoben wird, daß das Sehnenende nicht selbst durch das Ohr des Stabes geführt wurde, sondern daß an das Ende der Sehne ein Riemen gebunden wurde, welchem die traverse Befestigung zufiel, so daß die Sehne den Bogen an den Enden nicht berührte. Also auch ein Lederstreifen! — Diese Bogen in Südostafrika dürfen wir füglich in direkten Zusammenhang bringen mit den arabischen Kolonien. Ob er vielleicht schon durch alte phönizische Seefahrer — die bekanntlich ihre Wanderungen ursprünglich schon vom Roten Meere aus unternahmen — eingebürgert worden ist, lasse ich durchaus dahingestellt. Jedenfalls ist so viel sicher, daß wir hier in der Verbreitung des Bogens ein Symptom alter kolonialer Abwanderungen in diese Länder zu erblicken haben, deren Ausgangsland das erythrische Kulturgebiet sein muß. Dieses Bogengebiet erstreckt sich (was sehr charakteristisch ist) vor allen Dingen in das Kupfergebiet Katangas, welchem Lande die alte Kolonisation der Südostküste Afrikas zugestrebt haben muß. Dieser, dem Ausgangsgebiete entsprechend, sog. erythrische Bogen ist uns die Leiterscheinung einer ganzen Reihe von Symptomen. Von dieser Stelle nach Südafrika haben sich außerordentlich viele Eigentümlichkeiten vorgeschoben, die alle durchaus nicht äthiopisch genannt werden können. Ich denke da an das Haufrauchen, eine bestimmte Beschneidungssitte, an den Totemismus, den Feuertienst, dann an eine wesentliche Kleinigkeit, wie die Sitte des Schuhablegens, die Weberei usw., von denen eine

große Anzahl angeführt werden kann. Solche Sitten, Anschauungen und fremde Kultur-momente haben sich nicht nur in dem Gebiet erhalten, in welchem der erythräische Bogen heute noch vorzufinden ist, sondern sie erstrecken sich weit hinaus bis zur Westküste und erinnern uns daran, daß auch Stämme in Angola, im Lundagebiet usw. usw. Bogen mit stumpfen Enden und Ledersehnen führen, also mit Eigenschaften, die nicht dem eigentlich papilloten Bogen, sondern dem transversen Bogen angehören. Wenn die Struktur des allgemein südafrikanischen Bogens also auch eine äthiopische ist, so treten doch gerade hier bestimmte Elemente der erythräischen Kultur mit der Forderung, anerkannt zu werden, auch im Bogentypus energisch zutage.

3. *Den escharpen oder vormaläischen Bogen angehend.* Die beiden Ostformen zeigen uns den Typus der verdrängten, und das ist nichts weiter als die Bewegung der verdrängten Kultur nach den Grenzen der Ökumene hin, die in solcher Erscheinung zutage tritt. Die Küste Westafrikas repräsentiert diese Grenzen. Und der escharpe Bogen ist in seiner afrikanischen Verbreitung das typische Opfer solchen Vorganges. Er ist ein archaisches Relikt vergangener Zeit. Er ist einerseits aus dem Osten und Süden ganz verdrängt, gehört also lediglich dem Westen an. Bei dieser Verbreitung im Westen verblieb er aber auch nicht im ruhigen Vollbesitz des westafrikanischen Kulturkreises, sondern er ist auch hier auseinandergedrängt, so daß er nicht mehr ein geschlossenes Gebiet inne hat. Für diese Auseinanderdrängung haben wir nun nicht nur die beiden östlichen Bogenformen verantwortlich zu machen, sondern dieser Vorgang ging vor allem unter dem Einflusse der vierten, der frontalen Form vor sich. Die escharpen Bogen bezeugen ihre archaische Zugehörigkeit durch die absolute Passivität, die aus dem Bilde der Verbreitung spricht. Der Bogen ist im Rückgang begriffen, seine Verbreitungssymptome sind nicht mehr aktiv, führen nicht mehr zur Bildung neuer Formen, und in den Gebieten, in denen er wirklich zur Bildung neuer Bogenformen beigetragen hat, d. h. also zumal im Ubangibogen, bezeugt er die Lebensschwäche seiner Elemente. Er hat dort seine Eigenschaften so gut wie aufgegeben. Diese Bogenart bringt in Innerafrika den Untergang für jeden Typus mit sich, der sich mit ihm verbindet. Der Beninbogen hat sich in gewissem Sinne auch mit ihm verbunden und die Kongoformen dadurch geschaffen, daß er statt des Lederstreifens den Rotangstreifen nahm. Durch diese Verbindung wurde der Bogen derart schwächlich, auch in Anbetracht seiner kleinen Statur, daß er seine Lebenskraft verlor und auch dann verloren hätte, wenn er nicht sowieso schon eine ausklingende Form dargestellt hätte. Der Kongobogen ist durch die Verwertung der Rotangsehne so kümmerlich geworden, daß er kaum noch gebraucht wird, er gilt hier und da noch als das Symbol der Königswürde, so ironisch das klingen mag. Aber nur in solcher Form bewahrte er seine Existenz und gab den Lebensraum in der Verwertung als Jagd- und um so mehr als Kriegswaffe soweit preis, daß ihn die größte Zahl der europäischen Besucher dieser Länder nie gesehen hat. Einen Namen für diesen Bogen zu finden, der dem »äthiopischen«, »erythräischen« und »atlantischen« entspricht, ist sehr schwer, ist um so schwerer, als wir uns hier nicht auf die Betrachtung des afrikanischen Verbreitungsgebietes beschränken können. Denn andere Parallelen fordern unbedingt zu Vergleichen heraus. Schon in meinem »Ursprung der afrikanischen Kultur« bildete ich 1898 zum Vergleiche mit dem primären escharpen Bambussehnenbogen<sup>1)</sup> einen indischen und zum Vergleich mit dem sekundären escharpen Rotangsehnenbogen (mit Spindelstabende) einen Neuguineabogen ab. In der Tat ist die Parallele geradezu ungeheuerlich. Der indische Bogen (welcher vom Indus bis zur Südspitze, bis

