Beiträge zur Volks- und Völkerkunde
Sechster Band

Die Weltanschauung der Naturvölker

Von
L. Frobenius

Mit 4 Abbildungen im Text und 3 Tafeln

Weimar
Verlag von Emil Felber
1898

Die Weltanschauung der Naturvölker.

Von

L. Frobenius.

Beiträge

zur

Volks- und Völkerkunde.

Sechster Band.

Die Weltanschauung der Naturvölker.

Von

L. Frobenius.

Weimar
Verlag von Emil Felber
1898.

Die

Weltanschauung der Naturvölker

Von

L. Frobenius

Mit 4 Abbildungen im Text und 3 Tafeln

Weimar
Verlag von Emil Felber
1898

Leo

Druck von Emil Felber in Weimar

Vorwort.

Der Verfasser bittet den Leser um die Freundlichkeit, nach der Weise eines raffinierten Romanverständigen zu verfahren und nach dem alten Rezept: „Kriegen sie sich, oder kriegen sie sich nicht?“ zuerst das Schlusskapitel zu durcheilen. Es erspart mir die Erörterung, ob dieses Buch berechtigt ist und, was zu unserer Zeit eng damit zusamenhängt, ob es etwas „Neues“ berichte. In der Voraussetzung, dass dieser Bitte Folge geleistet werde, erwähne ich nur das Notwendigste.

Hauptsächlich habe ich in den letzten Jahren meine Arbeit der Frage nach dem Werden der afrikanischen Kultur gewidmet. Immer und immer wieder ward ich dabei nach den Inseln des Grossen Ozeans gedrängt, denn es erwies sich, dass von hier eine Strömung nach Afrika wie nach Amerika geflossen ist, deren eminente Bedeutung wie ihr Dagewesensein überhaupt ganz unbekannt war. Gerade die Unkenntnis dieser malajonigritischen Kulturbeziehung ist der Grund, weshalb bislang die afrikanische Völkerkunde so verworren, vor allem aber so unentwirrbar erschien. Da die Lösung der Probleme der afrikanischen Kultur stets wieder im westlichen und — mit einer Ausnahme — nie im östlichen Asien gesucht worden ist, wurden Hypothesen auf Hypothesen gewälzt, die alle insgesamt keine Befriedigung, sondern anwachsend steigende Verwirrung brachten.

Jetzt darf die Frage oder die Summe der Fragen nach dem Werden der afrikanischen Kultur als im grossen und ganzen beantwortet gelten [1]). Das Problem hat die merkwürdigste und wenigst erwartete Lösung gefunden, dass in weiter prähistorischer Vergangenheit, aus der wohl kaum eine Sage, noch weniger eine Aufzeichnung etwas vermeldet, auf der südlichen Halbkugel unseres Planeten eine Kultur- und Völkerwanderung stattgefunden hat, im Vergleich zu der jede bekannte Wanderung mit Ausnahme der modernen europäischen unbedeutend erscheinen muss. Eine mächtige Welle dieser malajischen Flut hat sich über Afrika, eine andere über Amerika ergossen. Wesen und Wirkung der ersteren glaube ich nachgewiesen zu haben, die der letzteren festzustellen wird mir, soweit ich die Verhältnisse übersehe, auch nicht schwer fallen.

Wenn ich mich nun der Entwickelung eines wenn auch des interessantesten Zweiges des menschlichen Kulturbesitzes zuwende, der Weltanschauung, oder wie man bisher sagte, der Religion, so erscheint es wünschenswert, die Untersuchung und Darstellung auf ein Gebiet zu beschränken, dessen historische und prähistorische Vergangenheit uns leidlich bekannt ist. Denn jede derartige Darstellung muss mehr oder weniger die geschichtlichen Ereignisse berücksichtigen.

Demnach ist hier ein grosses Beispiel der Weltanschauung der Naturvölker [2]), die des altmalajischen Kultur-

---

[1]) Ueber dies Problem vergl. „Der westafrikanische Kulturkreis“ bei Petermann I und II 1897, III und IV 1898, das Hauptwerk L. F. „Ursprung der Kultur“ Bd. I, „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen“ Berlin 1898 und endlich die beiden von der kaiserlichen Akademie herausgegebenen Werke „Der Kameruner Schiffsschnabel“ 1897 und „Die Masken und Geheimbünde“ 1898.

[2]) Dieser Titel ist vom Verleger gewünscht, und zwar mit vieler Berechtigung statt des früher citierten: „Fragmente einer Weltanschauung“. (Siehe Schiffsschnabel S. 95 und bei Petermann.)

kreises untersucht, und zwar: 1. in den Ländern, in denen die malajische Rasse noch heute, auch linguistisch vorherrscht, in Oceanien (in Mela-, Poly-, Mikro-, Indonesien); 2. in den Ländern, in denen die Spuren derselben nachgewiesen sind, d. i. Nordwestamerika (bei den sogenannten Nutkastämmen), Australien, Afrika. Damit sind einmal und vor allem die Quellen dieser Weltanschauung im engeren Ausstrahlungsgebiete, dann aber auch die Wirkungen und Nachwirkungen in verschiedenen Kulturkreisen in den mannigfaltigsten Umgestaltungen und Spiegelbildern untersucht.

Der erste Teil beschäftigt sich einleitungsweise mit der Vogel- und Fanany-Mythe, deren Verbreitung in den entsprechenden Formen Beweise für malajonigritische und malajoindianische Kulturbeziehung bilden, der zweite mit der Entwickelungsgeschichte der Weltanschauung in den östlichen, der dritte mit dem Wesen und Charakter der Weltanschauung in den westlichen Provinzen.

Eine hochwichtige Eigenschaft des Menschen hat mir allein meine Erfolge ermöglicht: das zähe Festhalten des Althergebrachten. Nicht in den Prunkgemächern, sondern in den Rumpelkammern der primitivsten „Religionen“ lagern die Dokumente ihrer Entstehungsgeschichte. Jetzt, wo ich die Arbeit abschliesse, bitte ich den Leser von ganzem Herzen, bei sich diese Eigenschaft soweit zurückzudrängen, dass sie sein Urteil nicht beeinflusse, wenn er so manches Neue aufnehmen soll. Auch ohne diesen dogmatischen Widerspruch wird manches an meinem Opus auszusetzen sein, deswegen ich um Nachsicht bitten muss.

Halle a. S., 15. Oktober 1897.

L. Frobenius.

Inhalt.

I. Teil: **Die Vogel- und Fanany-Mythe.**

1. Kapitel. Die Vogelmythe in Oceanien.

2. Kapitel. Die Vogelmythe in Nordwestamerika und Australien.

3. Kapitel. Die Vogelmythe in Afrika.

II. Teil. **Die Sonnenmythen der östlichen Provinzen nebst westlichen Analogien.**

III. Teil. **Die Kosmogonie, Götter- und Sonnenmythen in den westlichen Provinzen mit östlichen Analogien.**

IV. Teil. **Die Weltanschauung.**

Anhang.

Textillustrationen.

Tafeln.

I. Teil.

Die Vogel- und Fananymythe.

I. Kapitel.

Die Vogelmythe in Oceanien.

Die Oceanische Mythologie. — Maui und Manu. — Der Vogel trägt die Seele ins Jenseits. — Die Belebungskraft des Vogels. Die Götter als Vögel. — Entstehung des Menschen, der Welt aus dem Ei. — Die Seele als Vogel. Die Kahnfahrt der Seele. — Das Totenschiff. — Maui als Totenführer. — Die Seele folgt der Sonne. — Maui's Ursprung als Vogel. — Identität von Seele, Feuer, Schlange. — Maui's Lichtvogel-Toten-Schiff in der hohen Mythologie. — Vogelorakel. — Die Wurzeln der Vogelmythe.

Die Mythologie der Oceanier geniesst unter den Mythenbildungen der Naturvölker einen grossen Vorzug. Im Munde eines dichtkundigen Volkes hat sie sich zu einer Klarheit und Tiefe entwickelt, die wir europäischen Feinschmecker sogar oftmals bewundern. Es fehlt ihr weder Grösse d. h. Erhabenheit, noch Feinheit, Geschmeidigkeit, Zartheit, ja Lieblichkeit. Da ist es nicht erstaunlich, dass ihr schon oftmals Aufmerksamkeit gewidmet worden ist, dass Kenner und Liebhaber ersten Ranges sich mit ihr beschäftigt haben.

Was uns doppelt anziehen muss, ist aber ein neuer oder wenigstens neuerer Fund, die Aufklärung der Mythologie in der melanesischen Provinz. Die polynesischen Dichtungen waren ausgezeichnet durch hohen Schwung und mächtigen Stil, die melanesischen, die Ratzel märchenhafter nennt, reizen durch ihre Menschlichkeit. Dazu tritt als dritte Schwester die indonesische Mythologie, die „orientalisch-asiatisch“ gefärbte, prunkende Dichtung, der meistens die Einfachheit ihrer beiden östlichen Geschwister fehlt. Es ist für uns, die wir von ihrer nahen Verwandtschaft wissen, dies Drillingspaar ein köstliches Kleeblatt.

Wir können die Variationen desselben Motives immer in drei Formen und Farben studieren.

Der polynesischen Dichtung ward zuerst Beachtung geschenkt und deren Charakter entsprechend, den hohen Mythen und Göttergestalten. Und doch muss auch für sie der Satz gelten, dass das Erhabene den Tiefen entspross. Die Probleme der polynesischen Mythologie sind daher oft verkannt und ihre Lösung und Bedeutung missverstanden. Schirren war es, der mit einer für die damalige (1856) Zeit erstaunlichen Kenntnis und Geschicklichkeit das Augenmerk auf diese fernen Welten lenkte. Bastian und Gerland haben auf seinen Pfaden vieles gefördert. Aber Schurtz war es vorbehalten auf das Fehlen des mythologischen Grundstudiums, in den Tiefen der niederen Mythologie hinzuweisen. Meine Aufgabe auf diesem Feld ist es, die angedeuteten Vorarbeiten weiterzuführen und den Beziehungen der hohen und niederen Mythologie in Oceanien nachzugehen.

Schirren erkannte nicht nur die grosse Wichtigkeit der Sonnengötter in der oceanischen Weltanschauung, sondern er legte auch das Skelett, der entsprechenden Dichtungen klar, bewiess dass der Sonnengott Maui im Mittelpuukte der polynesischen Mythologie stehe. Schirren hat sich lediglich mit hohen Göttern beschäftigt und insofern sind seine Studien vortrefflich. Immerhin muss es Aufsehen erregen, dass von anderen Maui als der mythische Ahn der Neu-Seeländer bezeichnet wird, wie auch gesagt wird, dass es nicht ein Gott, sondern ein Mensch gewesen sei[1]).

Und es ist wahr! wenn wir hören, es sei ein Gott gewesen, mit einem mächtigen Kopfe, dazu 8 Kleinen auf den Schultern, oder sein eines Auge sei ein Aal, das

[1]) Prichard: „Oceanien“ S. 143.

andere ein Stück grünen Talkes, oder er habe nur ein Auge gehabt, dass er die Sonne fängt und bändigt, dass in seinem Schicksal der Ursprung des Todes zu suchen sei, dass er am Himmel aufsteigt, das Feuer holt[2]) etc. etc. dann scheint Schirren der Wahrheit näherzutreten.

Ausschlaggebend ist vielleicht in diesem Falle der Name. Mauis Name hat allerdings nichts mit der Sonne, die in Oceanien stets oder fast stets Ra, La etc. heisst, zu thun sondern die nächsten Affinitäten finden wir in Worten mit anderen Bedeutungen. Eine tabellarische Uebersicht mag dies beweisen.

Bedeutung.	Name.	Land.	Quellenangabe.
Vogel	Manu	Markesas	Buschmann S. 74.
"	"	Tahiti	86. 109. 133 Dixon
"	"	Hawai	S. 241.
"	"	Motu (Port Moresby)	H. Greffrath in Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin 1879, S. 154.
"	Mani	Offach Bai	Lesson III S. 106
"	Mône	Ualan	und a. a. O.
heiliges Bild des Huhnes	Manuk-Manuk	Battak	Pleyte „zur Kenntnis S. 289.
Vogel	Manuc	Negritos auf den Philippinen	Schadenberg in Zeitschrift für Ethnologie, Bd. XII 1880, S. 171.
"	Manu, Manui; Manik	Div. indonesische	Wallace II S. 445.
	Mano; Manoek Manoh	Dialecte	Eysinga II S. 77 und 91.
"	Maut, Manu Malok; Manuwan	Div. Dialecte auf Gross Seram	Ribbe „Seram" S. 199.

[2]) Tyermann und Bennett Bd. I S. 40/1. Yate S. 144. Schirren. Bastian: „Oceanien" a. v. O. Als Maui vor der Glut des Feuers sich in das Wasser stürzte, ging die Sonne das erste Mal unter.

Das liesse sich noch lange so fortsetzen: aber die vorliegende Reihe mag genügen, um zu beweisen, dass hier die Frage nach dem Ursprunge des Namens Maui's des Sonnengottes noch offen ist. Seine Hauptbedeutung scheint im Vogel zu beruhen und es heisst demnach fesstellen: in welchem Verhältnis steht das Wesen des Gottes zu seinem Namen, die Maui-Mythologie zur Vogelmythe.

Hier bietet Schurtz den Anknüpfungspunkt: Das Boot in Vogelgestalt trägt die Seelen in das Jenseits [3]).

Dies ist nun aber eine Kombination, die Verschmelzung zweier Motive, von denen das eine der Vogelmythe entnommen isi. Die in Frage kommende Anschauung ist auf Tahiti und Tonga noch lebendig. Wenn nämlich ein Mensch die Seele aushaucht, wird sie von einem Vogel ergriffen. Also der Vogel trägt die Seele ins Jenseits. Thatsächlich heissen auch auf Mangaja, Aitutaki, Rarotonga und Hawai die Götter oder Herrscher der Unterwelt Miru oder Milu, welches Wort nichts anderes als ein Vogelname ist [4]).

Auch beim Tode Maui's spielen Vögel eine unserer Annahme entsprechende Rolle. Als er im Rachen der Hine-nui-te-po geschlüpft ist (der Sonnenuntergang!) lacht ein Vogel — und die Göttin schliesst den Rachen. So stirbt Maui und deshalb müssen auch die Menschen sterben. Demnach sind die Vögel die Ursachen des Todes [5]).

Als er sah, dass nun alles dunkel war, verfolgte er sie und brachte sie am Morgen zurück. (Neu-Seeland.) Yate S. 143. Die Seelen der Vornehmen folgen Maui und wohnen mit ihm in der Sonne (Tahiti). Forster S. 463 und 454. Achelis. Waitz-Gerland etc.

[3]) Schurtz: „Augenornament." S. 68 ff.

[4]) Wilson: „Missionsreise" S. 367. Cook 3. R. Bd. II S. 85 Gill. S. 81. 90. 93. Bastian: „Allerlei" Bd. I S. 109. Rienzi etc. Schirren S. 87 nach Forster und Garnot.

[5]) Dazu bedenke man, dass Hine-nui-te-po die Schwester jenes Eies ist, von dem alle Vögel abstammen. Bastian: „Allerlei" Bd. I S. 316 — Taylor S. 30/1. Schirren S. 34 nach Shortland. — Weiterhin!

Eine Missdeutung der Mythe spricht aus folgender neuseeländischer Geschichte. Eine Frau, die gestorben und wieder erwacht war, erzählte ihre Erlebnisse. Als sie auf der Wanderung an das grösste Wasser gekommen war, an dessen anderem Ufer das Land der Seeligen liegt, ward ihr gesagt, sie möge sich eilen, ein Canoe zu besteigen; bald würde ein grosser Vogel kommen, der sie aufhalten würde. Wirklich schwebte, als sie kaum den Nachen bestiegen hatte, ein mächtiger Vogel heran [6]).

Unverfälschter lebt die Mythe in Indonesien. Das Banama Tingang (Tingang ist der Name einer Buzerosart), bringt die Seelen der toten Dajak sicher und wie im Fluge zur Seelenstadt. Neben den Buzeros (Nashornvogel) tritt das Huhn als Seelenführer, das auf den Nikobaren dem Leichnam auf die Brust gebunden, auf Borneo als Opfer dargebracht, mit dessen Blut auf Sumatra der Sarg besprengt wird [7]). So wird das Huhn zu einem heiligen Tier, das nicht verzehrt wird, sondern geschützt werden muss [8]).

Auf Fidji sandte Ndengei die Sündfluth, weil zwei böse Knaben seinen Lieblingsvogel getötet hatten. Williams: „Fidji“ Bd. I S. 252. Man denke hier auch an die nordwestamerikanischen Sündfluth-Raben-Sagen. Boas. Niblack, Erman. — Eine Uebertragung spricht aus der tabitischen Sitte, als Zeichen der Trauer einen Schleier mit Federn, von einer dem Tode heiligen Farbe vor dem Gesichte zu tragen. Bongainville S. 194.

[6]) Taylor, S. 104/5.

[7]) Grabowsky: „Tod, Begräbnis“ S. 184. Svoboda Bd. VI S. 26. Marsden S. 388. John Bd. I S. 68. Dazu ist daran zu denken, dass bei den Kopffesten der Dajak an Stangen phantastisch geschnitzte Vögel aufgehängt werden. John Bd. I S. 76/7. Pleyte in: „Revue d'Ethnographie“ 1885 S. 314 von Hein zitiert. In: „Dajakkünste“ S. 83/4.

[8]) Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 433 Chamisso Bd. II S. 219.

Der Vogel, der die Seele in das Jenseits trägt, bringt aus dem Jenseits die Lebenskraft, wird überhaupt der Träger der Belebungskraft. Das ist die erste Umkehrung. (Siehe Kapitel 22.)

So wird dem heiligen Manuk-Manuk-Bilde Lebensodem eingeführt, indem ein totes Huhn in eine Höhlung auf seinem Rücken eingefügt wird. Bei der Kopulation eines Dajakbrautpaares wird es mit Hühnerblut besprengt. Dann wird ihnen ein Hühnerei erst an die Zähne geklopft, darauf unter die Nase gehalten. Das ist kaum miszuverstehen[9]). In Polynesien vertreten Federn die Vögel. Im Süden Neu-Seelands war eine Art kleiner Holzbildnisse in Brauch, ein Pflock mit einem Gericht. Wenn der Priester das Pahau oder Vogel genannte, mit roten Papageifedern besetzte Band darum befestigte, liess sich der Atua in das Bildnis herab und belebte es. — Die Götterbilder auf Tahiti sind im allgemeinen hohl; in die Höhlung waren rote, heilige Federn gelegt. Wenn der König auf Rajatea eingesegnet, gekrönt wurde, ward ihm der Maro, das erbliche Kleid des Königstums, aus Netzwerk und roten Federn bestehend, angelegt[10]). Und so ziehen endlich auch die Götter selbst in Vogelgestalt in ihre Bildnisse ein[11]).

Die Kraft, die somit im Vogelblute wohnt, wird noch anderweitig verwertet und zwar in einem Sinne, der der primären Anschauung geradezu zu wiedersprechen scheint. Gegen die Angriffe der bösen Geister, oft sogar gegen die, die man eben zu Grabe trug, wird eine Besprengung mit Hühnerblut vorgenommen[12]).

---

[9]) Pleyte: „Zur Kenntnis“ S. 289. Junghuhn Bd. II S. 333.

[10]) Taylor S. 72. Ellis: „Pol. Res.“ Bd. II S. 205. Tyermann und Bennet Bd. I S. 526/7.

[11]) Bastian: „Oceanien“ S. 12. Ellis: „Pol. Res.“ Bd. S. 191. Pollack Bd. I S. 233.

[12]) In Krankheitsfällen und nach Begräbnissen. Grabowsky: „Tod, Begräbnis“ S. 182. Svoboda Bd. VI S. 16 und 13/4.

Doch kehren wir nun wieder zurück und beobachten eine zweite Bewegung der Mythe: Der Vogel trägt die Seele ins Jenseits. Mit der Betrachtung der Umkehrung zur Anfangsbildung, zur Menschenschöpfung betreten wir den Weg zur hohen Mythologie.

In der Tonganischen und Samoanischen Kiji-kiji- oder Turi-Mythe trägt Tuli als Vogel nicht nur die Seele in den Menschenkörper, sondern auch jene Schlingpflanze, Fue, zur Erde, aus deren faulender Masse erst die Würmer, dann aus diesen die Menschen hervorkommen. Die Vorfahren der Rarotonganer lebten im Vogelland Manu, dem Lande der roten Federn. Auch auf Buru stammen die Ahnen aus dem Lande Manu. Auf Fidji erschafft Ndengei die Menschen aus den Eiern der Schnepfe[13]).

Während so zuletzt der Mensch vom Vogel abstammt, bringt auch die Menschenmutter Vögel zur Welt. Ein Weib, auf eine kahle Insel der Torresstrasse verschlagen, nährt sich von den Samenkörnern ihres Ohrschmuckes. Sie fühlt sich infolge dieser Nahrung Mutter und bringt ein Ei zur Welt, aus dem ein riesiger Vogel zu Tage kommt, der seine menschliche Mutter mit Nahrung versieht. Oder ein noch charakteristischeres Beispiel der Dajak-Mythologie: Ein Geist heiratete eine Frau und diese gebar Vögel[14]).

Von der Schöpfung des Menschen durch den Vogel oder als Nachkommen des Vogels[15]) nähern wir uns mit

---

[13]) Bastian: „Samoanische“ S. 11. „Oceanien“ S. 43, 23 und 60. Schirren S. 35. Riedel S. 3. Williams: „Fidji“ Bd. I S. 253.

[14]) Haddon: „Legends“ S. 50ff. John Bd. I S. 203.

[15]) Nach der Meinung einiger neuseeländischer Stämme senkte sich im Anbeginn ein Vogel zum Meere hinab, dessen enorme Flügel den Ozean weithin beschatteten. Während des Fliegens liess er ein Ei fallen, worauf er mit grosser Geschwindigkeit und gleichsam beglückt über die Befreiung von der Last emporstieg und entschwand. Aus dem Ei aber kamen, als es lange in der See gelegen hatte, ein alter Mann und eine alte Frau, ein Knabe und ein Mägdlein mit

leichten Uebergängen den Mythen, die den Vogel die Mutter der Welt nennen.

Die Tagalen auf den Philippinen glaubten, dass die Welt im Anfange lediglich aus Wasser und Himmel bestanden und zwischen diesen ein Hühnergeier gelebt habe. Derselbe war müde des Umherfliegens, fand aber keinen Platz zum Rasten. Da setzte er das Wasser in Mishelligkeit mit dem Himmel, der, um es in Schranken zu halten, es mit einer Anzahl von Inseln belud, auf denen der Hühnergeier sich nieder setzen und ausruhen konnte. Nach tahitischer Schöpfungsmythe war Tangaroa im Anfang in einer Muschel wie in einem Ei. Er entstieg ihr und schuf daraus die Erde. Auf Rajatia herrscht die Meinung, im Anfang zur Zeit der Finsternis habe Taroa im Ei gelegen, und, erst als er die Schale zersprengt habe, sei Licht geworden. Hawai ist aus dem Ei entstanden, das ein riesiger Vogel in das Meer legte [16]).

Sehr klar tritt das Belebungsprinzip, das diesen Vogelmythen eigen ist, auf Sumatra hervor.

Der an einem Tau herabgelassene zweite Sohn Batara Guru's formte im Mittelpunkt der Welt aus der vom Vater herabgeworfenen Erde die Erde. Er baute darauf ein Haus, und ein Weib gesellte sich zu ihm. Eines Tages, als er auf der Treppe seiner Wohnung sass, sich in der Sonne erwärmend, sah er, wie ein Huhn geflogen kam und sich auf sein Haus niedersetzte. Seine Frau sah es auch, nahm eine eiserne Stange und schlug das Huhn tot. Der Kopf des Huhnes ward ein „Götzenbild", der Schnabel eine Goldschmiedezange, der Kopf eine Goldwage, der

Hund und Schwein in einem alten Canoe hervor und landeten an der Küste Neu-Seelands. Pollack Bd. I S. 17.

[16]) Marsden S. 303. Lesson Bd. II S. 131/2. Tyermann und Bennet Bd. II S. 31. Bastian: „Oceanien" S. 21 und 226. Ellis: „Hawai" S. 439 Rienzi Bd. II S. 147.

Magen Gold und Silber; die Federn Bäume, Blätter und allerlei Pflanzen, der Schwanz Zucker, die Eingeweide Gewächse etc., sein Fleisch Erde, sein Blut Wasser. „Damit war die Erde fertig“ [17]).

Um die Entwicklung nach einer andern Seite hin zu verfolgen, greife ich auf die belebende Eigenschaft des seelentragenden Vogels zurück. Das Bildnis mit dem Vogelblute besprengt, mit den Vogelfedern geschmückt, wird belebt, wird zur Wohnstätte des Gottes. Es lag nahe, anzunehmen, die Götter senkten sich als Vögel herab. Und so nehmen sie denn überhaupt die Vogelgestalt an, sie kommen als Reiher und Spechte herab. Sie kommen im Vogelleib herab, verlassen den Körper und ziehen zur Begeisterung des Priesters in diesen ein. Es werden die heiligen Feste zu Ehren der Himmlischen verschoben bis zum Erscheinen eines Vogels, in dem die Samoaner den Gott sehen [18]).

Die Eigenschaft und Art der Geisterträger ward so auf den Geist übertragen. Doch das Ziel, wohin diese Entwicklung deutet, wird auch noch auf anderem Wege erreicht. Die Menschen stammen vom Vogel ab, wie wir sahen. Es sind die Neu-Mecklenburger in totemistische Familien eingeteilt, von denen Parkinson die Möven-, Buceros-, Tauben-, Papageien-Familien nennt. Dieser Totemismus hat seine Reflexlichter auf die plastischen Darstellungen in Masken und Stammbaumschnitzereien geworfen. So ist es nicht merkwürdig, wenn wir von Bünden

---

[17]) Pleyte: „Zur Kenntnis“ S. 290.

[18]) Wilson: „Missionsreise“ S. 273 und 458. Bastian: „Oceanien“. S. 12 und 46. Turner S, 242. Hawkesworth (D. A.) Bd. II S. 239. Die westlichen Dajak erweisen einem schwarzen, elsterartigen Vogel eine rege Verehrung, denn sie halten ihn für einen Geist. Earl S. 265/6.

der Banks hören, die „gewöhnlich nach Vögeln genannt sind“ [19]).

Der Kreis der Mitteilungen, aus dem die Ansicht spricht, die Seele des Toten kehre in einen Vogel ein, ist nicht eng.

Von den Dajak wird es direkt ausgesprochen. Die Alfuren nennen den mystischen Orakelvogel Tictic; das Wort Tikitiki bezeichnet ursprünglich in oceanischen Sprachen die Ahnengeister. Auf Neu-Seeland erkennt man in bestimmten Vögeln bestimmte Geister, Personen wieder. Manches Märchen weiss von Verwandlungen in einen Vogel zu erzählen [20]).

Die Seelen braver Palauer become very beautiful, holding his hand in the hair, and giving a fluttering motion to his fingers. — Ein Mann will seine gestorbene Frau aus der Totenwelt zurückholen, aber sie weicht ihm aus, immer neue Gestalten von Vögeln annehmend [21]).

Finsch brachte von Ruck Ahnenbilder mit, die die Gestalt eines im Rücken ausgehöhlten Vogels hatten. Von Mortlock stammten offenbar ganz ähnliche Stücke im Museum Godeffroy. Die Stücke gleichen auffallend dem in gleicher Weise ausgehöhlten schon erwähnten Battakschen Manuk-Manuk-Bilde [22]).

---

[19]) Parkinson bei A. B. Meyer S. 11, ebenda Taf. IX Fig. 4. Aehnliches in den Museen von Lübeck, Frankfurt, Berlin etc. Codrington S. 77, vergl. m. vierte Mitteilung über Oceanische Masken im Internationalen Archiv für Ethnographie 1897 oder 1898.

[20]) Junghuhn Bd. II S. 332. John Bd. I S. 203. Bowring S. 120. Wilson: „Missionsreise“ S. 364. Pollack Bd. I S. 124—126. Brenner S. 202.

[21]) Keate S. 323. Kubary S. 8. Auf einem heiligen Hause, das Hockins abbildet, sind untereinander dargestellt: oben eine Ahnenreihe, darunter Vögel, hierunter Boote mit Insassen. Hockins S. 30 Taf. I.

[22]) Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 559. Schmeltz und Krause S. 301/2. Ein gleiches Stück befindet sich im Lübecker Museum. Pleyte: „Zur Kenntnis“ S. 290. vergl. Kap. 26.

So ward der Vogel, der die Seele ins Jenseits trägt, zur Seele selbst.

Das zweite Motiv der oceanischen Totenschiffmythe entspringt der Erinnerung an die einstige Wanderung über die Meere. Das Totenland liegt nicht nur sehr oft da, woher einst der Stamm kam, sondern die Ereignisse auf der Seelenreise entsprechen den Vorgängen der einstigen Wanderung. So ziehen die Seelen dieser Völker, die einst zu Boot über den Ocean kamen, im Kahne über das Wasser hin in das Land der Seligen.

Die Seele wird nach tahitischem Glauben gleich nach dem Tode in einem grossen, schnellsegelndeu Kanoe in ein fernes Land gebracht[23]).

Daher werden auf Ambrym, den Anachoreten, Neu-Britanien, den Nikobaren, Aaru etc. die Leichen in Booten bestattet, während auf Timor Laut und den Barbar-Inseln der Sargkasten die Form einer Prau hat, nach dajakischen Glauben der Sarg in der Totenstadt in das banamabulan, das goldene Schiff verwandelt wird[24]). Anderseits steht auf dem Grabe das Modell eines Bootes. Im Typeethal auf den Markesas entdeckte Melville das Grabmal eines Häuptlings, der als Holzbild mit dem Ruder in der Hand im Hinterteil eines Kanoes sass, während die Spitze des Fahrzeuges mit einem Menschenschädel verziert war[25]).

So entsteht ein Mittel des Verkehrs mit denen in der Geisterwelt. Ein unruhiger Störenfried, ein lästiger Geist wird von dem Nikobaren im Geisterkorbe eingefangen,

---

[23]) Wilson: „Missionsreise“ S. 311.

[24]) Codrington S. 288. Weisser in dem „Verh. d. Vereins für Erdk.“ Berlin 1883 S. 292. Parkinson: „Bismarckarchipel“ S. 64. Riedel S. 267, 306 und 359. Svoboda Bd. VI S. 26 und 28. Grabowsky: „Tod, Begräbnis“ S. 180.

[25]) Angas Bd. I S. 71 und 279 Bd. II S. 153 Melville S. 191.

dieser auf ein Geisterschifflein gelegt und in die See hinausgerudert. Pomarri baute ein Kanoe, dass er den Eatua zum Opfer brachte[26]).

Marsden erzählt, die Schiffe und Boote der Battak seien hänfig „betuah". Dies Wort übersetzt er mit sacred, impassive, invulnerable, not liable to accedent[27]). Ohne an der Richtigkeit zweifeln zu wollen, möchte ich diese Bedeutung als sekundär bezeichnen. Die Aehnlichkeit mit dem polynesischen Atua-Geist ist zu gross, um unbeachtet bleiben zu können. Danach wäre die Heiligkeit dieser Schiffe von einer Beziehung zu den Geistern der Toten herzuleiten.

Doch ohne durch Verfolgung dieser Einzelheiten das Ganze zu verwirren, wollen wir nun die Verbindung der besprochenen zwei Motive zum Totenschiffe betrachten.

Ein von Timor Lant stammender Häuptlingssarg wird von Forbes abgebildet und beschrieben, ein ähnlicher Sarkophag im Modell von den Battak befindet sich im ethnographischen Museum in Dresden. Es sind das Särge in Gestalt von Booten. Sie sind auf Gerüsten aufgestellt. Auf ihrer Oberseite befindet sich der Tote mit seinen Angehörigen und Schutzgeistern. Aehnliche Formen sind in Süd-Nias heimisch[28]). Die gleiche Kombination in ähnlichem, engverwandten Sinne treffen wir auf Ruck wieder. Im Museum Godefroy befand sich unter No. 3405 ein Idol von diesen Inseln. Es war im Doppelkanoe aus einem Stück Holz, welches aufgehängt wurde. Die Spitzen desselben endeten in vogelähnlichen Figuren. Das Schnitzwerk galt als Symbol des Geisterlandes[29]).

---

[26]) Turnbull S. 318. Svoboda Bd. VI S. 10/1.

[27]) Marsden S. 293.

[28]) Forbes S. 322/3 Schurtz: „Augenornament" Taf. III Fig. 9.

[21]) Rosenberg S. 156. Schurtz und Krause S. 356/7. Eine mehr äusserliche Verbindung der Motive tritt in einer Sitte der Nikobaren

Nachdem dergestalt die Vogelmythe in ihren wesentlichen Zügen klar gelegt ist, wird es möglich sein, das Verhältnis von Mauis Namen zu seiner Bedeutung zu verstehen. Vor allem wissen wir ja jetzt, dass die Vogelmythe zu den niedern, den Ahnenmythen gehört. Sie hat in ihrer einfachsten Form zu den grossen, kosmogonischen Dichtungen kein Abhängigkeitsverhältnis. Es treten demgemäss die Fragen in den Vordergrund, ob Maui Beziehungen zum Kreis der Ahnenmythen hat und in welchem verwandtschaftlichem Verhältnis diese Ahnen-Vogelmythe zu ihm in seiner Eigenschaft als Gott steht.

Mauis nahe Beziehungen zu den Geistern sprechen daraus, dass auf der Savage Insel das Land der Toten Maui heisst. Auf Mangaja sind Manu Schutzgeister. Die Umkehrung der ersteren Mitteilung, dass nämlich die Menschen aus dem Lande Manu stammen, kennen wir schon [30]).

Was sich hier schon vermuten lässt, findet sich bestätigt. Maui kommt als Whare atua, als Götterhaus von den Wolken herab, er nimmt die Abgeschiedenen mit sich. So auf Neu-Seeland. Auf Tahiti folgen die Seelen der grossen, d. h. der vornehmen Häuptlinge Maui in der Sonne [31]).

Es mischt sich hier der dritte Mythenbestandteil hinein. Die Seelen der Toten folgen der Sonne. Erst im zweiten Teil kann die grosse Bedeutung dieser Mythe betrachtet werden. Hier müssen wir uns mit der Thatsache begnügen, es schon an dieser Stelle erkannt zu haben. Damit ist die weitere Entwickelung, sind die weiteren Verschmelzungen und Kombinationen verständlich.

---

hervor. Diese nämlich besprengen vor den Wettfahrten die Boote mit Hühnerblut. Svoboda Bd. VI S. 29.

[30]) Turner S. 470. Bastian: „Oceanien“ S. 22, 23 und 26. Riedel S. 3.

[31]) Schirren S. 123. Forster S. 463 und 454.

Schirren meinte, die Beziehungen zwischen Maui und den Vögeln zu lösen, indem er ihn auch den Herrscher der Lüfte, der Winde nannte. Achelis hat sich ihm angeschlossen. Es ist dies aber nicht tief genug gegriffen. Schon dass Maui's Vorfahren die Vögel, diese Hauptglieder der Ahnenmythologie, seien, lässt Bedenken aufsteigen. Wie vielmehr fallen aber noch die folgenden Angaben in's Gewicht. Auf Hawai legte Akalanai den zurückgelassenen Gürtel Akamalos an, ward schwanger und gebar aus einem Ei Maui. Auf Neu-Seeland wird berichtet, dass Maui bei der Inselfischung seine Seele in einen Papagei verwandelte, dass dieser auf gen Himmel flog und mit einem Strick im Schnabel ihm beim Emporheben der Insel behilflich war. Die das Märchenhafte liebenden Samoaner lassen beim Akt der Himmel- und Erde-Trennung Myriaden von Wasserjungfrauen (Libellen), statt des Vogels, helfen [32]).

Das zeigt, dass schon in den Samenkörnern, aus denen die Riesenbäume der polynesischen Kosmogonischen Mythologie sprossen, Maui's Eigenart als Vogel bedeutungsvoll war. Es wird das noch klarer dadurch, dass Maui auf Hawai, Tahiti, Neu-Seeland, Mangaja etc. etc., entweder selbst als Vogel oder auf dem Vogel, oder aus der Stirn des Vogels das Feuer dem Menschen bringt [33]).

Die letzte Mythe gibt uns Aufschluss über die noch unklaren Beziehungen. Der Vogel trägt die Seele, wie wir jetzt hinzufügen können, der Sonne, dem Lichte nach in das Jenseits. Wir können nun zweierlei Dinge unterscheiden, die der Vogel im Schnabel trägt: 1. das Feuer, 2. die Schlange. Eine Hawaische Mythe berichtet, wie

[32]) Schurtz: „Augenornament“ S. 90. Bastian: „Oceanien“ S. 232. Thomson: „New Zeeland“ Bd. I S. 109/10, Williams: „Narrative“ S. 542.

[33]) Bastian: „Hawai“ S. 26, 17, 99—100, 100—103 nach Grey, Gill etc. Bastian: „Oceanien“ S. 232 u. a. a. O.

Maui die Vögel belauscht, um ihr Feuer-Geheimnis zu erfahren.

Er fängt einen und verlangt den Verrat desselben. Jener macht falsche Angaben. Erzürnt darüber, wollte ihm Maui den Schnabel auseinanderreissen, da gab derselbe den gewünschten Bescheid. Auch auf den Andamanen bringt ein kleiner mystischer Vogel das Feuer im Schnabel zu den Menschen[34]). Eine eingehende Prüfung der Maui-Mythen vom Feuerdiebstahl ergibt, was nahe liegt, dass sie sekundärer Natur sind. Sie enthalten Züge, die direkt auf einen Ursprung aus der Ahnenmythologie unter der Sonnenmythen, hinweisen. Wir werden dieselben später kennen lernen.

Die Schlange im Schnabel der Vögel ist aus Neu-Mecklenburg genugsam bekannt. Sind doch $^2/_3$ der Masken damit versehen. Nun ist die Schlange nach oceanischem Glauben eine Inkorporation der Seele. Es sind die Analogien in der Fananymythe zu erwähnen (Kap. 5). In der Kiji-Kiji-Mythe entstehen aus den Würmern die ersten Menschen. Auf Melanesiens und Indonesiens östlichen Teilen, erzählt die Legende, starben früher die Menschen nicht, denn sie konnten die Haut wechseln wie die Schlangen u. s. w.[35]).

Wenn nun zu diesen primär-mythologischen Angaben die Mitteilungen kommen, dass auf Fidji die Sonne als Schlange gedacht ist, und die Schlangen ihr geweiht sind, dass das eine Auge Maui's nach Neu-Seeländischer Tradition ein Aal — der überall einer Schlange gleich erachtet wird — ist, so ist damit der Ring geschlossen. Darnach ist Maui aus jenem Vogel, der die Seele der

[34]) Bastian: „Allerlei“ Bd. I S. 121. „Ozeanien“ S. 278/9. Ad. de Roepstorff in: „Zeitschrift d. Ges. f. Erdk.“ Berlin 1879 S. 13 etc.

[35]) L. F.: „Ein Motiv“ Codrington S. 283/4, 260 und 265. Riedel S. 362.

Sonne nach, zur Sonne emporträgt, hervorgegangen, das Feuer, das er aus der Unterwelt als Vogel holt, ist die Seele, die der Seelenträger in's Land der Seeligen, des Lichtes führt. Damit eröffnet sich eine bedeutungsvolle Erkenntnis. Die hohe Mythologie Polynesiens ist aus der niederen der der Geister-Mythologie (Manismus) hervorgewachsen, Maui, ihre grösste und mächtigste Gestalt, hat in der Sonnenmythe eine sekundäre Form angenommen[36]).

Nun ist es ein Leichtes, die Fäden zu entwirren. Allerorts erscheinen Umkehrungen des Lichtvogels-Totenschiffmythe. Maui nimmt als Whare atua die Seelen mit ins Jenseits, und in der Umkehrung kommt er als Tiki, Ahnherr und erster Mensch an's Land. Tangija wird nach Berichten von Rarotonga von Vögeln aus dem Po — dem Hehl der nächtlichen Totenwelt — in einem Kahn zur Erde gebracht. Aus dem Ur-Ei kommt der Kahn mit dem ersten Menschenpaar[37]).

Die Maori erzählen, dass Heckatoro, der Gott der Thränen und des Kummers, als er durch einen Unfall seine Gattin verloren hatte, in der grössten Bestürzung vom Himmel zur Erde herab kam, um sie zu suchen, und nachdem er fruchtlos an sehr vielen Stellen gesucht hatte, am Ende so glücklich war, sie in Neu-Seeland zu finden, wohin sie sich verirrt hatte. Sehr entzückt, wieder in ihren Besitze zu sein, setzte er sie sogleich in ein Canoe, und nachdem er an beiden Enden ein Seil befestigt hatte, wurden sie in demselben zum Himmel hinaufgezogen, wo sie, um ihre Wiedervereinignng zu signalisieren, in ein Sternbild verwandelt wurden. Auf Waikatto wurde die Mähr von einem Knaben erzählt, der aus dem Ellbogen seiner Mutter gekommen, zur Sonne aufgeflogen war und

[36]) Schirren S. 149. Yate S. 144.

[37]) Achelis nach White S. 10. Schirren S. 120. Pollack Bd. I S. 17.

von dort an einem aufgehängten Canoe zurückkehrte[38]). Später, wenn ich die plastischen Darstellungen des oceanischen Totenschiffes zu besprechen haben werde, werden die Mythen in den Vordergrund treten, denen zufolge die Seelen sich auf dem Rücken des Totenvogels befinden. Es ist das der Einfluss des Schiffes, auf dem die Menschen stehen.

Auf dem Rücken seiner Taube fliegt Maui in die Unterwelt, als er das Feuer holen will. Das Totemtier Rathman's (Palau-Inseln), ist auf dem Rücken eines Vogels zur Erde gekommen. Auf Rajatea ist in folgender Mythe Tangaroa an Maui's Stelle getreten. Als er im Anbeginn der Dinge aus dem Ei gekommen war — es ist also ein Vogel — machte er den Menschen aus seinen Rücken. Dann verwandelte er sich in ein Canoe und trug einen Haufen Menschen. Später ruhte sein Leichnam auf der Erde und zwar mit den Rippen unten; (also er lag auf dem Bauche). Und so ward sein Körper das Haus der Götter[39]).

Es erübrigt noch die Bedeutung des Vogels, im alltäglichen Leben der Oceanier mit einigen Bemerkungen zu bedenken.

Wenn die Reisenden Hawais von Tanes Vogel geschützt werden, auf Tahiti Vögel an Bäumen Herabstürzende vor Unglück bewahren, Vögel auf den Philippinen um Fürsprache angefleht werden[40]) und so weiter, so erinnert das ebenso an die besprochenen Anschauungen wie das Vogel-

---

[38]) Nicholas S. 37/8. Bastian: „Oceanien“ S. 24. Schirren S. 109.

[39]) Bastian: „Hawai“ S. 101. Kubary S. 39. Tyermann und Bennet Bd. II S. 31.

[40]) Tyermann und Bennet Bd. I S. 248. Bastian: „Oceanien“ S. 247. Bowring S. 158, vergl. auch S. 120.

aug-ornament[41]), das sich auf den Nasen der alten Maori tätowiert findet[42]).

Die nächstliegenden, einfachsten, den Vogel betreffenden Anschauungen sind aber in den Orakeln und Omen zu suchen. — Auf Timor wird es aus der Lage, in der das geschlachtete Huhn stirbt, gelesen. Auf Hawai schlachtete der Priester, der den Urheber einer Krankheit erkennen sollte, ein Huhn und einen Hund, isst etwas von beider Fleische und legt sich zum Schlafe nieder. Beim Erwachen weiss er den Namen des Zauberers zu nennen[43]). Auf Borneo, den Kei-Inseln, den Gilbert, auf Samoa und Tonga etc. werden die Ereignisse der Zukunft aus dem Fluge des Storches, des Habichts, Nashornvogels etc. erkannt[44]).

Dann wird der Gesang und der Schrei bestimmter Vögel ausschlaggebend, so auf Celebes, Markesas, bei den Alfuren etc.[45]). Wenn dazu hervorgehoben wird, dass zumal der Ruf der Nachtvögel unglücksverkündend sei und anderseits der Schrei bestimmter Vögel den Tod eines Stammesgliedes ankündigt[46]), so werden wir wieder in die Nähe der seelentragenoen Lichtvögel geführt.

---

[41]) Siehe eine populäre Besprechung desselben in „Westermanns Illustrierten Deutschen Monatsheften". 1895/6 S. 335.

[42]) Abbildungen bei Earle Titelbild. Dumont D'Urville Taf. 35, 31, 39. Nr. 3 und 4. 50 Nr. 5. 24 Nr. 1 2 und 5. Hochstetter S. 64. Pollack Bd. I Titelbild S. 66, 252. Bd. II S. 49, 50. Ellis: „Pol. Res." Bd. I S. 30. Cook 2. R. Bd. III Taf. 57 u. a. o. a. O.

[43]) Forbes S. 445. Ellis: „Hawai" S. 283/4.

[44]) Bock S. 254. Junghuhn Bd. I S. 332. Rienzi Bd. I S. 274. John Bd. I S. 80 und 202/3. Bd. II S. 26. Rosenberg S. 351/2. Finsch: „Ethnol. Erf." S. 316. Prichard: „Oceanien" S. 165. Mariner S. 490.

[45]) Bondyck S. 326. Rosenberg S. 229. Bastian: „Ozeanien" S. 25/6. Junghuhn Bd. II. S. 322.

[46]) Ribbe: „Aru" S. 168. Eysinga Bd. I S. 70. Riedel S. 60, 223, 253 u. v. a. O.

Am meisten Beachtung wird dem Huhn, dem Haustiere, geschenkt. Auf Timor wird sein Tod (siehe oben), seine Klauen und Federn, endlich seine Eingeweide von orakelnden Priestern geprüft. Die Battak besitzen die Kunst, aus der Lage der Eingeweide geschlachteter Hühner die Orakel zu lesen und ist hierbei für den Guru (Priester) die Kenntnis von 127 Linien erforderlich. Die Mentawejjer liessen den Häuptling ein Huhn schlachten, dessen Magen herausnehmen, ihn aufschneiden, reinigen und aufspannen. Dann musste der Prüfende es gegen das Licht halten und aus dem Netz des Blutgefässes und Flecken das günstige oder ungünstige Prognostikon feststellen[47]).

Das sind die mehr oder weniger komplizierten Vogelorakel der Oceanier, aus deren Häufigkeit und Verbreitung hervorgeht, wie bedeutungsvoll sie für die Völker sind. Das Huhn spielt in ihnen eine Hauptrolle.

Die Formen spielen in manchen Variationen, lassen aber doch erkennen, dass — wenn ich am Schlusse eine Vermutung aussprechen darf — in ihrer Mitte die Fundamente der, wie wir gesehen haben, zu gewaltiger Bedeutung angeschwollenen Vogelmythen zu suchen sind, nämlich: in dem Vogelorakel, in dem Hühneropfer, das dem Toten geweiht und mitgegeben wird, und in dem zur Sonne sich aufschwingenden jubilierenden Vogel.

---

[47]) Perron Bd. II S. 406—208. Brenner S. 332. Anmerk. Nr. 4. Rosenberg S. 198.

II. Kapitel.

Die Vogelmythe in Nord-West-Amerika und Australien.

Die Provinzen. — Nordwestamerika. — Charakter der Mythologie. — Die Tiermythologie. — Der Vogel (Jelch) führt die Seele ins Jenseits. — Die Belebungskraft des Vogels. — Der Sonnendiebstahl. — Vogel und Sonne. — Der seelentragende Lichtvogel. — Die Kahnfahrt der Seele. — Sonne, Vogel und Kahn. — Totenschiffmythen. — Totenschiffe, Schnitzereien in Oceanien und Nordwestamerika. — Die Deutung der Rabenrasseln. — Australien. — Die Bruchstücke der Vogelmythe. — Flutmythen in Australien, Nordwestamerika und Oceanien.

Die ethnolographischen Eingenarten der Provinzen, die wir jetzt betreten, sind ganz andere wie die Oceaniens. In letzteren leben Ackerbauer, in ersteren Fischer und Jäger. Oceanien wird von einem vornehmen, herrschenden Volke bewohnt. Die Trümmer einer aufgesogenen Rasse lagen allerdings dazwischen. Aber das malaische Blut herrscht wenigstens im Osten. Sowohl in der nordwestlichen als der südwestlichen Provinz ist der Kontinentalcharakter unverkennbar, d. h., sowohl die Australier als die Nord-West-Amerikaner tragen viel ausgeprägter den Stempel des Mischvolkes. In Weltanschauung und Kunst spielt dieser Unterschied die Hauptrolle. Inselvölker bieten verschiedene Variationen, Stilformen derselben Motive. Die Motive heben sich klarer von einander ab. Kontinentalvölker besitzen einen einheitlichen Formtypus. Jede heranrollende Völkerwoge wird absorbiert bei diesen, während sie bei jenen Umwälzungen hervorruft. Man denke an die

grössten Beispiele: Afrika einerseits und Indonesien anderseits. Alles, was nach Afrika kam, ging unter. Alles, was nach Indonesien kam, hinterlies Spuren.

Ich betrachtete die beiden Gebiete von diesem Standpunkt aus. Für uns ist es wichtig, die Verbreitung einer Weltanschauung und deren Wandlungen in verschiedenen Verhältnissen kennen zu lernen. Deshalb ist Nord-West-Amerikas, um mit diesem zu beginnen, Bedeutung als einer Seitenprovinz altoceanischer Weltanschauung ausschlaggebend. Forster, Jakobsen und vor allem Schurtz haben besagtes Abhängigkeitsverhältnis schon erkannt, geprüft, klar gelegt.

Es sind ganz andere Seiten der Mythologie dieses Gebietes, die den interessieren, der vom Innern des Kontinentes nach Westen sieht, als diejenigen, die dem von Polynesien Herannahenden auffallen. Der erstere erkennt vor allem die amerikanische Form, der zweite den oceanischen Gehalt. Und dementsprechend müssen auch die Arbeiten betrachtet werden, die über die Mythologie der Nord-West-Amerikaner vorliegen. Boas und Seler sind die ausgesprochenen Amerikanisten, dazu Mythologen, und somit ist ihnen eine Reihe der interessantesten Erkenntnisse auf den Gebieten der höheren Mythologie und amerikanischen Formverwandtschaft zu verdanken.