<sup>1)</sup> Der Bogen, den ich in meinem »Ursprung der afrikanischen Kultur« als Fig. 32, S. 71 abgebildet habe, stammt nicht, wie die Museumsangabe falsch lautet, von der Loangoküste, sondern aus Senegambien, und zwar wahrscheinlich von den Wolof.

zum Brahmaputra verbreitet ist, also ein Gebiet einnimmt, das noch größer ist als das senegambische Flächengebiet) liegt sowohl in der räumlichen Verteilung wie in der Richtung wie im Sinne des Formengehaltes zu dem melanesischen Verbreitungsgebiete des Rotangsehnenbogens auf Neuguinea, genau wie der entsprechende Senegal-Sudan-Bogen zum entsprechenden Kassaibogen. Wir haben also in diesem Bogen nicht nur zwei entsprechende Analogien, sondern wahrscheinlich Schichtungen, periodisch gegliederte Ablagerungen vor uns, die uns einst gestatten werden, prähistorische Vorgänge zu durchdringen. Unter diesen Umständen ist es sehr schwer, einen entsprechenden Namen heute schon zu geben und ich unterlasse es deshalb. In dem »Problem der Kultur« (1901, Dümmler, S. 18, Fig. 3) habe ich den Bogen »vormalaischen« genannt. In meiner Weltgeschichte des Krieges »äquatorialen«; aber beiden Bezeichnungen wohnt keine Lebenskraft inne. — Für Afrika können wir uns über Parallelerkenntnisse, die mit Ozeanien gewonnen sind, um so mehr freuen, als wir die Verbreitungsform dieses Bogens als leitendes Kulturzeichen prähistorischer Kulturentwicklung und heute kultureller Passivität erkannt haben.

4. *Den frontalen oder atlantischen Bogen angehend.* Dieser Typus charakterisiert sich mit seiner Verbreitung bei den dunkelhäutigen Völkern in Afrika als ein von N nach S vorgerückter Bogen, der bei seinem Vordringen immer schwächer geworden, im Süden bis gegen die sekundären Typen des escharpen Bogens vorgedrungen und hier in seiner Ausdehnung erlahmt und erstorben ist. Während aber der Vorstoß nach S an der Südgrenze ein Aushauchen der Lebenskraft ohne Übergang erlebte, hat der Bogen in seinem Hinterlande, in dem Gebiet, durch das er gewandert sein muß, in dem Niger-Benue-Becken, zur Bildung neuer, wesentlicher Typen hervorragend beigetragen. Ich habe gezeigt, daß eine ältere Form in der Gestalt des temporalen Bogens, des Haussabogens und Malibogens, erstand, daß in dem Adamaua-Muri-Bogen eine weitere, wahrscheinlich noch jüngere Form hervorgerufen wurde, die die Geschwisterglieder zwischen dem Benue- und dem Kongobogen auseinanderdrängte. Dieser Frontalbogen, der für uns klassische Bedeutung hat, weil es einerseits der Bogen der alten Anzicken ist, die im Mittelalter gewaltherrlich am Kongoufer der Schrecken aller Nachbarn waren, der dann fernerhin auf den großartigen Überbleibseln der Benizeit im Bronzeguß eine hervorragende Rolle spielt, dieser Bogen, der seiner ganzen Tendenz nach von N nach S eingewandert sein muß, kann als atlantischer Bogen bezeichnet werden. Die Frage ist nämlich: Woher ist dieser Bogen gekommen? Wir sehen im Hinterlande des Benuegebietes die Verwandtschaft des Typus sich ganz mächtig der Sahara zu ausdehnen. Ich habe nun Umschau gehalten und vielfach Erkundigungen eingezogen, um das Quellgebiet dieses Bogens, der das Leitmotiv der mir zurzeit wichtigsten afrikanischen Kulturform ist, zu eruieren. In Timbuktu erzählte man mir, daß Bogen, wie die der Soni-nke und der Haussa von verschiedenen Jägerstämmen in der westlichen Sahara heute noch geführt würden. Ein Administrateuraspirant in Wagadugu belehrte mich, daß Bogen mit Ledersehnen von Jägerstämmen heute noch im Süden Marokkos in der Wüste verwendet würden. Daß der Nordrand Afrikas in alter Zeit verwandte Bogen getragen haben könne, ging für mich fernerhin daraus hervor, daß im Frankfurter Museum ein sehr gut beglaubigtes Stück aus der Oase Siwa liegt, das ebenfalls durchbohrt ist. Also drängt sich unbedingt der Gedanke auf, daß dieser Bogen der Nachkomme eines den Mittelmeerkulturen angehörenden Bogens ist. Sonst habe ich auf meiner letzten Reise feststellen können, daß in Algerien der Bogen heute fast ganz ausgestorben ist. Diesem traurigen Resultate gegenüber fiel mir eine wichtige Beobachtung Paul Staudingers außerordentlich auf. Paul Staudinger, der vor etwa zwölf Jahren in Biskra war, traf dort Leute mit bunt bemalten Bogen, die in der Nähe heimisch waren. In der Nähe von Biskra lernte ich dann einen Scherifen kennen, welcher im Kriege gegen Marokko

mitgefochten hat. Er erzählte mir, daß gelegentlich »kleine Bögen« von den Berbern erwähnt worden wären. Endlich lernte ich einen französischen Offizier kennen, welcher in dem gleichen Kriege Bammanasoldaten nach Marokko geführt hatte und der sich ebenfalls erinnerte, gelegentlich einen »kleinen Bogen«, der bemalt war, gesehen zu haben. Wie sah dieser Bogen aus? — Ein glücklicher Stern hat mir in der letzten Zeit, kurz vor Abschluß dieser Arbeit, einen Bogen in die Hand gespielt, welcher nicht gut anders als marokkanischen Ursprungs sein kann und welcher den von dort gegebenen Schilderungen genau entspricht. Derselbe ist 112 cm lang, hat einen in allen Teilen gleichmäßig starken Stab, der kreisrund und im Durchmesser 32 mm stark ist. Er ist einfach gebogen. Der Abstand der Sehne vom Stabe beträgt in der Mitte 11 cm. Die Sehne ist ein Lederstreifen von 11 mm Breite und 2½ mm Stärke. Der Stab ist in den bekannten marokkanischen Farben bandartig bemalt. Vor allen Dingen: der Bogen ist zweiseitig frontal! Damit ist das Bindeglied gegeben. Der alte Atlasbogen (das vorliegende Exemplar, welches außerordentlich lange Zeit in der Schweriner Kunstkammer liegt, ist sehr ehrwürdig) ist unbedingt der Vorfahr des Benin- und Kongobogens. Manche kleineren temporalen und frontalen Formen werden sich hoffentlich noch in der Sahara finden, aber auch ohne sie können wir uns mit der Tombo-Habe-Form als Mittelglied begnügen und können die Richtungstendenz, die wir dem kartographischen Bilde ohne weiteres entnehmen, als maßgebend ansehen. Der Fund und Befund ist um so wichtiger, als dadurch eine ganz große Reihe anderer Symptome verständlich gemacht wird. Zu diesem Bogen gehören Pfeile, deren Spitzen nicht mit einem Dorn in den Schaft eingelegt sind, sondern deren Spitzen mit einem Tüllenende den Schaft umfassen. Tüllenpfeilspitzen sind aber in Afrika außerordentlich selten. Es ist mir sehr wichtig, festzustellen, daß zur Zeit der alten Beningüsse die Beninstämme noch derartige Pfeile gehabt haben müssen, denn auf einer Platte, einer sehr schönen alten Platte, welche Herrn Konsul Hermann Meyer gehört, kann man an drei Pfeilen ganz deutlich die aufgesetzte Spitze erkennen. Diese gleichen Spitzen nun finden wir noch in einem großen Gebiete, nämlich da, wo auch der Beninbogen hingedrungen ist, wenn auch in etwas anderer Raumverteilung, nämlich im Kongogebiet. Es ist die typische Pfeilspitze der Kassaistämme, Balolo usw. Außer bei den alten Ägyptern ist solche Erscheinung nur noch im Gebiet zwischen Ubangiquelle und Owambo festzustellen. Dergleichen gehört hierher die Befiederung der entsprechenden Pfeile bei gleicher Verbreitung.

Dieser atlantische Bogen wird uns zu einem Leittypus, der uns jetzt sehr vieles verstehen läßt. Unerklärlich war bisher die wunderbare Ornamentik der Bakuba und der Beninbronzen. Seinerzeit machte ich schon darauf aufmerksam, daß hier der Anschluß an europäische Verhältnisse gegeben sein müsse, denen auch die Parallelen in Schwertern usw. entsprechen. Diese selbe Ornamentik, die auch Benin und Bakuba auszeichnen, findet man in den alten Holzschnitzereien, welche noch im Mittelalter die libyschen Stämme für die eingewanderten Araber anfertigten. Und jene Libyer, welche Spanien eroberten, haben auch auf dieser Halbinsel charakteristische Darstellungen des gleichen Stils hinterlassen. So quillt denn bei der Betrachtung des Bogens eine Fülle von Wahrnehmungen zusammen, die jetzt uns zu buchen gestattet ist, da der feste Beweis durch den Marokko-Benin-Kongobogen, durch deren Verbreitungsperiode und Begleiterscheinungen gegeben ist.

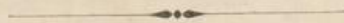
Ich kann hier nicht der Verlockung folgen und nun davon erzählen, was sich mir jetzt unbedingt als berechtigte Parallelstellung alles aufdrängt. Sicher ist so viel, daß mit dem vorliegenden Material der Beweis gelungen ist, daß alte Kulturen des Mittelmeeres bis in das tiefste Herz Afrikas vorgedrungen sind. Und das sind jetzt nicht mehr reine Hypothesen, aus der Luft gegriffene geistreiche Gedanken, sondern das sind jetzt belegte Tatsachen. — Diese Tatsachen sind das Ergebnis sehr einfacher systematisch durchgeführter