Das, was von diesen Männern auf der einen Seite, ist von Schurtz auf den anderen geleistet worden. Die oceanischen und primärmythologischen Fragen waren seine Studienobjekte. Somit habe ich auch hier die Rolle des Vermittlers zu übernehmen, der da, wo Gegensätze aufgestellt worden sind, sich nach etwaigen Uebergängen umzusehen hat.

Das Auffällige der Nutka-Mythologie ist die Durchdringung mit Tiergestalten. Die Erscheinung ist des öfteren erörtert und die Lösung des Problems auf verschiedenem

Wege versucht worden. Gerade diese Stämme mit der ausgeprägten Fischer- und Jägerkultur bieten aber die geeignetsten Objekte der Prüfung. Dem Jäger steht nichts näher als seine Tiere. Wie auffällig sind für ihn die Eigenschaften, die wir nur aus Brehm und Reisewerken oder aus unseren mehr oder weniger kläglichen Jagderlebnissen kennen. Wie wissen wir doch schon so viel zu erzählen, wenn wir in kurzen Herbstferien einmal Meister Lampe aufgelauert haben. Der brave Isegrimm ist längst verschollen, und immer magerer fliesst der einstige Strom des Jägerlateins, welches als letzter Rest jener Beziehungen gelten mag, die unsere Ahnen eng an die Tierwelt gefesselt haben.

Geht das Jägertum eines Volkes zu grunde, so bleibt ihm als Rest einerseits der Totemismus; es ist die Erinnerung an jene primitive Naturauffassung, in der der Mensch den Tieren noch koordiniert, wenn nicht subordiniert war. Die Erfahrungen des Lebens, die Lebensweisheit zieht in die Tiergestalten ein; die Fabeln entstehen anderseits.

Bei den Nutka haben wir es aber nicht nur mit Totemismus und Tierfabel zu thun, wenn beide auch wunderlich und kraus mit der Mythologie verwachsen sind. Wir müssen und können diese Mythen und die Frage nach ihrer Entstehung nur auf eine andere Weise verstehen und beantworten.

Schultze hat eine gewisse Stufenleiter, die „Fetischismus“, aufgestellt, die wir zwar nicht vollständig anerkennen können wegen falscher Prämissen, die aber in mancher Hinsicht berechtigt ist. Er hat die Aufeinanderfolge von Mond-, Sonnen- und Himmels-Verehrung nachgewiesen.

Wenn das zu den Ergebnissen unserer Studien über die bildende Kunst hinzugenommen wird und die Parallelen der Entwicklung gezogen werden, so ergiebt sich, dass bei

einem Jägervolke kaum eine Sonnenverehrung, eine Sonnenmythologie als ein eigenes Produkt anzunehmen ist.

Nun enthält die nordwestamerikanische Mythologie alle die ausgeprägten Züge einer solchen. Des weiteren ist aber festzustellen, dass diese hohe Mythologie einerseits degeneriert als Variantenspiel der niederen Mythologie erscheint, dass anderseits die sämtlichen Gestalten mehr oder weniger als Tiere auftreten, als Tiere mit tierischen Attributen und Eigenschaften. Aus alledem lässt sich schon schliessen, dass hier eine Mischung vorliegt.

Wie nun, wenn dem so ist, fragt es sich, ist der Stoff zu erfassen, die Formenfülle zu zergliedern? Was haben wir zu erwarten?

Wir haben oben die oceanische Mythologie auf ihre Bestandteile untersucht. In der hohen fanden sich allerdings die Motive der niederen Mythologie; aber sie waren nicht etwa rein, klar und nur vergrössert und erweitert. Wenn das dort, wo das mythendichtende Volk im eigenen Lande unentwegt weben konnte, schon so ist, wie verzerrt, umgebildet, zerrissen muss dann das Echo einer hohen Mythologie von Gestalten der nordöstlichen Fischervölker zurückklingen! Wohl besassen diese genügende Gestaltungsgabe, um ihre Formen, in ihren Stil die Mythen umzugiessen, aber es wurde doch vieles aufgegeben, Heterogenes verbunden, Zusammengehöriges getrennt, neuer Sinn den alten Formen gegeben, alten oceanischen Gestalten ein neuer, amerikanischer Geist eingehaucht. Was eine einfache Meditation vermuten lässt, wird durch die Thatsachen bestätigt. Im nördlichen Teil des nordöstlichen Gebietes können die oceanischen Götterspuren noch verhältnismässig gut wieder erkannt werden. Es ist ihnen noch mancher grosse Zug eigen. Es heben sich noch einige Figuren als bedeutender, wichtiger, mächtiger von den Nebenpersonen ab. Im Süden herrscht allgemeine Abflachung.

Vor allem gehört zu diesen wirklich höheren Göttern des Nordens Jelch der Rabe. Bei den Selisch im südlichen Teil Kolumbiens spielt er mehr eine lustigen Narrenrolle. Aber auch dort und noch viel mehr bei den Tlingit, Haida etc. verraten ausgeprägte Züge seine Abgtammung von Maui, dem mächtigen seelenführenden Vogel-Sonnengotte Polynesiens. Diese Züge und deren Wert klarzulegen, wird die Aufgabe dieses Kapitels sein.

Die Hauptergebnisse der mythologischen Studien von Schurtz und Seler stimmen nicht ganz überein.

Beide Gelehrte haben die sogenannten Rabenrasseln untersucht. Es sind dies (vgl. Taf. I Fig. 8 und 9) Tanzrasseln in Gestalt eines Rabens, auf dessen Rücken sich eine Gruppe mehr oder weniger ausführlich gearbeiteter Figuren befindet. Seler hat bewiesen, dass sich auf der Brust des Rabens oft (Fig. 9) das Bild der Sonne befindet. Er fasst diese Rasseln gewissermassen als Bild der Gottheit, der Sonne auf. „Sie zeigen die Gestalt des Rabens mit der Sonne auf dem Bauche — die aufgehende Sonne, das Sinnbild des Lebens (bezugsweise das Wasser des Lebens) — und auf seinem Rücken das Feuer und die Nacht, die untergehende Sonne (bezugsweise das Feuer des Todes)[1].“

Schurtz ist der Ueberzeugung, dass den Rabenrasseln die typische Form des malaischen Totenschiffes zu grunde liegt, „obwohl der ursprüngliche Sinn bei den Nord-West-Amerikanern vergessen oder durch sekundäre Deutungen verdrängt zu sein scheint[2]“. Beide Forscher haben in ihrer Weise das Rechte getroffen, und es ist nicht schwer, dies nachzuweisen.

Jelch ist vor allem der Totenvogel, der Seelenführer. Er ladet die Geister der Verstorbenen zu Gaste; er fordert

[1]). Seler S. 235.

[2]) Schurtz: „Augenornament“ S. 86.

andere auf, mit ihm um die Toten zu trauern. Auch mögen andere Vögel die Seele hinforttragen. Ein Jüngling schüttelt einen erbeuteten Adler derart, dass Fleisch und Knochen herausfallen. Er kleidet sich in den Pelz und fliegt von dannen. Oder eine sterbende Frau verwandelt sich in einen Vogel. Menschenraubende Vögel sind auf das gleiche Motiv zurückzuführen etc.[3]).

Eine sehr hübsche Umkehrung findet sich bei den Kwakiutl. Dort wirft ein Vogel einen Wappenpfahl zur Erde hinab, der vor einem Hause stecken bleibt. Das zeigt, wie die Umkehrungen auch auf Grund des Vergessens entstehen können. Der Vogel, der alle Ahnen hinauftrug, wirft den Stammbaumpfahl hinab[4]).

Daran schliesst sich die Todesmythe an. Des Rabens Sohn, Kyiotl, begleitete den Vater zu einem neu ausgearbeiteten Kanoe. Sie fanden dort in der Mitte des Bootes einen Hut. Der Rabe wusste, dass es gefährlich sei, denselben zu berühren. Daher warnte er seinen Sohn. Dieser aber setzt ihn dennoch auf und wird sogleich in die Höhe getragen. Später kehrt der Knabe wieder, da ihn aber der Vater nicht erkennt, sagt jener, er müsse wieder gen Himmel fliegen und werde nie wiederkehren. „Fortan werden die Menschen sterben und können nachher nicht wiederkehren.“ Die Bedeutung der Mythe wird noch klarer durch die Mitteilung Krauses, dass den toten Häuptlingen der Tlinkit ein hölzerner Hut aufgesetzt wurde, auf dem Figuren, die den Raben darstellten, geschnitzt waren.“ Vergleichen wir damit nun Tanzrassel vom Kap Flattery, an deren Spitze ein Menschenkopf mit einem

---

[3]) Krause: „Tlinkit“ S. 81. Boas: „Verh.“ 1892 S. 321, 1891 S. 569 und 540, 1895 S. 193, 1893 S. 450.

[4]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 237. Ob eine Beziehung zwischen dem Namen des Raben: „Jelch“ und der Bezeichung für Ahnengeister: „Jek“ besteht, soll dahingestellt bleiben. Krause: „Tlinkit“ S. 291.

solchen Vogelhute geschnitzt ist (Taf. I Fig. 11), so haben wir den Anschluss an die Rasseln hier schon erreicht[5]).

Der zweite wichtige Zug der oceanischen Vogelmythe, die Umkehrung des ersten, die Fähigkeit des Lebensspendens, treffen wir ebenfalls wieder. Andere Tiere können nur tote Lachse machen; der Rabe erschafft lebendige. Aus seinen Exkrementen macht der Rabe lebende Wesen. Als die Sonne in den Händen des Mink alles zerstört und verbrannt hat, da lässt er Bäume und Sträucher aufs neue emporsprossen[6]). Deshalb ist Jelch auch nicht der Weltschöpfer, wie Boas sehr richtig bemerkt, sondern der Weltordner[7]).

Eine der wichtigsten Rabenmythen behandelt den Sonnendiebstahl, die Befreiung. Wir folgen der Tlingit-Mythe. Des Raben Oheim war der Herr der Fluten. Derselbe besass ein Weib und eine Tochter. Auf erstere war er sehr eifersüchtig. Deshalb vernichtete er alle Kinder seiner Tochter aus Furcht, sie möchten erwachsen, sich seiner Frau zu sehr nähern. Die Frau steckte er, wenn er abwesend war, stets in einen Korb oder ein Schachtel, hing dieselbe an der Decke seiner Wohnung auf und setzte ausserdem kleine rote Vögel als Wächter ein, die, wenn der Korb oder die Kiste durch irgend einen Zufall geöffnet wurde, den Herrn der Fluten stets davon benachrichtigen mussten. Nun wollte Jelch gern einiges aus dem Hause seines Oheims für seine Menschen stehlen. Daher verwandelte er sich in einen kleinen Gegenstand, den die Tochter seines Onkels gelegentlich mit verschluckte. So

---

[5]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 447, vergl. auch S. 469. Krause: „Tlinkit“ S. 225. Swan S. 77. Im Berliner Museum befinden sich derartige, aus Holz geschnitzte Hüte.

[6]) Boas: „Verh.“ 1891 S. 172. 1893 S. 244. 1894 S. 282.

[7]) Niblack S. 378 Waitz Bd. III S. 329 nach Holmberg. Krause: „Tlinkit“ S. 267. Boas: „Entwicklung“ S. 489.

gebar ihn dieselbe denn wieder. Des Raben Mutter lehrte ihn mit dem Bogen zu hantieren. Er schoss einen Kranich und gewann mit dessen Haut die Macht des Fliegens. Er erlegte einen Taucher und erwarb das Schwimmvermögen. Als der Oheim ihn daher in das Feuer werfen wollte, schwang er sich in die Lüfte, und als er ihn zu ertränken gedachte, schwamm er von dannen. Er öffnete zu Haus die Kiste und liess die Frau seines Oheims ins Freie. Sofort flogen die roten Vögel zu dem Gemahl und verkündeten den Frevel. Dieser, in Wut versetzt, liess die Flut steigen. Doch Jelch flog empor zum Himmel. Er bohrte sich mit dem Schnabel ein Loch in denselben und krallte sich fest. Die Flut stieg so hoch, dass sie seine Schwingen berührte. Dann fiel sie. Er stahl seinem Oheim auch die Sonne und die Sterne aus der Kiste [8]).

Dieselbe Mythe wiederholt sich bei den meisten dieser Völker. Es ist mehr oder weniger deutlich ausgesprochen, dass es sich um eine Befreiung der Sonne handelt [9]). Diese Mythe ist in Analogie zu setzen mit der Mythe vom Feuerdiebstahl Mauis. In einer Spalte gelangt jener in die Unterwelt (Jelch lässt sich verschlucken). Er unternimmt den Kampf mit dem Feuerbesitzer (Jelch soll ins Feuer oder Wasser geworfen werden). Als Vogel gleitet Maui herab (Jelch ist der Rabe). Dem Diebstahl Mauis folgt das Flammenmeer oder die Flut etc.

Doch als noch enger lässt sich die Beziehung Jelchs zur Sonne erkennen. Die Sonnendarstellungen zeigen mehr oder weniger deutlich ein Vogelgesicht [10]). Ursprünglich

---

[8]) Erman Bd. II S. 372—374. Niblack S. 279—80. Krause: „Tlinkit“ S. 254—257. Boas: „Verh.“ 1895 S. 222 ff.

[9]) Krause: „Tlinkit“ S. 261—263. Boas: „Verh.“ 1894 S. 281/2. 1893 S. 444, S. 463, S. 244/5. 1891 S. 637. 1892 S. 319. Niblack S. 325. Boas: „Tlingit“ S. 159/60.

[10]) Seler S. 215.

ist der Rabe weiss. Beim Versuche der Tiere, die Sonne zu bilden, ist auch im Süden der Rabe die erste aufsteigende Sonne. Jelch heranwachsend erlegt einen elsterartigen Vogel, kleidet sich in dessen Haut, fliegt empor, krallt sich in den Himmel und lässt sich wieder herab. Der Rabe setzt Sonne und Tageslicht an den Himmel[11]).

Die Kinder des rotköpfigen Spechtes begaben sich auf die Wanderschaft. Als sie am Sonnenaufgang ankamen, gingen sie in den Himmel und wandelten nach Sonnenuntergang. Von dort kehrten sie zurück und wandelten wieder nach Osten. Sie hatten den Namen Quäls angenommen. Diese Sonnenhelden verwandeln in Steine. Bei den Haida ist der Rabe der wandernde und bei den Tlingit der die Leute in Steine Umwandelnde[12]).

Doch auch in dieser hervorstehenden Gestalt als Sonne ist des Raben Beziehung zu den der Sonne nach dem Tode Folgenden nicht zurückgeblieben. Den zur Sonne auf der Pfeilleiter Hinaufkletternden dient er als Schlussstein, indem er die Leiter stützt, als die Pfeile nicht mehr bis zur Erde reichen. Dem jungen Mann, den wir sonst an der Pfeilkette zur Sonne empor klettern sehen, fliegt bei den Tlatlasikoala im Vogelpelz empor. Nach der Sage der Catloltq bemalt Kumsnootl (der Sonnenheld) die Menschen mit heitern Farben und verwandelt sie in Vögel. Sentlae, die Sonne, steigt in Gestalt eines Vogels zur Erde herab und verwandelt sich in einen Menschen[13]).

Bezeichnend für des Raben Verhältnis zur Sonne einerseits, zu den Toten anderseits, ist ein kleiner Zyklus von Mythen, in denen Augen eine Rolle spielen. Dem ein-

---

[11]) Boas: „Tlingit“ S. 162. Boas: „Verh.“ 1895 S. 225. 1891 S. 164, S. 536. Erman Bd. II S. 373/4. Boas: „Verh.“ 1895 S. 224.

[12]) Boas: „Verh.“ 1891 S. 550. 1895 S. 219/20 228.

[13]) Boas: „Verh.“ 1891 S. 165. 1893 S. 241. 1892 S. 33. 1893 S. 237.

äugigen Riesen reisst der Rabe das einzige Auge aus. Bei der Beuteverteilung verlangt der Rabe als Häuptling die Augen. Er verwandelt sich in eine alte Frau mit einem Auge. Als der Tote aufgefunden wird, hat der Rabe ihm ein Auge ausgehackt[14]).

Dem Toten, dem das Auge geraubt ist, führt der Lichtvogel der Sonne nach in das Jenseits, dessen Verständnis allerdings die Nord-West-Amerikaner verloren haben.

An einem prächtigen Belegstück will ich noch das Verhältnis Rabe — Sonne — Tote klar legen, ehe ich zum Totenschiff übergehe.

Nach der Tsimshiam-Mythe starb einst eine Frau vor der Geburt. Der Leichnam ward beigesetzt. Da entspringt dem toten Mutterleibe ein feurig glänzender Knabe. Er nährt sich von den Eingeweiden der Mutter im Totenhäuslein. Der Häuptling lässt ihn gefangen nehmen. Doch der Knabe wird trotz alles Wohlwollens seiner Gönners traurig; er weint ununterbrochen. Mit einem Freunde entflieht er schliesslich. Sie schiessen Spechte, hüllen sich in deren Federkleid und schwingen sich zum Himmel empor. Lange suchen sie vergeblich eine Oeffnung in demselben. Wie sie dieselbe auffinden, wird der Freund bei der Passage

[14]) Boas: „Verh.“ 1890 S. 229/30. 1891: S. 163. 1893 S. 243. 1892 S. 336. In der Shushwap-Mythe spielt Coyote mit seinen Augen; Die Dohle schnappt sie weg; Coyote setzt sich neue Augen aus Hagebutten ein und kann nun wieder sehen. — Der Specht hackt dem Häuptling des Himmels auf Befehl des Sonnenhelden die Augen aus. (Wie sich später zeigen wird — vgl. Kap. 9 — ist der Herr des Himmels die Sonne der Unterwelt. Es ist sehr charakteristisch, dass diesem, dem nicht irdisch leuchtenden Gestirne, das Auge ausgerissen wird.) — Einem halb tot gepeitschten Manne setzt der Donnervogel seine Augen ein. Darauf wirkt sein Blick tötend. Boas: „Verh.“ 1891 S. 539. 1892 S. 37. 1891 S. 633. Einäugige Masken spielen auf Alaska, bei dem Inuit etc. eine grosse Rolle. Sauer S. 164. Bastian: „Die Norwestküste Amerikas“. Dall etc.

erdrückt, aber der „Eingeweidefressende“ gelangt hindurch. Er heiratet die Tochter des Himmelshäuptlings. Als diese gebärt, entgleitet das Kind, stürzt auf die Erde hinab, wird aber im Lande der Menschen zum Raben[15]). Die Sonne entsteigt dem toten Leibe. Das ist die Sonne, die in das Land der Toten beim Untergange versinkt. Eine Umkehrung hat hier den Raben, der die Seele als Lichtvogel zur Totenwelt trägt, aus dem Totenleibe abstammen lassen, denn der letzte Teil ist der Untergang der Sonne. Der Rabe, der von dem Himmelsgestirn abstammt, ist der zu ihm Emporsteigende.

Soweit gekommen, haben wir schon eine bedeutende Eigenschaft der nordwestamerikanischen Mythologie erkannt. Denn von den Schicksalen der Seelen nach dem Tode wird ohne Beziehung auf ein bestimmtes Individium nie gesprochen. Nur noch aus schwachen Reflexlichtern auf der Mittelschicht der hohen Mythologie lasssen sich Rückschlüsse auf ihre einstigen Formen ziehen. Es ist eine richtige Mittelschicht. Jedes Oben und Unten ist abgeschliffen.

Da kann es auch nicht Wunder nehmen, wenn die Angaben über die Kahnfahrt der Seele fehlen. Immerhin ist einerseits die Bestattung in Booten aus den nördlichen sowie südlichen Teilen des Landes bekannt[16]), anderseits ist eine entsprechende Mythe zu vermuten, da die Annahme eines einstigen Schiffahrts-Verkéhrs der Nutka und Oceanier immer mehr Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Die Beziehung zwischen dem Kahn und den Toten spricht aus der Totenmythe, deren eine Fassung oben gegeben wurde. Die Heilstuk-Mythe beginnt damit, dass der Adler des Raben Kind, Kyioth, stiehlt, während der

---

[15]) Boas: „Verh.“ 1895 S. 195—99.

[16]) Schurtz: „Einleitung“ S. 45. Boas: „Chinook“ S. 256/7. Vankouver Bd. 1 S. 183. Yarrow S. 171 ff.

Vater im Walde Holz sammelt. Der Rabe kam zurück, ward sehr traurig, weinte und fragte die Ruder und Ruderbänke: „Wisst Ihr nicht, wo mein Kind ist?“. Sie konnten nicht antworten. Er fragte alle Teile des Bootes und endlich sprach der Schnabel: „Der Adler hat es geraubt[17])“. In der oben mitgeteilten Form lag der Hut im Kahne.

Der sprechende Schnabel des Bootes, aus dem das Kind ins Jenseits geführt ist, berechtigt um so mehr zu der Meinung, es handele sich hier um den Rest einer Totenschiff-Mythe, als die Boote des Rabens meist eigenartige Befähigung haben. So braucht bei den Haida der Rabe sein Boot nicht zu rudern. Er braucht nur an die Seiten zu schlagen, und es bewegt sich, d. h. also, es hat Flügel. Auch ist der Rabe der erste, der ein Boot baute. Anderwärts hat er das Holz nach den Charlotteninseln gebracht, aus dem die Kanoes geschnitzt werden[18]).

Auch treffen wir die Kähne Mauis wieder, die in den Sonnenmythen bekannt sind. So wie der oceanische Sonnenvogelgott vom Boote aus die Inseln aus der Tiefe zieht, so sitzt der Rabe im Boote, als er die Sonne aus der Kiste aufsteigen lässt.

Die Sonne, der die Menschen in das Meer hinab folgen, hat vier Sklaven, die allen Vorübergehenden die Boote rauben[19]).

Die wichtigen Uebergänge zum Totenschiff, aus denen die Beziehung Vogel — Sonne — Kahn spricht, fehlen ebenso wenig. An der Stelle, an der wir sonst gewohnt sind, die Pfeilbrücke in der Sonnenfahrts-Mythe anzutreffen, finden wir den Sonnenhelden in einem Boote, in dem er

---

[17]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 469.

[18]) Boas: „Verh.“ 1895 S. 219. Erman Bd. II S. 374. Boas: „Verh.“ 1893 S. 469.

[19]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 400, S. 468.

viele Mövenflügel und Federn mitführt. Er braucht nicht zu rudern, denn sein Kahn geht von selbst. Das Sisiutl-Boot[20]) der Kwakiutl-Mythe bestand aus Kupfer[21]). Es ging von selbst, ohne gerudert zu werden, durchs Wasser und über Land, liess sich ausserdem zusammenfalten. Dies Boot war dem Besitzer ein Berater. Es ward genährt mit Seehunden, die in die Flut geworfen wurden. Dies Boot war die Kraft des Raben. Es konnte die Flut machen[22]).

Bei den Awikyenoq finden wir einerseits das Boot des Rabens, in dem er, wie weit er auch fliegt, in einem Tage jeden Punkt erreichen kann, anderseits den Kahn Gyaloyakames (des Allerersten), in dem derselbe wie mit einem Vogel zum Himmel emporfliegen konnte[23]).

Die Totenschiffs-Mythen selbst nun sind schwerer zu verstehen, da die Todesidee darin verwischt ist. Jelchs Oheim ging täglich in den Wald, um Bäume zum Kahnbau zu fällen. Er war Meister dieser Kunst. Nach einigen Tagen vernichtete er seine Neffen, indem er das Boot, in dem er sass, umkehrte. Die Sitchaer-Koloschen erzählen dagegen, dass der eifersüchtige Onkel seine Söhne in die trogartig ausgehauenen Sämme, die er zu Booten erweitern wollte, gesteckt und verspundet habe. Auch sollte Jelch in der Tlingit-Mythe in einem Boote zusammen gepresst werden[24]).

---

[20]) Sisiutl heisst der von der Sonne abstammende Volkszweig der Kwakiutl.

[21]) Seler S. 215. Schurtz: „Augenornament“ S. 88.

[22]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 389. 1893 S. 238/9.

[23]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 446, S. 453.

[24]) Erman Bd. II S. 373. Krause: „Tlinkit“ S. 256/7. Eine interessante Umkehrung vom Fraser River ist die folgende: Zwei Mädchen wurden Abends von zwei unbekannten Männern besucht. Sie brachten am nächsten Tage Kinder zur Welt. Es stellte sich heraus, dass die Väter dieser Kinder der Hammer und Spähne vom Bauplatze eines Boots-Zimmermanns waren. — Boas: „Verh.“ 1891 S. 571/2.

Ein blinder, alter Mann ward wieder sehend, indem eine Gans ihn auf ihren Rücken nahm und mit ihm untertauchte[25]). Damit gewinnen wir die zweite Anknüpfung an die geschnitzten Darstellungen des Totenschiffes. Der Mann, der in der Umkehrung tot mit gebrochenem Auge in das Jenseits getragen wird, kann wiedererkannt werden in Tanzrasseln, die einen ähnlichen Vogel darstellen, auf dessen Rücken ein Menschenkopf liegt[26]).

Um zu zeigen, in welcher Weise die nordamerikanischen Mythen dieser Art umgebildet sind, will ich vor der Besprechung der Schnitzwerke noch die Lesung einer Ahnenmythe der Bilqula versuchen. Suq sandte Isyuyot zur Erde hinab. Der Donnervogel trug ihn durch die Welt. In einem Orte oberhalb Nutleb wünschte Isyuyot zu bleiben. Er machte ein Boot, das er schön bemalte und schnitzte. Mit diesem fuhr er den Fluss hinab und traf in Nutleb mit vielen Häuptlingen zusammen. Es wird erzählt, dass er die Sonne in der Kiste Nusquemta bewahrte und dass er eine Tochter hatte, welche der Rabe schwängerte nnd als deren Kind er die Sonne befreite[27]).

Isyuyot ist also der Ahn. Er fährt im Vogelboote ins Jenseits und trifft in der Seelenstadt der „Vornehmen" mit den Standesgenossen ein. Die Seelen der Vornehmen folgen der Sonne. Er versinkt mit ihr in der Unterwelt, vom Vogel getragen. — Eine grössere Verwirrung durch Umkehrung ist kaum denkbar. Dass auf diese Weise die niedere Mythologie mit all den Zügen, die den Todeserscheinungen entspringen, in den Kreis der höheren hinaufwächst, dass alle Todes- in Anfangsmythen verwandelt sind, das haben wir jetzt erkannt, und auf der Basis dieser Erkenntnis des Formwesens und der Motive können wir

[25]) Boas: „Verh." 1893 S. 465.
[26]) Seler S. 233. Nr. 40.
[27]) Boas: „Verh." 1895 S. 192.

die plastischen Ausdrucksformen des nordwestamerikanischen Totenschiffes und seiner Verwandten im Westen auch wohl lesen.

Wie schon gesagt, haben wir in den Tanzrasseln das Widerspiel der ozeanischen Totenschiffe nach Schurtz vor uns. Schurtz hat seine Arbeit lediglich der niederen Mythologie gewidmet, Seler die seine der höheren. Diesem letzteren ist daher die Beziehung der Toten zur Sonne (siehe Kap. 9) nicht bekannt geworden. Thatsächlich hat er aber recht, wenn er die Zeichnung auf der Brust der Rabenrasseln (z. B. Taf. I Fig. 9) als Sonnenbildnis betrachtet.

Das Schnitzwerk ist den Toten gewidmet, das zeigte schon Fig. 11 der Kopf mit dem Vogelhut. Auch entspricht die Mythe, die mit diesen Gegenständen verbunden ist, unserer Deutung vollständig.

Diese Rasseln repräsentieren nämlich nach Swan den Raben. Der Mann auf dem Rücken ist Oolalla, der in den Bergen lebte, auf einer Bootsreise aber umschlug und beinahe versank. Er frisst von Zeit zu Zeit Kinder[28]). Wenn wir die Sache ein wenig herumdrehen, kommt ein ganz klarer Text zum Vorschein. Vor allem ist die Figur nicht Oolalla[29]) selbst, sondern der Mann ist eine Seele, die dem Zuge der Sonne folgt, von ihr dahingetragen wird. Die Sonne aber steigt im Osten in den Bergen empor, senkt sich im Westen in das Meer, womit das beinahe Umgeschlagen im Kahne bezeichnet ist. Die Sonne, der die Seelen folgen, ist die Kinder Stehlende.

Nun können wir guten Mutes den Vergleich mit den oceanischen Geschwistergestalten unternehmen (Taf. I). Den

---

[28]) Niblack S. 324. Schurtz: „Augenornament“ S. 85/86. Seler S. 243, vgl. Jakobsen S. 29.

[29]) Es scheint nicht ganz ausgeschlossen, dass in „Oolalla“ das malaische Wort für „Sonne“ enthalten ist: La, Ra od Al.

Knjalan (Fig. 1) hat Schurtz schon als den Totenvogel erkannt, der den von totemistischen Tieren begleiteten Geist ins Jenseits befördert. No. 2 stellt eine neuirländische Maskenschnitzerei, ein mit den Zähnen zu erfassendes Stück, dar. Leicht erkennbar ist der Buceroskopf und die Schlange, die er im Schnabel hält. Er ist mit den menschlichen Extremitäten ausgestattet. Der Leib ist ein gebogener Stab. Der darüber befindliche Kreis mit den Dreiecken ist möglicherweise als Sonne zu denken. Hinter den Füssen, über dem Körper läuft die vorn die Schlange wieder berührende Schwanzfeder [30]). An der linken oberen Ecke ist das totemistische Tier, der Fisch, zu finden. Sein weisser Schwanz ist abgebogen und ragt in der Mitte der oberen Kante des Schnitzwerkes in die Höhe. Feststellen möchte ich nur noch, dass hier die Figur des Menschen mit der des Vogels zusammengefallen ist.

Im weiteren verdient eine Erscheinung Beachtung. Der Knjalan zeigt das sehr selbständig ausgebildete Horn des Jahrvogels. Es ist im Begriff, sich in eine nach hinten gebogene Spirale umzugestalten, wogegen der Flügel geneigt erscheint, eine nach vorn gerollte Spirale zu bilden. Das

[30]) Eine Betrachtung belebter Schwänze bei Fisch und Vogel scheint nicht zwecklos. Die Neu-Mecklenburger Schnitzereien bieten reiches Material an Vogelschnitzereien, welche die Seele in die Schwanzfedern geklammert, darstellen. — Der Himmelsvogel der Tlingit und Koloschen besitzt einen besonders langen Schwanz. Erman Bd. II S. 373. Krause: „Tlingit“ S. 255. — Der Walfisch, der den Raben verschlungen hat, hat einen als Kopf gebildeten Schwanz. Niblack Taf. L II Nr. 283 und Nr. 280. — Demnach ist auch eine von Seler besprochene Darstellung: der Vogelschwanz als Schopf eines Vogelkopfes keine alleinstehende Thatsache (Taf. I Fig 9) vielmehr etwas echt malaisches; denn auch die Hinterteile der Maorikähne zeigen den mit dem Menschen verbundenen Vogelschwanz. Z. B. Dumont D'Urville Taf. 34 Nr. 3. Auch auf den Knjalans steht der Mann respect, die Seele auf dem Schwanz des Vogels, vgl. Taf. I Fig. I.

Basisstück eines Kamerunerschiffs-Schnabels (siehe entsprechende Publikation Taf. I Fig. 6 und unsere Taf. I Fig. 3) lässt dieselben wieder erkennen, ebenso wie die Schiffsschnabel der Maori (Fig. 6 und Fig. 7).

Die Schiffe der Maori sind oft als Totenschiffe gestaltet. Am Vorderteil ragt der Vogel hervor[31]), wenn es nicht mehrere Vögel hintereinander sind[32]). Am Hinterteil ist der Schwanz oft mächtig in die Höhe gebogen. Manchmal steht der Geist an den Schwanz gelehnt, manchmal befindet er sich auf dem Vogelvorderteil, und das (Fig. 5) ist der wichtigere Fall.

Die enge Verwandtschaft der Form Fig. 5 mit dem nordwestamerikanischen Totenschiff Fig. 8 ist frappierend. Der Geist beisst bei beiden in den Schwanz einer Schlange, die wiederum vorn in den Kopf des Vogels beisst. Für Oceanien ist die Bedeutung der Schlange als gleichbedeutend mit Seele und Feuer im Schnabel der Vögel schon besprochen worden. Auch in Afrika ist das Problem dementsprechend gelöst (vergl. Kap. 4 und 5).

In Nord-West-Amerika finden sich aber auch schöne Parallelerscheinungen. Cook bildet eine Vogelmaske der Nutka ab, deren Schnabelspitze in ein Menschengesicht ausläuft. Einen Menschenkopf trägt ein als Vogel dargestelltes Sonnenbild im Mund. Und das ist sicher vielsagend. Sonst ist häufig ein Kupferstück im Schnabel der Rabenrasseln anzutreffen. Das Kupfer ist das Sinnbild des Feuers oder der Sonne. Bemerkenswert ist fernerhin, dass die Sonnenhelden zur Probe einen glühenden Stein in den Mund nehmen müssen und dass der Himmelsvogel einen Schnabel so fest wie Eisen hat. Endlich besitzt der Donner-

---

[31]) Taylor S. 125.

[32]) Schurtz: „Einleitung“ S. 41. Blight Taf. III Fig. 4.

vogel, der hierin, wie öfters, seine Rolle mit dem Raben vertauscht zu haben scheint, eine Schlange als Gürtel[33]).

Nehmen wir dazu, dass die Rabenmythen von der Befreiung der Sonne doch auch als eine umgebildete Seelenfahrtsmythe erklärt werden muss, so tritt die Parallele Seele—Feuer doch recht deutlich zu Tage. Hier, wo die Schlange an Stelle des Kupferstückes und des Menschenkopfes erscheint, ist es also wohl berechtigt, die Schlange als Seele aufzufassen.

Zu dieser formalen Aehnlichkeit tritt nun die in Anmerkung besprochene Eigentümlichkeit der Schwanzbildung. Damit dürfte sowohl die Motivgleichheit als das Motiv: „die vom Vogel-Sonnen-Kahn ins Jenseits getragene Seele“ nachgewiesen sein.

Meine Aufgabe ist somit gelöst. Die Bindeglieder zwischen Schurtz's und Selers Ergebnissen sind gefunden, die Ideenverwandtschaft der oceanischen und nordwestamerikanischen Mythologie noch schärfer hervorgehoben.

Ich betrete die australische Nebenprovinz mit viel unbedeutenderen Hilfsmitteln. Das verhältnismässig sehr geringe Material kann nur ausreichen, die Gleichartigkeit bestimmter Züge der australischen Mythologie mit der oceanischen nachzuweisen.

Wenn Krankheit und Tod einem Vogel zugeschrieben wird, der die Lebenskraft zerstört, so ist damit der Anschluss an die Mythe: der Vogel trägt die Seele ins Jenseits, gewonnen. Weiterhin erzählt eine Mythe, dass vor den Menschen das Land von Vögeln bewohnt gewesen sei. Das heisst nach der Umkehrung, dass die Seele nach dem Tode in Vögel einziehe[34]).

---

[33]) Cook 3. R. Bd. II Taf. 40. Seler S. 215 Nr. 5a. Schurtz: „Augenornament“ S. 88/9. Seler S. 215. Erman Bd. II S. 273. Boas: „Verh.“ 1892 S. 35, S. 36, S 344.

[34]) Angas Bd. I S. 110. Brough Smith Bd. I S. 430.

Der Tod tritt mit dem Licht schon insofern in Beziehung, als der Ruf der Nachteule den Tod verkündet[35]). Der Wegweiser der niederen Mythologie weist also auch hier zum Licht und zum Vogel. Der Sonnenvogel der australischen Mythologie ist die Krähe. Daneben ist der Adler der Herrschende. Adler und Krähe haben im Vogellande in der vormenschlichen Zeit geherrscht. Sie haben die Welt geschaffen. Allerdings muss auch hier hinter dem „geschaffen“ ein Fragezeichen gemacht werden. Es scheint auch die Thätigkeit der Krähe eine „weltordnende“ zu sein, wenigstens hat sie den ersten Regen gesandt[36]).

Sonne und Krähe sind oftmals eins. Als zu einem Corrobberri Waung, die Krähe, die Seinen zusammenruft, machten sie ein grosses Licht in der Luft. Waung wird gefangen, getötet, lebt aber wieder auf wie die Sonne aufgeht oder wieder erscheint. An die oceanischen Tangaroa-Mythen erinnert es, wenn im Anfange die Sonne ein Emu-Ei gewesen sein soll, das ein kleiner Vogel präparierte und in die Luft warf, worauf es auf der Erde Licht ward[37]).

An die der primären Mythenbildung entspringenden oceanischen Feuerdiebstahl-(Maui-)Mythen klingt es oftmals an. Waung stiehlt das Feuer, das in einem Stabe enthalten ist. Oder, der Mann, der das Feuer stahl, ist zum Vogel mit dem roten Male auf dem Schwanze geworden. Ich erinnere an das oben über die Schwänze der Totenschiff-Vögel gesagte! Mit einem Worte, wir stossen hier auf die Todtenschiffmythe, an die um so eher erinnert werden darf, als die Bestattung in Booten nicht fehlt[38]).

---

[35]) Prichard: „Ozeanien“ S. 285. Auch sonstige Vogelorakel Howitt S. 254.

[36]) Brough Smith Bd. I S. 423, S. 462.

[37]) Brough Smith Bd. I S. 428, S. 451, S. 432.

[38]) Brough Smith Bd. I S. 434, S. 460, S. 459, S. 458. Angas Bd. II S. 228.

Typischer aber ist die Flutmythe, die hier kurz besprochen werden mag. — Wie gesagt, lebten vor den Menschen Vögel auf der Erde, unter denen Adler und Krähe herrschten. Das Kind des Adlers war der Krähe anvertraut. Diese führte es zur Tränke. Der Leib des Kindes schwoll dabei mächtig auf. Waung warf darauf einen Gegenstand auf seinen Leib. Da platzte das Kind und die Flut brach über das Land herein[39]).

Auch auf den Fidji ist der Tod eines Vogels die Ursache der Flut. Nach Maori-Mythe entsteht die Flut, als Maui das Feuer gestohlen hat[40]).

In Nord-West-Amerika treffen wir die Lösung dieser Flutsagen. Als Jelch die Sonne befreit hat, steigt die Flut mächtig; das ist die oceanische und die gekürzte australische Form.

Nun ist aber im allgemeinen der Rabe der Herr der Fluten, der mit seinem Boote die Flut heraufbeschwört. Die Eigenarten dieses Bootes habe ich besprochen. Es ist das fleisch(Seelen-)fressende Totenschiff-Sonnenboot.

Noch näher kommen wir aber dem Kern der Mythe, wenn wir hören, dass Jelch mittelst seines Hutes die Flut macht. Die andere Eigenschaft des Hutes ist die des Todesvogels. Er trägt die Seelen hinfort, hat die Form eines Vogels[41]).

Die Seelen folgen der Sonne beim Untertauchen in das Meer. Das ist die wichtige und richtige Lesart der Mythe, sowohl der oceanischen als der nord-west-amerikanischen, als auch der australischen Form.

---

[39]) Brough Smith Bd. I S. 430.

[40]) Williams: „Fidji“ Bd. I S. 252. Bastian: „Hawai“ S. 100.

[41]) Fluthhut: Boas: „Verh,“ 1895 S. 218, 219. Todeshut: Krause: „Tlinkit“ S. 225. Boas: „Verh.“ 1893 S. 447.

III. Kapitel.

Die Vogelmythe in Afrika.

Die afrikanische Mythologie. — Nashornvogel, Rabe, Krähe, Hahn. — Verhältnis der höheren und niederen Mythologie im Osten und Westen des Oceanier. — Der Vogel trägt die Seele ins Jenseits. — Die Belebungskraft des Vogels. — Die Seele als Vogel. — Seele und Kahn. — Vogel und Totenschiff. — Der Lichtvogel. — Lichtvogeltotenschiff. — Vogelorakel. — Die Vogelmythe.

Die afrikanische Vogelmythe ist schon im „Schiffsschnabel behandelt. Die Hauptzüge sind dort dargestellt. Aber mancher neue wichtige Anschlus ward seidem gefunden, besonders sind die Sonnenmythen seitdem erst entdeckt. So ist eine Neubesprechung sicherlich mit Resultaten gekrönt. Das bisherige Studium der afrikanischen Weltanschauung hat mich gelehrt, dass ihre Art von der ozeanischen und nordwestamerikanischen infolge der Verkümmerung der hohen Mythologie sich unterscheidet. Im Osten verkümmerte die niedere, in der äussersten Provinz verschwanden alle das Seelenschicksal angehenden Mythen fast gänzlich.

Die afrikanische Weltanschauung muss als eine einförmige, niedere angesehen werden. Alles Interesse konzentriert sich um das Seelenschicksal. Unterschiede formaler und ideeller Art in den einzelnen Provinzen können nicht verkannt werden, sind aber bei weitem nicht so gross wie im oceanischen Gebiet. Man denke an die Mythologien Polynesiens und Melanesiens! Es ist zunächst hier das

anthropogeographische Problem zu betonen. Die afrikanische ist eine kontinentale Weltanschauung.

Neben diesem Formproblem drängt sich die Frage nach den Motiven in den Vordergrund. Dass dieselben infolge des Fehlens jeder durchgehenden mächtigen Dichtung, Weltvorstellung, Schöpfungsgeschichte, hoher und klarer Göttergestalten, sich nur in den unteren Schichten ausbreiten, Lebenskraft gewinnen konnte, ist leicht verständlich. Wenn wir die Spuren degenerierter, hoher Mythen antreffen, so werden wir vor die Frage nach ausserafrikanischer Abstammung gestellt.

Schon auf den ersten Blick tritt der grosse Unterschied der östlichen hohen und der westlichen niederen Mythologie hervor. Der Nashornvogel ist der Totenvogel der Oceanier (nach Schurtz), der Rabe der der Nutka, die Krähe der der Australier. Wenn auch andere Vögel auftreten, so kehrt die Mythenbildung doch immer wieder zur Verwendung dieser Haupttypen zurück. In Afrika fehlt diese ausgeprägte Gestalt. Hahn und Huhn sind die einzigen öfter auftretenden. Sie sind bedeutungsvoll für die Sitten, im Kultus. Damit gewinnen wir aber auch sofort den Anschluss an die indonesischen Gebräuche. In der indonesischen niederen Mythologie erscheint nämlich gerade wie in der afrikanischen das Huhn im Vordergrund. Ausserdem muss es auffallen, dass in beiden Gebieten die Schlüsse auf die Motive aus den Sitten, dagegen in den anderen Provinzen aus den Mythen gelesen werden müssen.

Ist der Blick auf diese Erscheinung erst aufmerksam geworden, so ist es nicht schwer, einen grossen Zug zu entdecken. Auch im östlichen Gebiete findet sich eine Entwicklungsskala. Je weiter von Indonesien dem Osten zu wir uns entfernen, desto mehr verkümmert die niedere Mythologie. Und umgekehrt: von Nord-West-Amerika, dem charakteristischen Boden der einförmigen höheren Mythologie,

aus betrachtet, kann das Anschwellen der niederen und das Verkümmern der höheren bis zum Alleinherrschen der niederen und dem fast völligen Verschwinden der höheren Mythologie in Afrika als nicht nur merkwürdige und sicher nicht zufällige, sondern auch für manches Problem ausschlaggebende Thatsache beobachtet werden.

Die Mythe vom seelenführenden Vogel tritt in Afrika sehr hübsch klar hervor. Ehe der Tote ins Grab gelegt wird, schlachtet der Kassenti-Priester ein weisses Huhn und besprengt Leichnam und Leichenbahre mit dessen Blute. — Ehe über dem Leichnam eines Kakongo-Fürsten nicht ein Hahn geopfert ist, darf sein Nachfolger nicht den Thron besteigen. — So wird an der Goldküste und bei den Bullom das Grab mit Hühnerblut besprengt, in Kallabar neben dem Kinderopfer ein Hahn aufgehängt. Es ist dasselbe Huhn, das bei den Yoruba als Adire-irama „the fowl that buys the road", d. h. „that opens a right of way" dem Leichnam beigefügt wird oder es ist, um mit einem alten Bericht derselben Sitte an der Goldküste zu reden, „der Fetisch, der den Leichnam in die andere Welt begleiten soll" [1]).

Noch aus anderen Melodien klingt dasselbe Motiv. Einer Wanika-Frau sollte ein Geist ausgetrieben werden, denn sie war besessen. Sie trug ein weisses Huhn. Lärmend folgte ihr die Menge. Im Meere badete sie, darauf ward das weisse Huhn mit Opfergaben in eine Schachtel verschlossen und diese ins Meer geworfen. Wer die weisse Henne essen sollte, der wird von dem ausgetriebenen Geist

---

[1]) Oldendorp S 331/2. Bastian: „San Salvador" S. 58. Ellis: „Yoruba" S. 128 und 160. Es sind in diesem Kapitel nur die neuen Quellen angeführt; früher verwandtes Material ist „K. Schiffsschnabel" S. 51 ff. belegt.

besessen werden[2]). Hahn erzählt eine Mythe der Ova Herero. Eine verfolgte Frau besteigt einen Baum. Die Männer, die nicht nachzukommen vermögen, nahen mit Aexten, den Stamm zu fällen. Da kommt der Geängsteten mit weitausgebreiteten Schwingen ein Geier zu Hilfe, bietet ihr den Rücken und trägt sie hinweg in Sicherheit[3]).

Der Vogel, der die Seele ins Jenseits trägt, muss auch dem Bildnis, das belebt werden soll, den Geist einhauchen. In Guinea ward die Belebung einer hölzernen Statue dadurch bewirkt, dass ein Huhn in sein hohles Innere geworfen ward, sodass mit dem dem Tiere entströmenden Blute Lebenskraft in das Bildnis drang. Um mit den Geistern der Toten in Verbindung zu treten, besprengt der Ewe Ganga das Lehmbild, der Somrai den heiligen Pfahl mit Hühnerblut. Die Wassambara bespritzen die Heiligtümer mit Hühnerblut, um die beleidigten Dorfgottheiten zurückzurufen.

Ein Beweis der Eigenschaften, die somit auf den Vogel übertragen werden, spricht aus den Mitteilungen, dass, um die Felder fruchtbar zu machen, Eier in den Boden gesteckt werden, dass junge, unverheiratete Weiber keine Eier essen dürfen, da bei etwaigen unerlaubten Liebeshändeln unangenehme Folgen daraus folgen könnten[4]).

Es tritt der Hahn, der einfachen Umkehrung entsprechend, auch als ein die Menschen schon bei der Entstehung begleitendes Tier auf[5]). Aber während so

[2]) Krapf Bd. I. S. 255.

[3]) J. Hahn: „Ovaherero“ S. 507/8.

[4]) Andererseits erfolgt eine gewisse Scheu vor Vögeln, zumal Hühner, die in Speiseverboten oder Schutzgeboten sich äussert. Z. B. Isert S. 25, S. 211. Crowther: „Dictionary“ S. 210. Hildebrandt S. 378. „Westafrican Sketsches“ S. 50. Goldie S. 16. Prichard: „Afrika“ S. 309. „Kamerun, Land, Leute und Mission“ S. 30. Emin S. 344.

[5]) Crowther: „Grammar“ S. I ff. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 218.

wenigstens an einigen Punkten die Mythe ein Bedürfnis, sich nach oben zu entwickeln, zeigt, bieten ihre Formen doch viel mehr Kümmererscheinungen. Vielmals ist zu lesen, wie die Seele selbst zum Vogel ward.

Die Totenschiff-Mythe, als die von dem Vogel der die Seele als Kahn ins Jenseits trägt, ist in Afrika natürlich verblasst. Aber nachweisen lässt sie sich.

Zunächst interessiert die Fahrt der Seele im Kahne ins Jenseits. Da ist vor allem die Seelenwanderungs-Mythe der Ewe zu erwähnen, von der eine weitere[6]) Lesart folgen möge[7]):

Man giebt den Toten, Männern und Weibern, eine Pfeife und Tabak mit ins Grab. Das hat seinen guten Grund. Alle Toten müssen den Fluss Volta passieren. Ein altes, hässliches Weibsbild, das mit Wunden bedeckt ist, sitzt in der Nähe und sucht die reisende Seele aufzuhalten. Kommt diese zu ihr ohne Pfeife, so muss sie bei ihr bleiben und ihr die Wunden lecken. Vor dem Feuer hingegen ist ihr bange, und wenn sie die angezündete Pfeife sieht, ruft sie: „Eilet mit Euerer Reise!“ Auch spricht man von geistigen Fährleuten, die gegen Erlegung von demjenigen, was der Tote mitbringt, ihn über die verschiedenen Arme des Flusses setzen und zuletzt zu einer grossen, sandigen Ebene bringen, die gegen die Mündung desselben liegt. Hier sollen sich die Geister nachts haufenweise versammeln.

Dem entspricht es, wenn in manchen Gegenden die Leichen in Kähnen beigesetzt werden, wenn die Leichen der Muata Yamvos in den Kalangibach geworfen, statt in der Erde beigesetzt werden. Die Baschilange begrüssten die ersten Weissen als die aus dem Maji Kalunga, dem Geisterwasser, Zurückgekehrten, und ähnliches ist aus dem

---

[6]) „Schiffsschnabel“ S. 37 ff.

[7]) Monrad S. 16.

Empfang Brües auf den Bissagos-(Los-)Inseln zu schliessen. Die Ssongo, Otschi und Bakwiri empfangen die Mitteilungen der Ahnen aus einem Wasserbecken.

Die Einwohner Nord-Guineas endlich sagten Bossmann direkt, dass sie „den Ort künftiger Glück- oder Unglückseeligkeit an irgend einem Orte in der See“ vermuteten.

Andererseits lassen sich auch Spuren der Beziehungen des Vogels zum Wasser nachweisen, wenn auch die östliche Flutmythe fehlt. Wenn der Nashornvogel krächzt, kommt Regen. Die Geier werden zur Gottheit gesendet, wenn Regenmangel eintritt [8]).

Und nun das Verhältnis: „Vogel — Kahn — Seele“. Um Schiffen eine günstige Fahrt zu sichern, verrichtet man in Kalabar unter Anrufung der Ahnengeister folgende Zeremonien. Man opfert eine Henne. Dieselbe wird lebendig mit einem Fusse an eine lange Stange gebunden. Am andern Fusse hat sie einen kupfernen Ring. In diesem Zustand lässt man das Tier verhungern. Lander musste auf seiner Rückreise aus den Haussa-Ländern den Musse überschreiten. Da dieser Fluss als sehr gefährlich bekannt ist, tötete der Führer ein Huhn und sprengte das Blut in den Fluss. Einen Teil der Eingeweide legte er in den Vorderteil des Kanoes, ein zerbrochenes Ei in den Hinterteil. Dass der böse Geist der Wanika-Frau in einer weissen Henne und in einer Schachtel im Meere ausgesetzt wurde, ist schon erwähnt.

Sonst kommen Verzierungen an Booten selten vor [9]). Um so auffälliger sind die weissen Hennen aus Bugspriet

---

[8]) Emin S. 93. Steiner: „Globus“ S. 134.

[9]) Erwähnenswert ist die Stange im Vorderteil der Bube-Canoves, (Baumann: „Fernando Po“ S. 38.) dann die sonderbare Verzierung der Wagandaboote. (Siehe Tiedemann, Peters, Speke, Junker Bd. III S. 684. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I. S. 464. Stuhlmann S, 145.) Endlich die Klingelstange am Bug der Boote vom Uelle. (Jean Dybowski S. 201.)

der Wabuma und Babangikähne. Besonders charakteristisch ist aber der Kameruner Schiffsschnabel, der als die stilisierte Form eines Vogels (siehe Tafel I, Fig. 3) mit darauf stehenden von den totemistischen Tieren begleiteten Seele erkannt worden ist[10]).

Dem afrikanischen Todtenschiffmythus fehlt auch die Lichtvogelidee nicht. Dass die Seelenschicksale mit dem Lichte der Sonne in irgend einer Weise verbunden sind, lässt sich schon aus der mystischen brennenden Pfeife der Akkratodten schliessen. Ich will hier diese Ansicht bestätigen. Ein späteres Kapitel wird völlige Klarheit bringen. Nach nigritischer Anschauung folgt die Seele ebenfalls der Sonne.

Aber auch Vogel und Sonne sind in Beziehung zu setzen. Dass weisse Hühner eine besondere Rolle spielen, wird schon aufgefallen sein. Beim Opfer werden die Tiere dieser Farbe stets bevorzugt[11]).

Dazu kommt, dass die Eweer das Huhn als den Freund des Feuergottes bezeichnen[12]), dass Khevyosoh der Gewittervogel, die Inkarnation Lisa's, des Sonnengottes, in Dahomeh ist[13]), Khebieso[14]) (Schlegels Lesart),

---

[10]) Ueber die neueren Auslegungen dieser Verzierungen am Bugspriet der Dualla-Canoes vergleiche „Ursprung der afrikanischen Kulturen" S. 336 ff. Der ursprüngliche Sinn scheint stark verwischt oder ganz verdrängt. Das ist leicht verständlich. Die Dualla haben nämlich, als sie aus dem Hinterlande an die See vorrückten, dieses Schnitzwerk von ihren Vorgängern an der Küste übernommen. Und vielleicht waren auch diese ursprünglich ein Inlandvolk.

[11]) Dybowski S. 331 und 334. Spieth S. 75, 76, 53. Winterbottom S. 292. Büttikofer Bd. I S. 333.

[12]) Schlegel S. 15.

[13]) Skerchley S. 473.

[14]) Auch bei den Betschuanen findet sich die Gewittervogelmythe, vergl. Moffat S. 338.

fliegt durch den Khekheme genannten Raum zwischen Himmel und Erde dahin. Im Khekheme leben nur die Vögel.

Durch Khekheme steigen die Geister der geopferten Hühner zu Mavou empor, während die Körper auf der Erde bleiben[15]). So steigen die Vögel, die Hühner mit den Seelen der Toten der Sonne, dem Lichte nach empor ins Jenseits. Es sind weisse Hühner. Der Seelenführer hat die Farbe der Sonne, er ist weiss.

Der Hahn ist ein Lichtvogel. Deshalb verkündet er des Morgens die aufsteigende Tageshelle und deshalb darf er nicht vor Tagesgrauen krähen. Wenn er dennoch so gegen seine Art handelt, dann wird er getötet[16]).

Deshalb sind die ruhelosen, unbefriedigten Geister bei den Bongo und auf Madagaskar Nachttiere, Fledermäuse und Eulen[17]), am Congo aus dem Jenseits zurückkehrende Seelen Nachtvögel.

Gleichwie in Oceanien ist die Bedeutung der Vögel für Orakelei sehr gross.

Die Beobachtung des Vogelfluges liefert in ganz Afrika wichtige Entscheidungen. Der gemeinsame Zug mehrerer Raben galt im alten Congo als ein sehr schlimmes Zeichen. Man hielt diese für Ahnen, die gekommen seien, ihre Stammesbrüder von bevorstehender Gefahr zu benachrichtigen[18]).

---

[15]) „Und wenn der Opfernde der Seele des Huhnes Aufträge an Mawu giebt, wie ich es mit eigenen Ohren gehört habe, so gilt es eigentlich dem edro, der zugegen, oder gar als Seele im Huhne gedacht wird.“ Schlegel S. 15.

[16]) Bei den Ewe (Ellis: „Ewe“ S. 96); bei den Muschi-Kongo (Cavazzi Bd. I. S. 344); bei den Südafrikanern (Livingstone: „Missionsreisen“ Bd. II S. 238.) Bei den Efik ist Abasiasuasua ein Nachtvogel. Abasi ist Gott. (Goldie S. 2, Bastian etc.)

[17]) Schweinfurth S. 121. Ehrmann S. 134.

[18]) Cavazzi Bd. I S. 344, vergl. Casati Bd. I S. 114.

Die auch aus Oceanien bekannte Form des Orakellesens aus Hühnereingeweiden ist den Mandingo-Bambara und den Wagungo, Waruanda, Waganda, Warundi, Wanjamwesi bekannt und von letzteren in Urua eingeführt[19]). Gleichfalls den westlichen Oceaniern eigen ist die Sitte, aus der Lage des hingestürzten Opfertieres (Huhnes) Antworten auf die Fragen nach Zukunftsereignissen zu lesen. In Afrika ward der Glaube bei den Ewe, Lur und Somray angetroffen[20]).

Endlich muss noch das Tangenaordal erwähnt werden. Es wird dem Angeklagten entweder ein Stück Hühnerhaut und dann der Gifttrank, oder einem Huhne der letztere verabreicht. Erbrechen oder Sterben entscheidet. Dieses ist eine Vermischung des bekannten Rothwasser-Ordales mit einem Vogelorakel. Die Verbreitung des Brauches ist interessant: sie erweist sich auf Madagaskar[21]), bei Sande, Mangbattu, Aschanti, Bakuba, westliche Lunda, Barustse[22]). Also im Osten fehlt er.

Zum Schlusse dieses Teiles können wir also sagen, dass die Vogelmythen in allen durchwanderten Provinzen auf dem gleichen Fundamentmaterial sich erheben. Die formalen Unterschiede scheinen grösser als sie es in Wahrheit sind. Es wurde in allen Provinzen das gleiche Motiv wiedererkannt. Dazu ist jetzt schon in dem Verhältnis der hohen und niederen Mythologie eine gewisse Perspektive erkannt worden.

---

[19]) Götzen S. 83 und 120. Mackay S. 155. Emin S. 15.

[20]) Ein interessantes Vogel-Orakel vom River Sinoe beschreibt Schön: Einem Hühnerpaar, Hahn und Huhn wird Reiss hingestreut. Entscheidend ist, ob die Tiere ihn aufpicken. — Schön und Crowther S. 10—13.

[21]) Ellis: „Hist. of Mad.“ Bd. I S. 464, 471, 479, 481.

[22]) Livingstone: „Missionsreise“ Bd. II S. 282.

IV. Kapitel.

Die Fananymythe in den östlichen Provinzen [1]).

Das Motiv. — Oceanien. — Die Mythe auf Madagaskar. — Untergang und Weiterbestehen. — Belebungskraft. — Auffangen des Atems und des Mundschaumes. — Trinken der Verwesungssauce. — Beschmieren mit derselbeu. — Entweichen der Flüssigkeit. — Ableiten derselben in den Boden. — Die Eidechse im Magen des Menschen. — Ramahavaly. — Seelenwurm-Eidechse. — Entstehung des Menschen aus dem Wurm. — Entstehung der Schweine. — Schweineaberglaube. — Analogie in Afrika. — Die Eidechse entsteht aus dem Menschen. — Der Eidechseglaube auf Neu-Seeland. — Die heiligen Gefässe der Indonesier. — Die Kawok. — Quellen des Gefässdienstes. — Bestattung der ausgegrabenen Gebeine in Polynesien, in Melanesien. — Verschiebung des Schwerpunktes in den Sitten. — Die Mythe von der Entstehung der Töpfe. — Die „gana" der Töpfe. — Totemistische Einflüsse. — Einwirkung der Vogelmythe. — Seelenfangen in Gefässen. — Australien. — Die Verwesungssauce und das Nierenfett. — Eidechsenglaube. — Nordwestamerika. — Fragmente. —

Es ist mir kein besseres Beweismaterial für die Einheitlichkeit der malajo-nigritische Weltanschauung bekannt, als der Cyklus der Anschauungen und Sitten, die mit der Fananymythe in näherer oder weiterer Beziehung stehen. Diese sonderbaren, oft ekelhaften Gebräuche, krausen und wunderlichen Vorstellungen in ihrem geschlossenen Auftreten bilden den besten Gegenbeweis gegen die eventuelle Annahmen einer genetischer Verwandtschaft, und zwar liegt die Wucht desselben in der vollständigen Ueberein-

[1]) Aeltere Notizen über die Fanany-Mythe sind in: „Ein Motiv etc." gegeben.

stimmung der Nebenformen, der Zweigspitzen, der Ausläufer, die in den westlichen und östlichen Provinzen in gleicher Weise gestaltet und lebenskräftig sind.

Die Fananymythe geht aus von der Anschauung, dass die Verwesungssauce im Kadaver des Menschen, resp. die in derselben lebenden Würmer der Sitz des entweichenden Lebens ist. Sie bringt mit dieser Flüssigkeit oder diesen Lebewesen die Eidechsen, Schlangen und Krokodile in Verbindung. Die Gefässe, in denen die menschlichen Ueberreste aufbewahrt werden, sind heilig und nehmen gewisse Kräfte und Fähigkeiten an.

Der Name Fanany ist die Bezeichnung, die einige Madegassische Stämme dem Seelenwurme geben[2]). Das Fanany, das verschiedentlich als Eidechse, Wurm oder Schlange beschrieben wird, soll aus dem Leichname der Toten von adeligem Blute kommen und eine Verkörperung ihrer Geister sein. Der Körper solcher Toten wird nämlich so lange gepresst, bis eine faulige Flüssigkeit aus den Füssen hervorquillt, die in Töpfen aufgefangen und mit grösster Sorgfalt aufbewahrt und beobachtet wird. Denn der Leichnam darf nicht eher begraben werden als bis in einen der Töpfe sich ein kleiner Wurm zeigt. Zwei bis drei Monate sollen oft vergehen, ehe dies stattfindet. Wenn der Wurm etwas an Grösse zugenommen hat, darf man den Körper begraben. Der irdene Topf, in dem der Wurm sich befindet, wird in das Grab gestellt und vermittelst eines langen Bambusrohres, das durch eine Oeffnung an der Spitze des Grabes herausführt, mit der äusseren Luft verbunden. Nach Verlauf von 6 oder 8 Monaten soll der Wurm auf diesem ihm bereiteten Wege aus dem Grabe heraus und nach dem Dorfe kommen; er hat dann das Aussehen einer Eidechse und wird Fanany genannt. Die An-

[2]) Sibree S. 570 und 329/30.

gehörigen des Verstorbenen müssen ihm entgegengehen und das Tier befragen ob sie in ihm ihren Verwandten erkennen dürften; hebt die Eidechse den Kopf in die Höhe, so wird das als bejahende Antwort betrachtet. Um sich aber noch mehr zu versichern, wird ein Teller, von dem der Verstorbene seine letzte Mahlzeit genossen hat, herbeigebracht, mit einer Mischung von Rum und Blut von dem Ohr eines Ochsen gefüllt und vor das Fanany gestellt; trinkt es von dieser Flüssigkeit, so ist seine Identität zweifellos erwiesen. Nun breitet man ein reines Tuch am Boden aus, lässt das Tier hinaufkriechen und trägt es dann unter Freudenbezeugung und Festlichkeiten in das Dorf. Schliesslich wird es wieder an das Grab zurückgebracht, aus dem es nach dem Glauben des Volkes gekommen ist; dort soll es bleiben, der Schutzgott des umwohnenden Volkes werden und zu einer ungeheuren Grösse erwachsen.

Der eine Bericht giebt schon Veranlassung zu verschiedenen Abschweifungen. Der Leichnam darf nicht bestattet werden, ehe das Fanany erschienen ist. Richardson hörte aus dem Munde eines Häuptlings, dessen Mutter gestorben war: „Sie ist noch nicht in dem irdenen Topfe erschienen, so kann ich ihren Leichnam auch noch nicht begraben“. Es ist das die gleiche Zeit der Enthaltungsgebote, die so oft zwischen Tod und Bestattung, Bestattung und Totenfest liegt, die Zeit in der die Seele noch nicht in das Jenseits wandert, die Umgestaltung sich vollzogen hat. Auch hier darf nicht gegraben und gepflanzet werden, bevor das Fanany erschien. Dem Niedergang auf der einen Seite (Tod des Menschen) muss ein Emporschwellen, Aufwachsen auf einer anderen Seite (die Entstehung des Wurmes) entsprechen. Ein volltändiges Absterben giebt es nicht, die Kraft, die hier aufhört, sich zu äussern, muss an einem anderen Orte lebendig werden.

In der Anschauung der Battak finde ich einen ganz

gleichen Zug [3]). Am Sterbetage des Fürsten wird Reis gepflanzt. Der Leichnam wird nicht bestattet, bevor dieser Reis reif ist. Am Tage, wo der Tote beerdigt wird, wird dieser Reis geschnitten. Es beginnt an diesem Tage das Wehklagen sobald die älteste Frau einen Topf mit einem Teile eben dieses Reises am Schädel eines Opferochsen zerschlagen hat. Hier entspricht der Topf mit dem neugewachsenen Reis, dem Topf mit dem neuentstandenen Wurm.

Die Flüssigkeit im Körper ist für den Malaien der Lebenssaft. Die Gehirnsubstanz des Menschen hat die gleiche Bedeutung. Um die Panghulu balangs, Holzfiguren zu beleben, opfern die Battak eines Knaben Leben.

Der Kopf wird abgeschlagen und in einem irdenen Topf unter einem Baume begraben. Später wird er wieder aus der Erde geholt, geöffnet, etwas von den inzwischen in Fäulnis übergegangenen weichen Teilen des Kopfes herausgenommen und eine Nabelöffnung an der Holzfigur gefüllt. Der Panghulu balang hat hierdurch seine Seele bekommen. Ebenso werden die Stammbaumschnitzereien belebt — Wenn die Menado — Alfuren zum Kriege ausziehen, stehlen sie Köpfe, kochen sie und trinken die Bouillon (Quaglio?) um sich unüberwindlich zu machen. Die Bewohner Gross-Serams meinen, die Europäer stellten ihre meisten Medikamente aus dem Gehirne des Menschen her [4]).

Auf Nias geht die Würde des Häuptlings auf den Sohn über; doch muss der Auserwählte den letzten Atemzug seines sterbenden Vaters aufgefangen haben, um in den ungestörten Besitz der Herrschaft zu gelangen. Rosenberg erzählt, dass es Fälle gegeben habe, in denen, falls der Sterbende mit dem Antlitz auf dem Hausflur gelegen habe, ein Loch in den Boden des letzteren gebohrt worden sei

[3]) Junghuhn Bd. II S. 139 ff.

[4]) Brenner S. 225. Rosenberg S. 59/60. Ribbe: „Gross-Seram“ S. 194. Junghuhn Bd. II S. 323.

um so mit Hülfe eines Bambusrohres den Atem aufzufangen[5]). Es ist das das Bambusrohr, mittelst dessen die Lebensflüssigkeit von den Madegassen und anderen aus dem Sarge in den Topf oder in die Erde abgeleitet wird.

Die Parallele zu diesem Brauch der Niasser findet sich auf den Gilbert-Inseln. Die Verwandten und die Witwe schmiert sich mit dem dem Leichnam vor den Mund getretenen Schaum ein[6]).

Die Uebernahme der Lebenskraft eines Toten geht auf doppelte Weise vor sich. Die Verwesungsjauche wird entweder getrunken oder die Haut damit eingerieben. Auf Gross-Seram werden Porzellan-Schüsseln unter den Leichnam gestellt und die so aufgefangene Verwesungsflüssigkeit ward mit Arak vermischt getrunken. Auch wird der Arak über den Leichnam gegossen, sodass das Getränk, auf diese Weise gewürzt, auf ein schräges Brett tropft und nach dem in Schüsseln rinnt, auch wird erzählt, jeder Verwandte müsse ein Stückchen der Haut des Verstorbenen verzehren. Die Aaru-Insulaner machen es ähnlich, kennen aber noch ein zweites Verfahren. In den Boden der dem Leichnam als Sarg dienenden Prau wird ein Loch gemacht und die Verwesungssauce aufgefangen, um dies am Ende mit Sagu zu trinken. Es geschieht das, wie sie angeben, einmal als Beweis der Anhänglichkeit, dann um mit dem Toten in beständiger Gemeinschaft zu bleiben, endlich um des Toten Kräfte für Zauberzwecke zu gebrauchen[7]). Die Dajak

---

[5]) Rosenberg S. 160. — Als Pomarri krank war, brachten seine Tahitier den Körper eines Menschen, den Pomarri ca. 3 Wochen vorher geopfert hatte, herbei und legten ihn unter denselben. — Turnbull S. 316.

[6]) Gullick: „Mikronesia nautical Magacine“ 1862 S. 411. Ratzel. „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 305. Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 313. Bastian: „Oceanien“ S. 105.

[7]) Eysinga Bd. I S. 150, S. 246. Ribbe: „Aru“ S. 191. Riedel S. 267.

trinken die in Gefässen durch in das Unterende des schrägstehenden Sarges eingelassene Bambusrohre und so aufgefangene Sauce nicht immer; doch wird es auch berichtet. Es herrscht dabei der Glaube, in den Maden wohne die Seele des Verstorbenen [8]).

Weit nach Osten reicht diese Sitte und Anschauung. In Gana und Mota wurden die Körper der Verstorbenen über leichte Feuer auf Stöcke gelegt und die herabtropfende Flüssigkeit von den Frauen geschlürft. In Port Moresby drücken die Frauen die Jauche aus dem Körper des Verwesenden, beschmieren sich mit derselben und lecken sie auch wohl auf. Die Samoaner lassen den Leichnam auf der Erde verfaulen; sobald er aufschwillt, wird der Leib durch ein Loch geöffnet und die Verwandten saugen ihn aus [9]). Die Antakarana auf Madagaskar, die Motu in Port Moresby, die Bewohner von Jandena und Selaru und die Fidjianer beschmieren sich mit der Verwesungssauce [10]).

Die Niasser zwangen einen Sklaven, die Flüssigkeit aus dem Kadaver seines Herrn durch ein Bambusrohr zu trinken [11]). Sobald er daran erstickt war, wurde er enthauptet und seinem Herrn nach in das Land der Toten befördert. Das ist schon eine Abweichung.

Eine andere Umgestaltung der Sitte war auf Neu-Seeland gebräuchlich. In einzelnen Landesteilen war es nämlich Brauch, dass die Witwe eine Decke über des Mannes Grab breitete, um darauf zu schlafen [12]). Diese Angabe

---

[8]) Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 444/5.

[9]) Codrington S. 268. Chalmers and Gill S. 265. Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 313. Mariner S. 309/10, engl. Ausg. Bd. I S. 375.

[10]) Riedel S. 308. Sibree S. 270. Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 304. Williams: „Fidji“ Bd. I S. 198.

[11]) Piepers im: „Intern. Archiv für Ethnographie“ Bd. I S. 198. Rosenberg S. 158.

[12]) Taylor S. 99.

interessiert deshalb, weil sie anzeigt, wie weit in alten Zeiten die entsprechende Anschauung auch in Polynesien lebendig war. Ueberhaupt giebt es eine weit grössere Anzahl von Mitteilungen über derartige Sitten, aus deren Uebung zu ersehen ist, dass ihr Sinn vergessen ist als solche, aus denen noch klares Bewusstsein der Eingeborenen spricht. Es soll das mit einigen Belegstücken erläutert werden.

Die Bewohner Ponapes und der Palaus stopfen sorgfältig alle Oeffnungen des Körpers zu (Anus-Wagina- und Urethra-Mündung), um zu verhindern, dass die Flüssigkeit des Innern sich durch die Oeffnungen entleere. Es sollte dies hauptsächlich dem Geiste zu gute kommen[13]). Die Dajak, Batak, Bewohner Aarus und Sillvattas bohren in den schräg gestellten Sarg ein Loch und leiten die Flüssigkeit entweder in den Erdboden ab oder in einen Porzellannapf[14]), welch letzterer dann als Heiligtum aufbewahrt wird.

Auf den Salomonen liegt die Leiche in einem Kanoe, dessen Kiel zum Durchlassen der Flüssigkeit mit Löchern versehen ist. Die zivilisierten Bali haben die Sitte verfeinert. Die Fürstenleiche wird in einen durchlöcherten Sarg gebettet und täglich in abendlicher Stunde mit Blumenwasser begossen. Ein wunderliches Reflexlicht der ursprünglichen Sitte lässt sich auf Gross-Seram nachweisen. Jede Prauw (Boot) nämlich, mit der zum ersten Male eine Seereise gemacht wird, muss vorher durch Oel geheiligt werden. Zu diesem Zwecke wird in den Boden des Schiffes ein Loch gemacht und unter verschiedenen Zeremonien Oel hindurchgegossen[15]). In vielen Gebieten, und so sicher war

[13]) Kubary S. 9. Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 502.

[14]) Marsden S. 387/8. Rosenberg S. 333. Ribbe: „Aru“ S. 192. Grabowsky: „Tod, Begräbnis“ S. 181, S. 189. Die nördlichen Orany-Benua verbanden die Nase des Toten in der Erde mit der Erdoberfläche durch ein Rohr. Newbold Bd. II S. 409.

[15]) Codrington S. 263. Junghuhn Bd. II S. 341. Ribbe: „Gross Seram“ S. 187.

es früher auch auf dieser Insel Sitte, werden neue Schiffe ebenso wie Gebäude mit einer Seele versehen, indem ein Mensch geopfert und das Fahrzeug mit dessen Seele bedacht ward. Man denke an das Beleben der Ahnenfiguren, wie es in diesem Kapitel schon beschrieben ist. Aus einem gleichen Ideenkreise hat sich sicherlich die Art der Bootsheiligung bei den Seramern herübergerettet in die Zeit menschlicherer Sitten [16]).

Damit darf ich wohl diesen Cyklus von Sitten und Anschauungen verlassen und mich den beiden verwandten der Eidechsen- und Topfverehrung zuwenden.

Die Anknüpfung an die Fananymythe bietet die Beschreibung des Seelenwurmes, der als Eidechse sichtbar wird. Aber noch anderweitig tritt die Verwandtschaft der Mythe und des Eidechsenglaubens hervor. Die Neu-Seeländer erklären nämlich den Grund des Todes folgendermassen: Eine Eidechse lebe in ihren Eingeweiden und zehre sie auf. Ein alter Mann erzählte Yate ganz ernsthaft, dass, als er krank gewesen sei, er den feindseligen Atua resp. Gott in Gestalt einer Eidechse habe seinem Munde entschlüpfen sehen, dass er von diesem Augenblicke begonnen habe, sich zu erholen, und dass er kurze Zeit darauf ganz hergestellt gewesen sei [17]).

---

[16]) Ein weiterer Rest der alten Sitte ist in dem Auspressen der Flüssigkeit aus dem Körper zu suchen, auch wohl in der heiligen polynesischen Sitte, die Gebeine des Toten abzukratzen, vergl. D'Albertis Bd. II S. 100—102. Haddon: „Secular" S. 22 ff. Pollack Bd. I S. 122. Schirren S. 90/1 etc.

[17]) Yate S. 141, S. 142. Pollack Bd. I S. 244, S. 264. Taylor S. 34. Dumont D'Urville S. 80. „The New Zealanders" S. 231. Nickolas S. 340, S. 342. Rienzi Bd. III S. 172/3. Falls ein Samoaner sich durch den Genuss von infolge totemistischer Verordnungen ihm untersagten Fleisch vergangen hat, rächt sich die Familiengottheit dadurch, dass sie in den Körper des Menschen fährt und dort zu dessen

Die Nikobaren schreiben den Schlangen die Wirksamkeit zu, Krankheiten heilen zu können. Hier sei darauf aufmerksam gemacht, dass bei den meisten Naturvölkern eine strenge Trennung von Eidechsen und Schlangen, sowie Aalen nicht besteht. — Auf den Philippinen werden den Kindern Krokodilzähne als Schutz gegen Krankheiten um den Hals gehängt[18]).

Auf Madagaskar findet sich die interessanteste Gestaltung dieser Anschauungen. Nach dem Glauben der Madagassen besass Ramahavaly die Macht, Krankheiten zu heilen. Der Name bedeutet: „fähig zu antworten". Als Werkzeug der Rache dieses Gottes galten die Schlangen, durch die er jede Beleidigung rächte. Seine getreuen Anhänger waren durch die Freundschaft mit Schlangen ausgezeichnet, die sich ihnen um Nacken und Körper ringelten. Man schrieb Ramahavaly eine sehr ausgedehnte und ausserordentliche Macht zu. Ramahavalys Hauptthätigkeit bestand im Austreiben von Krankheiten. Die Gottheit konnte aber auch Donner und Blitz senden, beleben und töten. Nach Zeichnungen von Eingeborenen war Ramahavaly als zwei holzgeschnitzte Eidechsen dargestellt. Tabu war für seine Anhänger, eine Schlange zu töten oder wenn sie kurz vorher an einem Begräbnis teilgenommen hatten, das Haus der Gottheit zu betreten[19]).

Auch hier wieder ist in der denkbar klarsten Weise das Verhältnis der Lebenskraft zu der Eidechse angedeutet. Ramahavaly besteht aus Eidechsen, kann beleben und töten. Ihm sind die Schlangen heilig. Aus allen diesen An-

---

Verderben dasselbe Wesen entstehen lässt, von dessen Fleisch er genossen. — Ratzel: „Völkerkunde" 2. Aufl. Bd. I S. 282.

[18]) Svoboda Bd. VI S. 13. Bowring S. 157, vergl. auch von Langsdorff Bd. II S. 134.

[19]) Ellis: „Hist. of Mad." Bd. I S. 404—409. Schiffsschnabel S. 70/1.

deutungen geht hervor, dass die Eidechse nicht zu allgemeinverehrten oder totemistischen Tieren gehörte, sondern, dass sie der Mittelpunkt eines ganz speziellen Anschauungskreises ist.

Das geht aber, wenn diese Beweise noch nicht genügen sollten, aus noch weiteren Beziehungen, vor allen Dingen aus der Umkehrung der Fananymythe hervor. Der primären Mythe zufolge geht die Seele als Seelenwurm oder Eidechse aus dem toten Menschenkörper hervor. Die Umkehrung muss also lauten, dass der Mensch aus dem Wurme geschaffen sei. Diese Mythe ist eine von denen, an denen sich die Entwickelungs-, d. h. in diesem Falle Auflösungsprozesse, am besten erkennen lassen, weil sie nur noch in Trümmern, hier ganz vernichtet und fragmentarisch, dort besser erhalten und nur verstümmelt konserviert ist.

Die Samoaner und Tonganer erzählen, Tangaroa habe im Anbeginn seine Tochter Tuli in Schnepfengestalt zur Erde herabgesandt, um den nackten Felsen zu bevölkern. Eine Schlingpflanze, die so entstand, verwelkte. Aus den Blättern und Stengeln der Verfaulenden entstanden die Würmer. Tuli zerhackte sie mit dem Schnabel und machte Menschen daraus. Nach anderer Tonga-Version habe Maui in Gestalt einer Seelerche einen Wurm in zwei Teile gepickt und zwei Männer derart erzeugt [20]).

Die Einwirkung der Vogelmythe ist leicht verständlich. Es ist die ganze Mythe in dieser Form gleichsam eine dichterische Umkehrung des so häufigen Motives in der melanesischen Plastik, des Vogels, der die Seele als Schlange in das Jenseits trägt [21]).

---

[20]) Turner S. 245. Schirren S. 35. Ratzel: „Völkerkunde 1. Aufl. Bd. II S. 294. Bastian: „Oceanien“ S. 33.

[21]) Vergl. Kap. 1.

Im östlichen Polynesien klingt die Mythe in der hohen Mythologie — ein uns schon bekannter Charakterzug — aus. Im Anfange der Dinge regt es sich wurmartig. Aus Schlamm entsteht „Mensch und All". In für uns wichtiger Weise ergänzen sich zwei Angaben über Tangaroa, den Weltbildner, deren erstere aus Mikronesien, deren letztere aus Neu-Seeland stammt. Einmal bezeichnet Tangaloa den Eingeweide-Wurm des Menschen. Dann erscheint Tangaloa den Neu-Seeländern als graue Eidechse[22]). Das ist ein charakteristisches Beispiel für eine Mythe, die aus der niederen in die hohe übertragen ist.

An ein beliebtes Motiv der neuseeländischen Schnitzerei ist eine sonderbare Version der gleichen Mythe vom Hervorgehen des Menschen aus der Eidechse geknüpft. Als Maui die Insel aus dem Meere emporgezogen hatte, kam eine Eidechse heraufgekrochen und brachte den Menschen an seinem Haare herangeschleppt. Der ward der Vater aller Neu-Seeländer. Die Deutung dürfte kaum den Sinn der Entstehung dieses Motives darstellen[23]).

Um noch einen weiteren Anschauungskreis der Fananymythe zu erwähnen, wird eine Entfernung von dem Thema dieses Kapitels notwendig. Die Tahitier erzählen nämlich Folgendes über den Ursprung der Schweine: Ein Mann starb und aus den im Körper entstehenden Würmern entwickelten sich die Schweine[24]). Diese bevorzugte Stellung des Schweines, dem man dergestalt Abkunft vom Menschen zuschrieb, lässt schon vermuten, dass es noch weiterhin in Kultus und Mythologie eine Rolle spiele.

---

[22]) Bastian: „Allerlei" Bd. I S. 115. „Oceanien" S. 22, S. 100. „Samoanische" S. 40, vergl. auch S. 47 ff. „Globus" Bd. 60 S. 157.

[23]) Earle S. 142, S. 266. Abbildungen bei Taylor S. 106. Hochstetter S. 284.

[24]) Ellis: „Pol. Res." Bd. II S. 52.

Die Malaien auf Borneo und die Alfuren nehmen an, dass die Seelen der Menschen in Schweine übergehen. Auch wurde von Alfuren, Dajak und Hawaiern das Orakel aus dem Herzen oder den Bewegungen dieses Tieres gelesen. Dieses Orakel knüpft ebenfalls den Menschen mythologisch an das Schwein. John erzählt einen Fall, nach welchem an Stelle eines Schweineherzens ein solches eines Menschen des eigenen Stammes geprüft wurde. Ein Mann wurde zu diesem Zwecke ermordet[25]). Deutlicher lässt noch folgende Sitte von Vate die Bedeutung des Schweines erkennen. Wenn dort Alte lebendig begraben werden, bindet man ihnen an einen Arm ein Schwein, das dann beim Feste verzehrt wird und die Seele ins Jenseits begleitet. Eine Umkehrung ist einmal die Sitte der Alfuren, eines neugeborenen Kindes Füsse mit einem Schweine in Berührung zu bringen und es mit dem Blute des Tieres zu beschmieren. Zum anderen der Brauch einiger Dajak-Stämme, bei der Zeremonie der Blutsbrüderschaftsschliessung ein Schwein zwischen beide Männer zu legen und nach der Tötung desselben beide mit dessen Blut zu besprengen[26]).

Es ist hier ein uns schon bekannter Prozess bemerkbar. Im Anfange war das Schwein wohl nur Opfertier, und zwar das ausgezeichnetste der Oceanier[27]), das als Besitztum dem Toten mitgegeben wurde, für den ein gewisser Reichtum im Jenseits notwendig war, um ihm ein

[25]) Junghuhn Bd. II S. 322, S. 323. Bastian: „Hawai“ S. 23. John Bd. I S. 74 und 75.

[26]) Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 306. Junghuhn Bd. II S. 323. John Bd. I S. 117.

[27]) Bastian hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass auf den polynesischen Inseln das Schwein der grösste Vierfüssler ist. („Ztschr. f. Ethnol.“ Bd. I S. 47.) Kern hat aus dem Bestande der Malajo-polynesischen Sprachen nachgewiesen, dass in der Heimat dieser Völker und der Madegassen das Schwein schon zu den Haustieren gehört haben müsse.

freudiges und befriedigendes Seelenleben zu gewähren. Es ist das daraus ersichtlich, dass die Unterkiefer der an Totenfesten geopferten Schweine in Indonesien und Melanesien am Hauspfeiler (vergl. „Kunst“) angebracht wurden. Die beim Totenfest genossenen Schweine sind im Jenseits Eigentum des Verstorbenen. Nun wirken in der weiteren Entwickelung der Anschauung alle dem Toten zugeschriebenen Eigenschaften durch die Ueberreste des Schweines, dessen Seele ja im Dienste des Verstorbenen steht[28]). So wird es zu einem Orakeltier und zum anderen infolge Verschiebung der Begriffe Seelenaufenthaltstier. Es ist verständlich, dass ihm so der Vorzug des Seelenbesitzes[29]) und der Abstammung vom Menschen resp. Seelenwurm zugeschrieben wird.

Für uns, die mit Interesse die Verbreitung so absonderlicher Vorstellungen beobachten, ist das Vorkommen eines verwandten Anschauungskreises in Afrika von besonderem Werte. — Die Walesse erzählen, dass die Zwerge nach ihrem Tode Schweine werden. Bei den Igbo in Obo besitzt jeder Mann und jede Frau von Bedeutung ein Djudju (Reliquie) in Gestalt des Unterkiefers eines Schweines, oder wenn solcher nicht zu beschaffen ist, eine

[28]) Finsch: „Samoafahrten“ S. 47, S. 48, S. 87. Chalmers and Gill S. 84. Rosenberg S. 150. Schweine-Unterkiefer werden so Amulette gegen Diebe und Zauberer. (Auf Neu-Brittanien schützt der menschliche Unterkiefer als Amulett den Dieb.) — Jakobsen i. d. „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1892 S. 236. Svoboda Bd. VI S. 20, vergl. auch Pleyte: „Zur Kenntnis“ S. 311. — An der Südostspitze Neu-Guineas werden Schweine an einem besonderen Orte geschlachtet und dann dem grossen Geiste Palakau Bara (Boro heisst auf Neu-Brittanien das Schwein) geopfert. Das Blut wird am Opferplatze ausgegossen. — Chalmers and Gill S. 84.

[29]) Ueber die Seele der Schweine Codrington S. 249. Bei den Vergeistigungzeremonien des Duk Duk auf Mioko kommt eine Szene vor, in der der Ausruf: „Boro!“ d. h. Schwein, Hauptpunkt ist, vergl. Schmeltz im: „Globus“ S. 39. Schmeltz und Krause S. 18.

geschnitzte Nachbildung in Holz. Nur bei Opferfestlichkeiten in Zwischenräumen von 10 Tagen bis 3 Wochen werden sie hervorgeholt. Unter Gebeten wird ihnen dann geopfert. Der Schweineunterkiefer als solcher heisst für gewöhnlich Agba (Schwein) oder Agba-Ezhi (Schweineunterkiefer), als Djudju führt er aber den Namen Ofuru oder auch Tschuku[30]). Ueber Tschuku vergl. Kap. 13. Dieser Göttername dürfte der niederen Mythologie entspringen. Ofuru, das an Buru etc. gemahnt, hat möglicherweise verwandtschaftliche Beziehungen zu einem melanesischen Wort für Schwein, nämlich „Boro“ (vergl. Anmerkung 29). Wie dem nun auch sei, es ist mit diesen Notizen bewiesen, dass auch von dieser Mythe und diesem kleinen Sittenkreise in Afrika Fragmente wenigstens sich nachweisen lassen.

Zurückkehrend zum Eidechsenglauben will ich auf eine weitere Umkehrung hinweisen. Wir sahen, wie die Eidechse den Menschen hervorbrachte oder sich zu ihm umgestaltete. Nun giebt es mehrere Sagen, auf Java und Huahine erzählt man Geschichten von Müttern, die Eidechsen und Krokodilskinder hervorbrachten. Es ist das eine nicht mit der primären Anschauung zu verwechselnde Mythe. Derzufolge geht eine Seele in eine Reptilie über; dieser zufolge bringt

---

[30]) Stuhlmann S. 463. Baikie S. 312. — Das Totenfest eines Stammes südlich der Kongomündung besteht darin, dass ein Schwein geschlachtet und dessen Kopf in den Fluss geworfen wird, in dessen Fluten es von dannen treibt. „Bei Unterlassung fällt die Seele dem in der Unterwelt residierenden Kadiampembe anheim.“ — Die beim Beerdigungsfest auf den Markesas den Schweinen des Festmahles abgeschnittenen Köpfe fallen den Göttern zu, damit sie dem Verstorbenen eine sichere und ruhige Fahrt in die Unterwelt gestatten mögen. („Schiffsschnabel“ S. 42/3; nach Bastian: „San Salvador“ S. 101/2. Krusenstern Bd. I S. 249, vergl. auch a. O.) — Hieraus ist wieder zu ersehen, wie die Anschauungen im Westen und im Osten bis in die Details übereinstimmen.

eine Menschenmutter sie hervor. Die neuseeländische Sage dieser Art ist übrigens die klarste. Nach dieser gab es nämlich eine Epoche in der wechselweise Eidechsen und Menschen entstanden. Twahiki war Mensch, seine Brüder waren Eidechsen. In der Mythologie der Mangaja-Insulaner ist Tanga-iti, der Eidechsengott der jüngere Bruder der Tangaroas[31]).

So ist es denn nur eine naturgemässe Folge dieser verwirrenden Anschauungszersplitterung, dass die Uebersicht über alle die vielen Verzweigungen und die Kenntnis des sowieso lockeren Zusammenhanges vergessen wurde, dass die Mitteilungen, in der Eidechse oder dem Krokodil wohne ein Ahn, sehr häufig[32]), dass diese Tiere ohne weitere Begründung als heilig erklärt wurden, noch häufiger[33]) sind. — Auch ist der Seelenwurm nicht immer an die Eidechsenform gebunden. Es wurden sonst noch manche kriechenden und fliegenden Kreaturen genannt, als Regenwürmer, Schmetterlinge, Heuschrecken, Schildkröten, Schlangen etc. Schlangen, Krokodile, Fische (zumal Aale) und Eidechsen, sind sowieso für diese Völker verwandt. So ist denn z. B. auf Hawai ein Hai der König der Eidechsen und Aligatoren[34]).

---

[31]) Tyermann und Bennet Bd. I S. 250. Hawkesworth D. Ausg. Bd. III S. 367. Taylor S. 33. Bastian: „Samoanische“ S. 49.

[32]) Bowring S. 120. Riedel S. 8, S. 198. Marsden S. 303. Perron Bd. II S. 410/11. Romilly S. 85.

[33]) Z. B. Hockins S. 27. Svoboda Bd. VI S. 13. Lesson Bd. IV S. 113, Bd. III S. 105. Forbes S. 405. Chalmers S. 172. Bastian: „Oceanien“ S. 152. Ueber Schlangen und Aale S. 57 und 74, auch Brenner S. 124 etc. Krokodilsorakel: Codrington S. 213. Sibree S. 318. Ausserdem kommt es auf Borneo und in Ostafrika zur Anwendung. — Eidechsenbild als Tabuzeichen. Mariner S. 488.

[34]) Ellis: „Hawai“ S. 75. Bastian: „Hawai“ S. 16. Rienzi Bd. II S. 118, vergl. auch Turner S. 234. Rosenberg S. 452. Ellis: „Hist. of Mad.“ Bd. I S. 298. Kubary S. 52. Wilson: „Missionsreise“ S. 217.

Um das über die Eidechsenverehrung gesagte kurz zusammenzufassen und doch nicht unnötig zu wiederholen, gebe ich zum Schluss die Notizen über die auf unsere Mythen sich beziehenden Anschauungen der Neu-Seeländer, die noch am klarsten sie bewahrt haben.

Nach der Ansicht der Stämme an East Cap. geht die Seele in einen Wurm über, anderen Ansichten zufolge kehrt sie, im letzten Stadium der Erniedrigung in Reinga angelangt, in einen Wurm verwandelt zur Erde zurück. Auch erzählen die Maori, in der Todesstunde zeige sich die Eidechse, um die Seele aufzunehmen. Auch dürfen diese Tiere nicht getötet werden, weil sie die Einkörperung der Verstorbenen, zumal der abgeschiedenen Häuptlinge sind. Die Atua, bei denen in Neu-Seeland nie ganz klar ist, ob es sich um bestimmte Götter, bestimmte Ahnen oder vergötterte Menschen handelt, erscheinen besonders gerne in Eidechsen, und zwar gilt als solch überirdischen Wesens Lieblingsaufenthalt eine grüne Eidechsenart. Auch nahen bestimmte Götter in dieser Form. Es sind darunter bösartige wie z. B. Tu[35]).

Der dritte grosse Kreis von Anschauungen, die sich allerorts in den Vordergrund drängen und da unzweifelhafte Beziehungen zu der Fananymythe besitzen, erstreckt sich auf Bedeutung und Verwendung gewisser Gefässe. Zumal das „heilige“ Geschirr, das aus Indonesien stammt, hat bei deutschen und niederländischen Forschern und Gelehrten Interesse erregt, nicht zum mindesten allerdings deshalb, weil es sich erwiesen hat, dass hier sehr altes und wertvolles Porzellan aus China sich in dem Kultus primitiver Völker einen bedeutungsvollen Platz errungen hat.

[35]) Angas Bd. I S. 67. Bastian: „Oceanien“ S. 143, S. 149, S. 163, S. 211, S. 212. Dieffenbach Bd. II S. 117. Taylor S. 33. Thomson: „New Zealand“ Bd. I S. 114.

Es ist nachgewiesen worden [36]), dass diese Töpfe schon im 14. Jahrhundert durch zwischen Fukien und Borneo handelnde Chinesen in grossen Massen nach Indonesien gebracht sind. Einen Fingerzeig, auf welche Weise dieses Geschirr Anwendung fand und Verehrung erwarb, giebt die Mitteilung, dass am beliebtesten jene Töpfe waren, auf denen sich das Bild des „Drachen“ fand.

Dem Abbildungsmaterial, dass mir zur Verfügung steht, und der Annahme massgebender Gelehrter zufolge, muss das Drachentum dieser Figuren, die den Namen „Kawok“ führen, angezweifelt werden. Kawok heisst Eidechse, Leguan. Die Bilder entsprechen diesem Tiere in höherem oder geringerem Masse. Ich neige zu der Annahme, dass die Industrie in China die Wünsche dieser Konsumenten bei der Gestaltung der Tierfiguren berücksichtigt hat. Der Absatz muss ein ganz eminenter gewesen sein und die Gestalten weichen oftmals ostentativ von dem Vorbilde des chinesischen Drachen zu Gunsten einer Eidechsenfigur ab. Dass die Dajak einerseits in diesen Kawok Eidechsen erblicken und diese andererseits vom Standpunkte der oben besprochenen, dem Kreise der niederen Mythologie angehörenden Anschauung betrachten, geht aus den folgenden Thatsachen hervor.

Die Kawok können sowohl männlichen als weiblichen Geschlechtes sein und wird dies recht wohl unterschieden. Die Töpfe selbst sind mit wunderbaren Eigenschaften ausgestattet. Einige vermögen zu sprechen, andere werden um Rat gefragt, zumal vor Schädeljagden. Infolge einer Entstehungsmythe, der wir sogleich unsere Aufmerksamkeit widmen wollen, sind diese Gefässe, mit dem Monde und der Sonne verwandt. Daher hat jeder seinen Stammbaum, der sich von Geschlecht zu Geschlecht vererbt. — Auf

[36]) Vergl. Hein: „Bildende Künste“ S. 136/7. L. F. „Ein Motiv“ S. 534.

Borneo stehen chinesische Töpfe mit einer Pflanze zu Ehren der Abgeschiedenen auf den Hausdächern [37]).

Es ist klar, dass die Töpfe aus dem Ahnendienste ihre Verehrung erworben haben. Sie können nicht anders aufzufassen sein, als jene Pfähle und Holzklötze, die deshalb heilig sind, weil der Ast, aus dem sie geschnitzt sind, vom heiligen Baum auf dem Grabe des Toten stammt. Die Kraft des Verstorbenen ging in den Baum, in den Ast über und so vermag der daraus geschnitzte Pfahl dem Geiste als Wohnort zu dienen. In der gleichen Weise muss die manistische Kraft heiligen Töpfen entstanden sein, und zwar giebt es mehrere Quellen, die alle dem gleichen Grunde entspringen. Die Dajak verschiedener Gegenden verbrennen ihre toten Angehörigen und sammeln die Asche in Urnen, die entweder in Tumulis oder Höhlen aufbewahrt werden [38]).

Auch findet sich die Bestattung in grossen Urnen und Holzblöcken anderweitig in Oceanien [39]).

Zum zweiten ist an jene Töpfe zu erinnern, in denen die Verwesungssauce aufgefangen wird. „Die Töpfe, welche die Jauche faulender Leichname aufnahmen, werden zur Erinnerung aufbewahrt“, sagt auch Ratzel. Diese Sittenquelle halte ich für die wichtigere. Denn sie macht einen grossen Kreis von Bestattungsgebräuchen verständlich. Besonders in Polynesien kommt ungemein häufig die doppelte Beisetzung sterblicher Ueberreste vor. Die Tahitier legen den Körper auf ein Gerüst, bis er zerfallen ist; dann wird die Hirnschale sorgsam eingewickelt und in einen Kasten

---

[37]) John Bd. I S. 309. Riedel S. 7, vergl. auch S. 316. Bock S. 226. Earl S. 275.

[38]) Junghuhn Bd. II S. 333. Earl S. 275. John Bd. II S. 119. Bock S. 89/90.

[39]) Z. B. Schadenberg: „Ztsch. f. Ethnol.“ Bd. XII S. 148. Junghuhn Bd. II S. 329, vergl. auch oben Gesagtes.

gelegt. Die Gebeine werden begraben. Es sind so die den indonesischen Töpfen entsprechenden [40]) heiligen Laden, die te wharre no te Orometua oder Ewharre no Eatna genannten Kästen entstanden [41]).

Auf Neu-Seeland sind verschiedene Bestattungsgebräuche heimisch. Der Mapuli-Sitte zufolge liess man den Körper erst auf einem Pfahlwerk in einem alten Cauve zerfallen, ehe man ihn bestattete. Im Süden werden die Toten bestattet, nach vier Wochen aber wieder ausgegraben. Zwei heilige Zähne werden abgenommen und die Körper von neuem feierlich bestattet. Nach zwei Jahren wird die Leiche abermals ausgegraben und dann entweder in einem Baumstamm oder in einem auf einem Pfeiler errichteten Kanoe oder in der Spitze eines Baumes oder in einem Hüttlein niedergelegt resp. verbrannt. Diese Hüttlein sind wegen ihrer formalen Aehnlichkeit mit den nordwestamerikanischen Totenhütten sehr bemerkenswert. Es sind die gleichen Formen wie die neuseeländischen Vorratshäuser, die nach meiner Ansicht aus ihnen hervorgegangen sind. Leichen von Häuptlingskindern werden in Körben aufbewahrt. Aus diesen Kisten und Körben sind die Formen der schönen Schmuckkistchen offenbar hervorgegangen, die eine sehr wertvolle Parallelerscheinung zu den Kawok der Dajak — das Bild der Eidechse zeigen [42]).

Die Hawaner bestatten die Toten, graben, nachdem Fäulnis die verwesenden Teile entfernt hat, die Gerippe aus und verwahren einen Knochen oder den Schädel in einem Korbe. Die Nukahiver hoben den Knochen in einem

---

[40]) Bekanntlich fehlt auf diesen Inseln die Töpferei.

[41]) Bougainville S. 182. Wilson: „Missionsreise“ S. 376, S. 398. Hawkesworth Bd. II S. 234, S. 249. Forster S. 445. S. 460/1.

[42]) Yate S. 137. Taylor S. 99/100. Angas Bd. I S. 331. Bastian: „Oceanien“ S. 213. Earl S. 20. Giglioli im „Intern. Arch. f. Ethnogr.“ Bd. I S. 186.

aus dem Holze des Brotfruchtbaumes hergestellten Kasten auf etc.[43]). Neu-Guinea bietet mehrere gleiche Beispiele. Im Südwesten liegen die menschlichen Gebeine in ausgehöhlten Baumstämmen. Die Schädel sind auf den Deckel gesetzt. Es hat sich hier die merkwürdige Ahnenfigur ausgebildet; ein Holzbild mit mächtigem Kopfe, dem der Schädel eingefügt ist. Im Busen von Lakahia werden die ausgegrabenen Schädel und Knochen im Inneren der Häuser selbst in Körben oder Säcken aufbewahrt. Aehnliches ist aus dem westlichen Gebiet und von den Inseln der Torresstrasse bekannt[44]).

Es lässt sich in der reichen Fülle dieser Sitten ohne Schwierigkeit eine gewisse Entwickelungsreihe erkennen, wenn man bedenkt, dass die ursprüngliche ekelhafte Sitte unter civilisierterem Verhalten, zumal wenn die manistischen Anschauungen durch die der hohen Mythologie, durch die kosmogonischen verdrängt werden, auf jeden Fall aufgegeben werden musste.

Zunächst wurde die Lebenskraft aus dem Leibe des Toten ausgesogen. Dann wurde die Verwesungsflüssigkeit in einem Topfe aufgefangen und dann getrunken. Nun kam der Wendepunkt. Zuerst war das Auffangen der belebenden, kraftverleihenden Säfte Zweck; jetzt wird es Gesetz der Pietät und der manistischen Anschauungsweise, den Körper oder einen Teil aufzubewahren, um den Geist des Verstorbenen so in der Nähe zu behalten, ihn nicht aus der Nähe zu verlieren! Daher wird die Verwesungs-

---

[43]) Ellis: „Hawai“ S. 120. Krusenstern Bd. I S. 249, dagegen von Langsdorff Bd. I S. 154. Rienzi Bd. II S. 123/3. Bastian: „Oceanien“ S. 234.