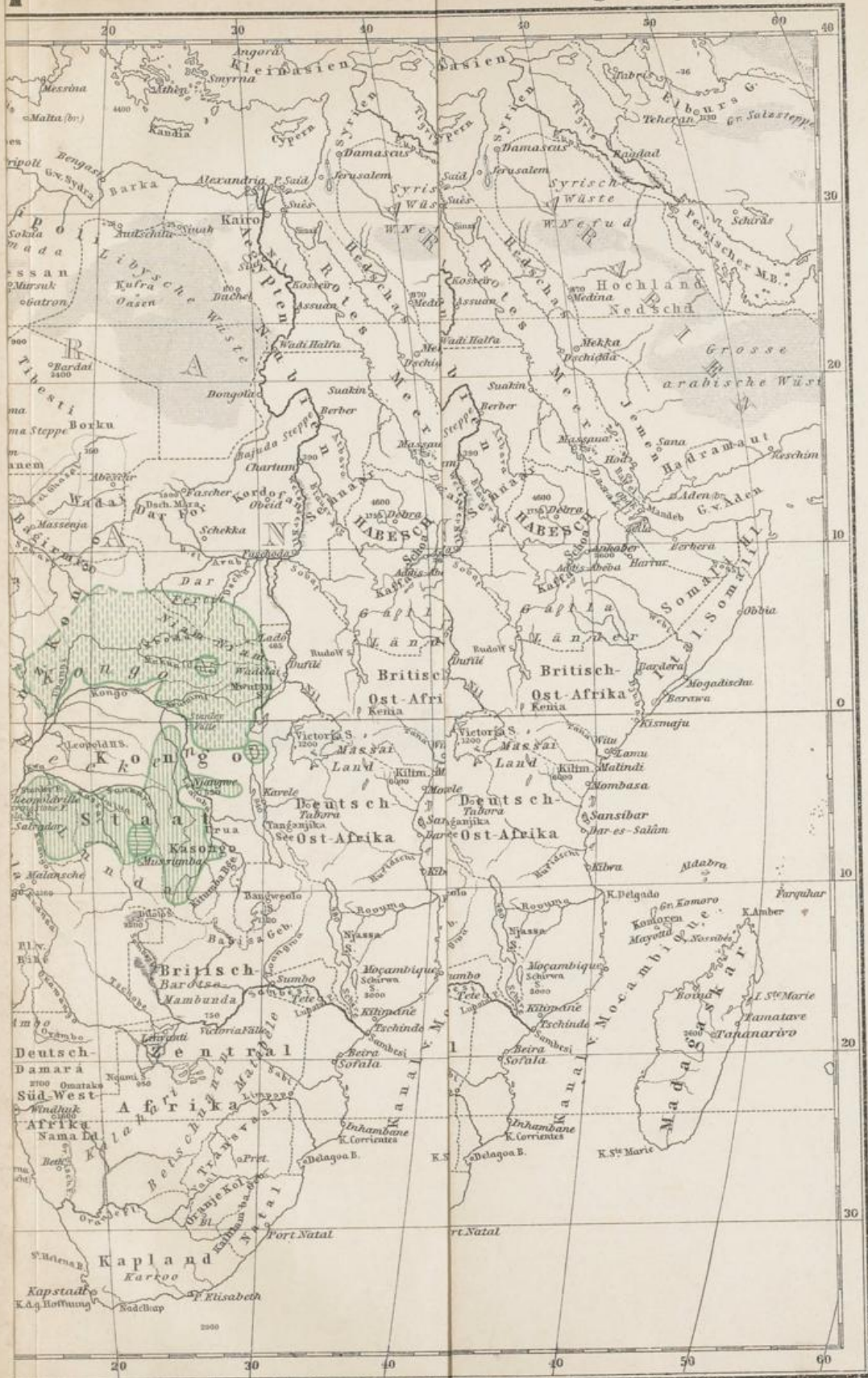
Vorarbeiten. Diese Tatsachen stellen sich der Wissenschaft als Ergebnis der polygraphischen Methode und Forscherarbeit dar. Hier können keine durch Dolmetscher und keine durch Übersetzung entstandenen Mißverständnisse die Grundlage kühner Spekulationen bilden, sondern hier zeigt sich die materielle Kultur als ein glänzendes, sicheres und tragfähiges Studienmaterial.

Dieses als Probe und Beispiel unserer Arbeit und polygraphischen Arbeitsweise!

Diese Arbeitsweise gipfelt darin, daß nicht abgewartet wird, was zufälligerweise an Materialien aus Afrika übersandt und veröffentlicht wird, daß vielmehr dieser phlegmatische Zustand überwunden und an seine Stelle systematische Raumdurchdringung gesetzt wird. Wenn wir immer nur abwarten wollten — wie dies im großen und ganzen bislang geschah —, daß irgendwelche Freunde und Gönner, irgendwelche Interessenten, nach ihrem Belieben und nach zufälliger Verteilung die Aufhellung der ethnographischen Verhältnisse herbeiführen würden, so würde unsere kartographische Darstellung immer den Eindruck eines Leopardenfelles machen. Bei der Geschwindigkeit, mit der unter dem Einflusse des europäischen Wirtschaftslebens jetzt die afrikanische Kultur zersetzt wird, gilt es, die Raumfülle schnell systematisch zu erkunden. Das ist eine Aufgabe, die ich mir für Westafrika gestellt habe. Hierbei sind mir die Hunderte von Mitarbeitern in freundlichster Weise zu Hilfe gekommen und aus diesem Arbeitsbereiche sind solche Ergebnisse geflossen, wie ich sie in diesem Kapitel vorlegen kann. In der älteren Zeit mußte der Mangel an Material oft durch allzu kühne Schlußfolgerungen und Reflexionen ersetzt werden. Diese Zeit ist vorüber! Wir sehen aus dem Materiale, das jetzt vorliegt, tatsächliche Bilder der Verbreitung und Raumverteilung hervorgehen, die ja auch an unsere Erkenntniskraft Ansprüche stellen, die aber die Phantasie in vernünftige Grenzen bringen. Die Tatsachen, die aus den Bildern der Verbreitung, wie sie hier vorgelegt sind, sprechen, sind von derart überzeugender Kraft, daß es nicht nötig ist, Spekulationen an den Haaren herbeizuziehen. Afrika rückt vielmehr ethnographisch tatsächlich in das Bereich der historischen Anknüpfung herein. Wir können von dem vorhandenen Material erhoffen, daß die Kulturgeschichte der Menschheit auf einer großen Fläche und in einer großen Tiefe nicht unbedeutende Bereicherung erfährt.



Druck von Justus Perthes in Gotha.



STATUS PERTHES





Leitung: Prof. Paul Langhans

GOtha: JUSTUS PERTHES

DEUTSCHE NATIONALBIBLIOTHEK  
FRANKFURT AM MAIN

DEUTSCHE NATIONALBIBLIOTHEK  
FRANKFURT AM MAIN

~~Deutsche Nationalbibliothek~~

DEUTSCHE NATIONALBIBLIOTHEK  
FRANKFURT AM MAIN

Stadt- u. Univ.-Bibl.  
Frankfurt/Main

## Ergänzungshefte zu »Petermanns Mitteilungen«

- I. Ergänzungsband (1860—1861).** 8,80 M.
1. **Vibe**, *Küsten und Meer Norwegens*. 1 M.
  2. **Tschudi**, *Reise durch die Andes von Süd-Amerika, 1858*. 1 M.
  3. **Barth**, *Reise durch Kleinasien, 1858*. 3 M.
  4. **Lejean**, *Ethnographie der Europäischen Türkei* (deutscher und französischer Text). 2 M. (Vergriffen.)
  5. **Wagner**, *Physikalisch-geographische Skizze des Isthmus von Panama*. 1 M.
  6. **Petermann und Hassenstein**, *Ost-Afrika zwischen Chartum und dem Roten Meer*. 80 Pl.
- II. Ergänzungsband (1862—1863).** 12,00 M.
7. **Petermann und Hassenstein**, *Inner-Afrika: Beurnanns Reise 1860, Kotschy 1839, Brun-Rollet 1856*. 2 M.
  8. — *Inner-Afrika: Behm, Land und Volk der Tebu, Beurnanns Reise nach Marsuk 1862*. 3 M.
  10. — *Inner-Afrika: Anhwiris Reise zum Lande der Djur, Beurnanns Reise nach Wau*. 3 M.
  11. — *Inner-Afrika: Mémoire zu den Karten: Reisen von Heuglin, Morlang, Harner*. 4,60 M.
- III. Ergänzungsband (1863—1864).** 13,20 M.
9. **Halfeld und Tschudi**, *Minas Gerais*. 2 M.
  12. **Koristka**, *Die Hohe Tatra in den Zentral-Karpathen*. 3 M.
  13. **Heuglin, Kinzelbach, Munzinger, Steudner**, *Die Deutsche Expedition in Ost-Afrika 1861 und 1862*. 4,60 M.
  14. **Richtshofen**, *Die Metallproduktion Kaliforniens und der angrenzenden Länder*. 1,60 M.
  15. **Heuglin**, *Die Timmesche Expedition im westlichen Nil-Quellgebiet, 1863 und 1864*. 2 M.
- IV. Ergänzungsband (1865—1867).** 13,20 M.
16. **Petermann**, *Spitzbergen und die arktische Zentral-Region*. 2 M.
  17. **Payer**, *Die Adamello-Presnella-Alpen*. 2 M.
  18. **Payer**, *Die Orler-Alpen, Suldungebiet*. 2 M. (Vergriffen.)
  19. **Behm**, *Die modernen Verkehrsmittel: Dampfschiffe, Eisenbahnen, Telegraphen*. 2,60 M. (Vergriffen.)
  20. **Tschihatschew**, *Reisen in Kleinasien und Armenien. 1847—1863*. 4,90 M.
- V. Ergänzungsband (1867—1868).** 14,80 M.
21. **Spörer**, *Nowaja Semla in geographischer, naturhistorischer und volkswirtschaftlicher Beziehung*. 3,60 M.
  22. **Fritsch**, *Reisebilder von den Kanarischen Inseln*. 1,80 M.
  23. **Payer**, *Die westlichen Orler-Alpen (Trafoiergebiet)*. 3,60 M. (Vergriffen.)
  24. **Jeppe**, *Die Transvaalsche Republik*. 2,80 M. (Vergriffen.)
  25. **Rohlfis**, *Reise durch Nord-Afrika von Tripoli nach Kuka*. 3 M.
- VI. Ergänzungsband (1869—1871).** 13 M.
26. **Lindeman**, *Die arktische Fischerei der deutschen Stettin 1620 bis 1868*. 3,00 M.
  27. **Payer**, *Die südlichen Orler-Alpen*. 2,80 M.
  28. **Koldewey und Petermann**, *Die erste Deutsche Nordpolar-Expedition, 1868*. 3 M.
  29. **Petermann**, *Australien in 1871. Mit geographisch-statistischem Kompendium von Meinicke*. 1. Abt. 3,60 M. (Vergriffen.)
- VII. Ergänzungsband (1871—1872).** 17,40 M.
30. **Petermann**, *Australien in 1871. Mit geographisch-statistischem Kompendium von Meinicke*. 2. Abt. 3,60 M. (Vergriffen.)
  31. **Payer**, *Die zentralen Orler-Alpen, Martell etc.* 3 M.
  32. **Sonklar**, *Die Zillerthaler Alpen*. 3,00 M. (Vergriffen.)
  33. **Behm und Wagner**, *Die Bevölkerung der Erde. I.* 2,60 M. (Vergriffen.)
  34. **Rohlfis**, *Reise durch Nord-Afrika von Kuka nach Lagos*. 4,60 M.
- VIII. Ergänzungsband (1873—1874).** 14,60 M.
35. **Behm und Wagner**, *Die Bevölkerung der Erde. II.* 5 M. (Vergriffen.)
  36. **Radde**, *Vier Vorträge über den Kaukasus*. 4 M.
  37. **Mauch**, *Reisen im Innern von Süd-Afrika, 1865—1872*. 2,60 M. (Vergriffen.)
  38. **Wojcikoff**, *Die atmosphärische Zirkulation*. 3 M.
- IX. Ergänzungsband (1875).** 17,40 M.
39. **Petermann**, *Die südamerikanischen Republiken Argentina, Chile, Paraguay und Uruguay in 1875*. 4,20 M. (Vergriffen.)