[44]) Rosenberg S. 419 und 434. Rienzi Bd. III S. 339. Schmeltz und de Clerq Taf. XXXVI, vergl. Kap. 22. Bowyck S. 30—32. Haddon: „Secular“ S. 23 und 25. Auf den Marianen. Aufbewahrung der Schädel in Körben. Rienzi Bd. II S. 67.

sauce jetzt als etwas den Körper Schädigendes, das Aufbewahren unmöglich Machendes angesehen, einfach ausgepresst und in den Boden geleitet. In den heiligen Gefässen findet sich jetzt der Schädel oder ein Knochen oder sonstige Ueberreste des Toten.

Dass das Gefäss im Anfange und am Ende gleichmässig der Sitz der Seele ist, ist klar, aber die Anschauung hat eine bedeutende Wandlung durchgemacht. Für uns ist dieses Ergebnis das wichtigste.

Diesen Entwickelungsketten möge noch eine kurze Betrachtung der Anschauungen, die mit dem besprochenen Ideengange in Beziehung stehen, folgen. Zunächst wende ich mich nochmals den heiligen, chinesischen Gefässen zu, deren Dasein durch folgende Mythe erklärt wird[45]).

Mahatara schuf erst die Sonne und dann den Mond aus Thon. Es blieb aber noch ein gut Teil übrig. Einige erzählen, er habe hieraus die heiligen Töpfe geformt, andere, er habe daraus Berge gestaltet, und Ratu Tjampu, ein javanischer Fürst, habe aus dem Lehm dieser sieben Hügel kunstvolle Töpfe gemacht, die er in einer Höhle sorgsam bewahrte. Ratu Tjampu heiratete und zeugte einen Sohn. Er beschloss, in den Himmel zurückzukehren. Bevor er es aber that, zeigte er seinem Sohne die in den Höhlen aufbewahrten Töpfe und ermahnte ihn, sie sorgfältig zu bewachen. Dieser jedoch vernachlässigte gar bald den Rat seines Vaters und infolgedessen entflohen die Töpfe, die man nicht schnell genug erfassen konnte, nach allen Seiten. Einige stürzten sich in die See und wurden Fische. Andere flüchteten sich in die Wälder; sie wurden Hirsche und Schweine etc. Darum, so meinen die Dajak, kann es noch heute geschehen, dass ein glücklicher Jäger ein Wild erlegt, dass aus einem solchen Topfe entstanden ist.

[45]) Bock S. 226 nach Perelaer: „Ethnographische Beschreibung der Dajaks“ S. 102—120. Grabowsky: „Ueber die Djawets“ S. 122ff.

Während der Todeszuckungen verändert sich das Tier in den ursprünglichen Topf.

Diese Mythe, die natürgemäss sekundärer Natur ist, enthält einen wertvollen totemistischen Grundzug. Den Totemismus der Dajak hat unter Anderen John nachgewiesen. Für die manistische Natur der heiligen Töpfe, d. h. ihre Eigenschaft, die Seele eines Toten in sich zu verbergen, ist es charakteristisch, dass sie sich in die Totemtiere verwandeln können. Es giebt noch manche weitere Meinung über sie, die für diese ursprüngliche Bedeutung der heiligen Töpfe spricht. Sie besitzen, wie schon erwähnt, ein jeder einen Stammbaum. Ein jeder hat eine „gana", eine Seele. Es giebt männliche und weibliche Töpfe. Bei wichtigen Gelegenheiten, bei Orakeln etc. bestreicht man die Töpfe mit Hühnerblut.

Dieser letztere Punkt führt nach verschiedenen Seiten in bekannte Gebiete. Es kann nichts schaden, solchen Wegen zu folgen, zumal so die Richtigkeit oder das Irrtümliche einer Annahme sich erweisen muss. Wir sahen oben schon, wie das Besprengen mit Hühner- oder Vogelblut, das Anlegen der Federbinde, die Bedeutung, dass damit die Seele oder der Geist in einen Gegenstand oder eine Person gebannt wird, durch den oder die nun der Verstorbene oder der Geist seinen Willen äussern kann (vergl. Kap. 1). Wie also aus dem vom Vogel zerhackten Wurm der Mensch ward, so wird infolge Bestreichens mit Hühnerblut der heilige Topf „beseelt"; die gana zieht ein.

Die zweite wichtige Form der Verbindungen von Gefäss und Vogel ist auch schon im ersten Kapitel erwähnt worden. Die Ahnenbilder sind Schalen in Vogelgestalt. Dass es sich um den Inhalt einerseits und die äussere Gestaltung andererseits handelt, geht z. B. aus Folgendem hervor. Beim Schädelfest wird eine Schale geschnitzt und auf der einen Seite mit dem Bildnis eines Vogelkopfes, auf der anderen

mit dem eines Vogelschwanzes versehen. Der Besitzer füllt sie nun mit Arak und, sie immer in den Händen haltend, führt er nun einen wilden Tanz auf, worauf sie von den jungen Leuten in der Runde geleert wird.

Durch Heranziehung der Schädelfestschnitzereien wird noch die Analogie zu den Knjalansvogelbildern, auf deren Rücken die Seele mit den totemistischen Tieren steht, aufgethan. Diese Gruppe entspricht der Höhlung, in der beim Manuk-Manuk (Kap. 1) der belebende Hühnerleichnam gelegt wird. Wie die Gehirnsubstanz eines Menschen, in ein Menschenbild geschmiert, diesem Leben verleiht (siehe oben), so ist umgekehrt der Inhalt solcher heiliger Bildnisse von beseelender und kräftigender Wirkung. Deshalb trinkt die junge Mannschaft aus dem Vogelbilde Arak, früher wahrscheinlich andere Getränke, Blut, Verwesungssauce etc.[46]).

Ein weiterer Beweis dafür, dass der Topf Seelenaufenthalt ist, geht aus folgendem Sittenkreise hervor. Wenn die Seele einen Dajak verlassen hat, d. h., er krank wird, so wird sie in eine der besprochenen Schalen gebannt und so wieder eingefangen. Aehnlich ist das Verfahren auf Hawai. Sehen die Priester die Seele eines Lebenden ausserhalb des Körpers umherwandeln, so suchen sie dieselbe in einem Gefäss zu greifen und pfropfen den Behälter mit heiligem Grase, das für den Geist undurchdringlich ist, zu. (Das Gras möchte ich von der „Himmelsleiter“ ableiten. Es wäre eine umgekehrt wirkende Eigenschaft desselben. Vergl. Kap. 8.) Wenn auf den Marianen jemand im Sterben liegt, stellt man einen Korb zu seinen Häupten. Man bittet die Seele inständig, diesen Behälter als Wohnsitz zu wählen oder in ihm wenigstens bei späteren Besuchen zu ruhen. Daher wird auch von Töpfen als Wohnsitzen der Geister gesprochen. Auf den Nikobaren ist ähnliches beobachtet. Wenn die „Iwis“, die bösen Geister, sich in

[46]) John Bd. I S. 197.

einer Wohnung dadurch unangenehm bemerkbar machen, dass Fälle von Erkrankungen eintreten, so unternimmt man auf den Nikobaren eine Seelenvertreibung. Es wird ein grosses Fest gefeiert, welches alles in fröhliche Laune versetzt. Dann locken die durch den Palmwein in Aufregung Versetzten den Iwis mit Schmeicheleien; dann aber schelten und schimpfen sie ihn ganz ordentlich, und, während die Weiber immermehr heulen, entwickelt sich ein fingierter Kampf. Man ringt mit ihm, bis er erwischt ist; sodann bringt man ihn in den Geisterkorb, dann auf das Geisterschiff, ein Boot, auf dem er auf das Wasser herausgefahren wird[47]).

Der Seelenaufenthalt im Topfe wirkt bis in die Mythologie der Polynesier nach. Im Jenseits sind zwei Bassins für die Seele des Volkes und der Vornehmen — nach der Anschauung der Polynesier[48]).

In weiteren Einzelheiten, zum Tabupfahl, Orakelobjekt, Amulet etc., brauche ich wohl den heiligen Topf nicht aufzusuchen. Die weite Verzweigung, in der jedes derartige Motiv sich zuletzt verliert, ist schon mehrmals besprochen.

Nachdem im obigen die Ideengänge und Entwickelungsreihen, die diese Sitten und Anschauungen verbinden, eingehend behandelt worden sind, werde ich mich darauf beschränken, auf die australischen und nordwestamerikanischen Parallelerscheinungen hinzuweisen.

Australien bietet eine reiche Fülle von hierhergehörigen Thatsachen. Wir hören, dass die Verwandten aller Grade, mit alleiniger Ausnahme des Vaters, vom Fette

[47]) Bastian: „Hawai“ S. 21. John Bd. I S. 189. Rienzi Bd. II S. 67. Prichard: „Oceanien“ S. 187. Svoboda Bd. VI S. 10/1, vergl. Schurtz in „Amulette und Zaubermittel“ S. 61, der eine interessante Parallelerscheinung erwähnt, die aber nicht auf unser Motiv zurückgeführt zu werden braucht.

[48]) Turner S. 236.

des Toten geniessen, dass sie unter dem verfaulenden Kadaver schlafen, das herablaufende Fett auf sich niedertröpfeln lassend in dem Glauben, dadurch in den Besitz der Kraft des Verstorbenen zu gelangen, dass Haut und Fett der angehörigen Toten in Taschen und Körben als Amulete umgehängt getragen würden. Andererseits fehlt auch nicht die Sitte der Palau- und Ponapé-Insulaner, alle Körperöffnungen des Leichnams zuzustopfen[49]).

Auch werden die Krankheiten durch Bestreichen mit Nierenfett und Exkrementen geheilt. Nächtlicherweile werden Fremdlinge überfallen, um ihnen das zauberkräftige Nierenfett herauszuschneiden. Howitt sagt, das Fett des Menschen stehe im australischen Glauben mit seiner Lebenskraft in engster Beziehung. Das werde durch weitverbreitete Gebräuche bewiesen. Das Fett gestorbener Personen, Verwandter und Befeindeter werde genossen. Fernerhin ist das menschliche Nierenfett gegen böse Geister zauberkräftig. Wie in Oceanien und Afrika ist eine Schlange als Krankheitsbringerin bekannt[50]).

Der Eidechsenglaube äussert sich in ausserordentlich typischen Meinungen. Gleich nach dem Tode entschlüpft eine Eidechse dem menschlichen Körper. Sie zeigt den Verwandten den Weg an, auf dem zaubernde oder mordende Todesursache zu suchen sei. In der Umkehrung stammt der Mensch von der Eidechse ab. Sie hat den Menschen geschaffen, aus ihr ist er hervorgegangen[51]).

Spezielle Mitteilungen über heilige Gefässe sind mir nicht bekannt.

---

[49]) Lumholtz S. 235. Bastian: „Oceanien“ S. 132. Brough Smith Bd. I S. 112, S. 120, S. 121.

[50]) Howitt S. 265. Angas Bd. I S. 123, S. 96. Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 356. Brough Smith Bd. I S. 446.

[51]) Angas Bd. I S. 109. Brough Smith Bd. I S. 116, S. 110, S. 425/6. Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 353/4. Bastian: „Oceanien“ S. 114.

In Nordwestamerika ist eine direkte Vererbung der Fananymythe nicht mehr nachweisbar. Das kann nicht Wunder nehmen. Schon in Polynesien sind die Spuren schwach. Immerhin finden sich wichtige Reste in den Bestattungssitten. Die Chinook legen ihre Toten in Kähne, an deren Enden sich im Boden Löcher befinden. Wir kennen diese Sitte und ihre Bedeutung schon aus Indonesien. Fernerhin liegen die Reste der Verstorbenen in Kästen, Körben und geschnitzten Schalen. Die Totenhäuschen entsprechen denen der Neu-Seeländer ganz genau. Ausserdem lassen die Koloschen die Leichen erst verwesen und austrocknen, ehe sie beigesetzt werden[52]).

Einige Mythen bringen bekannte und vielsagende Züge. Ein Mädchen nimmt einen Totenkopf und lässt ihren Bruder dessen Gehirn verschlingen; sie steckt in einen Korb Eidechsen, Kröten und Schlangen. Oben kommen schreiende Kinder darauf. Auf dem geschnitzten Totenschiff kommen nach primärer Anschauung offenbar Seelendarstellungen repräsentierende Schlangen und Frösche vor. Das ward so gedeutet: „Man glaubt, in dem Kopfe des Frosches befinde sich ein feines Gift, das, ausgesaugt, den Mediziner befähigt, schlechten Zauber auszuüben". — Von der Verwandlung von Menschen in Salamander wird auch gesprochen[53]).

Zum Schlusse erwähne ich noch die Verwandlung von Exkrementen in Menschen[54]).

Also Spuren der Fananymythe und dem Kreise der mit dieser in Zusammenhang stehender Sitten lassen sich auch hier nachweisen.

---

[52]) Boas: „Chinook" S. 256/7. Vankouver Bd. I S. 183. Niblack S. 350 ff., Taf. 64 und Taf. 65, Fig. 349. Dixon S. 162/3, engl. Ausg. S. 175/6. Krause: „Tlinkit" S. 225, S. 227. Erman Bd. II S. 380.

[53]) Niblack S. 324. Boas: „Verh." 1891 S. 632, S. 554.

[54]) Z. B. Boas: „Verh." 1891 S. 167, S. 170, S. 171, S. 172, S. 537, S. 560, S. 561, S. 569, S. 643. 1892 S. 333. 1893 S. 230 etc.

V. Kapitel.

Die Fanany-Mythe in den westlichen Provinzen.

Verbreitung der Mythe. — Afrikanische Reste. — Ableiten der Verwesungssubstanzen. — Verwendung der Verwesungsbrühe und des Fettes. — Vergeistigungsgebräuche. — Die Mode. — Krokodil. — Schlange. — Eidechse. — Die Mythe von der Regenbogenschlange. — Verbreitung derselben. — Peruanische Urnen. — Regenzauber. — Töpfe in Regenzauber. — Der Topf in Sonnenmythen. — Fettsubstanz. — Inhalt der heiligen Töpfe. — Amulette aus Kot etc. — Ahnenbefragung. — Vogel und Topf. — Wert der Fragmente der Fananymythe. — Vorkommen in Afrika und Oceanien. — Beweisskraft losgetrennter Mythenfragmente für kulturelle Verwandtschaft.

Die afrikanischen Formen der Fanany-Mythen sind nicht wörtlich überliefert. Die Klarheit des madegassischen Berichtes fehlte aber auch den oceanischen Traditionen, obgleich sie an Fülle nichts zu wünschen übrig liessen. Immerhin ist es ein treffliches Zeichen, dass jenes vielumstrittene Grenzgebiet östlicher und westlicher Eigenart, dass Madagaskar die reine unverfälschte Form geliefert hat.

Der Zustand der Verbreitung im Osten entsprach dem Verhältnis der manistischen und der kosmogonischen Anschauungsweise. In Australien, wo der Animalismus stärker ausgeprägt zu sein scheint wie der Manismus, spielt das Zaubern mit Nierenfett die Hauptrolle. Im indonesisch-melanesischen Gebiet herrscht der Ahnendienst. Da sind die manistischen Züge besonders entwickelt. In Polynesien regiert die Kosmogonie und der Bestand an Ausläufern der Fanany-Mythe schrumpft stark zusammen. In

Nordwestamerika endlich werden alle Züge in die Gewandung der Tiermythologie gekleidet.

In Afrika nun ist das Gesamtbild der Ausdrucksformen unserer Mythe, wie sich aus den Studien der einzelnen Teile schon früher ergab, ausserordentlich fragmentarisch und lückenhaft. Jedoch fehlen keine wichtigen Teile.

Die Wahollo-hollo-Weiber hängen die Leiche ihres Gatten in der Hütte am Halse auf, bis sie verfault. Die stinkende Jauche, die Maden und Knochen, die herabfallen, werden in einem Topfe aufgefangen, der nach der Beendigung der Prozedur in den Tanganjika geworfen wird. Die Maschinsche, Kioko und Minungo legen die Fürstenleichen offen in ein Haus. Alle Einwohner ziehen von dannen, an den Hof des neuen Regenten. Nur drei Sklaven bleiben bei dem Toten wohnen und mit ihm in dem gleichen Hause, und sammeln sorgfältig Tag für Tag die vom Fleische fallenden Würmer. Diese anmutige Beschäftigung üben sie wohl drei Jahre hindurch aus, bis nur noch das Skelett übrig geblieben ist. Alsdann werden die in einem Gefässe aufbewahrten Würmer, die das Fleisch des Verstorbenen repräsentieren, mit allen Knochen in den Busch geworfen [1]).

Das Auffangen der restierenden Lebenskraft ist also unverkennbar ein weitverbreiteter Brauch. Dass es sich hier aber thatsächlich um eine Anschauung handelt, der zufolge die dem Körper entquellenden Säfte die Lebenskraft bedeuten, geht aus vielen Bemerkungen hervor. Die Herrscher Monomotapas schmierten sich mit der aus dem Körper gehängter Verbrecher tröpfelnden Fäulnisflüssigkeit ein, um ihr Leben zu verlängern. Noch jüngst ward berichtet, dass der Häuptling der Matabele seinen Leib mit Menschenfett einsalbe und mit solchem seine Felder fruchtbar mache. Und aus dem Norden hören wir gleiches. Wenn

[1]) Stuhlmann S. 90. Schütt S. 115.

ein Gaukler stirbt, verbrennen ihn die Schilluk. Mit grosser Sorgfalt sammeln sie das von seinem Körper herabfliessende Fett, um es als Universalmittel zu gebrauchen[2]).

Noch deutlicher wird uns der Sinn dieser Gebräuche, wenn wir uns den Vergeistigungssitten nähern. Die Leute Setschellis glaubten, die neu bekehrten Christen würden bei der Taufe ein Absud vom Gehirn toter Menschen trinken müssen. Die Pongwe schmieren sich die Stirne mit der in Kreide aufgefangenen Hirnsubstanz weiser Männer ein, um deren Weisheit zu gewinnen. Eine Sitte des Namaqua darf wohl nur als eine zivilisierte Ausdrucksform derselben Idee genannt werden. Beim Tode eines Häuptlings wurde nämlich der Sohn in die Würde erhoben. Ein Bankett fand statt. Das Fett und die besten Stücke erhielt der junge Häuptling. Das rote Fett wurde dem Toten auf den Kopf gelegt und blieb dort liegen bis es eintrocknete. Dann übergab man es einem alten Weibe, die es als Amulett von hohem Werte aufbewahrte. Die Hirnkraft des Toten lebte also hier in dem roten Fett. Die Boni-Neger am Maronifluss hängen den Leichnam in einer Hängematte auf und fangen die herabtröpfelnden Verwesungsstoffe in einem Topfe auf. Die jungen Zauberärzte müssen diesen „Extrakt“ vermischt mit Tabak und Quinquina-Blättern schlürfen[3]). Wenn ein Akkraneger beweisen will, dass ein Toter ihm noch etwas schulde,

---

[2]) Die Bapeti reiben ebenfalls den Leib mit Menschenfett ein: Bastian: „San Salvador“ S. 293. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 172 und 517. Wangemann: „Lebensbilder“ S. 123.

[3]) Ich war früher geneigt, diese Sitte den Caraiben zuzuschreiben; nachdem mir aber der gewaltige Einfluss der nigritischen Kultur auf die dieser Völker klar geworden ist, ich fernerhin in Erfahrung gebracht habe, dass die Calibi (Cariben) und Oyampi (Tupi) die Sitte sonst nicht üben, es sei denn, sie wohnen in der Mitte oder an der Grenze des Gebietes importierter Neger, schriebe ich die Urheberschaft entschieden den Afrikanern und nicht den Amerikanern zu.

trinkt er etwas von dem Wasser, mit dem der Tote gewaschen ist [4]).

Wie gesagt, ist der Kreis dieser Sitten auf die Vergeistigungsideen zurückzuführen. Dadurch, dass man von der Verwesungs- oder Gehirnbrühe eines Toten trinkt resp. sie sich mit ihr bestreicht, wird der Verstorbene im Lebenden lebendig. — Aber wie wir in Oceanien sehen, dass zunächst die Brühe aufgefangen und als wertvolles Gut aufbewahrt wurde, dass sie später aber als ekelhaft entfernt wird, so wird auch in Afrika die Substanz einmal als Belebungsmittel verwandt, zum andern wird sie sorgsamst ausgepresst und vernichtet (z. B. in Uganda). Wie in Oceanien die Brühe einmal abgeleitet wird und das andere Mal sorgfältig ihr Ausrinnen verhindert wird (Palaus) so auch in Afrika. Einige Stämme der Guinea-Küste verstopfen alle Oeffnungen des Leibes, auf dass ja kein Tröpflein hervorkomme [5]).

Die Beziehungen zu dem Eidechsenglauben fehlen nicht. Doch mangelt die Klarheit der oceanischen Anschauung: „Im Tode oder bis zur Krankheit entweicht dem Körper eine Eidechse“.

Der König Rumalika erzählte Speke: Als ein grosser König Karagues gestorben war, wurde er nach Sitte der Väter in eine Kuhhaut genäht und drei Tage auf dem See schwimmen gelassen, bis die Zersetzung begann und drei Maden aus seinem Körper geboren waren, welche in den Palast gebracht und dem Thronerben zur Pflege übergeben wurden. Aber statt zu bleiben was sie waren, verwandelten sie sich alle drei in Tiere. — Das erinnert daran, dass die Leiche des Muata Jamvo in den Kalanji-Bach geworfen, nicht aber bestattet wird, denn, sagen die Kalunda, ge-

[4]) Lisiongstone: „Missionsreise“ Bd. I S. 24. Wilson: „Westafrika“ S. 293. Anderin Bd. II S. 68. Creveaux S. 158. Bohner (S. 74?).

[5]) Mackay S. 172. Bastian: „Allerlei“ Bd. II. Einleitung S. 64.

schehe letzteres, so würde sie sich in ein wildes Tier verwandeln [6]). Also der Seelenwurm fehlt nicht, allerdings aber eine direkte Mitteilung über sein Verhältnis zur Eidechse. Dafür ist nun aber wieder ein anderes wichtiges, das fehlende vollständig ersetzendes Bindeglied durch eine Bornu-Mythe gegeben. Danach stammen alle Schlangen vom Aligator ab; der brütete aus einem seiner Eier die Kulutschi-Schlange aus, diese die Abr-Schlange, welche der Gangu-Schlange das Leben gab. Von der Gangu-Schlange stammte die Fuschi, die Mutter der Rokodini, von letzterer die Tschibati ab. Die Tschibati brachte die Komon-Augu und diese die Schergo-Schlange hervor [7]). Daraus spricht die vollständige Unklarheit über die verwandtschaftlichen Verhältnisse dieser Tiere. Eine weitere Uebereinstimmung ist aus Uganda bekannt. Kranke Waganda meinen, eine Schlange lebe in ihrem Innern, so wie dies die Maori von der Eidechse glauben. Und damit steht im umgekehrten Sinne die Verwendung von Eidechse, Schlange und Krokodilen zum Krankheitsheilen in Verbindung [8]).

Wenn der Seelenwurm auch nicht Schöpfungsmaterial ist, so besitzt doch Wurm und Schlange Kraft der Belebung, sie sind Erscheinungsformen der Toten. Wenn nach dem Tode eines Menschen die Wanjamwesi um das Huhn als einem Orakeltier herumsitzen, das den Mörder ausfindig machen soll, so erscheint bei der schnellen Verwesung des Vogels der Wurm auf der Seite, auf der der Mörder sitzt. Fernerhin wird bei Eheschliessungen die Schlange herbeigebracht etc. [9]).

[6]) Speke S. 221. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 47. Wissmann, Wolf S. 87.

[7]) Koelle: „Afr. Nat. Lit.“ S. 185—188, S. 189—198. Bleek S. 153 ff.

[8]) Stuhlmann S. 181, vergl. „K. Schiffsschnabel“ S. 70. Mackay S. 148. Emin S. 45.

[9]) Stuhlmann S. 93. Pogge S. 195. Waitz Bd. I S. 179.

In welcher Weise die Eidechse in diese Anschauungskreise gezogen worden ist, ergiebt sich z. B. aus Folgendem. Zu den Hauptobliegenheiten der Priester der Serrer gehört es, den Dieb zu entdecken, wenn einem Gemeindemitgliede etwas gestohlen wurde. Unter den Klängen eines Tam-Tam zieht dann der Priester durch das Dorf und verkündet, dass der Bestohlene eine Eidechse gefangen habe und sie am folgenden Tage zum Schmied tragen werde, um sie von diesem mit einem Hammer töten zu lassen. Eine solche Ankündigung verfehlt niemals die Wirkung. Der Dieb nämlich, fest überzeugt, dass jeder Hammerschlag, der die Eidechse träfe, hundertfach seinen Körper treffen und seinen Tod herbeiführen würde, bringt in der folgenden Nacht schleunigst die Dinge zurück [10]).

So endet denn auch hier dieses Ausbreitungsgebiet in der Anschauung, Schlange [11]) und Eidechse resp. Krokodil [12]) wird von Ahnengeistern bewohnt.

Ich komme nunmehr zur Besprechung einer der merkwürdigsten und verbreitetsten Mythen der Afrikaner, der Mythe von der Regenbogenschlange. Dieselbe konnte ich in 4 Gegenden nachweisen: 1. im Ewe-Yoruba-Nupe-Gebiet; 2. an der Loangoküste; 3. bei den Wanika; 4. bei den Ama-Zulu.

Anyi-ewo ist der Regenbogengott der Ewe, der sich zumeist in einer Schlangenform äussert und nur erscheint, wenn er durstig ist. Dann schlürft er aus den Wolken seinen Trank. Was es verschüttet, erkennen wir im Regen.

---

[10]) Heichen S. 1190.

[11]) Baumann: „Usambara“ S. 141. Freemann S. 279, 5. Fritsch S. 106. Schweinfurth S. 45. Vita Hassan Bd. I S. 59. Casati Bd. II S. 180. Weiteres im „K. Schiffsschnabel“ S. 68 ff.

[12]) Endemann S. 32. Coquilhat S. 292. Sibree S. 302. „Allg. Hist. d. R.“ Bd. III S. 233. Weiteres im „K. Schiffsschnabel“ S. 67 ff.

Ist er gesättigt, so kehrt er an den Rand der Welt, seinen Wohnort zurück. Der Name heisst: „Grosse Schlange (ewo = eine grosse Schlange) der Unterwelt (anji = Untere Teil oder Unterwelt)“. In Weida und Dahome scheint der Gott einen andern Namen zu haben. Die bekannten Popo- und Agry-Perlen hält man für Werke dieses Gottes. Seine Exkremente meint man, hätten die Macht, Maiskörner in Kauris zu verwandeln. Die Tempel des Gottes sind mit den Farben des Regenbogens in Streifen bemalt. Seine Boten sind kleine Arten der Boa. Anyi-ewo hat seine eigenartig geformten Thonbilder, bestehend aus Schlangen mit kleinen roten Federn statt der Hörner. Sie sind weiss bemalt und stehen häufig unter Baumwollbäumen. In Dahome heisst nach einigen der Gott Danh, doch heisst dies nur Schlange. Daselbst sind seine Sendboten Ameisen. Hügel sind seine „busch houses“. Die Popo-Perlen sind auch hier seine Exkremente. Sein Emblem ist in Joruba eine in einem Topfe oder einer Colebasse ruhende gehörnte Schlange. — Im Westen findet sich eine interessante Umwandlung der Ewe-Mythe: die Aschantisagen, dass ein schlangenförmig aus dem Boden aufsteigender Dunst ihnen anzeige, wo sie nachgraben sollten, um die geschätzten Agri-Steine zu finden. — In Nupe führt die gleiche Gottheit den Namen Duwa[13]).

In Loango ist Umschama-umwula die im Wasser befindliche Schlange, die sich vom Horizont aus am Himmel erhebt, der Regenbogen. — Ein Häuptling der Wanika erzählte von einer grossen Schlange, die bisweilen zur See gesehen werde und vom Meer bis an den Himmel reiche. Die Schlange, erzählte er, erscheine besonders bei starkem Regen. — Die Ama-Zulu sagen, „der Regenbogen sei ein

[13]) Ellis: „Ewe“ S. 47—49. Skerchley S. 473. Burton: „Dahome“ Bd. II S. 148. Bowdtsh S. 364. Crowther and Taylor: „The Gospel“ S. 193.

Umnyama (siehe oben: Loangoküste!), das in einem Teiche wohnt und wie ein Schaf gestaltet ist. Sie sagen, dass es dort, wo es die Erde berührt, aus einem Teiche trinkt. Die Leute fürchten sich, sich in einem grossen Teiche zu waschen, sie sagen, dass ein Umnyama darin ist; und wenn ein Mensch hineingeht, fängt es ihn und frisst ihn auf. Aber sie sagen, dass derjenige, welcher vorbereitet wird, ein Ganga zu werden, in einen Teich hineingeht, der ein Umnyama in sich birgt und das Umnyama frisst ihn nicht, sondern beschmiert ihn mit farbigem Thone; und er kommt aus dem Teiche heraus, mit Schlangen um seinem Körper geschlungen und geht mit ihnen nach Hause" [14]).

Interessant ist hier wiederum das Verhältnis der Verbreitung und Erhaltung der Mythe. Im Westen, dem malajo-nigritischen Schwemmgürtel, ist sie am vollendetsten. Parallelen in Oceanien lassen sich recht wohl nachweisen. Nach der Ansicht der Bagobos auf Süd-Mindanao ist der Kopf des Meeres oben im Himmel; bewegt das Meer seinen Kopf, so regnet es. In der Mythologie der Gilbertinsulaner hat Rigi von Na reua die Eigenschaft erhalten, „sich nach Belieben in einen Aal zu verwandeln, damit er das Himmelsgewölbe um Samoa mit der Wasseroberfläche verbinde" [15]).

In diesem Falle möchte ich die Deutung der Mythen mit einer Beweisführung H. Schurtz's über den Sinn der peruanischen Thongefässe in Verbindung bringen. Eine Untersuchung der Ornamente auf den überaus zahlreichen Thongefässen aus den Gräbern der Chimu hat ihn gelehrt, dass das Symbol des Regens und Gewitters das typische Abzeichen derselben ist, oftmals ist die Gottheit des Ge-

---

[14]) Bastian: „Loangoküste" Bd. II S. 229. Krapf Bd. I S. 412. Ellis: „Ewe" S. 48. Haarhoff S. 4/5.

[15]) Schadenberg i. „Ztschr. f. Ethnol." Bd. 17 S. 32. Parkinson: „Gilbertinsulaner" S. 106.

witters auf denselben dargestellt, auf deren Schild das Bild des Regens von Schurtz entdeckt worden ist.

Es ist nun im höchsten Grade interessant, dass eine Mitteilung über die Bedeutung dieser Linien recht wohl existiert, die Schurtz aber entgangen ist. Sie bestätigt seine Ansicht. Es wird nämlich berichtet, die alten Peruaner hätten den Regenbogen angebetet, und die Incas hätten ihn neben zwei ausgestreckten Schlangen im Wappen geführt[16]).

Schurtz ist über die Bedeutung der Regensymbole auf den Gräberurnen zu der Ansicht gekommen, es handele sich hier um eine Mahnung an die Toten, ja nicht des Regenspenders, ihrer wichtigen Obliegenheit zu vergessen. Auch auf afrikanische Vorkommnisse weist Schurtz hin. Auf Gräber und Graburnen wird Palmwein, übrigens auch reines Wasser gegossen, auf dass die Ahnen nicht ihren Nachkommen den befruchtenden Regen vorenthalten. — Dass die Oceanier in gleicher Weise an die Ahnen die gleichen Anforderungen stellen, geht übrigens daraus hervor, dass neucaledonische Priester, um Regen zu bekommen, von einem über Taro-Blättern aufgehängten Skelett Wasser herablaufen lassen[17]).

Wir erhalten also sehr interessante Beziehungen, deren Zusammentreffen das Entstehen der Mythe vollkommen erklärt. Denn die Schlange als Träger der Ahnengeister und wasserliebendes Tier ist in doppelter Weise mit dem Regen in Beziehung zu bringen.

Auch stehen wir infolge dieser Beziehungen jetzt anderen, noch nicht zu enträtselnden Verhältnissen mit den nötigen Vorkenntnissen gewappnet gegenüber. Es handelt sich um die Töpfe, die in gleicher Weise, wie es Schurtz

---

[16]) Gottfried S. 31. Schurtz: „Peruanische Thongefässe."

[17]) Schurtz: „Peruanische Thongefässe" S. 5. Bastian: „Oceanien" S. 86.

für Peru annimmt, in Afrika dem Zauber dienen. Bumba ist an der Loangaküste ein mit Zaubermitteln gefüllter Topf, der vergraben wird, um Regen zu erzeugen. Die Ganga der Makaraka vergraben einen mit Hexenkraut und Zaubermitteln gefüllten Topf zum gleichen Zwecke. Die Akkraneger warfen einen Topf in ein Gewässer, ebenfalls um Regen zu erlangen. Auch scheinen Gefässe bei den Battak eine grosse Rolle zu spielen in den Zeremonien, die anlässlich grosser Trockenheit abgehalten werden[18]).

Bei den Yaunde kehrt der Topf im gleichen Sinne wieder. Wenn drohende Wolken am Himmel aufsteigen zu einer Zeit, da Regen sehr störend sein würde, errichtet der Ganga eine Stange, an deren oberen Ende ein Töpfchen mit Medizin befestigt ist. Am Fusse der Stange ist ein Huhn angebunden. — Nach der Ansicht der Ewe sollen die Priester die Winde in grossen Töpfen verschlossen halten[19]).

Wir werden den Topf häufig in den Sonnenmythen treffen. Des Sonnengottes Lissas Emblem ist ein weissbemalter Topf. Die Sonne war bei den Mandara in einem Topfe repräsentiert. Auf Odentes Hügel steht ein Topf. Akodschang ist im Topf dargestellt. — Heitsi-Eibib schnitzt als Mensch Holztröge und verwandelt sich in einen solchen, der alles Fett konsumiert, das in ihn gethan wird.

Die letzte Mythe ist das Bindeglied. Wir sahen, dass die Sonne auch als Fettballen aufgefasst wird. Das Fett ist andererseits das „Belebende“. Diese beiden An-

---

[18]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. I S. 40. Junker Bd. I S. 404. „Allg. Hist. d. K.“ Bd. IV S. 280/1. Brenner S. 212. Wenn auf Buru Regen fällt, fängt man ein wenig in einem Topfe auf und lässt dieses über einem Feuer unter Gebeten nach Regenfülle verdunsten. Auch wirft man wohl einen Topf in das Wasser mit der Bitte um Regen. Riedel S. 10.

[19]) Zenker S. 46. Herold Bd. V S. 145.

schauungen wachsen aus der Fananymythe heraus. Der die Jauche der verwesten Mitmenschen enthaltende Topf ist hier Ausgangspunkt. Die manistische Anschauung, die die Menschenseele der Sonne folgen lässt, überträgt die Eigenschaften, Schicksale und Vermögen der Menschen auf die Sonne und die der Sonne auf die Menschen. Daher hat ja jede manistische Anschauung ihr Echo in der hohen Mythologie, daher wird die Sonne zum Fettballen, und Heitsi-Eibib zum Topfe, der alles Fett aufsaugt. Daher thut auch Hubeane, der Sonnenheld, Unrath in die Töpfe seines Vaters.

Ich will jetzt noch, von dem Inhalte des Topfes ausgehend, seine Bedeutung nach verschiedenen Richtungen verfolgen. Wir sahen wie die Verwesungssauce in Töpfen aufgefangen wird. Auch kommt Bestattung in Töpfen und Körben vor. Wenn von Zwillingen einer stirbt, repräsentiert ein Topf den Toten. Topf oder Korb wird so Seelenaufenthalt. Jede grössere, aus mehreren Höfen bestehende Familie hat eine grössere Hütte, wo in einem runden Korbe die Geister der aus der Familie Verstorbenen wohnen und gepflegt werden. In dieser Geisterhütte befindet sich ausser dem Korbe, der eigentlichen Geisterwohnung nur noch eine Negerin, welcher die Pflege der Geister anvertraut ist, die mit ihnen in enger Verbindung steht und sie in verschiedenen Anliegen befragt[20]).

Indem nun die Anschauung einmal den Inhalt der Töpfe verfolgt, kommen jene Salben und Mixturen, Fettamulette und Düngertäschchen zu Tage, die nicht zu den Seltenheiten gehören. Es werden die Menschenfiguren (vergl. das oben über die Battak-Ahnenbilder Gesagte) mit

[20]) Speke D. Ausg. Bd. II S. 221, engl. Ausg. S. 54. Schneider S. 157. Bohner S. 218. Zimmermann S. 174/5. Zuletzt wird aus dem Topfe eine Gottheit oder wie im Sudan, er wird zur Moschee, zum Tempel. — Coquilhat S. 292. Staudinger S. 410/1.

zauberkräftigem Kote gefüllt etc. Ziegen- und Antilopenhörnchen werden durch Füllung mit solchem Schmierzeug zu Amuletten etc.[21]).

Ein grosser Kreis von Sitten wird verständlich, indem Eidechsen, Baumzweige, Wasser, die sich in den Gefässen des Kultus befinden, als Nachkommen der früher darin befindlichen Verwesungssauce bezeichnet werden. Folgende Beispiele werden das genügend erläutern. — An der Goldküste halten die Ganga an gewissen Tagen lange Reden an das Volk. Nach derartigen Predigten folgt noch eine Weihzeremonie, neben ihnen steht ein Gefäss mit Wasser, in dem eine Eidechse schwimmt. Es werden Weiber, Kinder und ein kleiner Opferaltar damit besprengt[22]). In einem Dorfe der Wa-Bondei an der Grenze des Digo-Landes sah Baumann eine „Daua". Auf einem erhöhten Lehmsockel inmitten eines Stangenzaunes war ein Topf mit Wasser eingelassen. In demselben befand sich eine lebende Landschildkröte. Es war das ein mächtiger Zauber. Ehe die Angola-Neger auf Reisen gehen, befestigen sie einen kleinen Topf an einem Gerüst und legen einige Pflanzen hinein. Bevor sie nun die Reise antreten, waschen sie sich mit dieser Flüssigkeit und glauben sich so gegen jedes Unheil gesichert. In Weida stand früher an jeder Thür ein grosser Topf mit Wasser gefüllt auf einem konischen

---

[21]) Cameron Bd. I S. 310 Nr. 15. Wissmann, Wolf auf S. 215 die Abbildung einer „Fetisch-Schnupf-Tabaks-Dose". — Campbell S. 244. Ratzel: „Völkerkunde" 1. Aufl. Bd. I S. 375, S. 357. Lenz S. 202, S. 198. Emin S. 15. Speke S. 259. Sibree S. 329. Galton S. 109. Holub Bd. II S. 362.

[22]) Eine interessante Parallele bei den Maori: — Als ein alter Priester einem Knaben Unterricht erteilte, stand neben ihm eine mit Wasser gefüllte Schädelschale, in die der Alte von Zeit zu Zeit einen Zweig tauchte und dann den Knaben besprengte. Dieffenbach Bd. II S. 119.

Piedestal aus Lehm. Darin schwamm eine wohlgediehene Wasserpflanze. Auch das war ein Zaubermittel[23]).

Daran schliessen sich jene Zeremonien an, in denen die Ahnen um Rat gefragt und das Einziehen in den Körper des Priesters gewünscht wird. Man beugt sich über ein Wasserbecken und ruft die Ahnen an. Der Priester erkennt im Wasser die Antwort auf die Frage. Solche Sitten lassen sich an der ganzen Westküste und auch in Oceanien nachweisen[24]).

Um auf die bedeutsame Verbindung von Topf und Vogel noch hinzuweisen, erwähne ich folgendes. Oben ward schon auf das Huhn am Fusse des Pfahles mit dem Topfe bei den Yaunde hingewiesen. In Okkra stecken Hahnenfedern in dem heiligen Gefässe, in Adamaua sind am Pfahle Dodos, auf dem sich auch ein Topf befindet, zwei Federn angebracht. Am bedeutsamsten ist aber die Weise, wie die Dryaboskandidaten der Kru auf ihre Fähigkeit hin, dem Kultus obzuliegen, geprüft worden. Es wird der Kopf eines Huhnes in einen von mehreren verschlossenen Töpfen gethan. Der Kandidat muss herzutreten und angeben, in welchem Topfe er verborgen ist[25]). — Die Hauptfunktionen des Dryabo liegen im Verkehr mit den Geistern. Das Huhn ist Vertreterin des „Geistigen“, hier wohl Geist selbst, mit welchem der Ganga und Dryabo sich in Beziehung muss setzen können. Der Topf, durch den Seelenaufenthalt schon mit dem Geruche der Heiligkeit versehen,

---

[23]) „Allg. Hist. d. Kr.“ Bd. IV S. 188. Baumann: „Usambara“ S. 140. Wissmann, Wolf S. 144. Isert S. 136.

[24]) Schwarz S. 175. Pogge S. 38. Bastian: „Felisch“ S. 39 und 40. Steiner im: „Tagebuch“. Bohner S. 54. Bastian: „Oceanien“ S. 240. Das Gesicht des Diebes zeigt sich in Tahiti dem Wahrsagenden in einer Kürbisflasche von Wasser. — Turnbull S. 345.

[25]) Wilson: „Westafrika“ S. 97/98. Passarge S. 124. Bohner S. 56/7.

bietet ein geeignetes Werkzeug für die Thätigkeit des „Geistersehers“.

Ich will nicht weiter in Einzelheiten eingehen. Die merkwürdige Gleichheit der Sitten und Anschauungen des besprochenen Kreises in der afrikanischen und oceanischen Weltanschauung wird zumal dem aufgefallen sein, der die Anmerkungen nicht übersehen hat. Nicht unabsichtlich sind diese beiden Kapitel über die Fananymythe ans Ende des Teiles gesetzt, der dem Problem der kulturellen Verwandtschaft, den Malajonigritiern gewidmet ist. Sie bilden den Uebergang zum nächsten Teile. Es ist sicher, dass genetische Verwandtschaft der grossen Züge der Mythologie auf der ganzen Erde vorhanden ist, aber, dass die Nebenerscheinungen die gleichen sind, die Reste, Ausläufer, Bruchstücke, Teile, deren Verbindung mit dem Zentrum der Weltanschauung und Mythologie längst abgebrochen ist, das ist Beweis für die kulturelle Verwandtschaft. Das scheint mir für die Fragen nach der Verwandtschaft das Ausschlaggebende zu sein. Ich will den Beweis für die kulturelle Verwandtschaft der Malajonigritier in diesen Dingen wenigstens bis ins Detail ausgeführt haben.

Nun die Sonnenmythen!

II. Teil.

Die Sonnenmythen der östlichen Provinzen nebst westlichen Analogien.

VI. Kapitel.

Die Sonnenmythe Oceaniens.

Die melanesischen Sonnenmythen von Quat. — Sonnenauf- und Untergang. — Deutung der Quatmythen. — Vergleich der melanesischen und polynesischen Sonnenmythen. — Die mikronesischen Sonnenmythen. — Deutung derselben. — Vergleich mit den melanesischen und polynesischen Sonnenmythen. — Der Sonnenkultus in Polynesien, Melanesien, Indonesien.

Die in reicher Blütenpracht prangende Maui-Mythologie ist schon von Schirren, Achelis, Bastian, Waitz-Gerland untersucht worden. Wie schon oben bemerkt, ist die Arbeit Schirrens der solaren Beschaffenheit Maui's gewidmet. Die einzelnen Züge sind von ihm so eingehend behandelt, dass die Gestalt Maui's, dieses typischen Sonnengottes, vollständig verständlich geworden ist. Ehe wir die bedeutsamsten und wichtigsten Thatsachen beleuchten, soll aber dem so lange in Schweigen gehüllten Melanesien sein Recht werden. Es ist von dem vielverdienten Codrington eine Sammlung melanesischer Mythen publiziert worden. Eine Figur derselben, Quat, ist als ein Sonnengott zu bezeichnen. Diese Quat-Mythen der Banks-Inseln will ich zunächst in freier Uebersetzung nach Codrington wiedergeben.

1. Mythe von Quat (Banks-Inseln).

Quat war nicht von Anfang an. Seine Mutter, deren Name Quatgora oder Jro Ul war, war ein Stein, der auseinanderbarst und ihn hervorbrachte. Er hatte keinen Vater; er war an der Landstrasse geboren. Er wuchs auf

und sprach mit einem Male. Er frug seine Mutter nach seinem Namen und sagte, wenn er einen Vater oder einen Oheim mütterlicherseits habe, solle der ihm einen Namen geben. Dann gab er sich selbst den Namen Quat. Er hatte auch Brüder. Der erste war Tangaro Gilagilala, Tangaro der Weise, der alle Dinge verstand und die anderen unterweisen konnte, der andere war Tangaro Loloquong, Tangaro der Narr, der von nichts etwas wusste und sich wie ein Narr benahm; die anderen waren: Tangaro Siria, Tangaro Nolas, Tangaro Nokalato, Tangaro Noav, Tangaro Nopatau, Tangaro Noau, Tangaro Nomatig, Tangaro Novunue, Tangaro Novlog.

Es waren elf Tangaros, mit Quat zwölf Brüder. Die Namen der letzten neun sind die Bezeichnungen von Blättern von Bäumen und Pflanzen, als Brotfruchtblatt, Kokosnussblatt, Bambusblatt, Schirmpalmblatt etc. zu dem Namen Tangaro gefügt, welch letzterer zweifellos derselbe ist, wie Tagaro auf den Neu-Hebriden und Tangaro in Polynesien.

Diese alle wuchsen auf so wie sie geboren waren und nahmen ihren Aufenthaltsort im Dorfe Alo Sepere, woselbst ihre Mutter noch immer als in einen Stein verwandelt gesehen werden kann. Daselbst begann Quat das Werk der Schöpfung; er machte Menschen, Schweine, Bäume, Felsen, just wie es ihm einfiel. Aber als er alle Arten von Dingen gemacht hatte, wusste er nicht die Nacht herzustellen und deshalb war es während des ganzen Tages hell. Da sagten seine Brüder zu ihm: „Hallo Quat! das ist keineswegs angenehm; es ist nichts als Tag; kannst Du für uns nicht etwas dagegen thun?“ Da bedachte Quat, was mit dem Tageslicht zu thun sei, und er hörte, dass in Vava auf den Torresinseln Nacht sei. Da nahm er ein Schwein, band es und warf es in sein Kanoe. Dann segelte er nach Vava hinüber und kaufte Nacht (quong) von J. Quong (Nacht), der dort wohnte. Andere sagen, dass er an den Fuss des

Horizontes gefahren sei, um Dunkelheit von der Nacht zu kaufen, dass ihm diese die Augenbrauen geschwärzt und ihm gelehrt hätte, wie man abends einschliefe und wie morgens die Dämmerung zu machen sei.

Quat kehrte zu seinen Brüdern zurück mit der Nachtkenntnis, sowie mit einem Huhne und anderen Vögeln, welche Nachricht geben sollten von der Zeit der Nachtrückkehr. Er liess die Brüder Bettplätze bereiten. Sie drückten Kokosnusszweige platt und breiteten sie im Hause aus. Da sahen sie zum ersten Male die Sonne sich bebewegen und im Westen niedersinken und riefen Quat zu, das sie sich hinwegschleiche. „Sie wird bald gegangen sein“, sagte dieser, „und wenn Ihr einen Wechsel im Angesicht der Erde seht, so ist dies die Nacht.“ Und er liess die Nacht kommen. „Was ist das, was dort über die See kommt und den Himmel bedeckt?“ schrien sie. „Das ist die Nacht“, sagte er, „setzt Euch nieder auf beiden Seiten des Hauses, und wenn Ihr etwas in den Augen spürt, legt Euch nieder und seid ruhig.“ So ward es dunkel und ihre Augen begannen zu blinzeln. „Quat, Quat, was ist das? Werden wir sterben?“ „Schliesst Eure Augen“, antwortete er, „das ist der Beginn des Schlafes.“

Als die Nacht lange genug gewährt hatte, begannen der Hahn zu krähen und die Vögel zu zwitschern. Quat nahm darauf ein Stück roten Obsidian und schnitt die Nacht entzwei. Das Licht, über welches die Nacht sich ausgebreitet hatte, schien wieder hervor. Quats Brüder erwachten. Er aber begab sich wieder an das Werk der Schöpfung.

2. Mythe von Quat (Banks-Inseln).

Zwar hatte Quat eine Frau, aber keine Kinder. Sie hiess Ro Lei. Seine Brüder, welche keine eigenen Weiber hatten, beneideten ihn um den Besitz der schönen Ro Lei,

ebenso wie den seines schönen Kanoes. Sie verbanden sich untereinander, um beide in ihre Hände zu bringen. Als nun das Werk der Schöpfung beendet war, schlug Quat seinen Brüdern vor, sie sollten sich Kanoes schneiden, und sie begannen die Arbeit, indem jeder sich einen Baum auswählte. Quat fällte einen langen, für ein Boot besonders geeigneten Baum, und arbeitete heimlich jeden Tag. Aber er machte am Werke keinen Fortschritt. Jeden Tag, wenn er zur Arbeit zurückkehrte, fand er das Holz, das er gestern gefällt hatte, wieder daran und der Stamm war ganz solide. Endlich legte er sich eines abends nach Beendigung des Tageswerkes, sich ganz klein machend und mit einem Spahn bedeckend, im Geheimen zur Wache nieder. Da sah er einen kleinen, alten Mann mit langem, weissem Haar aus dem Boden hervorkriechen und erblickte, wie derselbe jeden Spahn wieder an die Stelle, wo er herausgeschlagen war, einfügte, bis der Baumstamm fast wieder hergestellt war. Es fehlte nur noch der Spahn, der Quat verbarg, und der alte Mann begann danach zu suchen und Quat passte auf. Nach einer Weile erblickte der Suchende das Fehlende und näherte sich ihm, um ihn zu ergreifen. Aber Quat sprang hervor und erhob seine Muschelaxt, um jenen niederzuschmettern. Jedoch Marawa, die Spinne, ein anderer sehr mächtiger Vui, denn dieser war es, bat Quat: „Ach Freund, töte mich nicht, und ich will Dein Kanoe wieder fertig herstellen“. Und er arbeitete daran und hatte gar bald mit den Nägeln sein Werk beendet.

Als alle Boote beendet waren, bat Quat seine Brüder, die ihrigen vom Stapel zu lassen. Und als dies geschehen war, erhob er die Hand und eines nach dem anderen versank. Dann erschienen Quat und Marawa mit dem Kanoe, das sie gemacht hatten, und ruderten schnell umher, zum Erstaunen der Brüder, die nicht gewusst hatten, dass er

gleichfalls die Arbeit begonnen hatte. Nachdem er sich sattsam über diese Kränkung gefreut hatte, holte er ihre Boote in der Nacht wieder hervor.

Nach diesem Ereignisse trachteten Quats Brüder mit viel List ihn zu vernichten und so selbst in den Besitz seines Weibes und seines Bootes zu kommen.