  40. **Waltenberger**, *Die Rhätikon-Kette, Lechtal und Voralberger Alpen*. 4,40 M.
  41. **Behm und Wagner**, *Die Bevölkerung der Erde. III.* 4,40 M.
  42. **Sewerzows**, *Erforschung des Thian-Schan-Gebirgs-Systems 1867. I. Hälfte*. 4,40 M.
- X. Ergänzungsband (1875—1876).** 16,40 M.
43. **Sewerzows**, *Erforschung des Thian-Schan-Gebirgs-Systems 1867. II. Hälfte*. 4,40 M.
  44. **Cerniks**, *technische Studien-Expedition durch die Gebiete des Euphrat und Tigris. I. Hälfte*. 4 M.
  45. **Cerniks**, *technische Studien-Expedition durch die Gebiete des Euphrat und Tigris. II. Hälfte*. 4 M.
  46. **Bretschneider**, *Die Pekinger Ebene und das benachbarte Gebirgsland*. 2,20 M.
  47. **Hagenmachers**, *Reise im Somali-Lande*. 1,80 M.
- XI. Ergänzungsband (1876—1877).** 17 M.
48. **Czerny**, *Die Wirkung der Winde auf die Gestaltung der Erde*. 2,20 M.
  49. **Behm und Wagner**, *Die Bevölkerung der Erde. IV.* 5 M.
  50. **Zöppritz**, *Prussens Reisen im Nilgebiet. I. Hälfte*. 2,80 M.
  51. **Zöppritz**, *Prussens Reisen im Nilgebiet. II. Hälfte*. 3 M.
  52. **Forsyth**, *Ost-Turkestan und das Pamir-Plateau*. 5 M.
- XII. Ergänzungsband (1877—1878).** 16 M.
53. **Przewalskys**, *Reise an den Lob-Nor und Altyn-Tag. 1876 bis 1877*. 2 M.
  54. *Die Ethnographie Rußlands*, nach A. F. Rittich. 5 M.
  55. **Behm und Wagner**, *Die Bevölkerung der Erde. V.* 5 M.
  56. **Credner**, *Die Deltas*. 4 M.
- XIII. Ergänzungsband (1879—1880).** 17 M.
57. **Soetbeer**, *Edelmetall-Produktion*. 5,60 M.
  58. **Fischer**, *Studien über das Klima der Mittelmeerländer*. 4 M.
  59. **Rein**, *Der Nakasendō in Japan*. 3,20 M.
  60. **Lindeman**, *Die Seefischerei*. 5 M.
- XIV. Ergänzungsband (1880—1881).** 17,60 M.
61. **Rivoli**, *Die Serra de Estrella*. 2 M.
  62. **Behm und Wagner**, *Die Bevölkerung der Erde. VI.* 5 M.
  63. **Mohn**, *Die Norwegische Nordmeer-Expedition*. 2 M.
  64. **Fischer**, *Die Dattelpalme*. 4 M.
  65. **Berlepsch**, *Die Gotthard-Bahn*. 4,60 M.
- XV. Ergänzungsband (1881—1882).** 22,60 M.
66. **Schreiber**, *Die Bedeutung der Windrosen*. 2,20 M.
  67. **Blumentritt**, *Versuch einer Ethnographie der Philippinen*. 5 M.
  68. **Berndt**, *Das Val d'Anniviers und das Bassin de Siere*. 4 M.
  69. **Behm und Wagner**, *Die Bevölkerung der Erde. VII.* 7,40 M.
  70. **Bayberger**, *Der Ingletscher von Kuffstein bis Haag*. 4 M.
- XVI. Ergänzungsband (1883—1884).** 19,40 M.
71. **Choroschin und v. Stein**, *Die russischen Kosakenheere*. 2,20 M.
  72. **Schuber**, *Reisen im oberen Nilgebiet*. 4,40 M.
  73. **Schumann**, *Kritische Untersuchungen über die Zimtländer*. 2,80 M.
  74. **Drude**, *Die Florenreiche der Erde*. 4,60 M.
  75. **Lendenfeld**, *Der Tasman-Gletscher und seine Umrandung*. 5,40 M.
- XVII. Ergänzungsband (1885—1886).** 21,40 M.
76. **Regel**, *Die Entwicklung der Ortschaften im Thüringerwald*. 4,40 M.
  77. **Stolze und Andreas**, *Die Handelsverhältnisse Persiens*. 4 M.
  78. **Fritsche**, *Ein Beitrag zur Geographie und Lehre vom Erdmagnetismus Asiens und Europas*. 5 M.
  79. **Mohn**, *Die Strömungen des Europäischen Nordmeeres*. 2,60 M.
  80. **Boas**, *Baffin-Land. Geographische Ergebnisse einer 1883 und 1884 ausgeführten Forschungsreise*. 5,40 M.
- XVIII. Ergänzungsband (1886—1887).** 19,60 M.
81. **Bayberger**, *Geographisch-geologische Studien aus dem Bohner-schilde*. 4 M.
  82. **v. Schlagintweit**, *Die Pacifischen Eisenbahnen in Nordamerika*. 2,60 M.
  83. **Berndt**, *Der Alpenföhn in seinem Einfluß auf Natur und Menschenleben*. 3,60 M.
  84. **Supan**, *Archiv für Wirtschaftsgeographie. I. Nordamerika, 1880 bis 1885*. 5 M.
  85. **Radde**, *Aus den Dagestanischen Hochalpen, vom Schahdag zum Dully und Bogos*. 4,40 M.
- XIX. Ergänzungsband (1887—1888).** 17,40 M.
86. **Credner**, *Die Reliktionen. I. Teil*. 5,60 M.
  87. **v. Lendenfeld**, *Forschungsreisen in den Australischen Alpen*. 3 M.
  88. **Partsch**, *Die Insel Korfu*. 5,40 M.
  89. **Credner**, *Die Reliktionen. II. Teil*. 3,40 M.

- XX. Ergänzungsband** (1888—1889). 23,20 M.
90. **Blanckenhorn**, *Die geognostischen Verhältnisse von Afrika*. I. Teil. 4 M.
91. **Michaelis**, *Von Hankau nach Su-tschou (Reisen im mittlern und westlichen China 1879—1881)*. 4 M.
92. **Junkers Reisen in Zentralafrika 1880—1885**. Wissenschaftliche Ergebnisse. I. 4 M.
93. **Junkers Reisen in Zentralafrika 1880—1885**. Wissenschaftliche Ergebnisse. II. u. III. 4,80 M.
94. **v. Diest**, *Von Pergamon über den Dindymos zum Pontus*. 6,40 M.
- XXI. Ergänzungsband** (1889—1890). 24,40 M.
95. **Partsch**, *Die Insel Leukas*. 2,60 M. (Vergriffen.)
96. **Beschoren**, *São Pedro do Rio Grande do Sul*. 5 M.
97. **Dove**, *Kulturzonen von Nord-Abyssinien*. 2,60 M. (Vergriffen.)
98. **Partsch**, *Kephallenia und Ithaka*. Eine geographische Monographie. 6 M. (Vergriffen.)
99. **v. Höhnel**, *Ostäquatorial-Afrika zwischen Pangani und dem neu entdeckten Rudolf-See*. 4,20 M. (Vergriffen.)
100. **Radde**, *Karabagh*. 4 M.
- XXII. Ergänzungsband** (1891—1892). 23,60 M.
101. **Wagner und Supan**, *Die Bevölkerung der Erde*. VIII. 10 M.
102. **Walther**, *Die Adamsbrücke und die Korallenriffe der Palästraße*. 2,60 M.
103. **Schnell**, *Das marokkanische Atlasgebirge*. 5 M.
104. **Hettner**, *Die Korällere von Bogotä*. 6 M.
- XXIII. Ergänzungsband** (1893). 29,60 M.
105. **Mohn und Nansen**, *Wissenschaftliche Ergebnisse von Dr. F. Nansens Durchquerung von Grönland 1888*. 6 M.
106. **Ruge**, *Die Entwicklung der Kartographie von Amerika bis 1570*. 5 M.
107. **Wagner und Supan**, *Die Bevölkerung der Erde*. IX. 7 M.
108. **Naumann**, *Beiträge zur Geologie und Geographie Japans*. 3,60 M.
109. **Schott**, *Wissenschaftliche Ergebnisse einer Forschungsreise zur See*. 8 M.
- XXIV. Ergänzungsband** (1894—1895). 30,80 M.
110. **Bludau**, *Die Oro- und Hydrographie der preussischen und pommerischen Seengebiet*. 6 M.
111. **Baumann**, *Die kartographischen Ergebnisse der Massai-Expedition des Deutschen Antarktaverit-Comitês*. 7 M.
112. **Radde und Koenig**, *Das Ostufer des Pontus und seine kulturelle Entwicklung im Verlauf der letzten 30 Jahre*. 6,40 M.
113. **Sapper**, *Grundriß der physikalischen Geographie von Guatemala*. 6,40 M.
114. **Flottwell**, *Aus dem Stromgebiet des Qyxyzyl-Yrmaq (Halys)*. 5 M.
- XXV. Ergänzungsband** (1895—1896). 29,80 M.
115. **Hassert**, *Beiträge zur physischen Geographie von Montenegro*. 7 M.
116. **v. Diest und Anton**, *Neue Forschungen im westlichen Kleinasien*. 8 M.
117. **Radde und Koenig**, *Der Nordfuß des Dagestan und das vorliegende Tiefland bis zur Kuma*. 6 M.
118. **Stahl**, *Reisen in Nord- und Zentral-Persien*. 4,40 M.
119. **Futterer**, *Die allgemeinen geologischen Ergebnisse der neueren Forschungen in Zentral-Asien und China*. 4,40 M.
- XXVI. Ergänzungsband** (1896—1898). 33,60 M.
120. **Dove**, *Deutsch-Südwest-Afrika*. 5 M.
121. **Meyer**, *Erforschungsgeschichte und Staatenbildungen des Westsudan mit Berücksichtigung seiner historischen, ethnologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse*. 6,40 M.
122. **Stahl**, *Zur Geologie von Persien*. Geognostische Beschreibung des nördlichen und Zentral-Persien. 7,40 M.
123. **Harzer**, *Über geographische Ortsbestimmungen ohne astronomische Instrumente*. Elementare Darstellung. 7,40 M.
124. **Supan**, *Die Verteilung des Niederschlags auf der festen Erdoberfläche*. 7,40 M.
- XXVII. Ergänzungsband** (1899). 42,20 M.
125. **v. Diest**, *Von Tilsit nach Angora*. 7 M.
126. **Radde**, *Wissenschaftliche Ergebnisse der im Jahre 1886 Allerhöchst befohlenen Expedition nach Transkaspien und Nora-Chorassan*. 9 M.