Eines Tages nahmen sie ihn mit zur Höhle einer Landkrabbe. Dieselbe befand sich unter einem Stein und war von ihnen noch um soviel erweitert worden, dass sie bereit war, über Quat zusammenzustürzen. Quat kroch in die Höhle und begann nach der Krabbe zu graben. Da warfen die Brüder über ihm den Stein um und rannten mit der Ueberzeugung, ihn getötet zu haben, fort, um Ro Lei und das Kanoe zu rauben. Aber Quat rief Marawa mit Namen: „Marawa! Bring mich zu Ro Lei.“ Und zur Zeit, als die Brüder das Dorf erreichten, sass Quat zu ihrem Erstaunen an der Seite seiner Frau.

Bei einer anderen Gelegenheit schnitten sie den Zweig eines Fruchtbaumes halb durch und überredeten Quat, der Nüsse halber hinauf zu steigen. Als aber der Ast herabfiel und sie glaubten, er sei tot, rettete ihn Marawa abermals, und als sie davonliefen, um seine Frau zu rauben, erblickten sie ihn mit dem Kopfe im Schoosse Ro Leis liegend.

In einer mondhellen Nacht veranlasste er seine Brüder, zum Schiessen fliegender Füchse auszuziehen. Als sie sich daran machten auszurücken, bedeckte er sich mit Brettern, flog auf einen Pandanusbaum und hing sich daran wie eine Fledermaus. Seine Brüder sahen ihn, schossen nach ihm und trafen ihn. Er spie Blut auf den Boden und sie waren überzeugt, dass er verwundet sei. Sie kletterten einer nach dem anderen in den Busch, um ihn zu suchen. Wenn einer geschossen hatte und nach ihm kletterte, flog er empor und kehrte dann zurück, um sich wieder hinzuhängen.

Als alle geschossen hatten und hinaufgeklettert waren, flog er heim, zog die Pfeile, die in den Seitenbrettern seiner Hülle steckten, heraus und hing sie im Gamal auf. Wie die Brüder nun heimkamen, klärte er sie auf, wie er sie zum Narren gehabt hatte.

3. Mythe von Quat (Banks-Inseln).

Und wieder berieten die Brüder, wie sie Quat vernichten könnten, und beschlossen, ihn zu fangen, während er Vögeln nachstellte. Sie bereiteten sich also jeder einen Platz in einem Muskatnussbaum, jeder in einer kleinen Entfernung vom andern. Und der Baum Quats war weiter fort, als die anderen. Dann nahmen sie Quat mit hinaus und zeigten ihm seinen Platz. Quat bestieg seinen Baum. Sobald er mit seinen Schlingen befestigt war, stieg der ihm nächste Bruder von seinem Platze, lief unter den Baum, auf dem Quat sass, und sang:

„Mein Muskatnusbaum, schwelle!“ Der Stamm des Muskatnussbaumes wuchs sogleich so stark, dass Quat ihn mit seinen Armen nicht mehr umspannen konnte. Quat bemerkte es aber im Anfange nicht, da er eifrig mit Schlingenstellen beschäftigt war. Der Bruder, der den Zauber auf den Muskatnusbaum gelegt hatte, rannte zurück und sammelte auf dem Wege zum Dorfe die andern.

Sie raubten und schleppten Ro Lei hinweg, zogen das Kanoe in das Wasser und ruderten schleunigst hinweg.

Die Insel war schon am Horizonte verschwunden als sie ihre Muscheltrompete bliesen, um Quat von ihrem Fortgehen in Kenntnis zu setzen. Als der das hörte, wusste er, was geschehen war und wollte ihnen folgen. Aber der Umfang der mächtig angeschwollenen Zweige machte es ihm unmöglich herabzusteigen.

Er versuchte und versuchte. Es war alles vergebens.

Da erhob er seine Stimme, schrie und weinte. Sein Freund Marawa, die Spinne, hörte sein Klagen und kam herbei um nach der Ursache zu fragen. „Ich kann nicht mehr herunter“, sagte er, „meine Brüder haben mir diesen Streich gespielt.“ „Herab mit Dir!“ entgegnete Marawa, dessen Haar ungewöhnlich lang und locker war. Und er wehte sein Haar zur Quat hinauf. Der stieg an demselben herab und eilte in das Dorf. Da fand er aber nur noch die Rollen seines Kanoes; vergebens suchte er sein Weib. Die Brüder hatten Ro Lei und das Boot wie ihr Eigenes mitgenommen.

Da ging Quat in das Haus hinein und nahm seine Hahnenschwanzfedern, eine Schnur von Muschelgeld, seine rothe Erde und sein Muschelbett. Dann frug er seine Mutter nach den Bananenfrüchten. „Sie haben sie alle abgepflückt“, antwortete sie, „mit Ausnahme dieser kleinen am Ende des Büschels.“ „Pflücke sie alle ab“, entgegnete Quat. Dann ergriff er eine Kokosnusflasche und packte alle seine Sachen und die Nahrung hinein, machte sich ganz klein und nahm seinen Platz ebenfalls in ihr.

Hierauf bat er seine Mutter, drei Wellen abzuzählen und bei der vierten kleinen Welle die Kokosschale in die See zu werfen.

So schwamm Quat in seiner Flasche dahin, bis er an das Kanoe kam, in dem seine Brüder sassen. Sie hatten nämlich noch nicht das Land erreicht. Dann schwamm er am Schiff entlang, bis er vor den Bug kam und zwang sie nunmehr ihm zu folgen. Er nahm eine seiner Bananen, ass sie und warf die Schale in die See dahin, wo das Kanoe vorbei kommen würde. Die Brüder sahn sie und merkten wohl, dass sie den Bananen Quats, die sie genommen hatten, glich. Sie forschten demnach wer eine Banane gegessen habe, und als alle solches leugneten, sprach Tangaro der Weise: „Ihr Burschen, es ist Quat, der

die Bananen gegessen und die Schale hier vor uns in die See geworfen hat, um uns ein Zeichen zu geben, dass er nicht gestorben, sondern entwischt ist und uns jetzt verfolgt.“ Aber die andern wollten nicht auf ihn hören und erklärten, er sei gestorben. Dasselbe wiederholte sich, als er ihnen eine andere Bananenschale hinwarf. Danach sahen sie die geschlossene Flasche selbst, in welcher Quat war. Sie trieb nahe dem Boote. Einer fischte sie auf in dem Glauben, dass es eine gute Kokosnus sei. Als er aber daran roch und ihren üblen Geruch merkte, warf er sie fort. Dieses thaten sie einer nach dem andern bis auf Tangaro den Weisen, der nicht darauf achtete.

Darauf trieb Quat seine Flasche schnell an die Küste vom Maewo und entstieg der Schale. Er färbte sein Haar mit der rothen Erde, bindet die Hahnenschwanzfedern in das Haar, nimmt seinen Sitz auf der Spitze eines männlichen Pandanusbaumes, und da sitzt er und wartet darauf dass seine Brüder ans Land kommen, denn sie rudern immer noch über das Meer.

Da kamen sie zwischen den Riffen daher an das Ufer und erhoben ihre Augen und sahen ihn auf dem Pandanusbaume sitzen. Und sie forschten untereinander, wer es sei, der dort oben sitze. „Es ist Quat“, sagte Tangaro der Weise. Aber seine Brüder bestritten es; er könne den Weg hierher nicht unternommen haben, da er augenscheinlich dem Tode geweiht sei. „Das ist Quat und kein Irrtum“, entgegnete Tangaro der Weise, denn er kannte diese und alle anderen Dinge besser als seine Brüder. So brachten sie denn ihr Kanoe ans Land. Aber sie brauchten es nicht heraufzuschieben, denn Quat liess die Felsen steigen, und trug es so trocken und hoch hinauf. Quat sprang herab, mitten unter sie und zerschlug mit seiner Axt vor ihren Augen mit folgenden Gesange das Kanoe: „Chop, chop the canoe; whose Canoe is it? Marawa's

Kanoe. My brothers tricked me about twisting a string — swell nutmeg-tree — and draw the snare. I had one Canoe, my Canoe slipped off from me.“ So zerschlug er das Boot vor ihren Augen in Stücke. Danach machte er Freundschaft mit ihnen und bat sie, von jetzt ab in Harmonie mit ihm zu leben.

4. Mythe von Quat (Banks-Inseln).

Eine andere Reihe von Abenteuern waren Quat's Begegnungen mit Quasavara. Das war ein Vui, ein sehr starker und sehr grosser Krieger, ein Tyrann und Kanibale, der auf der Insel wohnte, die die Heimat Quat's und seiner Brüder war.

Eines Tages nahmen die Brüder ein Bad und fanden dabei eine den Strom herabtreibende Frucht, der tahitischen Kastanie, eine Make. Sie nahmen die Frucht einer nach den andern auf und warfen sie wieder fort, in der Meinung, dass sie zu nichts gut sei. Quat aber nahm sie, fand sie gut und gab sie seiner Mutter zum kochen. Nach dem Bade kamen alle Brüder zur Mutter, um sich Speise zu holen. Die hatte aber nichts als Quat's Make und so nahm ein jeder etwas davon. Tangaro der Narr verzehrte den Rest.

Quat sandte sie nun aus, um noch mehr zu erlangen. Den Strom entlang wandernd, den die Frucht geschwommen war, kamen sie an den Baum. Sie kletterten hinauf, um die Kastanien zu erreichen. Tangaro der Narr fiel aber auf das Haus des Quasavara, über dessen Dach die Zweige herabhingen. Der Währwolf kam in voller Wut herausgestürmt, ergriff, tötete die Brüder und verschloss sie in einer Speisekiste.

Quat wartete fünf Tage. Dann nahm er Bogen, Pfeil und Muschelaxt und ging auf die Suche. Dem Laufe des Stromes folgend, fand er den Baum. Das Ereignis ahnend,

brachte er Quasavara aus seiner Behausung, indem er eine Make gegen sein Haus warf. Sie fochten mit einander und Quat tötete Quasavara. Die Gebeine seiner Brüder fand er in der Speisekiste. Er belebte sie, indem er durch ein Schilfrohr in ihren Mund bliess und sie bat, falls sie seine Brüder wären, zu lachen.

5. Mythe von Quat (Banks-Inseln).

Ein anderes Abenteuer stimmt nicht ganz mit dem eben erzählten überein. Als Quasavara mit Quat und seinen Brüdern zusammentraf, lud er sie in sein Dorf ein und machte ein Feuer für sie in seinen Backofen. Als es Abend war, sagte er, dass sie in seinem Gamal bei ihm schlafen müssten. Aber sie, die wohl wussten, dass sie getötet werden würden, wenn sie dies thäten, waren sehr erschreckt. Es ward Nacht und sie wurden sehr schläfrig. Da forderte Quat sie auf, ins Bett zu gehen. Er riss mit den Knöcheln einen Dachsparren des Gamal auseinander und sie setzten sich alle hinein und schliefen. Um Mitternacht ergriffen Quasavara und seine Leute Keulen und Bogen und kamen um Quat's Truppe zu töten. Aber da sie auf den Schlafplätzen niemand trafen, zogen sie enttäuscht wieder ab. Gegen Tagesanbruch krähte der Hahn. Quat weckte seine Brüder und bat sie, schnell herauszuschlüpfen, damit sie beim Tageslicht nicht beobachtet werden möchten, wie sie den Sparren verliessen. So kamen sie heraus. Als es heller Tag war, kamen Quasavara und seine Leute herbeigelaufen. Sie fanden Quat und seine Brüder im Gamal mit einander schwatzend. „Wo habt ihr geschlafen?“ frugen sie. Alle antworteten auf einmal, dass sie an dem ihnen angewiesenen Platze geruht hätten. Nur Tangaro der Narr rief aus: „Wir schliefen in diesem Dachsparren“. Da waren die Brüder sehr entrüstet.

Quasavaras Partei beratschlagte, als die Nacht wiederum nahte, wie sie jene im Dachsparren töten könnten. Quat aber riss in dieser Nacht einen Seitenpfosten heraus, öffnete ihn und die Brüder schliefen darin. Die Leute Quasavaras kamen in der Nacht und zerbrachen den Dachsparren. Sie fanden niemand darin und zogen abermals resultatlos ab. Am nächsten Morgen kamen sie in das Gamal und trafen Quat und seine Brüder ganz gelassen. Wiederum aber bekannte Tangaro, der Narr, dass sie im Seitenpfosten geschlafen hätten. In der nächsten Nacht öffnete Quat den grossen Hauptpfosten und sie schliefen darin. Und wieder kam Quasavara, zerbrach den Seitenpfosten und fand niemand darin. Tangaro, der Narr, jedoch gab abermals ihren Zufluchtsort kund, obgleich er von seinen Brüdern gewarnt und gescholten war.

Quasavara beschloss nunmehr einen anderen Weg einzuschlagen und die Brüder beim Mahle zu töten. Diese Nacht öffnete Quat den Giebelpfahl mit einem starken Schlage und sie schliefen alle in demselben. — Wohl wissend, was beabsichtigt sei, traf Quat seine Vorbereitungen, um die Brüder zu retten. Er pflanzte einen Casuarinabaum und gab ihnen Instruktionen, was sie zu thun hätten. „Wenn sie sich daran machen, das Essen zu bereiten“, sagte er, „wascht Eure Hände in den Bambuswassergefässen bis sie leer sind. Und wenn sie dann Salzwasser haben wollen und jemand gebrauchen, der die Gefässe füllt, so bieten sich zwei von Euch an heraus zu gehen, und danach gehen noch zwei gemeinsam. Wenn Ihr ein Stück weit fort seid, werft die Wassergefässe auf den Boden und steigt auf den Casuarinabaum! So macht Ihr es alle.“ Sie handelten alle nach dem Uebereinkommen. Als der Ofen zugedeckt war, riefen Quasavaras Leute: „Hallo! Es ist kein Salzwasser mehr vorhanden. Wer will welches holen?“ „Wir zwei“, sagten zwei Brüder Quats

und sie gingen, zerwarfen die Wassergefässe und kletterten auf den Baum. Quasavaras Leute warteten, bis es ihnen zu lange währte. Da forderten sie zwei weitere Brüder auf zu gehen. Diese entfernten sich also ebenfalls, warfen die Gefässe fort und kletterten auf den Baum. So ging es, bis alle Brüder auf dem Baume und Quat nur noch allein bei Quasavara und seinen Leuten neben dem Ofen zurückgelassen war.

Als sie nunmehr den Ofen öffneten, setzte sich Quat mit einer tüchtigen Hand voll von Futterbeuteln neben den Ofen. Als sie das Essen herausnahmen, schlug Quasavara mit seiner Keule nach Quat, fehlte ihn aber. Quat lief davon auf die andere Seite des Ofens, und indem er Speise herausnahm rief er: „Das ist für meine Brüder, dies für meinen Gefährten“, und steckte sie in seinen Beutel. Quasavara sprang hinter ihm drein, schlug nach ihm, verfehlte ihn jedoch abermals. Und Quat rannte auf die andere Seite, steckte Nahrung in den Beutel und rief dasselbe. So sprangen sie hintereinander her, bis der Ofen leer und Quats Beutel gefüllt war.

Dann lief Quat fort zu seinen Brüdern, Quasavara hinter ihm her, nach ihm schlagend, im Laufe aber verfehlend, und so jagte er ihn, bis Quat seine Brüder erreichte. Da kletterte Quat auf den Baum und Quasavara hinter ihm her. Die Brüder hatten sich an der Spitze versammelt, und Quat klomm zu ihnen empor und blieb dort sitzen, denn höher konnten sie nicht klettern. Da stieg Quasavara nahe zu ihnen und streckte seinen Arm aus, so weit er konnte, um nach ihnen zu schlagen. Quat aber rief aus: „Mein Casuarina, verlängere Dich!“ Und so verlängerte sich der Baum zwischen Quat und Quasavara und liess diesen weit zurück. Quasavara kletterte jedoch abermals hinter ihm her und kam wieder ganz nahe zu ihm. Und wiederum rief Quat: „Werde länger, mein

Casuarina". Abermals trug der Baum, sich verlängernd, Quat und seine Brüder von Quasavara fort. So ging es weiter, bis die Spitze des Baumes den Himmel erreichte. Da sprach Quat: „Biege dich herab, mein Casuarina!" Der Baum bog seine Spitze herab bis zur Erde, und sie stiegen einer nach dem anderen auf den Boden, Quat als der Letzte. Als er den Boden erreicht hatte, hielt er die Spitze des Casuarina fest, und ehe er loslies wartete er, bis Quasavera, der ihm folgte, den Boden erreicht hatte. Da rief Quat aus: „Jetzt räche ich mich!" „Ach Quat", flehte Quasavara, „thue mir kein Leid an, nimm mich in Dein Haus, ich will für Euch arbeiten." „Mit nichten", entgegnete Quat, „ich will mich rächen für das Unrecht, das Du mir angethan hast." So liess er denn den Gipfel des Casuarina fahren. Der Baum schnellte zurück und schleuderte Quasavara fort. Sein Kopf schlug gegen den Himmel und er stürzte auf die Erde. Da liegt er der Länge nach auf der Erde auf dem Antlitz, in einen Stein verwandelt.

6. Mythe von Quat (Banks-Inseln). Noah

Die Sage erzählt, dass Quat auf Gaua von der Welt Abschied genommen habe. Wo jetzt in der Mitte der Insel der grosse See liegt, war früher eine grosse mit Wald bedeckte Ebene. Quat schlug sich dort aus einen der grössten Bäume ein Boot. Während er es herstellte, ward er oft von seinen Brüdern ausgelacht. Sie frugen ihn, wie er ein so grosses Kanoe in die See bringen wolle. Er antwortete stets nur, sie würden es schon sehen. Als das Boot beendet war, nahm er sein Weib und seine Brüder hinein, sammelte die lebendigen Geschöpfe der Insel, besonders so kleine wie die Enten und begab sich mit ihnen in das Kanoe, das er mit einer Decke versehen hatte. Dann kam ein Regenbruch. Die grosse Senkung

inmitten der Insel ward voll Wasser, welches durch die umgebenden Hügel hereinbrach an der Stelle, wo jetzt der grosse Wasserfall von Gaua herabstürzt. Das Boot nahm seinen Weg durch einen Kanal in die See und verschwand. Das Volk meint, dass mit Quat das Beste von der Insel genommen sei und wartet noch immer auf seine Rückkehr.

7. Mythe von Quat (Aurora).

Es kamen einstmals einige Frauen vom Himmel, die hatten Flügel gleich den Vögeln. Die kamen zur Erde herab, um sich in der See zu baden. Und als sie badeten, nahmen sie ihre Schwingen ab. Als Quat vorbeiging, sah er sie zufälligerweise. Er nahm ein Paar der Flügel fort und ging in das Dorf und vergrub sie am Fusse des Hauptpfeilers seines Hauses. Dann kam er wieder zurück und beobachtete die Frauen. Als diese das Bad beendet hatten, kamen sie um ihre Flügel zu ergreifen. Sie flogen auf gen Himmel. Eine aber blieb zurück; der hatte Quat die Schwingen geraubt. Und sie schrie.

Da trat Quat herzu und betrügerischen Sinnes fragte er: „Warum weinst Du?“ Sie antwortete: „Meine Flügel sind mir weggenommen worden.“ Da nahm Quat sie mit nach Hause und heiratete sie. Quats Mutter nahm sie mit zur Arbeit. Als sie das Blatt des Yams berührte, waren die Yamsknollen da, als ob sie schon jemand ausgegraben habe. Als sie ein Blatt einer Banane berührte, waren die Früchte sogleich reif. Als die Mutter Quats solche Dinge sah, schalt sie, nicht aber Quat, der war auf die Vogeljagd gegangen. Und als Quats Mutter also schalt, da ging sie ins Dorf zurück, setzte sich an den Hauspfeiler und weinte bitterlich. Da flossen die Thränen auf den Boden und machten eine tiefe Höhle. Und die Thränen tröpfelten herab, spülten die Flügel hervor und wuschen

die Erde von ihnen ab, sodass sie sie fand. Da flog sie wieder zurück zum Himmel.

Als Quat vom Vogelschiessen heimkehrte, sah er, dass sein Weib nicht mehr da war und schalt seine Mutter. Er tötete ein Ferkel, befestigte Spitzen an sehr viele Pfeile und erklomm das Dach seines Hauses. Er schoss zum Himmel empor. Da er sah, dass sein Pfeil nicht zurückkam, schoss er zum zweitenmal, und der zweite Pfeil traf den ersten. So schoss er lange Zeit und traf stets, und die Pfeilkette reichte herab zur Erde. Und siehe da, eine Feigenwurzel schlang sich um die Pfeile. Quat nahm nur einen Korb mit Schweinefleisch in seine Hand und kletterte zum Himmel empor.

Und er traf eine hackende Person an; und er fand sein Weib. Er sagte zu der hackenden Person: „Wenn Du eine Feigenwurzel siehst, zerstöre sie nicht“. Als aber die beiden an der Feigenwurzel herabkamen und den Boden noch nicht erreicht hatten, hackte diese Person die Wurzel ab. So stürzte Quat herab und starb. Die Frau jedoch flog zum Himmel zurück.

Die beiden Hauptmotive, die aus jeder Sonnenmythologie in allen möglichen Melodien wiederklingen, sind Auf- und Untergang.

Der Aufgang wird im Mauimythus eingehend behandelt. Wenn Maui das Feuer geholt hat und der Horizont mächtig von Flammen umlodert wird, sodass die Eilande scheinbar dem Untergange im Feuer geweiht sind, so ist dies das Bild der mit blutiger Röte den Himmel überziehenden aufgehenden Sonne. Den Untergang erkennen wir in der Mythe wieder, derzufolge Maui von der Ahnfrau Hine-nui-te-po verschlungen wird, als er in ihren Rachen geschlüpft ist und der kleine Vogel Tiwakawaka lacht. Das langsame Hinschleichen am Himmel zur Mittags-

zeit wird bezeichnet, wenn Maui den Fang der Sonne, die Bändigung am Stricke zugeschrieben wird. Das alles ist schon von Schirren, Waitz-Gerland und Achelis so eingehend und oft behandelt und ausserdem haben wir noch einen so grossen Teil derartiger Mythen auf dieser Seite zu besprechen, dass wir hier kurz darüber hinweggehen können.

Die erste der Quatmythe beschäftigt sich mit dem Sonnenauf- und -untergang insofern, als Quat einerseits aus dem Steine geboren wird und er andererseits die Nacht, die im Westen — die Torresinseln liegen im Westen des Banks und soweit geht für die Banksinsulaner die Sonne in deren Mitte unter — oder am Fusse des Himmels zu holen ist, macht. Er lernt es, die Dämmerung zu machen. Für die Verkündigung des Tagesanbruches werden der Haushahn und andere Vögel angestellt, womit ein schöner Anklang an die afrikanische Anschauung vom tagesverkündenden Hahn und an Maui's Eigenart als Lichtvogelgott geboten ist.

Die zweite Mythe beschäftigt sich mit Quat's Frau. Aus der letzten Mythe hören wir, dass dieselbe himmlischer Abstammung ist. Da sie dort den Weg zur Heimat fliegend nur zurücklegen kann und da die Brüder Quat's sie zu stehlen suchen, was in der dritten Mythe auch auf eine gewisse Zeit gelingt, so haben wir es hier wohl mit einer weiblichen Auffassung der Sonne zu thun. Der zweite wichtige Teil in dieser Mythe ist der Kanoebau. Tagsüber arbeitet Quat an demselben. Es liegt geöffnet vor ihm; nachts wird es von Marawa geschlossen. Das ist die Erde, die am Tage vom Himmelszelt überspannt, des nachts von der Dunkelheit bedeckt ist. — Nach oceanischer Kosmogonie lag im Anfang der Himmel auf der Erde, — das ist die Nacht, mit der die Schöpfungsgeschichte beginnt; — bis er in die Höhe geschoben wurde,

— das ist der Tag. Die Wichtigkeit der Kähne in der Sonnenmythologie der Oceanier ist begreiflich. Die Sonne geht nicht nur im Meere unter, sondern es wandern die Seelen auch im Kahne, im Todtenschiffe ins Jenseits. Wie die Sonne morgens erst aus dem Meere emporsteigt, so holt Quat auch die Kähne des nachts aus dem Wasser. Wenn Quat in die Höhle der Krabbe geworfen wird, so ist daran zu erinnern, dass dieses Tier in der Todesmythe der Melanessier eine grosse Rolle spielt und dass die Sonnenhöhle, wie anderweitig zu besprechen, auch sonst in den verwandten Mythen vorkommt. Ist doch ausserdem Quat selbst vom berstenden Steine geboren.

In der dritten Mythe gelingt der Raub der Ro Lei — vielleicht ist Ro mit dem malaischen Worte Ra = Sonne in Verbindung zu bringen. — Quat steigt auf einen Baum (Sonnenaufgang), wird auf ihm festgebannt (Müdigkeit und schleppender Gang in des Tageshöhe) und kommt endlich am Marawas langen Haaren wieder herunter (Sonnenuntergang).

Die folgende Mythe enthält eine schöne Untergangsdarstellung. Tangaro der Narr, der auf dem Baume geklettert ist, stürzt herab und die Brüder werden in die Speisekiste Quasavaras gesteckt. Das ist der Sonnenuntergang. Der Kampf Quasavaras mit Quat ist der Kampf von Tag und Nacht. Der Tag siegt und die Sonne steigt wieder (aus der Speisekiste) empor.

Die bei weitem klarsten Mythen kommen aber jetzt erst. Quasavara, der Tagesfeind, will die Brüder verschlingen. Die Sonnenhelden sind aber jede Nacht seiner Macht entschlüpft. Jedesmal, wenn die Brüder in einem Pfahl oder Sparren schlüpfen, geht die Sonne unter, kommen sie heraus, geht sie wieder auf.

Der Hauspfahl spielt, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, auch sonst in die Sonnenmythen hinein. —

Ganz wundervoll ist aber in der Flucht Quats die Sonnenwanderung dargestellt. Er besteigt den Baum, der sich immer mehr verlängert, bis er den Himmel erreicht (die Tageshöhe), dann senkt sich die Spitze zur Erde, bis Quat auf derselben angelangt ist.

Im folgenden Stück ist der Sonnenuntergang als Flutmythe beschrieben. Er fährt im Kahne von dannen. — In der letzten Mythe ist eine sehr gute Beschreibung der Sonnenbahn enthalten, der Aufstieg an der Pfeilleiter und der Untergang mit Quats Absturz und Tod.

Dass die Brüder Quats Tangaro heissen, kann nicht in Erstaunen setzen, da die Verwechslung Tangaroas und Mauis auch in Polynesien eine durchaus häufige, schon mehrmals nachgewiesene Erscheinung ist. Die Hauptzüge sind also enthalten. Ob die Nebenerscheinungen die gleichen in der melanesischen und polynesischen Mythologie sind, wird sich im Ferneren zeigen müssen.

Der Unterschied der melanesischen und polynesischen Sonnenmythen ist vor allen Dingen ein formaler. Die erstere sind vermenschlicht, mehr märchenhaft als gross und majestätisch, mehr im Kleinen bezeichnend als im Ganzen bedeutend, mehr malerisch als plastisch.

Demgegenüber ist die polynesische Mythologie mehr mächtig als lieblich, mehr wuchtig als poetisch. Sie neigt sogar zu philosophischen Grübeleien im grossen Stil. Vor allem: sie ist klarer, weniger beeinflusst durch menschliche Gefühle, bietet mehr und wahrhaftigere Götter als die Mythologie Melanesiens.

Maui, der grosse, meergeborene Gott, der die Inseln fischt, der Gott mit dem mächtigen Haupte, von dem wir hören, dass er in der Sonne lebt, dass er die Sonne geschaffen, Mond und Sterne an ihren Platz gesetzt hat, dass er sich nach dem durch den Feuerdiebstahl erzeugten Brande ins Meer stürzt, die Sonne zum ersten Male untergeht, dass

ist ein wahrer Sonnengott[1]). Das ist mehr ein Gott als diese Tangaros, die überall den Kürzeren ziehen, als dieser Quat, der sich betrügen lässt, der in menschlicher Rührung den Brüdern, die er überwunden hat, verzeiht und das Boot des Friedens willen zerstört. Es fehlen ausserdem in Melanesien nach unseren allerdings geringen Kenntnissen jene vielsagenden Erscheinungen, wie Götter und Riesen mit einem Auge — Maui's rechtes Auge ist die Sonne, ein einäugiger Stamm lebt in der Unterwelt — mit einem Arm — Mafuike und Miru — etc.[2]).

Feuerbringer ist in Polynesien fast stets Maui[3]).

Auf den Carolinen bringt ein Geist, der aus dem Himmel gestossen ist, den Menschen das Feuer, bei den Motu auf Neu-Guinea der Hund[4]), dessen Stellung zu den Sonnenmythen Schirren erörtert hat. Ewige Feuer, ein Zeichen des Sonnenkultus werden im Osten (auf Nukahiva) und im Westen (Timor) unterhalten; auf den Gräbern brennt das Feuer und die Seele erscheint Nachts im Feuerfunken etc.[5]).

Zu diesen Mythen Melanesiens mögen hier noch die ebenfalls weniger beachteten Mikronesiens hinzugenommen

---

[1]) Schirren S. 29. Forster S. 444. Gill S. 74. Taylor S. 24. Yate S. 143. Tyrmann und Bennet Bd. II S. 40.

[2]) Pollack Bd. I S. 16. Gill S. 74. In Nias liefen Sonne und Mond früher gemeinsam, bis die erstere im Streite mit dem Monde ein Auge verlor. Rosenberg S. 175. Turner S. 254. Gill S. 94.

[3]) Bastian: „Oceanien“ S. 232, S. 21. — „Hawai“ S. 100—104, S. 98—100. Turner S. 255. Tyrmann und Bennet Bd. I S. 526. Nach einer hawaiischen Version ist auch hier Kanaloa an Mauis Stelle getreten. Bastian: „Hawai“ S. 231 und a. a. O.

[4]) Hockin S. 34. Bastian: „Oceanien“ S. 96, S. 87, S. 83 u. a. a. O.

[5]) Krusenstern Bd. I S. 240. Junghuhn Bd. II S. 316. Forbes S. 446. Turner S. 232, S. 236 und a. a. O.

werden. Ich beginne mit der Wiedergabe der von Chamisso erzählten, von Ulea stammenden Mythe [6]).

Der Ursprung aller Dinge ist wie folgt. Vor alten Zeiten war ein Götterweib, Ligopup geheissen. Diese wird für die Erschafferin der Welt gehalten. Sie gebar Aluelap, den Herrn alles Wissens, den Herrn der Herrlichkeit, den Vater des Lugeleng. Wer aber Lugelengs Mutter und wie dessen Geburt gewesen, weiss man nicht. Lugeleng hatte zwei Weiber, eine im Himmel und eine auf Erden. Die himmlische hiess Hamulub, die irdische Tarisso, die an Schönheit und anderen natürlichen Gaben sondergleichen war.

Tarisso gebar Olifat nach vier Tagen Schwangerschaft aus ihrem Scheitel. Olifat entlief sogleich nach seiner Geburt und man folgte ihm nach, um ihn von dem Blute zu reinigen. Er aber sagte, er wolle selber es thun und litt nicht, dass man ihn berühre. Er reinigte sich an dem Stamm der Palmbäume, an denen er vorbeilief, daher sie ihre rötliche Farbe behalten. Man rief ihm zu und verfolgte ihn, um ihm die Nabelschnur abzuschneiden. Er aber biss sie sich selber ab; er sagte, er wolle selber für sich sorgen und liess sich von keinem Sterblichen berühren. Er gedachte, wie es Brauch sei, den Neugeborenen die Milch der jungen Kokosnus trinken zu lassen und kam zu seiner Mutter, die ihn die Kokos zu trinken reichte. Er trank und wandte die Augen gegen den Himmel, worin es seinem Vater Lugeleng gewahrte, welcher nach ihm rief. Da folgte er dem Rufe seines Vaters und seine Mutter mit ihm. Also schieden beide von der Welt. Wie Olifat in den Himmel gelangt war, begegnete er daselbst etlichen Kindern, die mit einem Haifische spielten, welchem sie eine Schnur um den Hals gebunden hatten. Er stellte sich, um unerkannt zu bleiben, aussätzig an. Da hielten

[6]) Chamisso S. 259, 265. Hockin S. 22/3. Rienzi Bd. II S. 239.

sich die Kinder fern von ihm und berührten ihn nicht. Er begehrte von ihnen den Fisch, um auch damit zu spielen und sie verweigerten ihm denselben. Einer jedoch erbarmte sich seiner und reichte ihm die Schnur, woran der Fisch gebunden war. Er spielte eine Weile damit und gab ihn sodann den Kindern wieder, sie ermahnend, sich nicht zu fürchten, sondern fortszuspielen, der Fisch werde ihnen nichts thun.

Er biss aber alle bis auf den, der sich dem Olifat gefällig erwiesen. Olifat hatte dem Haifisch, der vorher keine Zähne gehabt und unschädlich gewesen, geflucht. Also ging er fürder durch den Himmel, seinen Fluch bei ähnlichen Gelegenheiten allen Kreaturen erteilend, weil man ihn in der Herrlichkeit reize. Da keiner ihn erkannte und er zu seinem Vater noch nicht gekommen, der allein ihn erkennen konnte, stellte man seinem Leben nach.

Er kam an einen Ort, da ein grosses Haus gebaut wurde, er begehrte von den Arbeitern ein Messer, um Kokosblätter für das Dach schneiden zu helfen. Sie schlugen es ihm aber ab, einer jedoch reichte es ihm und er schnitt sich eine Last Blätter; aber er verfluchte alle Arbeiter bis auf den, der ihm behilflich gewesen, dass sie regungslos zu Bildsäulen erstarrten. Lugeleng aber, der Herr des Baues, erkundigte sich nach seinen Arbeitern und es wurde ihm berichtet, dass dieselben regungslos zu Bildsäulen erstarrt seien. Daraus erkannten Lugeleng und Aluelap, dass Olifat am Himmel wandelte. Sie fragten den Mann, der noch bei der Arbeit beschäftigt Kokosblätter zu dem Baue trug, ob er nichts umhergesehen und er antwortete: er habe nichts gesehen, denn einen Canduru (eine Art Uferläufer), in welchem Vogel sich Olifat verwandelt hatte. Sie schickten den Mann aus, den Canduru zu rufen; als er es aber that, erschrak der Vogel ob der Stimme und flog davon.

Der Mann berichtete das und die Götter fragten ihn, was er denn dem Vogel entboten. Er antwortete: er habe ihn kommen heissen. Sie schickten ihn abermals aus und unterwiesen ihn, den Vogel sich entfernen zu heissen, weil er den Häuptern hinderlich sei. Er that es also und der Vogel kam alsbald herbei. Er verbot ihm ferner, hineinzugehen und sich in Gegenwart der Häupter zu setzen, und der Vogel that alsbald, was ihm verboten ward.

Sobald der Vogel sich gesetzt hatte, befahl Lugeleng, die Arbeiter, welche im Walde erstarrt geblieben, zusammenzurufen. Und diese kamen alsbald zur Verwunderung der Umstehenden; denn Aluelap und Lugeleng wussten allein, dass jener Olifat war.

Die Arbeiter fuhren nun mit dem Bau fort und gruben tiefe Löcher in den Boden, um die Pfosten darin aufzurichten. Dieses schien ihnen, die damit umgingen, den Olifat zu töten, wegen des vielen Unheils, das er gestiftet, eine gute Gelegenheit zu sein. Olifat erkannte aber ihren Vorsatz und führte bei sich versteckt: gefärbte Erde, Kohlen und die Rippe eines Palmblättchens. So grub er nun in der Grube und machte eine Seitenhöhle, sich darin zu verbergen. Sie glaubten, es sei nun die Zeit gekommen, warfen den Pfosten hinein und Erde um dessen Fuss und wollten ihn zerquetschen. Er aber rettete sich in die Seitenhöhle, warf die gefärbte Erde aus, und sie meinten, es sei sein Blut. Er streute die Kôhlen aus, und sie meinten, es sei Galle.

Sie glaubten, er sei nun tot.

Mit der Kokosrippe machte Olifat sich durch die Mitte des Pfostens einen Weg und entwich. Er legte sich als ein Balken quer über den Pfosten, aus dem er herausgekommen, und wurde nicht bemerkt. Als nun das Tagewerk vollendet war, setzten sich die Arbeiter zum Mahl. Olifat schickte eine Ameise hin, ihm ein Bischen Kokos

zu holen. Sie brachte ihm ein Bröcklein nach ihren Kräften. Er ergänzte selbiges nach seiner Macht zu einer ganzen Nuss. Er rief sodann laut: Gebet acht da unten, ich will meinen Kokos spalten! Sie wurden ihn bei dem Ausruf gewahr und wunderten sich sehr, dass er am Leben geblieben sei. Sie hielten ihn für Alus, den bösen Geist.

Sie beharrten bei ihrem Vorsatz, ihn umzubringen, und sagten zu ihm, er solle nur seine Mahlzeit beendigen, sie würden nachher ihm einen Auftrag geben. Sie schickten ihn nach dem Hause des Donners, demselben sein Essen zu bringen. Olifat nahm ein Rohr zu sich und ging getrost hin.

Er kam zu dem Donner ins Haus und sagte ihm roh und herrisch: „Ich habe mich ermüdet, Dir die Nahrung Deines missgestalteten Mundes zu bringen.“ Er gab das Essen ab und ging. Der Donner wollte über ihn herfallen, aber er versteckte sich in sein Rohr. Der Donner konnte ihn nicht finden und liess ab, ihn zu verfolgen. Olifat kam wieder hervor und erregte, da er aus dieser Prüfung ohne Unheil zurückgekehrt, desto grössere Bewunderung.

Die Werkleute schickten ihn abermals aus, dem Fische Fela sein Essen zu bringen. Olifat trat in des Fischers Haus, und da dieser selbst nicht zugegen war, so warf er denen, die da waren, das Essen hin, indem er sagte: „Nehmt hin für Euch“, und ging. Als der Fisch nach Hause kam, so fragte er nach dem, der das Essen gebracht. Die Familie erzählte, einer hätte ihnen das Essen hingeworfen, sie wüssten aber nicht wer er sei, noch wohin er gegangen. Der Fisch fing nun an eine Angel an einer langen Leine nach allen Winden auszuwerfen, und wie er zuletzt die Angel nach Norden warf, so zog er den Olifat heraus. Da gab er ihm den Tod. Nachdem 4 bis 5 Tage verstrichen, ohne dass Olifat wieder erschienen, so

trösteten sich die, welche ihm am Himmel nachstellten und meinten, er sei nun tot.

Aber Lugeleng suchte seinen Sohn und fand ihn endlich entstellt und voller Würmer. Er hob ihn in seinen Armen empor und weckte ihn wieder auf. Er fragte ihn, wer ihn getötet? Olifat antwortete: er wäre nicht tot gewesen, sondern habe nur geschlafen. Lugeleng rief den Fisch Fela zu sich und schlug ihn mit seinem Stock über den Kopf und zerbrach ihm die obere Kinnlade, Lugeleng und Olifat gingen nun in die Herrlichkeit ein, wo sie die Gerechtigkeit auszuüben sich beschäftigten.

Nach einer anderen Mythe versuchte Olifat, der wohl wusste, dass Lugeleng der Himmlische sein Vater sei, emporzufliegen, aber er stürzte zurück. Trostlos weinte er, sein unglückliches Schicksal bitter beklagend. Indessen stand er von seinem Vorhaben nicht ab, zündete ein grosses Feuer an, und mit Hülfe des Rauches stieg er zum zweiten Male in die Lüfte empor, wo er endlich in die Arme seines Vaters gelangte. — Der Sonnenheld wird nach anderer Mythe von der Mutter, die in der Mitte der Luft schwanger ward, und zur Erde herabstieg, geboren. Die Erde, die damals unfruchtbar war, wurde in einem Augenblicke mit Gras, Blumen und Obstbäumen bedeckt. Auch die Erde ward mit vernünftigen Menschen bevölkert.

Ein anderer Typus ist auf den Gilbets heimisch [7]). Der Gott Rigi oder auch Nareua war in Tamoa — welches Packinson sehr richtig mit Samoa, demnach dem Ursprungslande dieser Insulaner indentifiziert — aus einem Stein hervorgekommen. Zunächst erhob Nareua mit Hilfe des Aales Rigi das Himmelsgewölbe empor und gestaltete es rund. Danach ging der Gott spazieren und traf das wüste

---

[7]) Parkinson: „Gilbert-Insulaner S. 104/5.

Land Tarawa, welches angeblich die älteste Gilbertinsel ist. Er beflanzte die Insel mit Palmen, ebenso eine andere, auf die er das erste Menschenpaar setzte. Er verbot diesen, Kinder zur Welt zu bringen. Als er fort war, vergassen die zwei Menschen das Gebot und gaben drei Kindern das Leben: der Sonne, dem Monde, dem Salzwasser. Nareua erfuhr dies von Rigi dem Aal. Zornig kam er herbei, liess sich aber besänftigen.

Wie der Gott weiter wanderte, sah er auf einer Insel zwei Geschöpfe: Tangatta (Jangata heisst auf Samoa der Mann) und Emabine (fafine heisst auf Samoa die Frau). Er verwandelte sich in ein schreiendes Kind, das Emabine mitleidsvoll auf den Schooss nahm. Davon ward sie schwanger. Der Mann darüber erzürnt, zerbrach das Kind in kleine Stücke. Rigi erzählte das den Menschen Nareuas; die holten die Bruchstücke und fügten sie wieder zusammen. Nareua wanderte weiter nach Tamoa, das er bedeutend verschönert und bewachsen wieder fand.

Emabine brachte ein sonderbares Kind zur Welt, einen Kopf ohne Leib und Glieder. Tangatta zerschellte es im Zorn. In der Nacht fanden sich jedoch die Teile des Kopfes wieder zusammen. Das geschah mehrmals, bis zwei Frauen vorbei kamen und den Kopf in einem Körbchen mit nach Tamoa nahmen, wo Nareua mit Erstaunen sein Kind wiedererkannte. Als die beiden Frauen den Kopf auf die Erde legten, begann diese sofort zu brennen. Das Feuer verbreitete sich über alle Inseln und die Bewohner, Nareuas Verwandte, bestiegen ein Kanoe und fuhren auf Nareuas Unterweisungen nach Tarrawa. So besiedelten sie die Gilbertinseln. Nareua blieb mit seinem Sohne, dem Kopf, auf Tamoa zurück.

Alle diese Mythen sind leicht verständlich. Der himmlische Vater schenkt der irdischen Mutter das Sonnenkind,

das auch den Mauimythen zu eigen ist[8]). Kaum der Erde entsteigend, läuft es schon selbständig. Blutrot ist der Himmel bei Sonnenaufgang beleuchtet, darum ist das Kind noch nicht rein vom mütterlichen Blute. Während es trinkt — die Sonne steigt im Meere empor — sieht es den Vater und läuft zu ihm empor. Auch die aufsteigende Sonne wendet das Antlitz nach oben, wie der trinkende Olifat und Maui in einigen Anfangsmythen.

Der Schluss der Version Chamissos ist der Untergang der im Meer versinkenden Sonne.

Ein Fisch tötet ihn. Die Mittelteile stellen im asymetischen Rhytmus die Sonnenlaufbahn dsr[9]). Es ist kein milder Gott, der Sonnengott, sondern ein grimmer.

Ausgezeichnet ist der Untergang in der Sonnenhöhle geschildert. Als er in die Grube geworfen wird, wirft er rote Erde herauf — die Glut der Abendsonne — dann schwarze Kohlen — die Nacht. Wie die Sonne als ein Streifen erst am Horizonte erscheint, so lagert sich Olifat als ein Balken über dem Erdboden.

Sonst steigt Olifat fliegend empor, auch wohl mit Hilfe des Feuerrauches. — Die Fruchtbarkeit ist ein Werk der Sonne. Gräser, Blumen und Obstbäume sprossen aus der Erde empor, wenn sie aufgeht.

Auf den Gilbert ist zunächst Nareua, der im Morgengrauen als Sonne Himmel und Erde trennt, der Sonnenheld. Wie Quat ist er aus einem Steine emporgesprossen. Er verleiht die Palmen als Fruchtbarkeit spendender Gott. Er ist der Wandernde. Er wird, in drastischer Darstellung

---

[8]) Lesson Bd. II S. 132.

[9]) Ueber den Rhythmus in den Sonnenmythen anderen Ortes. Einerseits verdankt diese Erscheinung dem Einschaltungsprozesse ihre Entstehung. (Die Sonnenmythe absorbiert die niederen.) Andererseits mögen mehrere Sonnen, jeden Tag eine neue, angenommen worden sein, wie z. B. bei den Motu. Vergl. Chalmers S. 175.

des Unterganges, zerschmettert. Andererseits ist sein Kind, der Kopf ohne Glieder, die Sonne. Derselbe wird am Abend mehrmals zerschmettert, aber am Morgen ist er stets wieder der vollendete Ball. Wie er auf die Erde gelegt wird, brennt er; die Sonne bedeckte mit feuriger Glut, die alle Inseln überzieht, im Sonnenaufgange den Erdboden.

Die Wandersage ist hier mit der Sonnenmythe verschmolzen[10]). Die Sonne ist in Samoa, dem Stammsitze der Polynesier, zu Hause. Schirren hat auch in den Wandersagen der Maori den Rhytmus der Sonnenmythologie nachgewiesen. Aber auch sonst deutet der Charakter dieser Mythologie mehr nach Polynesien als nach Melanesien. Besonders der Anfang der Olifatmythen verrät in seiner durchaus erhabenen Form polynesischen Stil. Wohl ist in der Gilbertmythe die historische Thatsache sprechend bewahrt, aber die Züge sind doch keineswegs derart vermenschlicht, wie in der melanesischen Formsprache.

Es erübrigt nun noch, die indonesische Sonnenmythe zu prüfen. Aber diese Aufgabe wird am besten mit der des nächsten Kapitels verbunden, in deren Beginn typische Beispiele gegeben werden sollen.

Jetzt soll aber der Frage nach dem bewussten Gehalte der Sonnenmythen wenigstens insofern Rechnung getragen werden, als eine Betrachtung des Sonnenkultus es ermöglicht. Von kleinen Anfängen der Sonnenfeuer sprach ich schon.

Die Maori widmeten der Aufgehenden eine Verehrung. Sonne, Mond und Sterne wurden bei Vermählungen angerufen. Die Bewohner Tahitis verrichteten aber nicht allein

[10]) So hat nicht nur hier ein Stammvater die Sonne erzeugt, sondern auch in Samoa verdankt sie dem Ahnherrn ihre Entstehung. Auf östlichen Inseln Indonesiens spricht man vom „Grossvater Sonne“. Williams: „Narrative“ S. 542. Riedel a. a. O.

zur Zeit des Sonnenauf- und -unterganges Gebete, sondern opferten auch Menschen bei bestimmten Sonnen-Erscheinungen [11]).

Die Motumotu beten die aufgehende Sonne an. In Kerepunu beobachteten Chalmers und Gill einen Tanz zu Ehren der aufgehenden Sonne. In Aneityum wurden Sonne und Mond verehrt, auf den Banks, auf Florida, den Neu-Hebriden Wetterzauber mit Sonnensteinen etc. geübt [12]).

Wohl wohnen die Hauptgötter der Tidoren, Timoren etc. in der Sonne, eine Verehrung wird ihnen aber nur in geringem Maasse zuteil. Auf den Philippinen Aru, Leti, Mota, Lakor etc. wird aber zur Sonne gebetet [13]).

Grosse Schlüsse lassen sich auch hieraus nicht ziehen. Vielleicht gelingt es später, wenn Vergleichspunkte gewonnen sind.

---

[11]) „The New Zealanders“ S. 232/3. Pollack Bd. I S. 270. Bougainville S. 191, S. 183.

[12]) Chalmers S. 171/2. Chalmers und Gill S. 302/3. Meinicke S. 334/35. Codrington S. 184. S. 201/2.

[13]) Eysinga Bd. II S. 70. Junghuhn Bd. II S. 316. Auch Riedel; Bowring S. 120. Riedel S. 252 S. 372—375.

VII. Kapitel.

Die Sonnenbahn in Oceanien.

Die Sonnen- und Schöpfungsmythen Indonesiens. — Der Typus derselben. — Sonnenstrahlen. — Die Tawhaki Mythen Neu-Seelands. Form und Gestalten oceanischer Göttergestalten. — Die Spinne. — Der Regenbogen. — Der Baum als Pfad der Götter und Menschen. — Die Sonnenbahn. —

Die Bantik im nördlichen Teile von Célebes erzählen von ihrer göttlichen Abstammung Folgendes [1]):

Utahagi, die Tochter der Limumu-ut und des Toar schwebte mit sechs anderen Nymphen, welche ihre Schwestern und ebenfalls schöne Frauen waren, vom Himmel herab, um sich in einem dortigen Brunnen, der sehr helles und reines Wasser hatte, zu baden. In dieser Zeit wohnte in Mandolang ein gewisser Kasimbaha, ein Sohn der Mainola und des Linkanbene, welch letzterer ein Sohn der Limumu-ut und des Toar war. Da nun Kasimbaha die Nymphen in der Luft entdeckte, sah er sie zuerst für weisse Tauben an, bemerkte aber, nachdem sie zum Brunnen gekommen waren und sich entkleidet hatten, zu seiner grössten Verwunderung, dass es Frauen waren. Während nun die Nymphen im Bade waren, nahm Kasimbaha ein Blaserohr, schlich sich durch das Gebüsch möglichst nahe zum Brunnen und zog durch dasselbe einen der leichten Röcke zu sich hin. Dieses besass die Kraft, dass derjenige. der es anhatte, dadurch fliegen konnte. Jedes der Mädchen zog nach be-

[1]) Schmidtmüller S. 536—538.

endetem Bade ihr Kleid wieder an und schwebten heimwärts; eine derselben konnte aber das ihrige nicht finden und musste daher zurückbleiben.

Diese war Utahagi, so nach einem weissen Härchen genannt, welches auf dem Scheitel ihres Hauptes wuchs und eine besondere Kraft hatte. Kasimbaha brachte sie nach seiner Wohnung und machte sie zu seiner Frau. Aus dieser Ehe entspross ein Sohn Namens Tambaga, welcher sich später mit Matinimbang verheiratete. Einige Zeit danach teilte Utahagi ihrem Manne das Geheimnis des weissen Härchens insoweit mit, dass sie ihm empfahl, ja vorsichtig damit zu sein, weil, wenn sie es durch einen Zufall verlieren sollte, grosses Unglück daraus entstehen würde. Ob er nun diesen Worten nicht geglaubt, ob aus einer anderen Ursache, die man nicht gekannt — kurz so viel ist gewiss, dass, da er dasselbe ausgezogen, ein schwerer Sturm, begleitet von Blitz und Donner, entstand. Nachdem dieses Gewitter ausgetobt hatte, war Utahagi verschwunden und in den Himmel zurückgekehrt. Ihren Sohn Tambaga hatte sie bei Kasimbaha zurückgelassen. Dieses Kind, das nunmehr die mütterliche Brust entbehren musste, hörte nicht auf zu weinen, was seinen Vater sehr betrübte. Da derselbe voraussah, dass er seinen Sohn auf die Dauer nicht würde versorgen können, sann er nach einem Mittel, auch in den Himmel zu kommen.

Er wollte dies vermittelst einer Rottangranke thun, welche von der Erde bis in den Himmel reichte. Aber sie war voll Dornen. Als er nun dastand und überlegte, was zu thun sei, kam eine Feldratte, nagte alle Dornen ab und machte ihm so das Klettern längs der Rottangranken möglich.

Kasimbaha klomm nunmehr, mit seinem Söhnlein auf dem Rücken, empor. Als sie schon sehr weit gekommen waren, entstand ein schwerer Sturm im Westen, der sie nach der Sonne verschlug. Auf derselben war es aber

sehr heiss. Deshalb erwarteten sie den Aufgang des Mondes, mit dessen Hülfe sie glücklich den Himmel erreichten.

Ein kleiner Vogel wies ihnen Utahagis Haus. Kasimbaha ging hinein, konnte aber, da es Abend war, nichts unterscheiden.

Ein Johanniswürmchen kam zu ihm und sagte: „Ich sehe schon, wenn ich Dir nicht weiter helfe, wirst Du Utahagis Aufenthalt nicht finden, denn in diesem Hause werden sieben Zimmer von sieben Schwestern bewohnt. Merke also wohl auf die Thüre, auf welche ich mich setzen werde, diese nämlich führt in das Zimmer Deiner Frau.“ Diesem Rate folgend, trat er in das Zimmer Utahagis und überreichte ihr ihren Sohn Tambaga.

Sie gab ihm jedoch einen strengen Verweis, da sie all das ihn überkommende Unglück seiner eigenen Schuld zuschrieb.

Utahagis Bruder, der auch Impong (ein Halbgott) war, sagte zu den anderen Himmlischen: „Was wird das jetzt? Da meiner Schwester Mann kein Impong ist, kann er nicht bei uns bleiben. Wir wollen ihn aber auf die Probe stellen und neun zugedeckte Schüsseln auftragen, acht mit Reis, eine mit etwas anderem gefüllt. Oeffnet er die letzte zuerst, so ist er ein Menschenkind und kein Impong.“ Diesmal kam eine Fliege Kasimbaha zur Hülfe und riet ihm, wohl auf ihre Schritte zu achten. Sie sprach: „Die Schüsseln, in welche ich ein- und aus welchen ich wieder herausgehe, darfst Du ohne Scheu öffnen; berühre aber nicht die, in die ich hineinkrieche, aus der ich aber nicht wieder herauskomme.“

Da er die Schüssel mit dem unreinen Inhalte nicht berührte, war man überzeugt, dass er kein Menschenkind, sondern ein Impong sei und blieb er daher bei seiner Frau im Himmel. Später liess er aber seinen Sohn Tambaga

an einer langen Kette auf die Erde herab, der auf diese Weise in seinen Geburtsort Mandolang zurückkehrte.

Von Tambaga und Matinimbang stammten die Bantik ab.

Auf Borneo trafen wir verwandte Züge. Von Singalong Burong, dem Gotte der Kopfjagden, erzählen die Linggas viele Geschichten. Die hauptsächlichste aber handelt davon, wie er aus dem Himmel seine Frau, die in einer Schlinge gefangen und durch seinen alten Feind Apei Sabit Borkait dort hinaufgezogen war, zurückeroberte [2]).

Das gleiche Motiv in anderer Form liegt in den Schöpfungsmythen der Battak [3]). Der Gott des Anfangs Umpang Guru Diatas und sein Weib Butara Diatas hatten drei Söhne. Von diesen wählte der älteste den Himmel, der zweite die Erde, der dritte die Unterwelt. An einem Tau liess der Vater den zweiten hinab und, auf dass er stehen könne, warf er Erde herab, aus der der Erdball geformt ward. Der jüngste Sohn in der Unterwelt konnte aber seinen Vater wegen der dazwischen ruhenden Erde nicht sehen. Deshalb ward sie zertrümmert. Das ereignete sich sieben Mal. Als nun der jüngste Sohn zum achten Male die Erde zerstören wollte, ward der zweite böse; er nahm ein Eisen und durchstach seinen Bruder mit soviel Kraft, dass dasselbe durch die Erde in die Unterwelt eindrang. Darauf baute er ein Haus. Die Fortsetzung, wie mittelst des Huhnes Manuk Kredjan Kridjan die Erde belebt wurde, ist im ersten Kapitel besprochen. (S. 10/11.)

Nach einem anderen [4]) Berichte über die Schöpfungsgeschichte der Battak war im Anfang ein Huhn, das auf drei kochtopfgrossen Eiern sass. Es weinte Tag und Nacht, weil es nicht im Stande war, dieselben auszubrüten. Das

---

[2]) John Bd. I S. 71.

[3]) Pleyte: „Zur Kenntnis“ S. 290.

[4]) Brenner: S. 217/8.

sah eine Schwalbe und fragte mitleidsvoll: „Warum weinst Du?“ Da klagte das Huhn sein Leid. Alsbald flog die Schwalbe dem Himmel zu, wo sie dem Gotte Mula djadi na bolon erzählte, was sie gesehen und ihn anging, wie da zu helfen sei. Dieser antwortete: „Eile hin und sage dem Huhn, dass die Eier mein seien und dass ich für sie sorgen werde.“ Da öffneten sich dieselben und ein Knabe und zwei Mädchen kamen zum Vorschein. Mula djadi na bolon nahm sie zu sich in den Himmel auf und gab ihnen Namen. Als sie heranwuchsen und er sah, dass sie nackt waren, gab er ihnen Hanf, den das Mädchen Si Boro deak paradjar spinnen sollte, um Kleider anfertigen zu können.

Mit Fleiss ging sie an die Arbeit und war Tag und Nacht thätig, aber so sehr sie sich auch bemühte, sie konnte auf ihre Spindel nicht mehr Garn wickeln, als ein Hühnerei gross ist. Da entglitt ihr diese mit einem Male und fiel in die weite Tiefe; nur das Ende des Fadens hielt sie in den Händen. Trostlos wandte sie sich um Rat und Hülfe an ihren Vater, der ihr den Befehl gab, sich an dem Faden herabzulassen.

Unten angelangt, fand sie nichts als Wasser und keine trockene Stelle, auf die sie ihren Fuss hätte setzen können, bis sie endlich nach langem Suchen eine Blume entdeckte, die aus den Gewässern emporragte und in deren Kelch sie sich niederliess. Müde, verlassen und traurig fing sie an bitterlich zu weinen. Das sah die Schwalbe wiederum und erkundigte sich nach der Ursache ihrer Thränen.

„Freund“, sagte sie, „fliege zu meinem Vater im Himmel und bitte um ein Stückchen Erde.“ Die Schwalbe that wie ihr befohlen und brachte eine Handvoll Erde, die das Mädchen knetete und wie einen Teig flach in die Breite zog, dass sie so gross wurde, wie ein Büffelfell, dann legte sie dieselbe flach auf das Wasser — wo sie immer grösser wurde — und wollte sich eben anschicken,

den Blumenkelch zu verlassen, um das schwimmende Land zu betreten, als der böse Geist, in Gestalt einer Schlange, Naga Pahoda erwachte und sich wälzte, so dass das Meer in heftige Bewegung geriet und die Erde verschwand.

Das Mädchen liess durch die Schwalbe abermals Erde holen und vollzog das Schöpfungswerk abermals. Sieben Mal zerstörte die Schlange die Erde. Da ward das Werk mit Hülfe Mula djadi na bolons und einer grossen Trockenheit, die alles Meer vertrocknen liess, so befestigt, dass die Schlange reumütig sich von dem Mädchen in Ketten legen liess. Das Mädchen, zu dem die Geschwister herabstiegen, ward die Mutter der Menschheit. Da aber die Erde alt und schmutzig geworden war, sandte Dibata eine grosse Flut. Danach nahm er eine Handvoll Erde, drückte und knetete dieselbe, befestigte sie an einem Faden und legte sie auf die steigenden Fluten. Da rettete sich das letzte Menschenpaar darauf. Diese Scholle wuchs in dem Maasse, als sich die Menschen vermehrten und bildete die heut bestehende Erde d. h. Sumatra.

Die Mythen unterscheiden sich durch ihren morgenländischen Typus von denjenigen Mikro-Poly-Melanesiens. Dort handeln Götter und Menschen mit eigenen Kräften energisch und selbstbewusst. Hier wird viel geweint und geklagt und müssen Vermittler helfen.

Die Mythen selbst werden als Sonnenmythen insofern bezeichnet werden müssen, als die Erde Objekt der solaren Schöpfungskraft ist. Die Erderschaffung als dem von den Indonesiern anscheinend am meisten verehrten Weltkörper (siehe Riedel und Pleyte) tritt in den Vordergrund. Die Anzeichen der älteren Sonnenmythe sind aber dennoch unverkennbar. Die Erde wird geschaffen und zerstört, nicht einmal, sondern oftmals. Sonnenauf- und -untergang sind darin versinnbildlicht. In interessanter Weise spielt in die

zu Schöpfungsmythen umgewandelten Berichte die Vogelmythe herein und trägt in bekanntes Fahrwasser, ebenso wie die Flutmythe.

Was am meisten Interesse erregen muss, ist aber die Analogie der Utahagi-Mythe zur letzten Quat- und zu der Tawhaki-Mythe und der Leinen, der Stricke, der Spinnenfäden, der Pfeilleitern, die in diesen allen so klar in ihrer Bedeutung ausgebildet sind.

Waren schon die Analogien der Vogel- und Flutmythe in Indonesien und Polynesien sehr deutlich, so ist mit diesen Fäden oder Stricken noch auffallendere Aehnlichkeit geboten. Dort klettert das erdschaffende Wesen am Strick vom Himmel herab. In Polynesien zieht Maui mit der Angelschnur die Inseln aus dem Wasser [5]). Diese Bindeglieder werden leicht in dem Strick und Schlingen wiedererkannt, mit denen Maui die Sonne fängt [6]), in den Stricken, Ranken, Rottangs etc., die im Anbeginn Himmel und Erde zusammenhalten, die vor der Trennung beider erst zerrissen werden müssen [7]).

Schirren meint, es seien in allen diesen Angelschnüren, Ranken, Flachsbändchen, Ketten etc. Sonnenstrahlen zu erkennen, Strahlen der Sonne im Aufgang und in der

---

[5]) Neu Seeland. Pollack Bd. I S. 12. Earle S. 266. Hochstetter S. 50. Tylor S. 26. Dieffenbach Bd. II S. 88/89. Yate S. 142/3, Thomson Bd. I S. 109. Nicholas S. 36. Tonga. Dieffenbach Bd. II S. 89. Mariner S. 428/9. Bastian: „Oceanien“ S. 28, 36. Prichard: „Oceanien“ S. 114. Tahiti. Schirren S. 111. Bastian: „Oceanien“ S. 1 etc. Meinicke S. 334 etc. — Andererseits ist auch eine Umkehrung zu beachten. Maui steht hier im Kahn und zieht an der Leine die Inseln empor. Oft sind ausserdem die Kähne der sich aus der Fluth rettenden an Tauen befestigt. Z. B. Kubary S. 53—55. Das Seelenschiff ist nach der Dajakmythe mit einem Tau an die Seelenstadt befestigt. — Grabowsky: „Tod, Begräbnis“ S. 184. Nordwestamerikanische Analogien sind häufig,

[6]) Siehe Kapitel 6.

[7]) Siehe Kapitel 18.

Mittagshöhe [8]). Wir wollen prüfen, ob hier Schirren tief genug gegriffen hat. Als Bahnen der Götter gelten an bestimmten Erscheinungen: der Spinnenfaden, der Regenbogen und der Baum einerseits, dann Strick, Rottang, Kette, Ranken etc. anderseits.

Die Spinne gemahnt zunächst an den neuseeländischen Tawhaki, von dem die Mythen folgendes erzählen:

Tawhaki ward auf dem Rückwege vom Fischfang von zweien seiner vier Schwäger erschlagen, von seinem Weibe Hinepiri-piri aber wieder belebt. Er nahm für den Tod seines Vaters Rache. Mit einem Mädchen, das vom Himmel zu ihm herabstieg und bei ihm blieb, erzeugte er eine Tochter Arahuta. Dies Weib verliess ihn gekränkt und flog auf zum Himmel. Da wanderte er aus, um sie zu suchen, nahm seinen Weg bei der Festung Tongameha vorbei, in deren verbotenen Anschauen einer seiner Sklaven den Tod fand, und erreichte den Ort, wo seine Ahnfrau Matakerepo die Enden der Schlingpflanzen, welche vom Himmel herabreichten, in der Hand hielt.

Nachdem er und sein Bruder Karihi der Alten einen Streich gespielt hatten, wie Maui sie sonst gern ausführt, wurden sie bewirtet und am Morgen ermahnt, nur an solchen Ranken aufzuklettern, welche vom Himmel herabhängen und im Erdboden Wurzel geschlagen haben. Karihi, welcher fehl griff und eine lose herabhänge Ranke erfasste, ward vom Winde himmelauf und himmelab geschleudert, sprang aber zur rechten Zeit noch auf die Erde.

Tawhaki aber erreichte den Himmel, wo er seinen himmlischen Schwägern beim Kahnbau half und endlich von seinem Weibe erkannt ward. Als er die kleine Tochter taufte, ging Glanz von ihm aus und seine Ellbogen flammten Blitze [9]).

---

[8]) Schirren S. 145.

[9]) Schirren S. 41 und 126.

Nach einem anderen Berichte ward Taki (Tawhaki), Mauis Bruder, an einem Spinngewebe gen Himmel emporgehoben und sein rechtes Auge als Polarstern eingesetzt, weil er Maui bei seinen Abenteuern unterstützt hatte. Andere Nachrichten lassen auch in der ersten Mythe Tawhaki am Spinngewebe zum Himmel und vom Himmel zurückgelangen [10]).

Die Eigentümlichkeiten Tawhakis als Gewittererzeuger sind klar ausgesprochen [11]). Seine Kinder sind der Donner und der Regenbogen; er erzeugt Donner und Blitz.

Zur niederen Mythologie tritt Tawhaki insofern in Beziehung, als er die Seelen der Häuptlinge am Spinnfaden ins Jenseits trägt [12]) und zur Sonnenmythe insofern, als — wie Olifat — sein Leib, ehe er wieder zusammengefügt war, nach seinem irdischen Tode von Vögeln zerfressen ward, als fernerhin sein Gefährte herabstürzt und mit seinem Blute den Horizont rot färbte [13]).

Die Beziehungen der Tawhaki-, zur Utahagi- und der letzten Quat-Mythe sind so klar, dass ich mich mit Vergleichen derselben nicht weiter aufzuhalten brauche. — Schirren sagt, Tawhaki sei identisch mit Maui, Waitz bestreitet das; Schirren fasst ihn als Donnergott, Waitz als Wolkengott auf.

Inbezug auf erstere Ansichten kann man sagen, dass beide Gelehrte Unrecht haben. Es ist falsch, einem oceanischen Gotte einen ganz unabhängigen und selbständigen Charakter unterzuschieben. Es giebt keinen Gott, der

---

[10]) Tylor S. 37/8. Thomson: „New Zealand“ Bd. I S. 112. Yate S. 144/5. Bastian: „Hawai“ S. 98. Anmerkung „Oceanien“ S. 145.

[11]) Nicholas S. 36. Shortland bei Bastian: „Allerlei“ Bd. I S. 318. Bastian: „Oceanien“ S. 219.

[12]) Thomson: „New Zealand“ Bd. I S. 112. Bastian: „Oceanien“ S. 145.

[13]) Bastian: „Oceanien“ S. 157. Waitz Bd. VI S. 273.

nur Donnergott, Wolkengott, Sonnengott, Meeresgott etc. ist. Wohl kann mit einer solchen Beziehung die Richtung der Entwicklung angegeben werden, aber mit einer solchen hat man nur eine Seite, eine Eigenschaft, einen Zug des Gottes geschildert. Man mag auch wohl damit seine Haupteigenschaft, eben sein Entwicklungsziel, entdecken.

Beurteilt man diese Gottheiten nicht von diesem Standpunkt aus, so begeht man einen Gewaltakt. Man bricht alle die feinen Beziehungen, Uebergänge, Verwandtschaftszüge ab, durch die sie seit ihrer Entstehung verbunden sind. Man wird die grosse Menge der wichtigen Entwicklungs-Erscheinungen überhaupt übersehen.

Vor allen Dingen haben auch diese beiden Gelehrten, und zwar eben aus besagtem Grunde, die Gesetze der herrschenden Motive, des Rhytmus, der Einschaltungen übersehen. Sie, und Achelis ebenfalls, haben die Spiegelbilder Mauis in allen möglichen Gottheiten wiedergefunden. Indem sie aber die Haupterscheinungen der Maui-Mythologie vom Standpunkt Mauis aus betrachteten, verwechselten sie Ursache und Wirkung; die Beziehungen, die wir mit Leichtigkeit auffanden, sind jenen, wenigstens in ihrer schwerwiegenden Bedeutung, entgangen. (Mauis Ursprung!)

Ganz abgesehen davon, ist die Betrachtung Tawhakis als eines werdenden Gewitter- und Wolkengottes eine berechtigte, die aber auf sein Verhältnis zur Spinne kein Licht verbreitet. Demgemäss muss die Ansicht, dass es sich um ein Verhältnis zur Sonne, das den Spinnen-Mythen eigen ist, handele, als die berechtigtere zunächst erscheinen. Auch ist die inmitten des Faden-Strahlenkranzes hockende Spinne kein unebenes Symbol der Sonne.

In den Quatmythen tritt die Spinne zum zweiten Male auf. Marawa baut das Boot — sonst eine Handlung des Sonnengottes —, Marawa befreit Quat, der auf dem Baume gebannt ist, indem er sein Haar zu ihm heraufwehen lässt.

Marawa holt Quat unter dem Steine hervor aus der Höhle, in die er geworfen ist. Marawa tritt also alle dreimal mit dem Sonnen-Auf- und vor allem mit dem Untergange in Verbindung. Sonst ist nicht viel zu sagen. Die Palauer wahrsagen aus Spinnweben, die Maori erklären die Spinne für einen ihrer Götter[14]).

Den Regenbogen bewohnt Uenuku, ein Sohn Tawhakis[15]). Der Regenbogen ist das Symbol der Schönheit. Auf Tahiti heisst des Königs Kanoe also, die Mutter Mauis wird die Regenbogen gleich genannt. Der Regenbogen ist der Gürtel Tangaroas.

Vor allen Dingen ist der Regenbogen aber die Brücke der Götter. Als ein Uebergang zum Folgenden mag es bezeichnet werden, wenn er auch der Pfad Oros, des Stammvaters der Areoi, ist[16]).

Auf Neu-Seeland, den Philippinen und Serang gelangt die Seele entweder auf ihm wandernd oder von ihm gehoben in das Jenseits. In Hawai verrät der Regenbogen den Aufenthaltsort der verborgenen Häuptlinge[17]).

Ein gleiches Resultat zeitigt die Betrachtung der Baumpfade. Zunächst klimmen die Götter auf ihm himmelauf und himmelab[18]). Dann ist wieder der Baum als Kommunikationsmittel der irdischen mit der Naturwelt wohl bekannt als Sprungbrett, als Brücke etc.[19]). Vergessen werden dürfen

---

[14]) White bei Bastian: „Hawai“ S. 80. Kubary S. 41.

[15]) Thomson: „New-Zealand“ Bd. I S. 111. Bastian: „Oceanien“ S. 145.

[16]) Bastian: „Oceanien“ S. 46 und 22. Bastian: „Hawai“ S. 13, S. 66. Schirren S. 96. Die beiden letzten nach Mörenhut.

[17]) Pollack Bd. I S. 273. Bastian: „Oceanien“ S. 219. Marsden S. 203. Riedel S. 145. Bastian: „Hawai“ S. 8.

[18]) Turner S. 246, S. 247. Bastian: „Oceanien“ S. 36, S. 45, S. 30 und a. a. O. Vergl. auch den Baum in Mondmythen.

[19]) Auf Ysabel: Codrington S. 257, S. 180. Auf Yap: Kubary S. 7. Auf Samoa: Turner S. 235/6. Auf Neu-Seeland: Hochstetter S. 55 etc.

hier allerdings die Mythen vom Ursprung der Menschen aus Bäumen nicht[20]).

So mag mehreres zusammenfliessen. Ausschlaggebend ist hier aber das Auftreten der Bäume in den klaren Sonnenmythen. Olifat färbt die Bäume mit seinem Blute rot. Das ist noch nichtssagend, denn es ist damit nur angedeutet, wie der Abglanz der aufgehenden Sonne die Baumstämme bemalt. Weiterhin steht am Eingang der Sonne nach Palau-Mythe der dichte Wälder bildende Dengesbaum. Quat wird auf den Baum gebannt[21]).

In eine direkte Beziehung zum Lichte und zur Sonne treten aber die Blätter. Die Tangaro-Brüder der Banks-Inseln sind nach Baumblättern benannt. Blätter dienen auf Florida beim Zaubern zwecks Sonnenscheines. Blätter, die auf die letzte Stelle des Schattens in der Abendsonne geworfen sind, dienen in Fidji der Baumverehrung. Auf Maewo werden auf einen Stein unter einem Baume Blätter gelegt für Fruchtbarkeit der Schweine. Ueberschattete Blätter sind auf Vate gut zum Krankmachen und desgleichen mehr[22]).

Als Quat dem Quasawara entflieht, steigt er auf einen Casuarinabaum. Derselbe wächst bis zum Himmel, biegt sich dann wieder, und so kommt Quat wieder auf dem Erdboden an.

So ist der Baum nicht nur ein Weg der Seelen ins Jenseits, sondern auch der Sonne am Firmament. Denn es ist kaum anzunehmen, dass er eine mythologische Form der Sonnenstrahlen ist.

---

[20]) Vergl. L. F.: „Ursprung der Kultur“, S. 296/208.

[21]) Chamisso Bd. II S. 260. Kubary S. 57. Codrington S. 160.

[22]) Codrington S. 201/2. Hawkesworth Bd. II S. 235. Bastian: „Oceanien“ S. 74 S. 89, S. 92, S. 141, S. 12/3. Ueber Pisangblätter: Turnbull S. 94. Wilson: „Missionsreise“ S. 375, S. 399/460 u. a. a. O.

Ich halte auch die Stricke, an denen die Götter von oben die Erde herniederlassen, die Leine, an der Maui die Erde hinter sich herschleppt, die Pfeilkette, an der Quat zum Himmel emporklimmt, nicht allein für Sonnenstrahlen, dazu sind sie zu markant und kompakt ausgebildet. Das ist die Bahn der Sonne.

Wenn das so ist, so fragt es sich, wieso die Menschen stets auf denselben Wegen wandern, wie die Götter?

VIII. Kapitel.

Die Seelen-Sonnenbahn und Abteilung in Oceanien.

Die Seele folgt der Sonne. — Die Seele auf der Sonnenbahn. — Maui als Schlingenfänger und Strickverfertiger. — Die Seelen im Netz der Sonne. — Die Seelen in Schlingen gefangen. — Der Strick im Tempel. — Die Strick-Seelen der Götterbilder. — Der Strick beim Gebet. — Der Strick als Trauerzeichen. — Seine Beziehung zur Hüttenmaske. — Der Strick als Zaubermittel (Amulett). — Der Strick als Hohheitszeichen.

Es ist jetzt Zeit, an das zu erinnern, was die Vogelmythe schon lehrte: die Art der engen Beziehung zwischen hoher und niederer Mythologie. Ich habe es mir nicht zur Aufgabe gestellt, nochmals die Sonnenmythen Oceaniens darzustellen, sondern ihr Wesen und ihre Entstehung kennen zu lernen. Und dafür ist jetzt schon mancherlei gewonnen.

Der Vogelgott trägt die Seele der Sonne nach ins Jenseits, das war ein Ergebnis des ersten Kapitels. Die Seele wandelt auf den Sonnenpfaden der Götter, konnte ich zuletzt feststellen. Das Bindeglied dieser Variationen macht den Eindruck einer primären, somit hochwichtigen Anschauung. Schon die Mauimythen weisen darauf hin.

Wenn Maui nicht gestorben wäre, so stürben auch die Menschen nicht. An der Stelle, die schon Maui auf dem Wege zu Mauike passierte, geht der Weg der Seelen ins Jenseits. Die Häuptlinge höheren Ranges folgen Maui

in die Sonne [1]). Wie Mauis rechtes Auge die Sonne, Tawhakis Auge der Polarstern ist, so glänzen die linken Augen der Häuptlinge als Sterne am Himmel [2]).

Die Seele folgt der Sonne!

Die grösste Freude der Seelen auf Mangaja ist es, der Sonne folgen zu können. Auch auf Puka-Puka eilt alles, was dem Zorne der Vaeru entrinnt, hinter der Sonne her. Auf Hawai führt ein Gott mit Namen „der Augenball der Sonne“ die Seelen gen Himmel. Durch die gleiche Oeffnung wie die Sonne steigen die Seelen in die Unterwelt. Der Sonnengott Ra sucht in der Tiefe seine Frau auf, die mit an das Kinn gezogenen Knien in einer Höhle ruht [3]). Diese Stellung is einerseits die des Kindes im Mutterleibe, andererseits die des Leichnams im Grabe.

Daher wird die Leiche der Samoaner mit dem Kopfe dem Aufgang der Sonne zu gebettet, deshalb erscheinen Anzeichen kämpfenden Kriegs auf der Sonne, deshalb lebt unter der Erde ein einäugiger Stamm. Wenn eine Frau von der Sonne schwanger wird, so liegt darin eine Umkehrung [4]).

Auf den Salomonen folgen die Seelen der Abgeschiedenen der Sonne und steigen mit ihr in den Ocean. Auch auf den Neu-Hebriden liegt die Unterwelt im Westen. Die Mythe der Carolinen versetzt eine grosse Anzahl Menschen auf die Sonne [5]).

---

[1]) Thomson: „New Zealand“ Bd. I S. 110. Schirren S. 34 (nach Shortland). Gill S. 73/4. Forster S. 463, S. 454, S. 441.

[2]) Pollack Bd. I S. 16, S. 61. „The New Zealanders“ S. 233. Dumont D'Urville S. 81. Nicholas S. 31/2. Dieffenbach Bd. II S. 67. Yate S. 142.

[3]) Gill S. 75, S. 91/2, S. 77. Ellis: „Hawai“ S. 129. Bastian: „Hawai“ S. 43. Stolpe S. 28. Gill S. 74.

[4]) Turner S. 230. Pollack Bd. I S. 245. Dieffenbach Bd. II, S. 118. Gill S. 74. Turner S. 148/9.

[5]) Bastian: „Oceanien“ S. 82. Meinicke S. 338. Hockin S. 25.

Du siehst zum letzten Mal das Auge des Tages („die Sonne“) wird dem Toten gesagt, denn jetzt sinkt er mit dem Sonnenball in die Unterwelt. „Die Sonne eines Königs ist untergegangen“, klagte ein Priester beim Tode des Häuptlings [6]).

Die Seelen der verschiedenen Dajak gleiten im Totenschiff ins Jenseits. Dasselbe hat ein Feuerfeld zu überwinden, dessen Herr Sempon Telon ist. An der Spitze des Vogeltotenschiffes steht deshalb dessen Lootse. Seine Haare sind feurig und seine Schienbeine scharf wie Messer, mit denen räumt er alle Hindernisse aus dem Wege [7]). Das ist die Sonne und das mächtige, himmlische Vogel-Totenschiff der Dajak. Von Santa Crux, Sumatra, Neu Guinea wird berichtet, dass die Seelen zunächst geröstet werden und dass die Sonne so nahe an ihrem Aufenthaltsort vorbeikomme, dass sie arg litten [8])

Also in welche Richtung wir schauen, welches Kapitel wir auch aufschlagen, überall klingt die Melodie von den der Sonne folgenden Seelen. Daher ist auch in all jenen Mythen von den Ranken, Stricken, Ketten kaum ein anderes Motiv zu vermuten, oft sind es Umkehrungen der einfachsten Art. Wie die Seelen der Toten hinabsteigen auf der Sonnenbahn, so klommen einst die Ahnen empor an den Bindegliedern zwischen Himmel, Erde und Unterwelt, die von den Sonnenstrahlen herstammen mögen, aber als selbstständige Sonnenbahnen ausgebildet sind.

Die Maori-Toten steigen an Ranken nach Hawaiki ein. Die Rarotonga-Ahnen kletterten von Awaiki empor. Im Anfange liessen die Menschen im Himmel ein Rohr herab,

---

[6]) Junghuhn Bd. II S. 141. Williams: „Fidji“ Bd. I S. 196.

[7]) Grabowsky: „Tod, Begräbnis“, S. 184 mit Tafel. Siehe auch: Bastian: „Zur Lehre“ Bd. II Taf. 1.

[8]) Codrington: S. 264. Pleyte: „Zur Kenntnis“ S. 291. Marsden S. 386. Chalmers S. 169.

damit die Motu (Neu Guinea) emporsteigen könnte. Die Tanembar Insulaner stellen eine grünende Bambusstange auf, daran die Seele ins Jenseits gelange[9]). Wir haben oben gesehen, wie die Ahnen der Battak und Bantik am Tau zur Erde gelassen wurden.

Für den Weg nach Reinga (Totenland der Maori) nimmt der an der Küste Wohnende ein Bündel Seegras, der im Inlande Wohnende ein Blatt des Palmbaumes mit sich. Diese Blätter und Bündelchen werden an den Rastpunkten auf der Reise liegen gelassen. Es sind die Bruchteile des Sonnenpfad-Strickes. Dieselben Bündel kehren nämlich als Kreise geflochtenen Grases an den Schädeln der Toten wieder. Dies Gras war an heiligen Plätzen gepflückt und wieder von den schattenhaften Geistern der verstorbenen Häuptlinge auf dem Wege ins Jenseits niedergelegt[10]). Auf Tahiti haben die für die Götter bestimmten Opfergaben tragenden Menschen, Stricke um den Hals. Ehe die Leichen auf Mangaja versenkt werden, wird ihnen ein Tuch um den Leib gebunden[11]). Das möge als Beispiele der sich auflösenden Sonnenbahn-Himmelsleiter genügen.

---

[9]) Bastian: „Oceanien“ S. 212. Schirren S. 108. Chalmers S. 174. Riedel S. 307. Auf Rajatea wird Po in eine Höhle am Meeresstande verlegt. Da unten herrscht als Totenfürst ein alter Häuptling, der sich zu Lebzeiten durch grosse Grausamkeit ausgezeichnet hatte. Als er daher, so erzählt die Mythe, durch Neugier getrieben, sich von seinen Leuten an einem Seile dahinablassen liess, schnitten die das Seil haltenden Männer dieses ab und liessen ihn hinabstürzen. — Tyrmann und Bennet Bd. I S. 539. Schirren S. 92. Bastian: „Oceanien“ S. 21.

[10]) Taylor S. 104. Pollack Bd. I S. 78.

[11]) Ellis: „Pol. Res.“ Bd. II S. 215. Rienzi Bd. III S. 24. — Bei der Aufbahrung wird die Leiche auf den Nikobaren an Ellbogen, Hüften und Füssen mit Stricken gebunden, die erst im Grabe wieder gelöst werden. Svoboda Bd. VI S. 26.

Eine andere Gruppe von Beziehungen gipfelt in der Mythe von Maui als Schlingenfänger. Er fängt mit der Schlinge die Sonne, um ihren Lauf aufzuhalten. Oder er stellt dem Gestirne Netze. Oder er bindet den Feuerball an den Strahlen fest [12]). Einige Züge sind besonders charakteristisch. Hikuleo, in diesem Falle die Sonne, — denn er raubt die Erstgeborene der Häuptlinge auf Tonga d. h. die Seelen der Vornehmen folgen der Sonne — wird von Maui mit einem Strick unter der Erde festgehalten oder gebändigt. Auf Neu Seeland sind die Taue Maui's zu den Sonnenstrahlen geworden, eine hübsche Umkehrung. Auf Tonga ist die Ranke, an der der Raitubu emporklimmt von Maui gepflanzt. Ueberhaupt: Maui ist der Strickverfertiger [13]).

Nach Melanessien zu ist wenig Klares, fundamental Wichtiges in diesem Falle zu finden. Wichtig ist eine Mittheilung Walpoles. Einst lebte ein Mann, der mit allem, so auch mit seinem Hause unzufrieden war. Er wollte sich eines aus grossen Steinen aufbauen, aber konnte nicht fertig werden, da die Sonne zu rasch ging. So fuhr in seinem Kahne aus und stellte der Sonne Schlingen und Netze in den Weg. Aber vergebens! Sie durchriss alle und zog weiter. Da er aber ein grosser Krieger war, liess Itu für ihn eine Ranke wachsen. Daraus machte der Mann eine Schlinge und fuhr abermals im Kahn heraus. Es war die Zeit im Jahre, da die Sonne schwerfällig, müde und schläfrig ist.

---

[12]) Tyrmann und Bennet Bd. II S. 40/1. Bastian: „Oceanien“ S. 9 und 158. Yate S. 143 (siehe auch Rosenberg S. 175, wonach der Lauf des Mondes an den der Sonne gebunden ist). Wilson: „Missionsreise“ S. 208/9. Schirren S. 38. Bastian: „Hawai“ S. 17.

[13]) Schirren S. 72. Thomson: „New Zealand“ Bd. I S. 110. Schirren S. 81, S. 31, S. 69. Bastian: „Hawai“ S. 35. „Oceanien S. 45.

So vermochte sie sich von der übergeworfenen Schlinge nicht zu befreien. Vergebens schrie sie: der Mann baute sein Haus weiter. — Auch hier ist nur die Schlinge von Itu zum Sonnenfange geeignet. Auch sonst vermag sie nur der Sohn, den die von der Sonne geschwängerte Frau geboren hat, dem glühenden Ball vom Baume aus die Schlinge werfend, zu fangen. Auf Fidji aber sinkt die Mythe ganz in den Kreis der niederen Anschauungen. Reisende binden auf den Hügeln Bäume aneinander, um vor dem Untergang der Sonne die Stadt zu erreichen [14]).

Wie viel grösser ist das Bild aber im eigentlichen Polynesien gemalt Maui mit dem wallenden langen Haar stellt das Netz. Mit Stricken war die Sonne nicht zu fangen, wohl aber mit Haaren [15]). Aber trotzdem sind auch in Polynesien die Farben aus der niederen Mythologie genommen.

Die Seelen derjenigen, die des natürlichen Todes sterben, lassen sich auf Mangaja auf dem Bua-Baume nieder. Sogleich taucht dieser mit seiner Bürde in die Tiefe, die Unterwelt herab. In den Wurzeln erblickt der Menschengeist nun ein grosses Netz, das dort unten ausgespannt ist, um ihn aufzufangen. Sowie er hineinstürtzt, wird er wie durch Zufall in die Höhe gezogen und die halbertrunkene Seele tritt nunmehr zitternd vor die schreckliche Miru, allgemein die „Rötliche“ genannt, weil ihr Gesicht die Hitze des stets glühenden Ofens zurückstrahlt [16]).

Den glühenden Ofen konnte ich oben auf die Sonne zurückführen. Die Bedeutung Miru's ward im ersen Kapitel besprochen. Der Baum, das Netz kurz alles ist

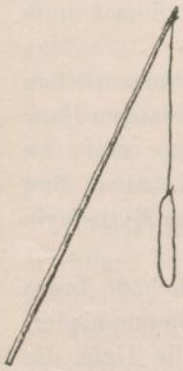
---

[14]) Waitz Bd. VI S. 252/3. Schirren S. 37. Bastian: „Oceanien“ S. 45/46. Turner S. 248/9. Williams: „Fidji“ S. 250.

[15]) Bastian: „Zur Lehre“ Bd. I S. 145. „Oceanien“ S. 17 und 146. Forster S. 444. Schirren S. 89.

[16]) Gill S. 81. Dasselbe auf Rarotonga ebenda S. 89/90.

deutlich. So ist denn die Sonne als ein grimmiges, heimtückisches Wesen gleichsam mit der Spinne identifizierbar, die auf Beute lauernd im Innern des Netzes hockt, stets bereit, sich der armen Seelen, die sich in ihrem Strahlenglanze fangen, zu bemächtigen. Tawhaki, der im Spinnenfaden sich zur Erde herablässt und die Seelen tapferer Häuptlinge zum Himmel emporträgt, ist nur eine veredelte Form desselben Motives.



Schlinge zum Fangen der Seelen von Aitutaki (nach J. Williams).

Dieses Motiv tritt im Dienst der niederen Mythologie im Kultus auf. In drastistischer Weise ward auf Aitutaki die Gottheit mit Schlingen eingefangen, um entweder das Kind im Mutterleibe zu beleben oder ihn zu zwingen der Partei im Kriege den Sieg zu verleihen. Auf Rarotonga ward der Gott Oro so eingefangen, auf Hawai die Seelen die den Körper des Lebenden verlassen hatte[17]). (Vergl. nebenstehende Figur.)

Wie auf Rarotonga, Aitutaki etc. die Sonnengottheit die Seelen der Toten im Netze auffängt, so auf Puka-Puka die Priester.

Die heiligen Männer gebrauchten im Jahre 1862 auf dieser Insel zwei Ere vaerua, d. h. Schlingen, um die Seelen zu fangen, aus starken Fasern geflochten, die eine Schlinge von 28 Fuss Länge, die andere von der halben. Die Schleifen, welche an jedem Ende angebracht waren, hatten eine verschiedene Grösse, angemessen den Grössenverhältnissen des Geistes: denn einige sind dünn, andere dick. Wenn nun jemand recht krank wird oder die heiligen Männer gekränkt hat, dann hängen die Priester einige von den Geisterschlingen in den höchsten Zweigen der Bäume auf und erwarten nun das Entschlafen des Geistes. Wenn

[17]) Williams: „Narrative“ S. 108/9, S. 342. Bastian S. 46 und 66.

die Seele des Kranken nicht in die Schlinge in Gestalt eines Insektes oder eines Vogels fährt, so erholt sich der Kranke wieder, aber wenn, wie die weisen Männer versichern, der unglückliche Geist sich in den Schlingen verstrickt, so ist keine Hoffnung mehr vorhanden. Der Dämon Vaerua, d. h. „Geist", der in dem Geisterlande herrscht, trägt den unglücklichen Geist jetzt eiligst davon in die Unterwelt, um ihn zu verschmausen[18]).

In Indonesien fehlen Anklänge nicht. Nach der Dajak-Mythe ward das Weib des Kriegsgottes von dessen Feind in einer Schlinge gefangen und gen Himmel gezogen. Die Niasser halten den Regenbogen für ein Netz, das Nadaaja ausgeworfen hat, um Menschen zu fangen[19]).

Aber auch die ureigentliche, unverfälschte Sonnenbahn-Himmelsleiter ist im Kulte wiederzuerkennen. Im Bure-Tempel hängt auf Fidji ein langer Streifen aus weissem Rindenstoff herab. Der Priester, der die Gottheit befragen will, setzt sich hinter diesen Stoff. An demselben lässt sie sich herab, um den Priester zu begeistern. In Tobi steigt der Gott an einem Brette herab, das ebenfalls im Tempel aufgehängt ist[20]). Deshalb hängen auch wohl in den Tempeln die heiligen Gegenstände in Körben oder einfach angebunden vom Dache herab[21]).

Im Falle schwerer Krankheit wird auf Nias vor dem Hause eine mit Palmblättern verzierte Stange aufgerichtet, von deren Spitze eine Kette mit gleichem Schmuck nach

---

[18]) Gill S. 81, S. 91, S. 91/2. Williams: „Narrative" S. 108. Bastian: „Oceanien" S. 22, S. 26, S. 211.

[19]) John Bd. I S. 71. Rosenberg S. 175.

[20]) Williams: „Fidji" Bd. I S. 222/3, S. 224/5. Bastian: „Oceanien" S. 68, S. 110.

[21]) Turner S. 240/1. Williams: „Narrative" S. 319. Williams: „Fidji" Bd. I S. 221.

einem von dem Ere auf der Firste des Daches befestigten Troge läuft. Der Ere nimmt nun ein Schwein, bringt dasselbe auf das Dach und bietet es dem Geiste als Sühnopfer an. Er tötet es und lässt es von dem Dache herunterfallen. Der nach dem Schweine begierige Teufel lässt sich an der Kette herunter und der betreffende gute Geist sorgt dafür, dass der schlimme nicht wieder heraufkommt. — Bei den Bliksu in Macassar werden Schnüre aufgehängt zum Herabsteigen des Geistes[22]).

Die Bedeutung, die der Strick derart gewonnen hat, lässt sich noch nach zwei anderen Richtungen feststellen. Die Götterbilder der Hervey-Inseln waren mit einer Hülle von Tapa und Stricken umgeben. Die Art der Umwickelung war durchaus nicht gleichgültig und die Mangaja behaupteten, die Art und Weise der Umschnürung von den Göttern gelernt zu haben. Besonders interessant aber ist es, was Williams feststellte. Unter der Umhüllung einer solchen Götterstatue fand er nämlich eine einzelne Schnur, die als Manava „the soul of the god“ bezeichnet wurde[23]). (Vergl. nebenstehende Figur.)

Seele eines Holzbildnisses auf Rarotonga (nach F. Williams).

Auch die Götterbilder Neu-Seelands waren mit Flaxbändern umgeben. Die heiligen Namen derjenigen, die sie anfertigten, sind interessant. Der erste ist Uru-manu. Uru ist nicht nur der Schädel, sondern „Oro“, der Gott des Krieges, der in manchem Zuge seine Bedeutung als Seelenführer der tapferen Häuptlinge erkennen lässt; manu weist auf den Vogel hin. Der zweite Name ist Taki-taki. Das Wort ist wahrscheinlich eine Kontraktion von Tawhaki und

---

[22]) Rosenberg S. 174/75. Bastian: „Fetisch“ S. 42.

[23]) Stolpe S. 46 und 53. Williams: „Narrative“ S. 115/6 S. 117.

ist auch mit diesem Namen ein Hinweis auf den gleichen Sinn verbunden. Im übrigen werde den Götterbildern auch eine Schnur umgebunden, wenn ihre Belebung durch den Gott selbst zwecks Konsultation erwünscht war[24]).

Die oben erwähnten Flaxbündel oder Blätter, die den Toten mitgegeben werden, führen zu der zweiten Gruppe der Erscheinungen. Wir sahen schon, wie den Toten ein Tuch umgebunden ward. Auf Tonga und Neu-Seeland wird ihnen ein Blumenkranz geweiht, der wahrscheinlich auch eine Form der degenerierten Himmelsbahn ist. Der Priester, der beim Tiwah die Rolle des Seelenführers auf Borneo übernimmt, trägt eine Achatperlenkette[25]).

Es ist naheliegend, dass sich die Menschen auch mit dem Strick umgürten, wenn sie beten oder den in der Krankheit dem Körper entwichenen Geist zurückrufen wollen[26]). Ich brauche wohl nicht auf die im Osten besonders häufige Sitte, den Schädel des verstorbenen Gattea umzubinden, hinzuweisen. Der Mensch will mit seinem lieben Toten in Verbindung bleiben. Auf Neu-Hebriden, Tahiti und Markesas sind Arm- und Halsbänder aus dem Haare der verstorbenen Freunde beliebt[27]).

---

[24]) Taylor S. 67, S. 72/3. Siehe auch Kap. 1.

[25]) Rienzi Bd. III S. 174. Mariner S. 308. Grabowsky „Tod“ S. 197 und 196.

[26]) Nicholais S. 76. Mariner S. 215, S. 292, S. 293. Wilson: „Missionsreise“ S. 300. Finsch: Ethnol. Erf.“ S. 457. Svoboda Bd. VI S. 13. Parkinson: „Gilbert“ S. 44. Die beim Saki (Blutbestreichen) ausgesprochenen Wünsche werden durch Umbinden einer Palmschnur festgehalten. Bastian: „Zur Lehre“ Bd. II S. 83. Aha ist ein vom Gefaser der Kokosnuss gedrehter Strick und bedeutet ein mit dem Kapu verbundenes Gebet: Bastian: „Manuskript“ S. 145. Ich will schon hier darauf hinweisen, dass die Lappen an den Tabupfählen wahrscheinlich auf nichts anderes zurückzuführen sind, als die Himmelsleiter, an der die Geister sich in den Stab herablassen sollen.

[27]) Melville S. 85. Turner S. 80. Wilson: „Missionsreise“ S. 387.

Damit bin ich denn bei der Deutung eines der sonderbarsten und verbreitetsten Trauergebräuche Oceaniens angelangt, bei dem Trauerstrick. Es ist das Band, das den Toten noch an die zurückgebliebenen Trauernden fesseln soll.

Trauernde Maori-Frauen weben einen Rosenkranz von grünen Blättern oder einen schönen aus Leukopodium. Die Haupttrauernde, eine ältere Frau, trägt um die Schläfen einen Rosenkranz von Hundehaaren, sowie einen sehr geschmackvollen von schwarzem Meergras. Die Alten bedecken sich bei der Totenklage die Häupter mit Kränzen von grünen Blättern[28]). Auf Tahiti wird sowohl ein Schleier als auch eine Schnur mit Perlmutterschalen und Daumennägeln als Trauertracht erwähnt. Die Trauernden Mangajas umhüllen sich mit geisterhaftem Netzgeflecht von Kräutern und niederen Schlingpflanzen, gefärbtem Garne vergleichbar. Als die Häuptlinge Tongas den Ort, wo die Leichen der Fürsten liegen besuchten, hatten sich alle statt in die gewöhnliche Kleidung in Matten gehüllt und trugen aus dem Laube des Ifi-Baumes gemachte Stricke um den Hals. Mariner war Zeuge eines interessanten Sittenwechsels. Der selbständige Fürst Finow liess nämlich eines Tages statt des Laubes des Ifi-Baumes Kränze aus bunten Blumen als Trauerzeichen tragen[29]).

Die Bewohner Auroras tragen in den hundert Trauertagen einen Strick um den Nacken, die Frauen ausserdem eine bis auf den Boden reichende Matte um die Lenden[30]). Es deutet das auf eine nicht uninteressante Umwandlung. In einem weiteren Kapitel (19) will ich die entsprechenden afrikanischen Vorkommnisse begründen. Es handelt sich hier um eine Einwirkung der Hüttenmaske. Dieselbe löst

[28]) Taylor S. 102. Dieffenbach Bd. II S. 62.

[29]) Bougainville S. 194. Wilson: „Missionsreise“ S. 357. Gill S. 75. Mariner S. 98, S. 351, S. 308.

[30]) Codrington S. 281, 282.

sich auch in Oceanien in gewisse Bestandteile auf. Es sind unter diesem Einflusse die Netze, die Röcke, die Schleier, die Trauerbehänge entstanden.

Man kann diesen Zusammenhang auf Neu-Guinea besonders schön beobachten. Vom Trauerschmuck Ost-Neu-Guineas sagt Finsch: am häufigsten wurde eine Art Brustlatz aus kunstvoll aneinander geknüpftem Bindfaden getragen, und zwar von beiden Geschlechtern. In Bentley-Bai sind breite, aus Gras geflochtene Bänder, die kreuzweise über Brust und Rücken laufen, Zeichen der Trauer. Häuptlingsfrauen, und zwar diese allein, dürfen sich hier noch eines besonderen Trauerschmucks, Diadiro genannt, bedienen. Derselbe besteht in einem Reifen so gross als von einem kleinen Fass, an dem weisse Eierschalen befestigt sind und der über die Schultern getragen wird. In Port Moresby wird ein die Brust bedeckendes Netz als Trauerzeichen getragen und zwar anscheinend nur von Frauen. Bei den Motu-Motu-Witwen fällt dasselbe bis auf die Knie. Ausserdem sind Ringe um die Arme, krinolinenartige Röcke etc. zu erwähnen. Die Frauen von Moatta tragen als Trauergewandung eine eigenartige Schärpe, die aus einer grossen Anzahl Schnüren besteht, welche vom Nacken vorn und hinten herabfallen, den Körper bis zu den Füssen bedecken und über die Hüfte mit einem Gürtel aus Strick befestigt ist. Die Arme und Beine über den Knien sind mit ähnlichen aus Schnüren zusammengesetzten Arm- und Beinringen bedeckt [31]).

Auf Yule werden in Trauerfällen Ringe aus Schnüren um Arme und Knöchel getragen, auf Darnly Fransen von Gras an Nacken, Armen und Beinen, auf Jervis der gerötete Sogere, ein langes Blättergehänge, gewöhnlich aus

[31]) Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 158. Chalmers und Gill S. 35, S. 271. Chalmers S. 240, Abbildung S. 156. D'Albertis Bd. II S. 9.

dem Laub der Sagopalme, welches rund um den Nacken gebunden war und zur Hälfte von hinten herabfiel. Dazu traten hier wie auch auf Tud Arm-, Bein- und Knöchelbänder aus dem gleichen Material[32]).

Sowie wir das Maskengebiet verlassen, wird die Trauertracht auch einfacher und die Schnur tritt wieder selbstständig auf. Das Trauerzeichen in Dore besteht im einfachen Faden, den die dem Toten Näherstehenden um den Hals, Fernerstehenden am Oberarm tragen. Auf den Kei erkennt man beim Leichenfest die Blutsverwandten an Ringen um Arme und Beine und einen Gürtel um den Leib; auf den Luang Sermata-Inseln kennzeichnen den Trauernden ein Leinwandfetzen auf dem Kopf, auf Timor hat Witwe oder Witwer ein Stück der Leichenkleidung, gewöhnlich des Schamgürtels des oder der Verstorbenen, im Haar. Letzterer Fall ist besonders charakteristisch und deutlich. Auf den Uliasse-Inseln treffen wir weisse Schamgürtel und ein weisses Band im Haar[33]).

Ein Dajak muss beim Tode seiner Frau als Witwer ein Kopftuch aus Stroh anlegen und so lange tragen, als die Leiche der Frau über der Erde ist. Daran, an die weissen Tücher und die Strohlappen schliessen sich dann die spitzen Trauerhüte an (siehe z. B. bei Rosenberg) als Bindeglieder zwischen Trauerschnur und Hüttenmaske (vergl. m. Maskenwerk), — Mütter tragen auf den Marianen in Erinnerung an den Tod eines Kindes Schnuren um den Hals[34]).