127. **Sapper**, *Über Gebirgsbau und Boden des nördlichen Mittelamerika*. 10 M.
128. **Leonhard**, *Die Insel Kythera*. Eine geographische Monographie. 3,20 M.
129. **Widenmann**, *Die Kilimandschero-Bevölkerung*. Anthropologisches u. Ethnographisches aus dem Dschaggalande. 7 M.
130. **Supan**, *Die Bevölkerung der Erde*. Periodische Übersicht über neue Arealberechnungen, Gebietsveränderungen, Zählungen und Schätzungen der Bevölkerung auf der gesamten Erdoberfläche. X. 6 M.
- XXVIII. Ergänzungsband** (1900). 20 M.
131. **Hedin**, *Die geographisch-wissenschaftlichen Ergebnisse meiner Reisen in Zentralasien, 1894—1897*. 20 M.
- XXIX. Ergänzungsband** (1901). 45,80 M.
132. **Richter**, *Geomorphologische Untersuchungen in den Hochalpen*. 6,40 M.
133. **Fischer**, *Wissenschaftliche Ergebnisse einer Reise im Atlas-Vorlande von Marokko*. 9 M.
134. **Philippson**, *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Inselwelt*. 10 M.
135. **Supan**, *Die Bevölkerung der Erde*. XI. 6,40 M.
136. **Halbfaß**, *Beiträge zur Kenntnis der Pommerischen Seen*. 10 M.
137. **Spitaler**, *Die periodischen Luftmassenverschiebungen und ihr Einfluß auf die Lagenänderungen der Erdachse (Breitenschwankungen)*. 4 M.
- XXX. Ergänzungsband** (1902—1903). 37,60 M.
138. **Merker**, *Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga*. 4 M.
139. **Futterer**, *Geographische Skizze der Wüste Gobi zwischen Hami und Su-tschou*. 3,20 M.
140. **Fitzner**, *Niedererschlag und Bevölkerung in Kleinasien*. 5 M.
141. **Schaffer**, *Cilicia*. 6 M.
142. **Blum**, *Die Entwicklung der Vereinigten Staaten von Nordamerika*. 8 M.
143. **Futterer**, *Geographische Skizze von Nordost-Tibet*. 4,40 M.
144. **Arctowski**, *Die antarktischen Eisverhältnisse*. 7 M.
- XXXI. Ergänzungsband** (1904). 34 M.
145. **Voß**, *Beiträge zur Klimatologie der südlichen Staaten von Brasilien*. 4 M.
146. **Supan**, *Die Bevölkerung der Erde*. XII. (Afrika.) 9 M.
147. **Fischer**, *Der Ölbaum*. 5 M.
148. **Stavenhagen**, *Skizze der Entwicklung und des Standes des Kartenwesens des außerdeutschen Europa*. 16 M.
- XXXII. Ergänzungsband** (1904—1906). 47 M.
149. **Merzbacher**, *Vorläufiger Bericht über eine in den Jahren 1902 und 1903 ausgeführte Forschungsreise in den zentralen Tian-Schan*. 8 M.
150. **Machaček**, *Der Schweizer Jura*. 9 M.
151. **Sapper**, *Über Gebirgsbau u. Boden des südlichen Mittelamerika*. 8 M.
152. **Thoroddsen**, *Island*. I. 10 M.
153. **Thoroddsen**, *Island*. II. 12 M.
- XXXIII. Ergänzungsband** (1906—1907). 34 M.
154. **Auler Pascha**, *Die Heidschabahn*. 6 M.
155. **Oestreich**, *Die Täler des nordwestlichen Himalaya*. 8 M.
156. **Stefani**, *Die Phlegäischen Felder bei Neapel*. 14 M.
157. **Voß**, *Die Niederschlagsverhältnisse von Südamerika*. 6 M.
- XXXIV. Ergänzungsband** (1907—1908). 45,80 M.
158. **Hanslik**, *Kulturgrenze und Kulturzyklus in den polnischen Westbesiden*. 9 M.
159. **Fischer**, *Die Hurricanes oder Drehstürme Westindiens*. 4,60 M.
160. **Cvijic**, *Entwicklungsgeschichte des Eisernen Tores*. 7,60 M.
161. **Auler Pascha**, *Die Heidschabahn*. II. Teil. 4,60 M.
162. **Cvijic**, *Mazedonien und Albanien*. I. Teil. 20 M.
- XXXV. Ergänzungsband**
163. **Supan**, *Die Bevölkerung der Erde*. XIII. (Europa.) 10 M.
164. **Krüger**, *Die Patagonischen Anden zwischen dem 42. und 44. Grade südlicher Breite*. 18 M.
165. **Gogarten**, *Über alpine Randseen und Erosionsterrassen im besondern des Länthales*. 6,40 M.
166. **Frobenius**, *Kulturtypen aus dem Westsudan*. 8,40 M.







19. SEP. 1977

7 30 8 77

50 17 79

BUCH-NR. 51.382.048 ✓

ZPB:2 Entsauerung

28

10

2020