Schon in der Vogelmythe konnte gezeigt werden, wie ein derartiges Mittel des Verkehrs mit den übermensch-

---

[32]) D'Albertis Bd. I S. 354, S. 338. Haddon: „Secular" S. 27, S. 23. Für die Umbildungen S. 24, S. 25/26, S. 27 S. 30/1 und Taf. Nr. XVI.

[33]) Rosenberg S. 457. Eysinga Bd. I S. 220. Riedel S. 328. S. 307, S. 81.

[34]) Grabowsky: „Tod" S. 179, S. 183. Rienzi Bd. II S. 78 nach Le Gobien.

lichen Mächten zum Amulett aktiver und passiver Natur in letzter Linie wird.

Die Nukahiva haben einen Zauber, der dem Feinde Schaden bereitet. In einem geflochtenen Beutel wird ein wenig von den Exkrementen des Feindes vergraben. Er wird eines sicheren Todes sterben. Das wichtigste des Geheimnisses besteht in der Kunst, den Beutel richtig zu flechten. Das ist eine direkte Beziehung zu den Umhüllungen der Götterbilder, deren Anfertigung schwierig und von den Göttern selbst gelernt war[35]).

Wichtiger und verbreiteter sind die Abwehrmittel dieser Gruppe. Dass die Leinwandlappen an den Tabustangen von der Sonnenbahn-Himmelsleiter abstammen, ist annehmbar. — An Stelle der früher den Leichen geopferten Sklaven fertigten die Dajak Menschenbildnisse aus Holz an. Doch ist dies Unternehmen nicht ganz ungefährlich und der Verfertiger bindet sich daher einen Schmuck von Achatperlen um.

Die Nikobaren tragen beim Totenfeste einen aus der Rippe eines Bananenblattes verfertigten Kranz zum Schutze gegen die bösen Geister. Bei Ankunft eines Schiffes pflegte man früher einen Streifen Pandanus oder Kokosblatt um den Hals der Kinder zu binden, um diese vor etwaigen schädlichen Einflüssen zu schützen. Die Häuptlinge auf Rotuma trugen, wenn sie in die Schlacht zogen, ein Schutzamulett in Gestalt einer aus vier Perlmuttermuscheln gebildeten Kopfbinde[36]).

Zum Schlusse soll noch auf eine letzte Gruppe der von der Sonnenbahn abgeleiteten Gegenstände Erwähnung finden: die Hochzeitszeichen:

---

[35]) Krusenstern Bd. I S. 250.

[36]) Grabowsky: „Tod“ S. 191. Svoboda Bd. VI S. 27. Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 457. Rienzi Bd. III S. 287, vergl. Parkinson: „Bismarckarchipel“ Taf. S. 136.

Die goldenen Ketten, an denen die Ahnen malaischer Fürsten zur Erde herabstiegen, befinden sich jetzt noch als Reichskleinodien in den Schatzkammern der grossen Häuptlinge aufgehoben. Auf Tahiti war ein wichtiges Attribut der Königswürde: jene heilige Binde, die gewöhnlich auf den Gräbern der Ahnen ruhte — sicher ein charakteristisches Merkmal! — und dem Fürsten am Krönungstage angelegt wurde [37]).

Im nordwestlichen Neu-Guinea bezeichnet ein fingerdicker Halsstrick den Häuptling; auf Viti Halsbänder aus gespaltenen Walfischzähnen. Dann kommen die Häuptlingsringe aus Perlmutterschale, die nach anderen Richtungen wieder Beziehungen andeuten, in Betracht [38]).

Vielleicht erscheinen die letzten Ausführungen bedeutungsloser; ich glaube aber, dass gerade in diesen unscheinbaren Zweigen der Weltanschauung, in diesen Aeusserungen im Kultus und alltäglichen Leben die besten Reste der älteren Anschauungen liegen, und daher auch sie den fruchtbarsten Boden der Studien bieten.

---

[37]) Schmidtmüller S. 538. Schirren S. 132. Anmerk. Wilson: „Missionsreise“ S. 337—339. Vankouver Bd. I S. 104.

[38]) Flinsch: „Samoafahrten“, S. 108. Rienzi Bd. III S. 308. Hawkesworth Bd. III S. 294. Hockin S. 12 s. a. Chamisso, vergl. „Ausland“ 1888 S. 48. Keate S. 230—233 und a. a. O.

IX. Kapitel.

Sonnenmythen, Sonnenbahn und Ableitung in Nordwestamerika und Australien.

Nordwestamerika. — Das Formale der Mythen. — 1. Sonnenbahn-Pfeilleiter. — 2. Sonnenfahrtsmythus-Strickleiter. — Oceanische Parallelen. — 3. Wasserfahrtsmythen. — Die Sonnenbahn der Ober- und Unterwelt. — 4. Wasserfahrtsmythen-Strick. — Analogie zum Feuerdiebstahl Mauis. — Die Zahl 4. — Die Menschen auf der Sonnenbahn. — Die Seele folgt der Sonne. — Bastringe. — Trauerschurtz. — Australien: Sonnenmythen. — Die Seele folgt der Sonne. — Der Strick als Leiter, die Schlinge, der Trauerstrick.

Die nordwestamerikanische Mythologie enthält einen verhältnismässig sehr grossen Prozentsatz solarer Figuren. Während in der oceanischen noch alle Eigentümlichkeiten einer Gottheit des Himmels oder der Sonne oder des Meeres etc. in einer Person sich finden, die Reflexlichte derselben auf mehrere andere noch fallen, während dort eine grosse Lebendigkeit und Bewegungsfähigkeit überall zu finden ist, fehlt der nordwestamerikanischen diese Freiheit und Selbstständigkeit, die das Zeichen eines grossen und hohen Geistes genannt werden kann. Die nordwestamerikanischen Mythen sind versteinert. Es fehlt ihnen das tropische Leben und die südliche Wärme. Die Motive sind hüben und drüben die gleichen, aber hier sind sie fortpflanzungskräftig und gelenkig, dort zwar nicht kraftlos, aber gebannt, gefesselt, ohne Elastizität. Hier herrscht der schöpferische Gehalt, dort die strenge Form.

Der Unterschied und der Variationenreichtum der nordwestamerikanischen Mythologie beruht lediglich in einem verschiedenen Zusammensetzen immer derselben Mosaiksteine. Entweder es ist einmal grün, weiss, schwarz oder weiss, grün, schwarz oder weiss, schwarz, grün gesetzt. Oder auch, es wird eine Figur einmal aus schwarzen, dann aus grünen und endlich dieselbe aus weissen Steinchen gebildet. Aber fast nie kommen Nüancen in den Farben vor. Es sind immer die gleichen. Welcher Unterschied gegen in Oceanien, wo nie dasselbe zwei Mal ganz gleich ohne Nüance gefunden wird.

Also der Unterschied ist zunächst ein formaler.

Dem anders gearteten Material entsprechend muss auch eine andere Behandlungsweise zur Untersuchung gewählt werden. Es wird das Richtigste sein, einige Typen von Mythen — Dank dem eifrigen Boas fehlt es ja an Material nicht — zu erörtern und zu zergliedern.

1. Sonnenfahrtsmythus — Pfeilleiter.

a) Die zwei Söhne Aielens steigen auf der Pfeilbrücke zum Himmel, um die zwei Töchter Tlaiks zu erwerben.

b) Sie treffen auf dem Wege im Himmel einige alte blinde Frauen, die sie sehend machen und die als Eulen von dannen fliegen. Eine, die am Bein festgehalten wird, rät den Brüdern, ehe sie zu Tlaik gehen, sich von ihrem Grossvater Bescheid zu holen.

c) Ihr Grossvater, der Kranich, belehrt sie: Erstens: Tlaiks würde sie auffordern, auf einem Stachelschwein Platz zu nehmen. Deshalb verwandelt er ihr Gesäss in Stein. Zweitens: er lässt sie einen feurigen Stein verschlucken, der durch sie hindurchfällt, ohne ihnen zu schaden. Drittens: er lehrt ihnen die Zähne in der Scheide der Mädchen zu entfernen, indem sie mit einem Keil, den sie statt des Penis benutzen, dieselben abdrehen.

d) In Tlaiks Hause bestehen sie die drei Abenteuer gut. Daher wird Tlaik zornig und beschliesst, sie zu töten. Als sie in die Spalte eines Baumes, den Tlaik aufgesperrt hat, hineinkriechen, um ihm den hineingefallenen Hammer zu holen, zieht derselbe den Keil heraus, so dass die beiden Teile zusammenschlagen. Die Brüder entkommen aber glücklich, in diesem wie in mehreren anderen Abenteuern, der List Tlaiks.

e) Sie rächen sich an Tlaik. Der Specht, ihr Grossvater, muss ihm die Augen aushacken[1]).

Die Catloltq haben ausser dieser Version noch eine zweite, deren von der ersten abweichende Stellen im folgenden wiedergegeben werden mögen.

a) Nur ein Sohn steigt an der Kette empor. Oben trifft er den Tintenfisch. Von diesem lässt er sich Mantel und Harz geben.

b) u. c) Entsprechen der ersten Version. Nur wird ihm gesagt, die drei älteren Schwestern besässen die Scheidenzähne, die jüngste nicht.

d) Als Tintenfisch lässt er sich von Tlaiks Tochter nach Hause tragen. Von ihr nur lässt er sich Nahrung geben. Nachts wirft er den Mantel ab; „da sah sie, dass es die leuchtende Sonne war.“ Am nächsten Tage lässt er durch den Specht die Hirsche warnen. Daher sind die Leute Tlaiks auf der Jagd erfolglos. In dem zur Jagd ausfahrenden Boote ist der Tintenfisch an diesem und dem nächsten Tage der Steuermann. Als Tlaik auch am zweiten Tage ohne Beute zum Boote zurückkehrt, da hat der Sonnenheld den Mantel abgeworfen und sass aufrecht im Hinterteile des Bootes. „Er strahlte hell wie die Sonne und als Tlaik die Sonne im Hinterteile des Bootes sitzen sah, fürchtete er sich.“ Als sie nun am nächsten Tage

[1]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 34—38.

auf die Jagd gehen, hat das Boot grosses Glück und viel Beute. So nimmt der Sonnenheld die Jüngste zur Frau. Der Versuch Tlaiks, den Schwiegersohn zu töten wie in Version 1.

e) Siehe Version 1 [2]).

Um die wichtigen Züge noch mehr hervorzuheben, füge ich noch entsprechende Teile aus den entsprechenden Mythen bei anderen Stämmen hinzu.

Nimkisch d). Giyi — der statt auf der Pfeilleiter emporgestiegene, im Vogelboote hinaufgelangte Sonnenheld — bindet sich am Himmel den Tintenfisch vor das Gesicht, so dass er aussieht wie ein alter Mann. Erst wie er mit der Erwählten allein ist, nimmt er die Tintenfischmaske vom Gesicht und erscheint nun in seiner wahren Gestalt. „Das Mädchen fiel in Ohnmacht, so hell strahlte sein Gesicht.“ Ihres Vaters Hausthüre hat die Eigentümlichkeit, jeden zu erschlagen, der hereintritt. Da fingiert er erst einen Eintritt und sie schlägt zu. Erst als sie sich wieder öffnet, springt er hinein [3]).

Nutka d). Der Häuptling begrüsst den Sonnenhelden und fragt: „Willst Du meine Tochter heiraten?“ „Ja“, sagt Anthtine, „deshalb bin ich gekommen.“ Da lässt der Häuptling ihn neben sich niedersetzen und macht ein grosses Feuer, um ihn zu verbrennen. Anthtine wirft heimlich Muscheln hinein, welche das Feuer mit ihrem Wasser dämpfen. Viermal versuchte es der Häuptling, ihn zu verbrennen, aber es gelingt ihm nicht. Da sagt er: „Du sollst meine Tochter haben, setze Dich zu ihr.“ Sie sitzt aber auf einer Matte von Stacheln und die Rückenlehne des Sessels ist gleichermassen mit Stacheln besetzt. Da legt Anthtine Steine unter seine Füsse, sein Gesäss

---

[2]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 38—40.

[3]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 390.

und seinen Rücken und drückt die Stacheln nieder, so dass er sich ungestraft setzen kann. Er nimmt sie zur Frau.

e) Entspricht der Catloltq-Schreibweise [4]).

Dass in diesen Mythen die Züge der Sonnenhelden vorherrschen, ist klar. Aielen ist einmal der Name für die Sonne als Mensch, dann die Bezeichung für gutes Wetter und endlich ist sein Geschick mit den Wanderungen der Sonne verbunden [5]).

Am wichtigsten erscheint mir, dass die Haupterlebnisse sich nach Aussage der Mythe am Himmel anscheinend abspielen. Das ist aber nicht ganz richtig. Der Baumstamm, in dem der Sonnenheld zerquetscht werden soll, die Scheide, die mit Zähnen versehen Glieder abbeist, die Thüre, die im Zuschlagen zerdrückt, sind Darstellungen des Sonnenuntergangs.

Wenn der Held seine Tintenfischmaske abnimmt — welche, wie wir später sehen werden, eine sekundäre Bedeutung hat —, strahlt er so, dass das Mädchen ihn nicht ansehen kann, dass Tlaik erschrickt.

Die verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Sonnendiebstahlmythen sind innige. Der Rabe lässt sich verschlingen und wiedergebären. Das ist in gleicher Weise Sonnenunter- und -Aufgang. Die Pfeilkette ist die in Nordwestamerikas Mythen typische Form der Sonnenbahn, der im nächsten Kapitel eingehende Behandlung gewidmet werden soll.

2. Sonnenfahrtsmythus — Strickleiter.

Ein junger, der Geschwisterehe entspringender Mann beschliesst, in den Himmel zu steigen. Er schiesst einen

[4]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 334/5.

[5]) Ich brauche wohl kaum darauf hinzuweisen, dass der Stachelpelz, auf den sich der Held setzen soll, die strahlende Sonne ist, dass, indem er die Muscheln in das Feuer wirft und es dämpft, die Sonne im Meere untergeht etc.

Adler und in dessen Balg gehüllt, fährt er empor. Er will die Tochter der Sonne heiraten.

Oben auf dem Wege am Himmel kommt er an zwei blinden Schwestern vorbei. Er macht sie sehend und sie machen seine Haut hart. Sie geben ihm zwei Knochen mit Fleisch umwickelt und warnen ihn vor dem Monde.

Am Eingang zum Sonnenhaus wirft er den beiden Wache haltenden Wölfen die Knochen vor. Er springt dann schnell vorbei. Drinnen sitzen drei Töchter der Sonne und drei Töchter des Mondes. Erstere sind sehr schön, letztere hässlich. Er setzt sich zu den Töchern der Sonne, die Stacheln niederdrückend und bekommt von der Sonne eine Tochter zur Frau.

Er wird vom Monde aufgefordert, mit ihm am nächsten Tage eine Ceder zu spalten. Erst holt er sich bei jenen beiden Frauen Rat. Infolgedessen stemmt er zwei Knochen in den Spalt, als der Mond ihn zerquetschen will, lässt aber weisse und rote Farbe als Hirn und Blut umherspritzen. Wie der Mond nun den Baum wieder aufspaltet, kommt er wohlbehalten empor.

Nun sehnt er sich zur Erde hinab. Die Sonne lässt zwei alten Frauen, die spinnen, die unter der Sonne wohnen, ein Seil anfertigen, setzt den Mann, seine Tochter und deren Kinder in einen Korbe und lässt denselben an einem Seile hinab. Auf der Erde angekommen, zogen sie am Seil und der Korb ward wieder emporgezogen.

Während sie herunterkamen, ward der Himmel ganz rot. Da sprach der junge Vetter im Heimatlande des Sonnenhelden: „Mein Vetter wird jetzt zurückkehren. Er sagte mir, ehe er verschwand, dass der Himmel rot werden würde, wenn er zurückkehre.“

Niemand konnte auf Erden die Frau des jungen Mannes ansehen, da sie zu hell leuchtete. Sie hielt sich deshalb immer im Hause auf und liess sich von niemand

sehen. Aus diesem Grunde glaubten die Leute gar nicht, dass sie die Tochter der Sonne sei. Ein Mann, der darum, von Neugierde getrieben, durch einen Spalt in ihr Zimmer blickt, ward im ganzen Gesicht verbrannt, so hell leuchtete sie auf. Ihr Mann machte ihn aber wieder gesund. Von nun an waren die Leute gläubiger.

Diese Mythe vom unteren Fraser River[6]) bietet genügende Anklänge an die erste Gruppe von Mythen, um sogleich verständlich zu sein. Es ist in einen grossen Rahmen der rhythmische Bau mehrerer kleiner Erzählungen eingefügt. Im Vogelbalg steigt der Held empor und am Seil wird er wieder herabgelassen. Eine derartige Fassung ist für all diese Mythen charakteristisch. Von der Erde geht die Dichtung aus. Sie endet entweder am Himmel oder wieder auf der Erde. Ich deutete schon oben darauf hin, dass der in Oceanien mächtig ausgebildete Begriff der Unterwelt in Nordwest-Amerika verloren gegangen ist, nur in nebensächlichen Ereignissen lässt er sich erkennen.

In diesem Rahmen findet sich nun der Sonnenrhythmus mehrmals. Der Held wirft den Wölfen den Knochen hin und springt an ihnen, die ihn verschlingen wollen, vorüber (Sonnenuntergang). Er setzt sich auf den Strahlenteppich zur Sonnentochter (Sonnenaufgang). Mom Monde wird er in den Baum gestossen, wobei er Weiss und Rot ausspeit (Sonnenuntergang) und er kommt glücklich wieder empor (Sonnenaufgang).

Der Mond, das Gestirn der Nacht, der Feind des Tages, ist hier wie in Polynesien etc. (siehe Kapitel 21) der Feind der Sonne. Wahrscheinlich lässt sich auch in anderen Gestalten der Nutka-Mythologie, in anderen Feinden der Sonnenhelden die Mond-Todesgottheit nachweisen. Im

---

[6]) Boas: „Verh.“ 1894 S. 569—571.

Anschluss hieran will ich noch eine weitere Himmelsfahrtmythe aus Kolumbia verwandter Art heranziehen [7]).

Der Coyote hatte einen Sohn. Der hatte zwei Frauen. Coyote wünscht sehr eine derselben für sich zu haben. Daher suchte er seinen Sohn aus dem Wege zu räumen. Eines Tages schickte er ihn aus, einen Vogel zu fangen, der auf einem Baume sass. Als der junge Mann nun auf den Baum kletterte, machte Coyote, dass derselbe wuchs, bis er den Himmel berührte.

Da sprang der junge Mann von dem Baumwipfel in das Himmelsland und der Baum schrumpfte wieder zu seiner früheren Grösse zusammen. Er fand sich auf einem Pfade, dem er folgte. Zwei alte, blinde Frauen, die er auf dem Wege beim Holzfällen traf, spotteten seiner, weshalb er sie in Vögel verwandelte.

Weiterhin traf er einen alten Mann und eine alte Frau, die Spinne, die nahmen ihn freundlich auf. Da blieb er bei ihnen. Mittlerweile machte ihm die Spinne ein Seil. Und als er nun Heimweh bekam, sich ins Bett legte und nicht zu bewegen war, Nahrung zu sich zu nehmen, sprach sie zu ihm: „Wir wollen Dich zur Erde zurücksenden.“ Sie brachten den jungen Mann mit einem reichlichen Vorrate von getrocknetem Fleisch in einen kleinen Korb und banden den an das Seil. Ehe sie ihn nun herabliessen, sagten sie: „Oeffne Deine Augen nicht, so lange Du im Himmel bist und wenn Du an den Wolken, den Bergen, den Bäumen vorbeifährst, sondern warte, bis Du am Boden anlangst. Dann öffne den Korb, knüpfe ihn los und zieh am Seil, damit wir es wieder einziehen können.“ Und also geschah es.

Es ist das eine jener nordwestamerikanischen Mythen, die den Stempel der oceanischen Abkunft tragen. Man

[7]) Boas: „Verh.“ 1891 S. 548/9.

erinnere sich nur der Quat-Mythen. Wie Quasavara den Sonnenhelden verfolgt, besteigt er den Kasuarina, der ihn gen Himmel trägt. — Als er vom Baume nicht wieder herabkam, weht Marawa, der Spinnengeist, ihm ein langes Haar hinauf, an dem er herabsteigt.

Auch gemahnt manches an die schreckliche Miru. Jedoch ist der solare Typus der Helden so ausgeprägt, dass das Gefühl des Leidens (der Seelen in der Unterwelt) bei ihnen nicht zum Durchbruch gelangt.

Ehe ich den letzten unter den richtigen Sonnenbahnmythen zur Betrachtung heranziehe, will ich die gleich bedeutungsvollen folgenden Mythen zergliedern.

3. Wasserfahrtmythen.

1. Version der Awikyenoq[8]). a) Vier Brüder gehen aus, um zu baden. Auf einem am Strande gefundenen Stamme legen sie sich nieder, um zu schlafen. Sie treiben auf dem Stamme ab und als sie um sich schauen, sehen sie nichts als Wasser und Himmel.

c) Sie sehen eine schwarze Küste, der Jüngste springt ans Land und sinkt unter. Ebenso versinken der zweite und der dritte in dem vermeintlichen Lande.

d) Der älteste und letzte Bruder kommt endlich im Lande des Menis an. Die Tochter desselben erblickt ihn und bringt ihn nach Hause. Sie reicht ihm aus einer Kiste Essen. Siehe, es sind Menschenaugen. Das ist ihm eklig und er lässt sich Seehundfleisch reichen. Menis giebt seine Tochter dem Manne zur Frau.

e) Des Morgens findet die Tochter des Menis die Leichen der drei ertrunkenen Brüder am Fischwehr. Einem derselben war vom Raben ein Auge ausgehackt. Menis nimmt aus der Kiste ein Auge und setzt es an die Stelle des fehlenden. Er schüttelt sie und sie werden wieder lebendig.

[8]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 453—455.

f) Menis schickt die Brüder nach Hause, damit sie ihm Cedernholz bringen. Er giebt ihnen allerhand Tiere mit, unter denselben ein Stachelschwein und lässt sie abfahren. Die Tochter des Menis fährt mit ihnen und sagt: „Steuert immer der aufgehenden Sonne entgegen und haltet die sinkende Sonne hinter Euch, dann werdet Ihr Eure Heimat erreichen.“ So kommen sie wieder nach Hause.

g) Später kehren sie zurück und bringen dem Menis alles, was er gewünscht hatte.

2. Version der Tlalasikoala[9]). a) Apotl will einen Seehund fangen und fährt mit seinen zwei Vettern hinaus. Der Seehund zieht den Kahn an der Leine fort.

b) Sie können die Leine nicht durchschneiden.

c) Wie in Version 1. Der Steuermann versinkt.

d) Sie kommen in das Land des Amiaequet. Sonst Version 1.

e) Amiaequet macht den untergegangenen Vetter wieder lebendig. Er nimmt nämlich ein Auge aus einer Kiste, bindet sich ein Seil um den Leib, das er von einem Sklaven halten lässt, und taucht in das Meer hinab. Dort holt er die Gebeine des Vetters, die er dann zusammensetzt. Er setzt ihm das neue Auge ein und besprengt ihn mit dem Wasser des Lebens. Da steht jener auf. Amiaequet spricht zu Apotl und seinem Vetter: „Mein Haus steht im äussersten Westen. Wenn Ihr in die Heimat zurückkehren wollt, so reist immer der aufgehenden Sonne zu.“

f) Der Sonne entgegenfahrend gelangen sie in die Heimat.

3. Version der Nakomgyilisala[10]). a) Nemokotsalis will einen Taucher, ein schönes weisses Tier erlegen.

---

[9]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 262—264.

[10]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 439—441.

Drei ihn begleitende Brüder schiessen auf den Vogel, ohne ihn jedoch töten zu können. Nun binden sie eine Leine an den Pfeil, um ihn ans Boot ziehen zu können. Sie treffen wohl, aber der Vogel zieht das Boot hinweg.

b) Sie wollen die Leine durchschneiden, aber es gelingt nicht. Sie sind fest an den Vogel gekettet.

c) Längst haben sie das Land aus den Augen verloren. Da sehen sie eine dichte Masse schwarzen Gesteines auf dem Wasser liegen. Der Vogel zieht sie hindurch. Wieder kommen sie an ein scheinbares Land. Der Steuermann springt darauf und sinkt unter.

d) Endlich gelangen sie an eine Küste. Der weisse Taucher verwandelt sich in einen Mann, der sie zum Hause Kunkunqulikyas fährt. Der giebt dem einen, Keqtlala, seine Tochter zur Frau.

f) (Dieser Teil ist hier besonders reich ausgebildet.)

Keqtlala will mit seiner Frau heimziehen. Da giebt Kunkunqulikya dem Winde den Auftrag, die Frau und die Brüder heimzuführen. Auf dem Wege kommen sie erst zum Hause des grauen Bären. Die Frau legt zu dem Stück Walfischfleisch hier ein Stück Lachs in ihren Korb, denn der Bär hat sie reich bewirtet. Sie kommen, „dem Laufe der Sonne folgend“, an das Haus des Hirsches. Hier fügt die Frau Muscheln den Nahrungsmitteln im Korbe zu. Sie kommen zum Hause des Otters, „dem oben auf dem Hause sitzenden“. Der Häuptling zeigt ihnen eine Falle und fordert Keqtlala auf hineinzukriechen. Infolge der Zauberkünste seiner Frau entgeht er der List. Den Spiess umdrehend erschlagen sie die Otter in der Falle.

Sie reisen weiter und kommen endlich an einen See, in welchen das Ungeheuer Tsekis haust. Die Brüder wissen nicht wie sie vorüberkommen sollten, denn das Ungeheuer sitzt am Wege und sein Mund klappt beständig auf und zu. Die Frau gelangt glücklich vorüber, denn

ihr kann das Ungeheuer nichts anhaben. Dann ruft sie den Brüdern zu: „Sobald ich schreie, lauft rasch vorwärts, denn dann kann Euch Tsekis nichts anhaben“. Als dieser seinen Rachen weit geöffnet hat, ruft sie und er kann ihn nicht wieder schliessen. So gelangten die Brüder glücklich durch sein geöffnetes Maul.

Derart kommen sie glücklich wieder heim.

Die Frage nach der ursprünglichen Zusammensetzung der letzten Mythen ist leicht zu lösen. Die Bootsfahrer folgen im ersten Teil (bis f.) offenbar dem Sonnenlaufe, denn sie fahren auf das offene Meer hinaus, also nach Westen. Dann aber fahren sie auch im zweiten Teil, dem Laufe der Sonne folgend. Es sind hier also zwei Teile aneinandergefügt, die nicht zusammen gehören.

Erledigen wir den zweiten Bestandteil. Der Besuch bei den Tieren muss auf einer Himmels- also Tagesfahrt gemacht sein, denn der Otter, welcher der auf dem Hause zu oberst Sitzende heisst, wird von der siegreichen Sonne erschlagen. In der Mittagshitze ist die Sonne noch gewaltig. Das Ungeheuer Tsekis ist die Nacht, durch deren Rachen die Reisenden hindurch, d. h. hinabfahren (Sonnenuntergang).

Der erste, bei weitem wichtigere Teil stellt ein abgerundetes Ganze vor. Was für eine Gestalt ist jener Menis, wie wir mit den Awikyenoq den Häuptling des fernen Landes nennen wollen?

Vor allen Dingen ist dies auch der Name jenes Alten, dem, als alles noch in Dunkelheit gehüllt war, der Rabe, die Sonne, aus der Kiste steigt, worauf er im Kahn von dannen fährt. Ausserdem sind die Fischwehre in seinem Lande aus Kupfer[11]), ein sicheres Anzeichen, dass er mit der Sonne in Beziehung steht.

---

[11]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 444, 1892 S. 336.

Nun bieten die Sagen ein sicheres Anzeichen ihrer Bedeutung. Ich meine das schwarze schwimmende Land. Dort versinkt einer der Reisenden. Dort geht die Sonne (im Westen) unter. Menis, der die Sonne in der Kiste bewahrt, aber nicht nur die Kiste, sondern auch die Menschenaugen, ist der Herr der Sonne in der Unterwelt.

In diesem Falle ist auch der Anfang angedeutet. Menis fügt nämlich das Auge, das der Rabe ausgehackt hat, wieder ein. Jung belebt mag so die Sonne wieder emporsteigen. Die Fahrt zur Erde ist in f. geschildert. Menis Land liegt im äussersten Westen. Jetzt fahren sie — als Unterweltssonne — dem Sonnenaufgang entgegen. Sie bringen allerhand Gaben mit nach Hause, denn die Sonne ist die Gottheit der Fruchtbarkeit.

4. Wasserfahrtsmythus — Strick.

Ein grosser Tsimshiamjäger erlegte eine weisse Seeotter, deren Fell er durch seine Frau zubereiten liess. Als diese am Strande es abwaschen wollte, rissen die Wellen das Fell fort, und ihnen nachgebend, ward die Frau mit hinfortgezogen, immer tiefer hinab, bis ein Walfisch kam, der sie auf seinem Rücken hinwegtrug. Die Leute setzten dem Fische nach, bis er untertauchte. Da band der Jäger ein Tau um den Leib und liess sich hinabsenken. Er kam an eine Höhle, die nicht von Wasser erfüllt war. Er sah blinde Gänse das Kraut abweiden — nach anderer Version blinde Frauen —, bestrich deren Augen mit einer Wurzel und machte sie auf diese Weise sehend.

Er bestand nun Abenteuer mit der Muschel, die ihn im Spalte fangen wollte, dem Einhornfisch, der Heibutte, die er bewegte, die rauhe Seite nach oben zu kehren, da er über ihre glatte nicht hinweg konnte u. s. w. Dann kam er zu dem arbeitenden Sklaven des Walfisches, dem er erst den Keil zerbrach und den er dann durch Wieder-

herstellung desselben für sich gewann. Darauf goss der Sklave drinnen Wasser auf das Feuer. Der Jäger ergriff seine Frau und begann mit derselben die Flucht. Der Sklave verfolgte anscheinend mit, erhielt aber von Zeit zu Zeit Stücke Tabak und hemmte so die anderen. Am Tau angelangt, lässt sich der Jäger nach oben ziehen[12]).

Wie in den anderen analogen Mythenbildungen, ist die zuklappende Muschel mit dem Sonnenuntergang in Beziehung zu bringen, der Strick mit der Sonnenbahn, das Auslöschen des Feuers mit dem Verscheiden des Lichtes etc. Aber, fragt es sich, handelt es sich um eine Sonnenwanderung in der Unterwelt?

Ich glaube dies deshalb, weil der Walfisch der Entführende ist. Er ist (s. Kap. 11) das Symbol des die Sonne verschlingenden Meeres. Ist das so, so liegt dem Zerbrechen des Keiles dasselbe Motiv zu Grunde, wie der polynesischen Mythe, der zu Folge Maui dem Besitzer des Feuers den Arm abdreht. Die Sonne kämpft mit der Nacht und siegt. Auch die Verfolgungssonne entspricht dem; Maui entflieht mit dem geraubten Feuer zur Oberwelt, hinter ihm her tost das Feuermeer.

Eine hier wieder eingeschobene Stelle erinnert an die Sonnenbahn-, Himmelsmythen. Der Held macht blinde Frauen sehend[13]). An Stelle der Frauen treten oftmals Vögel; oder auch der Held verwandelt blinde Frauen in Vögel. Ich halte das für eine, in den Rahmen des Bildes vollkommen passende Variation des Lichtvogelmotives.

---

[12]) Krause: „Tlinkit“ S. 275—278. Boas: „Tsimshiam“ S. 240/1. In Br. Kolumbien: Boas: „Verh.“ 1892 S. 61, 1891 S. 638. Bei den Bilquala: Boas: „Verh.“ 1894 S. 299/300.

[13]) Br. Kolumbien: Boas: „Verh.“ 1891 S. 368, 1892 S. 35, S. 38. Nutka: Boas: „Verh.“ 1892 S. 334. Nimkisch: Boas: „Verh.“ 1892 S. 383.

Ausser diesen Sonnenmythen kommen noch die wandernden in Betracht, Kunsnootl der Catlotlq, Qa'is und Qäls bei andern Stämmen. Diese erschaffen, senden Krankheiten, vernichten durch Feuer, verwandeln vor allen Dingen Steine[14]). Das erinnert uns wieder an Quat.

Aus Oceanien kennen wir seit Schirrens[15]) Untersuchungen aber noch eine Eigenschaft der Mythen, die in Nordwest-Amerika fast noch typischer ausgebildet ist. Maui hat vier Brüder und 2×4 Köpfe. Der Windgott sendet vier Söhne in die Welt, Westen, Osten, Norden, Süden. Die Zahl vier ist die herrschende in Oceanien.

Der wandernde Sonnengott in Nordwest-Amerika ist aus vier Brüdern zusammengesetzt. Vier Jünglinge reisen über das Meer. Von vier roten Vöglein wird die Frau von Jelchs Onkel (die Sonne) bewacht[16]).

Der Rabe ladet die vier Winde bei sich zu Gast. Schleift man den Igel — man denke an seine Verwendung in den Sonnenmythen — auf der Erde, so entsteht starker Wind. Daher spielt diese Zahl die mächtige Rolle in den Mythen. Die vier Winde sind der Sonne tributär. Daher dauert es bis zur Vergeistigung vier Tage, und vier Tage dauern die Trauerfeierlichkeiten[17]). Und wie oft hören wir in den Mythen, dass vier Tage oder vier Jahre eine Reise, ein

---

[14]) Boas: „Verh." 1892 S. 32 ff., 1891 S. 639 etc. Der Rabe tritt als Begleiter im Süden, als Wandernder und Verwandler im Norden auf, z. B. Boas: „Verh." 1895 S. 219/20, S. 228.

[15]) Schirren S. 195 ff.

[16]) Boas: „Entwicklung" S. 499, S. 522. „Verh." 1891 S. 550 ff. und 628 ff., 1892 S. 214, 1893 S. 430. „Chinook" S. 20. Erman Bd. II S. 372. Es mögen auch 2 und nicht 4 sein. Dann ist statt aller nur die östliche und westliche Richtung in Frage gekommen.

[17]) Krause: „Tlinkit" S. 300, S. 223, S. 236. Erman Bd. II S. 370/1. — Die Erde ist darum auch viereckig. Eine Ecke liegt nach Norden, eine nach Süden, eine nach Osten, eine nach Westen. Boas: „Verh." 1895 S. 231.

Scheintod, eine Verzauberung gedauert habe, dass jemand meint, vier Tage habe seine Abwesenheit gedauert, sie währte aber vier Jahre[18]).

Ausser diesen wichtigen Eigentümlichkeiten drängt noch mancher weitere Mythenteil zum Vergleich mit oceanischen Parallelen. Vor allem muss jetzt den Stricken ihr Recht werden. Sie verknüpfen nicht selten Himmel und Erde. Zwei Frauen wünschten sich Jupiter und Mars als Gatten. Im Schlafe werden sie an den Himmel versetzt und ihr Wunsch ist erfüllt. Gegen das Verbot graben sie eines Tages Zwiebeln. Es entsteht ein Loch im Himmel, dadurch können sie auf die Erde blicken. Sie flechten ein Tau und klimmen zurück in ihre Heimat. Auf dem Berge Ngakun langen sie glücklich an. „Ein Jüngling", so schliesst die Mythe, „der alle Vorschriften genau beobachtet, oft badet, und noch nie ein Weib berührt hat, kann das Seil auf dem Berge Ngakun sehen. Für andere Menschen ist es unsichtbar[19]).

Also nicht nur Sonnenhelden und höhere Mythologie kennen diese Himmelspfade. Ein Jüngling der die Vergeistigung durch Enthaltungsgebote auf eben beschriebene Weise durchgemacht hat, sieht es auch. Es mag das einer jener jetzt so seltenen, einst sicher häufigen Beziehungen zwischen den Formen der höheren und niederen Mythologien in Nord-West-Amerika bilden.

Diese Beziehungen sind — es ward schon oben darüber gesprochen — verkümmert. Zum Individuum, als Totenmythe tritt die Mythologie nicht mehr in Beziehung, sie

---

[18]) In Peru spielen die gleichen 4 Brüder, auf Madagaskar die 4 Winde, in Yoruba die 4 Himmelsrichtungen eine hervorragende Rolle. Die Damara mit solaren Totems meinen vom Winde abzustammen. Müller: „Amer. Urreligionen" S. 409. Burton: „Dahome" Bd. II S. 135. Anderson Bd. I S. 237. Copland S. 64.

[19]) Boas: „Verh." 1891 S. 645, vergl. auch ebenda S. 170.

ist rein historischer Art und weiss nur von der Vergangenheit zu erzählen. Dass noch Seelenschicksalsmythen existieren scheint mir nicht, wir hätten von Boas darüber hören müssen.

So können wir auch nicht erwarten, zu hören, dass die Menschen an den Striken ins Jenseits eilen. — Dass die Seelen der Sonne folgen geht aus vielem hervor (S. Kap. 1). Der Gott der Unterwelt hat eine Kiste mit der Sonne, aber auch eine mit Menschenaugen. Es heisst, dass nur die Seelen derer, deren Leichen verbrannt sind, sich im Jenseits erwärmen können. Wie die Leichname oder deren Reste in Kisten bewahrt werden, so steigt die Sonne aus der Kiste empor. Die Sterne sind Seelen von Indianern.

Aus der Umkehrung, dass die Ahnen vom Himmel herabsteigen, oder von der Sonne abstammen, lässt sich schliessen, dass die Seelen der Sonne nach über das Himmelszelt, dem Sonnenuntergange zu eilen[20]).

Also dürfen wir das Schicksal aller Toten in den Geschichtsbüchern jener Völker, in den Mythen wieder aufsuchen.

Es lässt sich auch aus der Bedeutung und Verwendung der bekannten Cedernbastringe ein Schluss auf die Abstammung derselben aus der Himmelsleiter ziehen, wenn auch keine direkte Aussage ihn unterstützt. In ihnen beruht die ganze Kraft, der Hametzen. Sie verleihen das Flugvermögen, die Kraft zu verzaubern, sie sind Schutz- und Angriff-Amulette[21]).

---

[20]) Krause: „Tlinkit“ S. 181. Boas: „Entwicklung“ S. 513. „Verh.“ 1893 S. 237/8, 1891 S. 399/400, 1891 S. 629. Dixon S. 174. Swan S. 56 und 90.

[21]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 407, S. 401, S. 327/8, 1891 S. 643. Swan S. 74. Niblack Taf. 18. Jakobsen i. d. „Verh. der Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1894 S. 105. Boas: „Chinook“ S. 258.

Vergrössert wird die Wahrscheinlichkeit der Annahme durch eine hochwichtige Thatsache. Die bekannten bunten Tanzdecken werden als Trauertracht getragen[22]). Und endlich mag völlig den Auschlag geben, dass man auch die Asche und die Knochenreste der Leichname mit frommer Gesinnung in solche Decken einhüllt[23]). Die Thatsachen sind Merksteine auf einem Entwickelungswege, dessen Richtung, Herkunft und Ziel vollständig dem respectiven oceanischen entsprechen.

Ueber **australische** Vogelmythen wolle man sich in den oben Mitgeteilten unterrichten. Die Betrachtung des kleinen Materiales der Vogelmythe lehrte wenigstens soviel, dass die Mythen den oceanischen entsprechen.

Auch in Australien folgt die Seele der Sonne. Der Umkehrung entsprechend deuteten die Australier nach der Richtung ihrer Herkunft befragt, nach Westen; oftmals hören wir, dass die Toten mit dem Sonnenaufgange zugewendetem Antlitz bestattet werden. Wenn die Seele eine Zeit lang am Grabe verweilt hat, wendet sie sich andererseits dem Sonnenuntergange zu.

Wenn die Sonne untergeht, kommt sie in das Land der Toten. Bei ihnen verweilt sie eine kurze Zeit. Diejenigen, denen sie dort ihre Gunst gewährt, schenken ihr das rote Fell eines Kängerus. Dann steigt sie mit diesem Gewande am Morgenrot empor[24]).

Wie die Ahnen zum Himmelszelt emporklommen,

---

[22]) Die Augen auf denselben entsprechen totemistischen Ideen. Berühmte Hametzen hängen Menschenschädel an ihre Bastringe. Derartiges mag zu den Augenornamenten geführt haben. Jakobsen in „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1891 S. 389.

[23]) Krause: „Tlinkit“ S. 200/1 S. 225, S. 226.

[24]) Prichard: „Oceanien“ S. 28. Angas a. a. O. Brough Smyth Bd. I S. 432, S. 111.

wird im nächsten Kapitel besprochen. Auch hier ist die Mythe vom Himmelstau nachzuweisen.

Und denselben Strick treffen wir in gleicher Bedeutung verschiedentlich. Neben den Sterbenden wird eine Schnur aus Gras oder Fiber gelegt. Wenn der letzte Athemzug ausgehaucht ist, wird sie ihm zwei oder dreimal um den Hals gelegt. Das ist die Leine, die ihn zur Sonne führt[25]).

Wie zwischen Jenseits und diesseits, so stellt auch unter den noch diesseits wohnenden Menschen die Schnur ein Bindeglied dar. Der Zauberer saugt an einer Schnur, die dem Kranken um die Stirn gebunden ist, den Krankheitsstoff aus[26]).

Wenn ein Leichnam in der geöffneten Gruft ruht, wirft der Haupttrauernde das Halsgehänge aus Schilfrohr und das Stirnband hinab. Darnach scheint der Geist jenes in ihm übergegangen zu sein[27]).

Der Zauberer, der einen anderen in seine Gewalt bringen will, bedient sich eines Gerätes aus zugespitzten Schenkelknochen des Kängerus, an diesem ist ein langer Strang zusammengeflochtener Schnur befestigt, der in einer Oese endigt. Der Zauberer wartet ab, bis sein Opfer schläft und kriecht zu ihm hin, wobei er das Instrument aus Knochen unter seinen Knien hindurch rund um dessen Nacken wirft. Durch die Schlinge zieht er den Strang und versichert sich seines Opfers, welches derartig den Ansprüchen der Zauberkunst gemäss hingerichtet, geeignet ist, das zu Zauberzwecken notwendige Nierenfett zu liefern. So wird auch der zu Vergeistigungszeremonien bestimmte Knabe mit der Schlinge eingefangen[28]).

---

[25]) Brough Smyth Bd. I S. 100.

[26]) Dumont D'Urville S. 30/1. Angas Bd. II S. 227.

[27]) Brough Smyth Bd. I S. 104.

[28]) Howitt S. 230ff. S. 262. Dason b. Bastian: „Allerlei" Bd. I S. 173/4.

Die Knochen des Verstorbenen, die um den Nacken gebunden werden, die Haare der Toten, welche in die Krieger ermutigenden Kopfschnüre geflochten werden, leiten auch hier zu den Trauersträngen über, die als Schnuren aus kurzen, gelben Gräsern, an die 10 bis 20 mal in Queensland um den Hals geschlungen werden[29]).

[29]) Brough Smyth Bd. I S. 111, S. 112. Lumholtz S. 256.

X. Kapitel.

Pfeilmythen in östlichen und westlichen Provinzen.

Nordwestamerika: Pfeilketten. — Pfeil und Vogel. — Die Mink-Mythen. — Sonnenaufgang. — Tiere in der hohen Mythologie. Strahlen der Mittagssonne. — Oceanien. Mythe von Delingavouv. — Tangaro. — Pfeilmythen in Polynesien. — Pfeilwerfen im Cultus Australien. Pfeilmythen. — Die Entwicklung der Pfeilkette. — Afrika. Pfeil und Sonne. — Pfeile im Cultus. — Pfeile in Mythen. — Einheitliche Verbreitung der Fundamente der Pfeilmythen.

1. Nordwestamerika.

Eine Pfeilmythe der Nordwestamerikaner ist schon im vorigen Kapitel besprochen worden. Aielen, der Sonnenheld, steigt auf ihr in das Reich Tlaiks. Tlaik ward als das sonnenfeindliche Princip erkannt. Wenn er als die Nacht angesehen wird, als gleichbedeutend mit Menis, dem Herrscher der unterirdischen Sonne, dann entspricht die Pfeilleiter dem Wege der Sonne am Himmel von Osten nach Westen. Dann ist die Erwerbung der Himmelstochter als der Aufgang der neuen Sonne am Morgen zu bezeichnen. Das lässt sich um so mehr annehmen, als damit der schwierige Eintritt in das Haus Tlaiks verständlich wird. Anfangs ist auch stets der Held dem Herrscher der Unterwelt ergeben. Am Schluss aber tötet er ihn. Die Sonne überwindet die Nacht.

Ausser diesen Merkmalen deuten aber noch mehrere andere auf eine Beziehung der Pfeilleiter zum Pfade der Sonne am Tage. Gamdigyethneeq, „das einzig sehende

Feuer", ein Sonnenheld der Tsimshiam, steigt an der Pfeilkette zum Himmel empor und besucht den Mond[1]). Der Mond ist das Gestirn der Nacht und ist auch, gleich wie bei den Oceaniern, mit dieser in Zusammenhang zu bringen.

In der Anschauung konnte sich aber die den ganzen Himmel überspannende Pfeilkette nicht erhalten, weil sie, wie ich nachher zeigen werde, der Morgensonne entsprossen. Es ist auch eine Ausmalung des Bildes nur parciell unternommen. So in einer Mythe vom unteren Fraser River.

Ein Enkel des Spechtes weiss den Weg zum Himmel zu schaffen. Er bemalt sich rot und schliesst die Kette. Als die Kette fertig ist, wischt er die rote Farbe vom Gesicht und bemalt seinen ganzen Körper mit gebranntem Knochenweiss. Dann verwandelt er die Pfeile in einen breiten Weg, der zum Himmel hinaufführt[2]).

Rot steigt die Sonne empor. Nur ein Teil, der Kopf, ist sichtbar. Der ganze Ball strahlt in weisser Farbe vom Himmel herab. Auf breiter Bahn zieht er danach hinüber. Dass es sich um eine Sonnenaufgangsmythe handelt, geht auch schon aus dem Anfange einer Nutka-Pfeilmythe hervor. Darin heisst es nämlich: Damals war der Himmel noch nahe bei der Erde[3]). Charakteristisch ist es auch, wenn ein Mann aus einem Baum einen Pfeil holen soll und derselbe ihn zum Himmel herauf trägt[4]).

Eine dem Wesen der Mythe entsprechende Variation ist es, wenn an Stelle des Pfeiles ein Vogel abgeschossen wird, oder an den Stellen in den Mythen, in denen wir gewohnt sind, die Pfeilleiter anzutreffen, der Held im Vogelpelz emporsteigt. Die Vögel schiessen anderseits die

---

[1]) Boas: „Verh." 1895 S. 201/2.

[2]) Boas: „Verh." 1891 S. 562.

[3]) Boas: „Verh." 1892 S. 333.

[4]) Ueber die weite Verbreitung dieser Mythe: Boas: „Entwicklung" S. 503.

Kette, ein Pfeil trifft den Himmel und bleibt sitzen, der zweite den ersten und so weiter. Nachdem sie oben angelangt (Sonnenaufgang), bricht die Pfeilleiter zusammen (Sonnenuntergang). Bei den Kootenay schiessen zwei Habichte, „welche schon früher einmal den Himmel besucht hatten“, die Kette. Sie reicht aber nicht bis zum Boden.

Um die Kette zu vervollständigen, steckt der Rabe seinen Schnabel in die Kerbe des letzten Pfeiles und stemmt seine Füsse gegen die Erde [5]). Im 2. Kapitel sahen wir, dass auch sonst der Rabe die erste aufgehende Sonne ist. Auf den Sonnenaufgang wird auch sonst hingewiesen, als zwei Männer dahin gehen, „wo die Sonne aufgeht“, um die Kette zu schliessen. Der eine wird die Sonne, das Tagesgestirn, der andere der Mond, der die Nacht beherrschende [6]).

Am häufigsten ist aber der Mink oder Nerz, der auf der Pfeilkette emporklimmende.

Der Mink ist der Sohn der Sonne. Von den Menschen arg verspottet, steigt er an der Pfeilkette empor (Sonnenaufgang). Sein Vater ist die Sonne. Von ihm empfängt er das Gestirn als einen Nasenpflock. Als aber Mittags die Wolken ihm den Weg versperren, wird er ungeduldig und beginnt zu rennen. Da wird es so heiss, dass die Felsen bersten und die Wasser kochen (Mittagshitze). Der Vater rennt hinter ihm her, reisst ihn den Nasenpflock ab und schleudert ihn in's Meer (Sonnenuntergang), wo er von einer Frau (Nacht) aufgefangen wird [7]).

---

[5]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 241. „Entwicklung“ S. 522. „Verh.“ 1891 S. 548, S. 165.

[6]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 34.

[7]) Z. B. Boas: „Verh.“ 1892 S. 470, 1893 S. 228/9, S. 244, S. 251/2, 1894 S. 286 etc.

Dass gerade der Mink die Pfeilleiter so häufiig schliesst, ist nicht auffallend. Indem er aus dem Geisterlande das Feuer für die Menschen stiehlt [8]), ist seine Beziehung zu dem Mythenkreise, dessen typische Form Mauis Feuerdiebstahl ist, also den Sonnenaufgangsmythen, festgelegt.

Dass im Allgemeinen mehr Tiere als Menschen in der nordwestamerikanischen Mythologie auftreten, ist naheliegend. Die Menschen leiten in totemistischer Grundanschauung ihre Herkunft von den Tieren her. Anderseits treffen wir, wie schon besprochen, auch in allen Wander- und Ahnensagen der Südsee den Rythmus der herrschenden Sonnenmythologie an.

Damit ist das Rätsel einfach und verständlich gelöst.

Die Strahlen der aufgehenden Sonne sind anderseits auch in den Pfeilen wieder zu erkennen, die von übelwollenden Zauberern als Krankheiten auf die Menschen abgeschossen sind. Aber auch diejenigen Pfeile, die in zauberhafter Weise auf einen Menschen nur gerichtet, den Tod herbeiführen, die Todbringer sind in diese Kategorie zu stellen. Jedoch ist hier auch die Bedeutung der sengenden, verzehrenden Strahlen der Mittagssonne nicht zu übersehen.

---

2. Oceanien.

Melanesien ist das zweite Heimatland der typischen Pfeilmythen. Auf der Pfeilleiter klimmt Quat empor, um die entflohene Himmelsfrau zurückzuholen (Sonnenaufgang). Auf der Rückkehr stürzt er herab (Sonnenuntergang). Aber die Mythe tritt noch häufig auf. Die folgende stammt von den Torres-Inseln [9]).

---

[8]) Z. B. Boas: „Verh.“ 1891 S. 637, S. 574/5. Auch tritt die Pfeilmythe direkt mit dem Feuer in Beziehung. Z. B, Boas: „Verh.“ 1891 S. 164/5.

[9]) Codrington S. 273—275.

Sie lebten an ihrem Platze und seine Genossen machten einen Garten, in dem sie die Bananen pflanzten. Als diese Früchte trugen und diese reif wurden, ging Delingavouv jeden Tag hin und ass Bananen, nicht auf dem Boden, sondern er stieg auf die Bäume und ass. Nach einiger Zeit wurde er entdeckt; einer von den Genossen ging in den Garten und sah ihn auf einem Bananenbaume sitzen. So lief er denn hin und erzählte es den andern. Er sagte: „Ihr Burschen, ich habe einen gesehen, der stiehlt und isst unsere Bananen.“ „Dann“, sagte Maraw-hihi, „mache Bogen für uns, damit wir hingehen und ihn töten“. Aber sie sagten: „Maraw-hihi, niemand wird im Stande sein ihn zu schiessen und zu töten.“ „Ich will ihn schiessen und töten“, sagte Maraw-hihi. „Es ist vollständig unmöglich“, sagten sie.

Immerhin machten sie Bogen, jeder für sich selbst und brachen Spitzen für ihre Pfeile. Und als das geschehen war, sagte Maraw-hihi: „Lasst uns gehen, einer nach dem andern.“ So ging der Erste in den Garten und sah ihn auf dem Bananenbaume sitzen, und schlich sich auf den Zehen hin, um ihn zu schiessen. Aber Delingavouv streckte seinen Arm aus, wie eine Fledermaus, und der Mann erschrak und rannte zurück und erzählte es den andern. „Es ist unmöglich, es zu tun“, sagten sie. Maraw-hihi sagte, es müsse wieder einer gehen, und ein weiterer ging und dieselbe Geschichte geschah nochmals.

So gingen sie alle hin nach einander, und kamen zurück und stritten mit Maraw-hihi, sagend, es könne unmöglich vollbracht werden. „Dann“, sagte Maraw-hihi, „werde ich es selbst thun. Ich werde ihn schiessen und töten“. Und dieser Maraw-hihi, sagen sie, war geschickter als sie alle; und er ging als Letzter und sah Delingavouv auf dem Bananenbaume sitzen und er schlich auf seinen Zehen unter den Bananenbaum. Als Delingavouv seinen

Arm ausstreckte, erschrak er nicht; aber er schoss ihn mit einem Vogelpfeil von Casuarinaholz und traf ihn an das Ohr und schoss das rechte Ohr ab. Delingavouv fiel daher auf den Boden. So läuft Maraw-hihi hin und erzählt es seinen Freunden.

Aber Delingavouv erhob sich unter der Banane und ging heim zu seiner Mutter. Als er deren Haus erreichte, suchte er sie auf und sie sagte: „Was gibt es mein Sohn?“ Und er sagte: „Gib mir eine Axt.“ Und seine Mutter sagte: „Was willst Du damit?“ Aber er hinterging sie und sagte ihr nicht, dass Maraw-hihi ihm das Ohr abgeschossen habe. Sondern er ging hin und schnitt sich ein anderes Ohr aus der Wurzel eines Baumes namens „Raw“. Und als er die Rawwurzel hackte, sagte er: „Schlage in Stücke, schlag auseinander!“ Aber Maraw-hihi hatte einen von seinen Leuten hingesandt, der ging und lauschte und hörte ihn sagen: „Schlage in Stücke, schlage auseinander!“ Und er ging zurück und sagte Maraw-hihi, dass Delingavouv sich ein Ohr schlage an Stelle des abgeschossenen.

Danach machten Maraw-hihi und seine Leute ein Fest und tanzten jeden Tag. Und als Delingavouv davon hörte, sagte er: „Ich will gehen und Rache nehmen.“ Er sammelte eine grosse Menge Kastanien und nahm Feuer. Er sammelte Steine und nahm einen Tanzmantel von Blättern. So ging er zu ihnen. Aber er ging nicht offen und aufrecht zu ihnen, sondern blieb hinter dem Dorfe. Dann machte er ein Feuer und röstete seine Kastanien und erhitzte die Steine und grub eine sehr tiefe Grube und bedeckte deren Oeffnung mit dem Tanzgewand von Blättern. So sass er und bewachte die Tanzenden.

Als sie lange getanzt hatten, hörte einer auf, um Athem zu schöpfen; und als er Delingavouv da sitzen und Kastanien essen sah, bat er ihn, ihm einige zu geben.

„Laufe hier herüber“, sagte Delingavouv; so rennt jener zu ihm herüber und setzt sich auf das Tanzkleid nieder. Doch wie er sich niederwirft, um hinzusetzen, da geht es straks hinab in die Höhle. Delingavouv benutzte den gleichen Kniff für alle Genossen des Tanzes und liess sie alle hinab in die Grube, Maraw-hihi zuletzt. Dann nahm er die Steine, die er über dem Feuer erhitzt hatte, und warf sie hinab in die Höhle, um die Männer durch die Hitze zu töten. Dann ging Delingavouv mit der Ueberzeugung, sie getötet zu haben, nach Hause.

Als Delingavouv sie hinabgeworfen hatte, hatte Maraw-hihi zu seinen Genossen gesagt: „Kommt rund um mich auf diese Seite der Höhlung.“ Also hatten sie gethan und kein einziger ward getötet. Dann sagte Maraw-hihi zu seinen Leuten: „Wisst Ihr, wie wir unser Leben retten werden?“ Und sie antworteten: „Wir sind alle schon tot.“ „Nicht auf einmal,“ sagte er. „Ich weiss sehr wohl, dass wir nicht sterben werden.“

Maraw-hihi erhob seine Augen auf zu der Oeffnung der Grube und sah den über die Grube hängenden Zweig eines Feigenbaumes. Er sprach: „Lasst uns ker galgalaput an diesen Feigenzweig“ (d. h. schoot one arrow after another, making each one stricke and fix itself into the one before it). Und sie thaten also; und die Rohrschäfte der Pfeile, die sie hinaufgesandt hatten, reichten zu ihnen hinab in die Höhle. Da sagte Maraw-hihi: „Klimmt hinauf an den Schäften.“ Sie sagten zu ihm: „Du zuerst und wir nach Dir.“ Dann kletterte er an der Reihe der Pfeile empor und gelangte aus der Grube und so retteten sie alle ihr Leben. —

Die ganze Anlage der Mythe spricht schon dafür, dass hier eine Schilderung des Kampfes von Tages- und Nachtgestirn die ursprüngliche Form darstellte. Delingavouv wäre danach der Mond. Das abgeschossene und wieder

angefügte Ohr spricht dafür (Vollmond). Aber es hiesse mit allzu rauhen Händen eine so zarte Materie, wie diese Dichtungen, anfassen, wenn man hier kategorisch eine Person als bewusste Personifikation eines Gestirnes bezeichnen wollte.

Vielmehr glaubte ich, dass diese Mythen schon durch den Hauptcharakterzug der afrikanischen Mythologie ausgezeichnet sind. Der bewusste Gehalt dürfte verloren gegangen sein und nur noch einzelne Teile in alter Weise in neue Mythen eingefügt werden. Oder, und das scheint noch ansprechender, der Stoff ist alt, aber in moderne d. h. melanesischer Fassung gebracht. Doch ich will hier noch nichts Entscheidendes gesagt, sondern vielmehr lediglich auf ein Problem hingewiesen und dem vorgebeugt haben, den bewussten Gehalt zu überschätzen und nicht Vorhandenes in der Auslegung unterzuschieben.

Giebt der erste Teil in dieser Weise zu denken, so ist der zweite verhältnismässig klar. Maraw-hihi, der Sonnenheld, stürzt in die Grube. Das wäre der Sonnenuntergang. Er hebt seine Augen empor und steigt an der Pfeilleiter auf (Sonnenaufgang).

Durchaus an samoanische und vor allem tonganische Mythen vom Schlingenfänger erinnert die folgende von den Neu-Hebriden. — Tangaro (der dem Quat der Banksinseln entspricht) hat weder Weib noch Kind von seiner Art. Jedoch wurde er der Vater eines Knaben auf Erden. Als dieser die Mutter nach seinem Vater frug und hörte, er sei im Himmel, verlangte er in den Himmel zu kommen und seinen Vater zu sehen. Seine Mutter machte ihm einen Bogen und einen Pfeil von Ere, dem blühenden Schilfe. Er schoss und traf den Himmel. Und der Ere verwandelte sich gleichsam in eine ätherische Wurzel einer indischen Feige.

Daran klommen die Beiden gen Himmel. Sie fanden Tangaro, der sich bereit erklärte, mit ihnen zur Erde zurückzukehren.

Doch als er herabstieg, schnitt er die Leine über ihnen und unter sich ab und kehrte zum Himmel zurück, während sie nach Atam bulu, dem ersten Wohnplatze der Menschen auf Erden, herabkamen[10]).

Hier ist das Verhältnis klar: Pleilleiter, Strick, Absturz. Danach repräsentieren die Pfeile auch hier die Strahlen der Sonne und sind identisch mit den Nägeln, die Mauis Ahnfrau auszieht, als er das Feuer holt[11]).

In Polynesien fehlt die Pfeilmythe, die wir mittlerweile als eine neue Form bekannter und recht wohl in Polynesien heimischer Mythen erkannt haben dürften. Es ist aber wenigstens auf die Speere, die die Götter und Helden schleudern, hinzuweisen, zumal den Speer Mauis, mit dem er die Seelen, die in das in der anderen Hand getragene Netz geraten, tötet[12]). Vielleicht ist auf den Kreis solcher Anschauungen auch ein Orakel zurückzuführen, das die Priester Neu-Seelands aus geschleuderten Pfeilen lesen.

Musste ich oben an die sengenden Strahlen der nordwestamerikanischen Mittagssonne erinnern, so darf ich im tropischen Oceanien diese Beziehung nicht übersehen.

Diese Pfeilmythen müssen sich überhaupt aus einem Gemenge verschiedener Regungen, Kenntnisse, Gebräuche, Beobachtungen herauskrystalisiert haben. Eine Zusammenstellung wie die folgende ist schon bestimmend in dieser Richtung.

Von den Dajak meinen manche, Krankheiten wären verursacht durch Verwundung von Geistern mittelst unsichtbarer Speere. Im westlichen Melanesien sind die Ghostshooter bekannt[13]). Andererseits schiesst der glückliche

---

[10]) Codrington S. 169.

[11]) Bastian: „Hawai“ S. 99. Achelis, Schirren etc.

[12]) Williams: „Narrative“ S. 108. Schirren S. 145. Bastian: „Oceanien“ S. 168.

[13]) John Bd. I S. 187. Codrington S. 197 u. a. a. O.

Vater einer Alfurenfamilie im Glück über einen Neugeborenen drei Rohrpfeile über das Dach seines Hauses[14]). Und endlich wird der Pfeil gegen die Geister geschleudert, die in nächtlicher Stunde Unruhe den Menschen bereiten, die in der Sonnenfinsternis dem Tagesgestirne zu Leibe rücken[15]).

---

3. Australien.

Es ist noch eine Lücke auszufüllen. Auch die Australier besitzen eine typische Sonnenbahn-Mythologie. Der Gott Nurrundere sandte die Flut, um seine Frauen zu vernichten. Er zog sich nach Westen als alter Mann zurück. Da, ein zurückgelassenes Kind sehend, warf er demselben den am Ende eines Stabes befestigten Strick zu und zog es an demselben empor. So oft seitdem ein Mensch stirbt, reicht Nurrunderes Sohn dieses Seil ihm zu und hilft ihm auf den Weg, den er zuerst gekommen[16]).

Der Gott, der, die Fluten erzeugend, im Westen als alter Mann versinkt, muss einem Sonnengotte sein Dasein verdanken. Und dies wird um so wahrscheinlicher, da in Australien die Anschauung: „die Seele folgt der Sonne ins Jenseits“ noch sehr klar ausgebildet ist, und wir hier hören, dass auf dem Pfade dieses im Westen versinkenden Mannes die Seelen folgen.

Haben wir so den Strick mit einer Untergangsmythe verbunden gesehen, so treffen wir in weiteren Mythen die Pfeil- oder vielmehr Speerleiter als Teil einer Sonnenaufgangsmythe. Nach Mythen vom Lake Condah warf ein Mann seinen Speer, an dem ein Tau gebunden war, in die Wolken. Er kletterte an dem Stricke empor und

---

[14]) Junghuhn: Bd. II S. 323.

[15]) Romilly S. 81. D'Albertis Bd. I S. 131 und 147. Riedel S. 142. (Rosenberg S. 200.)

[16]) Bastian: „Oceanien“ S. 115.

brachte das Feuer von der Sonne auf die Erde. Alle Menschen kletterten so in den Himmel bis auf einen Mann, der Stammvater der Menschen ward[17]).

Diese Mythe muss zerlegt werden. In der Mink-Mythe der Nordwestamerikaner und in der Mauimythe der Oceanier sahen wir schon, dass der Feuerdiebstahl eine secundäre Mythe ist. Es ist das Sonnenaufgangsmotiv das primäre. Nach dem Tode klettern die Menschen am Strick ins Jenseits. Der Umkehrung entspringt auch in diesem Falle das Stammvatertum, demnach gehört der Speer in den ersten Teil der Himmelsbahn, das Tau in den zweiten.

Andere Mythen bieten das Bild klarer. Waijungngari, den Zorn seines Bruders fürchtend — Maui vom Gott der Unterwelt verfolgt — warf seinen Speer an den Himmel und klettert mit seinen zwei Frauen daran empor, sie glänzen als Sterne im Himmel. Vollendet tritt die Mythe unter den Adelaidestämmen auf. Monana steigt an „hintereinander zum Himmel geworfenen Speeren empor“[18]).

4. Afrika.

Afrika, dessen Mythen wir so wenig kennen, entweder, weil sie wirklich schwach ausgebildet sind, oder weil dies Kapitel noch mehr weisse als beschriebene Blätter enthält, hat noch nichts von einer Pfeilleiter verlauten lassen. Immerhin fliessen Mitteilungen über die Verwendung von Pfeilen in Gebräuchen reichlicher als in den östlichen Provinzen, so dass wir wohl auf das Bestehen einer entsprechenden Mythe schliessen dürfen.

Zunächst ist an der Loangoküste das Bildnis der Sonne zu erwähnen, deren Gesicht mit einem Pfeilenkranze

[17]) Brough Smyth Bd. I S. 462.

[18]) Brough Smyth Bd. I S. 425. Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 352.

umgeben ist. Der Jäger, der morgens auszieht, steckt einen seiner Pfeile dazu und zieht ihn erst nach Tötung eines Tieres heraus. Agoye, der Weidagott, dessen Beziehungen zu den Sonnengöttern noch besprochen werden sollen, ist ebenfalls mit einem Pfeile gekrönt [19]).

Die Beziehung zur Sonne, die hierdurch schon angedeutet ist, wird durch die Verwendung der Pfeile im Regenzauber noch weiterhin bestätigt. Der Jaga-Ganga Ya Burilla-Invula schoss in die Wolken, um Regen zu erreichen. Die Namaqua haben eine grosse Furcht vor dem Blitz und schiessen bei Gewittern in die Wolken vergiftete Pfeile [20]).

Noch näher kommt aber der östlichen Mythologie die Anschauung, die aus dem Brauche der Ho-Neger spricht, welche zur Besiegelung unwiderruflicher Entschliessungen in die Sonne schossen [21]). Den Anschluss an westliche Motive erreichen wir bei den Namaqua. Der Doktor eines Patienten erklärt nämlich gewöhnlich, dass eine grosse Schlange einen Pfeil in den Magen des Kranken geschossen habe [22]).

Und damit sind wir schon auf den Pfaden der Götter. Hubeane, der Sonnenheld schiesst einen Pfeil auf das Heubündel, in dem der ihn verfolgende Feind verborgen ist. Der Mann springt empor. Ein zweiter Pfeil erlegt ihn [23]). Das ist der Anfang der Pfeilleiter. Denn Hubeane ist hier der verfolgte siegreiche Held, die aufgehende Sonne (siehe Teil III, Kapitel 14).

---

[19]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. I S. 326. Des Marchais Bd. II S. 129.

[20]) Cavazzi Bd. II S. 182—184. Bastian: „San Salvador“ S. 203/4. Brough Smyth Bd. I S. 457/8.

[21]) Herold Bd. V S. 159.

[22]) Anderson Bd. II S. 66.

[23]) Wangemann: „Lebensbilder S. 84.

Zum Schluss erinnere ich noch an den Fischspeer in einer Stammesmythe der Tschi [24]). Der Mann, der bei den Verwandten seiner Frau, unter den Fischen im Meere wohnt, hat die Eigenschaft, im Wasser zu leuchten, angenommen; ein Fischspeer wird nach ihm geschleudert. Er wird getroffen und soll an der Leine emporgezogen werden. Diese Scene und die Bedeutung, die der gefundene Speer nachher gewinnt, erinnert an australische Speermythen. Eine direkte Beziehung braucht aber allerdings nicht vorzuliegen.

Immerhin genügen diese fragmentarischen Mitteilungen um zu zeigen und zu erkennen,dass auch in der afrikanischen Anschauung die Motive der Pfeilleiter nicht radical fehlen. Damit ist nicht ungewöhnlich viel, aber doch schon genug gewonnen, um besonders dann, wenn viel derartige Fragmente sich finden, als ein wichtiger Bestandteil für Reconstruktionsarbeiten dienen zu können.

---

[24]) „Kamerun. Schiffsschnabel“ S. 79/80.

XI. Kapitel.

Untergangsmythen in östlichen und westlichen Provinzen.

Oceanien: Maui's Tod. — Die Nacht verschlingt die Sonne. Die Götter verschlingen die Seelen. — Götterkot. — Anschluss an die Vogelmythe. — Anschluss an die Mondmythen. — Das Verschlingen der Augen. — Jonasmythen. — Mythe von Kamakajakau. — M. v. Mutuk. — Haarausfall. — Weitere Jonasmythen. — Mauis Geburt. — Der Hai in der niederen Mythologie. — Australien: Mond und Nacht verschlingen die Seelen. — Anschluss an die Vogelmythen. — Nordwestamerika: Sonnenuntergang. — Jonasmythen. — Haarausfall. — Die Mythe von Tsekis. — Afrika: Die Mythe von Kammapa. — Jonasmythen. — Die Gestirne werden verschlungen. — Ocean. Austr. Nordwestam. Afr.: Kampf am Eingang zur Unterwelt. — Verschlungen werden in der Vergeistigung. — Das „Beissen" in der plastischen Darstellung. — Unterkiefer. — Gleichheit der Motive in allen Provinzen. —

„Untergangsmythen" ist insofern ungenau ausgedrückt, als nur eine bestimmte Gruppe derselben, allerdings die wichtigste, besprochen werden soll, nämlich der Kreis von Mythen, die den Untergang als ein „Verschlungen werden" auffasst.

Bis jetzt haben wir mehr die Aufgangsmythen berücksichtigt. Dennoch trat das Bild des Unterganges so häufig hervor, dass schon jetzt die Beobachtung gemacht sein wird, dass für die in Frage kommenden Völker die Untergangs- viel wichtiger als die Aufgangsmythen sind. Uns nimmt das nicht Wunder. Ist doch das Schicksal der Menschenseele

innig an das Geschick der Gestirne gebunden. Die Seele folgt der Sonne. Der Untergang des Menschenlebens ist wichtiger wie sein Beginn. Deshalb die grosse Menge von Beziehungen, die gerade in dem vorliegenden Kapitel zur Besprechung gelangen soll.

1. Oceanien.

Die Geschicke der Ahnen, die der Sonne und die der Toten, sind in den Mauimythen in den Abenteuern dieses einen Wesens, das bald mehr Vogel, bald mehr Sonne, bald mehr Ahnherr und bald mehr Totenfürst ist, vereinigt. So ist auch Mauis Tod hier besonders interessant.

Man sieht, dass er seiner Streiche wegen nicht länger in Irawarus Dorf bleiben darf. Der Vater meint, ihn werde bald sein Verderben treffen durch die Ahnfrau Hine-nui-te-po, welche aufblitzt und gähnt, wo Himmel und Erde sich begegnen. Maui beschliesst, sie zu zwingen, da er doch Tama-nui-te-Ra überwunden habe. Er nimmt sich Vögel zu Gefährten, warnt, wenn er in den Mund der Schrecklichen krieche, dass jene nicht lachen; lachen sollen sie, wenn er heraus komme. Im ersteren Falle müsse er selbst umkommen, im andern werde Hine-nui-te-po sterben. Er entkleidet sich. Die Haut seiner Hüften ist schön und bunt von den Tatumarken. Als er in den Rachen tritt, lacht der kleine Vogel Tiwakawaka laut auf. Hine-nui-te-po erwacht daraufhin und tötet Maui. Wenn Mauis Vorhaben gelungen wäre, brauchten die Menschen nicht zu sterben. Eine andere Version ist noch interessanter. Maui-potiki hat das Feuer im Hause der Hine-nui-te-po gestohlen, entkommt aber der Rache der Diener, da die Göttin befohlen hat, nur denjenigen zu fangen, der aufrecht herankomme, während der schlaue Dieb kriechend auf allen Vieren sich dem Hause genähert hatte, das Antlitz nach oben gekehrt (man denke an den Aufgang der Sonne

in der Olifatmythe!), wogegen ein anderer Bruder Mauis, Maui-mo, der diese Vorsichtsmassregel nicht beachtet hatte, angehalten und von der Alten zwischen den Lenden zerdrückt wird [1]). Ist hier die Ahnfrau Mauis die Todbringende, so ist sie in Melanesien Quats Mutter. Sicher ist das eine wichtige Parallele [2]).

So verschlingt die Nacht die untergehende Sonne. Aber auch alle der Sonne folgenden Seelen erleiden das gleiche Schicksal. Nach dem Tode wird nach neuseeländischer, hawaischer, tahitischer etc. Tradition die Seele von den Göttern verschlungen oder „in Gestalt eines inneren Feuers verzehrt", welch letzteres noch besser die Analogie zum Sonnengeschick klar macht [3]). Durch diesen Prozess des Verschlungenwerdens wird die Seele nicht nur gereinigt, sondern es wird ihr die Unsterblichkeit gesichert. Sie geht darauf in das Po ein.

In drastischer Ausmalung der Mythe ist daraus ein für uns wenig poetischer Anschauungszyklus entstanden. Die Seele wird dadurch Götterkot. Es wird wohl genügen, darauf hinzuweisen, dass aus dieser Fundamentalbildung eine Reihe der wunderlichsten Umgestaltungen hervorgegangen ist. Die Menschenseele muss sich von Kot nähren, aus dem Kot werden Menschen gebildet, es wird damit gezaubert und so weiter. Andere Seiten dieser Anschauungen sind aber entschieden anziehender [4]).

---

[1]) Thomson: „New Zealand" Bd. I S. 110. Schirren S. 33/4. Achelis (nach Shortland) S. 6/7,

[2]) Codrington S. 260, S. 265. Ahnfrau insofern, als die Nacht die Sonne ja auch hervorgebracht hat.

[3]) Dumont D'Urville S. 83. Ellis: „Hawai" S. 368. Kotzebue Bd. I S. 77. Bastian: „Hawai" S. 55, S. 46. Tyermann und Bennet Bd. I S. 273. Cook 3. R. Bd. II S. 303. Ellis: „Pol. Res." Bd. I S. 516/7. Gill 82/3.

[4]) Codrington S. 275, S. 288. Taylor S. 104. Bastian: „Hawai" S. 55. Brough Smyth Bd. I S. 425, vergl. das Beleben der Exkremente in Nordwestamerika, vergl. auch Steller S. 361.

Den Anschluss an die Vogelmythe bildet einerseits das Eingreifen des lachenden Vogels und andererseits die Meinung der Tahitier und Tonganer, der zufolge am Grabe ein Vogel die entfliehende Seele erwartet und verschlingt, eine Ansicht, deren australische Analogie wir noch kennen lernen werden [5]).

Die ursprüngliche Mythe vom Untergang durch Verschlungenwerden ist aber durchaus nicht auf Polynesien beschränkt. Die Babar-Insulaner meinen, dass Menschen, die eines ungewöhnlichen Todes sterben, als z. B. ertrinken, vom Baume stürzen, von Tieren zerrissen, von Feinden erschossen werden, vom Geiste Rarawoliai, dem im Monde weilenden, den Tod verursachenden Wesen, verschlungen werden [6]). Diese indonesische Form der Mythe erinnert an die bekanntesten Mythen von der Entstehung des Todes (s. Kap. 21), welche mit dem Monde in Beziehung gebracht werden.

Auch die polynesische Todesmythe trägt noch Spuren der Mondsagen. Hine oder Hina ist der Mond, der hier allerdings als Repräsentant der Göttin der Nacht erscheinen mag. Anders verhält es sich mit der Babarmythe. Den Träger derselben muss die Mondmythe — die ja älter ist — noch vertrauter gewesen sein. In der Hine-nui-te-po ist der Horizont gegeben. Das ist das Charakteristikon der Sonnenmythe. In Rarawoliai aber ist das formwechselnde Gestirn hervorgehoben. Das ist das Bezeichnende der Mondmythen, zu der in diesem Falle nur das Motiv des Verschlungenwerdens aus einem fremden Strome den Trägern der Sonnenmythologie hier zugeflossen ist.

Es wäre übrigens eine Unterlassungssünde, wenn hier nicht auf ein auch den Mondmythen eigenes Motiv des Verschlungenwerdens hingewiesen würde. Bei Finsternissen

---

[5]) Wilson: „Missionsreise“ S. 367. Cook 3. R. Bd. II S. 95.

[6]) Riedel S. 361.

soll sich ein grosses Krokodil der Sonne oder dem Monde nähern, auch wohl ein Drache, um das Gestirn zu verschlingen[7]). Dies ist aber ein ganz anderes Bild, das mit dem Seelenschicksal nichts zu thun hat, wenigstens habe ich nichts hierfür Sprechendes finden können.

Im Anschluss an die Mythe, der zufolge die Menschenseele zur Nahrung der Götter wird, darf ich wohl daran erinnern, dass die Augen der Opfer im Krieg und Frieden vom Sieger oder Priester verschlungen werden, manchmal thatsächlich, manchmal nur andeutungsweise[8]). Je mehr Menschenaugen der Krieger verschlungen hatte, desto heller erglänzte sein eigenes Auge als Stern am Himmelszelt.

Einen engen Kreis in mitten dieses grossen Zyklus möchte sich als den der „Jonasmythen“ bezeichnen. Eine sehr schöne Form derselben hat Codrington auf Ysabel entdeckt[9]). Es ist folgende Mythe:

Er wohnte auf den Hügeln von Gaji. Er besserte seine Netze aus und sah hinab auf den Ocean. Er sah ihn sehr dunkel. Seine Enkel gingen hinab zur See, um zu fischen zwischen Riffen, und Kamakajakau sagte zu ihnen: „Gehet und bringt Salzwasser für mich auf diesen Platz, damit ich sehe, ob seine Farbe gleich der des Oceans ist.“ Also sprach er zu ihnen. Seine Enkel gingen fort, hinab zum Ufer und fischten am Ufer, sie fischten mit Netzen. Danach schöpften sie Salzwasser und kamen wieder hinauf und gaben es ihm. Und er sprach zu ihnen: Gebt das Gefäss hierher und ich will es herabgiessen und sehen ob die Schwärze dieses die gleiche ist, „wie die des Meerwassers, die ich von oben aus sah“. Also sprach er. Und

---

[7]) Schadenberg i. d. „Zeitschrift f. Ethnol.“ Bd. 17 1885, S. 32. Buschmann S. 41/2.

[8]) Cook 3. R. Bd. II S. 156. Bastian: „Hawai“ S. 43 etc.

[9]) Codrington S. 265/66.

er goss es herab und sah, dass es nicht die gleiche Schwärze war, wie die, die er von obenherab gesehen hatte.

Als es Morgen war, nahm er das Salzwassergefäss und ging von dannen. Er steckte in das Ohr ein Stückchen Obsidian und wanderte dahin und kam zur See und legte am Ufer seinen Beutel und Schild und Keule nieder. Er nahm das Gefäss in die Hand und watete in das Wasser hinaus. Er schaute auf den Hügel, auf dem er wohnte und von dem er kam, und er konnte ihn noch erblicken. So schwamm er denn noch weiter fort vom Ufer, bis er den Hügel von Gaji erblickte. Da tauchte er hinab.

Die Oberfläche des Meeres wogte und Blasen stiegen empor. Und er hörte, wie ein Kombili (Königsfisch) von mächtiger Grösse auf ihn zukam. Der Fisch kam und verschluckte Kamakajakau und wandte sich mit ihm ostwärts zum Sonnenaufgang, und bewegte sich mit ihm fort, bis er an eine seichte Stelle kam, wo er sich hinwarf, so dass Kamakajakau merkte, dass hier offenbar Ufer sei.

„Hier bin ich“, sagte er zu sich und dachte an den Obsidian in seinem Ohr und fühlte nach ihm. Er fand ihm und schnitt den Bauch des Kombili auf und schlüpfte heraus.

Da sah er einen Glanz. Er setzte sich nieder und überlegte: „Ich wundere mich wo ich bin?“ dachte er. Da stieg die Sonne mit einem Ruck empor und warf sich von einer Seite zur andern. Und die Sonne sagte: „Stelle Dich nicht auf meinen Weg, Du musst sonst plötzlich sterben, stelle dich auf meine rechte Seite.“ Und er ging auf die Seite, bis die Sonne emporgestiegen war. Dann folgte er. Die beiden stiegen himmelan und kamen so endlich an das Dorf der Kinder der Sonne. Die Sonne sprach: „Hier stehe.“ So stand Kamakajakau bei den Kindern und Grosskindern der Sonne; sie aber ging von dannen.

Kamakajakau blieb stehen und sie fragten ihn: „Von wo bist Du hierher gekommen?“ Er sprach: „Von der Erde. Ich wohnte an meinem Orte und ich tauchte in das Salzwasser und ein grosser Fisch verschlang mich. Und so bin ich hierher in Eure gute Stadt gekommen.“ So blieben sie bei einander. Sie assen nur rohe Nahrung. Da zeigte er dem Volke da oben das Feuer, sodass sie gekochte Speisen verzehren konnten.

Sie warnten ihn davor, einen gewissen Ort zu betreten; er sei tabu. Sie gingen ihrer Wege. Während er allein zu Hause ist, geht er an dem verbotenen Platz. Er hebt einen Stein empor und blickt durch ein so im Himmel entstandenes Loch auf die Erde[10]) und er sieht die Hügel von Gaji. Da weint er. Und auch als sie ihm Nahrung bringen, kann ihn das nicht trösten. Und sie fragen ihn, ob er auf die Erde will. Da bejahte er.

Darauf setzten sie Kamakajakau in ein Haus und geben ihm Nahrung und Samen von Pau (to deye with). Sie binden an die Spitze des Hauses ein Rohr und lassen ihn hinab. Und sie sagen ihm, wenn Vögel und solche Wesen, die die Luft beleben, schreien, dann solle er nicht herausschauen. Wenn aber Geschöpfe der Erde zu vernehmen seien, dann solle er heraussehen.

Sie lassen ihn am Rohre hinab. Wenn aber eines zu kurz wird, dann binden sie noch eines daran, so lange bis Kamajakau auf den Hügeln der Heimat anlangt. —

Die Hauptzüge dieser Sage sind unverkennbare Symptome der Sonnenmythen. Da, wo das Meer schwarz ist (Nacht), wird Kamajakau verschlungen. Der Fisch schwimmt nach Osten. (Der Weg der Sonne bei Nacht.) Und da, wo die Sonne aufgeht, schlüpft Kamakajakau aus seinem Leibe.

---

[10]) Dieses und das folgende vergl. mit Kap. 9 S. 13/14.

(Sonnenaufgang.) Eine Beziehung zu der polynesischen Aufgangsmythe in Form von Mauis Feuerdiebstahl, besteht auch darin, dass Kamakajakau den Kindern im Sonnendorfe das Kochen der Speisen lehrt. Der Abstieg der Sonne ist in bekannter Weise dargestellt.

Diese Sonnenmythen in der „Jonas-Form“ sind in Oceanien verhältnismässig häufig. — Auf Badu, einer Insel der Torres-Strasse[11]) lebte vor langer Zeit einmal ein Mann mit Namen Mutuk. Er fischte einstmals auf einem Riff, als seine Angelschnur sich verfing. Daher tauchte er in das Wasser, um sie zu befreien. Ein vorüberschwimmender Hai schnappte ihn aber auf und verschluckte ihn, ohne ihn zu verletzen.

Der Hai schwamm nordwärts über das Riff von Mangrove Insel. Mutuk fühlte die Wärme und er sagte zu sich: „Jetzt sind wir im warmen Wasser.“ Als der Hai in tieferes Wasser tauchte, empfand Mutuk die Kälte und wusste nun, dass sie wieder untergetaucht waren, zuletzt schwamm der Hai nach Boigu und strandete, als die Ebbe eintrat. Mutuk fühlte die pralle Sonne den Körper des Fisches bescheinen und erkannte, dass er hoch und trocken lag. So nahm er denn eine scharfe Muschelschale, die er hinter dem Ohr trug und hackte den Leib des Haies auf, bis er eine genügende Oeffnung gemacht hatte. Aus seinem sonderbaren Gefängnis entschlüpfend, merkte er, dass seine Haare ausgefallen waren. —

Der Schlusssatz wird dann seine Würdigung finden, wenn die nordwestamerikanischen Jonasmythen uns gezeigt haben, dass die Hitze im Magen der Fische — die Hitze der Sonne — der Grund des Haarausfalles ist.

Melanesier (Erromango) und Indonesier (Tanembar) erzählen ähnliche Mythen, deren Beziehung zum Kreise

---

[11]) Haddon: „Legende“ S. 56.

der Jonasmythen selbstverständlich ist [12]). Sagen von Männern die verschlungen und wieder ausgespieen sind, von durch Fischen verwüsteten Ländern etc. sind hierher zu rechnen. Wichtiger sind für uns die Abweichungen und die Reihe der Mythen und Anschauungen, welche die Degeneration der Mythe zeigen.

In vollendester Klarheit berichtet die Mythe von Maui's Geburt: Die Mutter warf ihn in eine Locke ihres Haupthaares gewickelt in das Meer. Seegras umschlang den Kleinen; ein Fisch verschluckte ihn; die Vögel spülten den Fisch auf den Strand, wo Vögel an ihm saugten und pickten bis Tama-nui-ki-te-Rangi ihn aus dem Fische herausschnitt, nach Hause nahm, in das Dach hängte und durch die Wärme des Feuers belebte [13]).

Sowie nun die Mythe an Klarheit und Vollendung verliert, beschränkt sie sich auf die Untergangssonne. Ich erinnere an die Olifat-Mythe. — Olifat wird vom Fische tot gebissen. — Ferner an eine Sonnenuntergangsmythe von dem Palaus. Nach dieser befindet sich das Haus der Sonne im Westen unter der See. An der Stelle wächst ein Denges-Baum. Wenn die Sonne Abends zu dem Baume kommt, reisst sie die schon auf dem Baume keimenden Früchte ab und wirft sie in die See. Die Haifische, die den Eingang zu dem Sonnenlande bewachen, sind begierig hinter diesen Früchten her und bemerken nicht wie die Sonne untertaucht und glücklich zu ihrem Hause gelangt [14]).

Und diese Betonung der Untergangssonne muss zur niederen Mythologie führen. So beschreibt Williams von Aitutaki das Idol Te-rongo, den Menschenesser, dessen Priester vom Hai inspiriert wird. Von anderer Seite wissen wir,

---

[12]) Meinicke S. 338. Turner S. 497. Riedel S. 309. Siehe auch Melville S. 197.

[13]) Schirren S. 29.

[14]) Chamisso Bd. II S. 264. Kubary S. 57.

dass Rongo die Seelen der im Kriege gefallenen verschlingt, sie aber noch lebendig sind in dessen Unterleib. Ehe nach der Anschauung der Pentecost Insulaner die Seelen das Jenseits erreichen, müssen sie die See berühren. Da wartet ein Hai seiner Beute und beisst allen denen, die nicht mit gehörigen Ceremonien die Schweine schlachteten, die Nasen ab[15]).

Und daran schliesst sich dann die Bestattung in Trögen von der Gestalt eines Haifisches an[16]) und wohl ein bestimmtes Motiv neuirländischer Schnitzerei, welches aus einem Hai-Kopf mit halbverschlungenem Menschenkörper oder aus einem Haifischkopf mit aus dem Rachen herauswachsenden Vogel (siehe Taf. 2) besteht[17]).

Sowie die Sonnenhelden im Moment des Unterganges so wird die Menschenseele im Tode vom Hai verschlungen.

2. Australien.

Auch in Australien finden sich verwandte Mythen. Sie treten aber mehr in der niederen, als der hohen Mythologie auf.

So werden die abgeschiedenen Seelen manchmal durch den Mond verhindert, das Land der Seeligen zu erreichen. Dieser nämlich verschlingt sie, wenn er sie trifft. Er nährt sich von den verirrten Seelen der Männer und Frauen. Wenn er rot ist, sehen sie, dass er genugsam von dieser seiner Lieblingsspeise verschmausst hat. Andererseits erzählen die Australier von Wandong, einem bösen Geiste,

---

[15]) Williams: „Narrative“ S. 108. Gill S. 83/4. Codrington S. 287.

[16]) Codrington S. 262. Guppy: „Salomon Islands“ S. 53. Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 405.

[17]) Schurtz: „Augenornament“ S. 56/59. A. B. Meyer Taf. XVIII Nr. 4. Schurtz und Krause S. 63 und Taf. IX Nr. 1. Bastian: „Oceanien“ S. 89.

den sie als einen schwarzen Mann beschreiben, der Nachts umherwandelt und bereit ist, einen unglücklichen Wanderer zu ergreifen und zu verschlingen[19]).

In direkte Beziehung zur Vogelmythe aber tritt die Mitteilung, dass die auf einem Baume mit Vogelstimme klagende Seele unter der Reihe Leidtragender in den Mund des Ersten hineinfährt, am anderen Ende wieder hinaus, in den nächsten u. s. w. bis im letzten verbleibend. Die oceanischen Parallelen erklären die Entstehung der Anschauung zur Genüge[20]). (Siehe oben.)

Endlich besitzen wir in folgender Erzählung ein hübsches Glied, das nach verschiedenen Seiten die Verbindung herstellt[21]).

Der Mond wandelte anfangs auf der Erde. Eines Tages besuchte er den Adler und verschlang ihn. Der Mond traf dann auf der Wanderung die Frauen des Adlers, die ihn auf seinen Wunsch an frisches Wasser führten. Während er trank, erschlugen sie ihn, öffneten seinen Leib und brachten ihn wieder zum Leben.

Da darf ich wohl zunächst an jene Mythe von der Fluterzeugung durch die Krähe erinnern. Das war eine Sonnenuntergangsmythe, oder wenigstens eine dieser Gruppe von Mythen sehr nahe stehende. Ausserdem ist die vorliegende eine „Jonas-Mythe". Der Mond repräsentiert also in Australien vollständig die Nacht, spielt in gewisser Hinsicht die Rolle der Hine-nui-te-po. Die Motive auch dieses Kreises entsprechen den polynesisch-melanesischen Analogien vollständig.

3. Nord-West-Amerika.

Die Mythen, die bis jetzt betrachtet worden sind, haben schon oftmals das Motiv des Unterganges erkennen

[19]) Prichard: „Oceanien" S. 278/9. Brough Smyth Bd. I S. 274.
[20]) Bastian: „Oceanien" S. 135.
[21]) Brough Smyth Bd. I S. 432.

lassen. Die zuklappende Muschel, die zuschlagende Thür, der zusammenschnellende, gespaltene Baumstamm und die zuschnappenden Wölfe, die mit Zähnen besetzte Scheide etc. sind mehr oder weniger figürlich und persönlich, lebendig und drastisch aufgefasste Untergangszenen.

Die charakteristische Sonnenmythe von Jelchs Sonnenbefreiung beginnt fast immer damit, wie der Rabe sich verschlucken (Sonnen-Untergang) und wieder gebären (Sonnenaufgang) lässt[22]).

Dann ist noch an die Figur des Baqbuabakualanosinae zu erinnern, jenes Unholdes, der „zuerst Menschenfleisch an der Flussmündung (also im Westen) verschlang“[23]).

Bei weitem am schönsten unter allen diesen Formen ist jedoch der „Jonas“ Typus ausgebildet, der bis in das kleinste Detail den oceanischen Mythen dieser Gruppe entspricht.

Maui wird bei seiner Geburt vom Fische verschlungen. Jelch's Mutter ist die Walfischtochter. Anderer Version zufolge, giebt ein Wal den Rath, den Stein zu verschlucken, der Jelchs Geburt bewirkt[24]).

Sodann lässt sich Jelch vom Walfisch verschlucken. Er zündet ein Feuer im Magen des Tieres an und zerhackt darauf dessen Herz. Infolgedessen stirbt der Fisch und wird ans Land geschwemmt. Die Leute, die ihn finden und zerteilen, schaffen Luft, sodass Jelch ans Tageslicht schlüpfen kann. Weiter im Süden überträgt man die Mythe auf zwei kahnfahrende Knaben. Es ist das Totenschiff auf dem sie gleich der Sonne in die Unterwelt gelangen. Wie Jelch werden auch sie aus dem Leibe des

[22]) Krause: „Tlinkit“ S. 261/263, S. 315. Erman Bd. II S. 374, 375. Boas: „Verh.“ 1893 S. 44/45 u. a. a. O.

[23]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 459/60, S. 476/7 u. a. a. O.

[24]) Erman Bd. II S. 372. Krause: „Tlinkit“ S. 254 ff.

Riesenfisches befreit. Und nun kommt der prächtige Schluss: „Es war aber so heiss im Walfischmagen gewesen, dass sie alle Haare verloren hatten“ [25]).

Die Bagu-Version der Mythe endet ganz gleich [26]). Die Toten müsssen nach indonesischer und melanesischer Mythe ganz dicht an der Sonne vorüber. An sonstigen frappierenden Analogien ist neben der Anschauung: „in der Finsternis sucht ein Fisch die Gestirne zu verschlingen“, auf gewisse Schnitzereien hinzuweisen, die den von dem Haifischrachen halbverschlungenen Menschen darstellen [27]).

Ich schliesse den nordwestamerikanischen Kreis mit einer Mythe ab, die ihrer westlichen Parallelen wegen von bleibendem Werte ist [28]).

Als Kanigyilak einige Zeit gewandert war, kam er zu einem Dorfe, und mit Erstaunen sah er, dass aus keinem einzigen der Häuser Rauch aufstieg. Er ging in jedes einzelne Haus, aber er sah niemand.

Endlich im letzten Hause fand er einen Mann, Namens Nauetsa, und dessen Enkelin ein kleines Mädchen, die einzigen Bewohner des Dorfes. Er fragte: „Wo sind denn alle eure Landsleute?“ „Das Ungeheuer Tsekis, das in jenem See haust, hat alle getötet“ [29]). Sobald jemand herabging, um Wasser zu holen, kam es und verschlang ihn. Wir sind die einzigen Ueberlebenden. Er blieb im Hause mit Nauetsa und dessen Enkelin.

Eines Tages sprach er zu dem Kinde: „Gehe hinab zum See und hole mir Wasser“. Dem aber widersetzte

---

[25]) Swan bei Niblack S. 323. S. a. Taf. 51 und 52, Fig. 280 und 283. Boas: „Tlingit“ S. 164. „Verh.“ 1893 S. 242/3, 1895 S. 226/7, 1892 S. 44, 317/8, 1891 S. 634. S. a. Entwickelung S. 498.

[26]) Vergl. S. 00.

[27]) Swan S. 90. Abbildung bei Schurtz: „Einleitung“ S. 43.

[28]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 432.

[29]) Vergl. Kap. 9 S. 159/160.

sich der Alte aufs heftigste und wollte es nicht dulden. Er rief: „Nein sie soll und darf nicht gehen. Tsekis soll mir nicht das letzte meiner Kinder auch noch entreissen, und gewiss wird er sie fressen, wenn sie geht“. Kanigyilak aber suchte ihn zu beruhigen. Er gab dem Kinde den Eimer, band ihr den Gürtel aus der Haut des Sisiutle um, und hiess sie gehen.

Er folgte ihr, sah, wie der Tsekis auftauchte und das arme Kind verschlang. Da ergriff Kanigyilak einen Stock und indem er auf einen Steine Takt schlug, sang er: „Sisiutle! werde lebendig und töte ihm; erwache und töte ihn!“ Kaum hatte er ausgesungen, so kam das Ungeheuer aus den Tiefen empor und wand sich in Todesqualen. Die Knochen aller Menschen, die es verschlungen hatte, spie es aus. Dann erschoss Kanigyilak es mit seinen Pfeilen. Er setzte die Knochen wieder zusammen und besprengte sie mit dem Wasser des Lebens. Da standen sie auf, rieben sich die Augen, als wenn sie geschlafen hätten. (Olifat!)

4. Afrika.

Hubeana[30]) ward vom Weibe geboren, als alle Menschen von dem Ungeheuer Kammapa verschlungen waren. Er wuchs wunderbar schnell empor. Seinen Hals schmückte ein köstliches Geschmeide von Anbeginn. Er ward gleich den anderen von Kammapa verschlungen. Aber er begann den Leib des Tieres zu durchbohren, tötete es und gelangte mit allen Menschen wieder an das Tageslicht.

Diese Mythe ist eine so vollständig der nordwestamerikanischen analoge Bildung, beide entsprechen in allen Details — ich erinnere an das Halsband — sich so merkwürdig, dass von vornherein dasselbe Motiv als beiden zu Grunde liegend angenommen werden darf.

[30]) Der Sonnenheld der Basuto-Mythologie. Vergl. Kap. 14.

Ausser dieser muss noch eine entsprechende Mythe der Akpoto Neger am Niger berücksichtigt werden.

Unusa-ben-Mata war ein Prophet des wahren Gottes. Aber er überhob sich im Stolz auf seine Mission und eines Tages warf er sich in das Wasser, in dem Glauben, ein Wunder würde ihn über demselben halten. Um ihn für seinen Dünkel zu strafen, erlaubte der Herr einem grossen Fisch, ihn zu verschlingen. Der Fisch aber wurde die Beute eines Alligators, der Alligator wurde von einem Flusspferd verschlungen und so lebte einer im anderen tausend Jahre. Nach Ablauf dieser Zeit befahl Gott, dem Hippopotamus, den Alligator auszuspeien, dem Alligator, den Fisch auszuspeien, dem Fische, Unusa an das Ufer zu speien [31]).

Zweifellos ist dieser Unusa, der „Jonas" der israelitischen Mythologie und die ganze Erzählung verdankt mohamedanischen Priestern in diesen Ländern ihr Leben. Immerhin ist sie doch interessant insofern, als ein so weites Einsickern nach Süden damit bewiesen ist. Bei dieser Gelegenheit wiederhole ich meine Ueberzeugung, dass Naturvölker derartige Motive in ihre Mythologie und Dichtung nur dann aufnehmen, wenn schon verwandte Züge ihrem eigenen Schöpfungsborn entflossen und ihnen somit vertraut sind [32]). Also ist, auch von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, die Mythe wertvoll.

Dass die Madegassen, in Finsternissen von verschlingenden Drachen die Gestirne bedroht glauben, geht aus linguistischer Eigentümlichkeit hervor [33]). Mehr auf eine Jonasartige Mythe deutet die Efikbenennung für den auf-

---

[31]) Burdo S. 163. Crowther und Taylor S. 233.

[32]) K.-Schiffsschnabel S. 89.

[33]) Goldie S. 73 und S. 330.

gehenden Sonnenball: Utin Ekpök d. h. Die Sonne der Eidexe [34]).

Weiteres über „Verschlungen werden“ in der afrikanischen Mythologie wird sich im nächsten Teile ergeben.

Diese Mythen, die zunächst als Sonnenmythen bezeichnet werden müssen, geben uns den Schlüssel zu einer Reihe schwer verständlicher Anschauungsformen. Derjenige Punkt auf dem Reiseweg, der der Sonne folgende Seele, der die meisten Schwierigkeiten und Gefahren bringt, liegt am Horizonte, da, wo die Sonne versinkt, oder um mit der Mythe zu reden, wo der Sonnenball verschlungen wird. Aus der grossen Menge der in Frage kommenden Mythen greife ich nur wenige heraus, doch wird es jedem ein Leichtes sein aus der Zahl der sonst erwähnten die kleine Beispielsammlung zu vermehren.

Nach Ansicht der Fate Insulaner (Neu-Hebriden) sitzt am Eingang zur Unterwelt ein Mann, Namens „Salatau“, der jeder eintretenden Seele auf den Kopf schlägt. „Samu“ heist der Mann nach Fidjianerglauben. Er kämpft mit der vorüberwandernden Seele und verschlingt diejenigen, die er überwindet. Am Styx der Maori muss die Seele schnell in ein Boot steigen, denn in der Nähe harrt ein grosser Vogel um die zögernde als Beute hinweg zu schleppen [34]).

Die Ysabel-Insulaner glauben, dass der Tote ein Gewässer auf einen Baumstamm überschreiten muss. Der Totenwächter lässt sich darauf die Hände der Ankömmlinge zeigen und stürzt diejenigen, auf deren Händen sich nicht das Bild des Fregattvogels als Tätowierungsmarke findet in die Flut. Damit ist die Beziehung zur Vogelmythe und anderen verwandten Anschauungen in so verlockender

---

[34]) Meinicke S. 338. Williams: „Fidji“ Bd. I S. 246. S. a. S. 247 u. a. a. O. Taylor S. 104/5.

Weise geboten, dass ich auf einige weitere hierhergehörige Analogien hinzuweisen, mich nicht enthalten kann. Auch auf Fidji geht es den Seelen der Nichttätowirten übel. Einige afrikanische Stämme glauben ebenfalls, dass die, so keine Zeichen auf dem Leibe haben in der Unterwelt dem bösen Geiste anheimfallen. — Bei den Battak wird der Tote von Priestern zu Grabe geleitet, deren Gliedmassen mit Vogelgestalten tätowiert sind [35]).

Nach dem Glauben der Aschanti werden die Seelen derer, die nicht die Enthaltungsgebote einhielten, vom Fährmann in den Totenstrom geworfen. Dann lauert ein böser Geist auf die Seelen der Anina und Moko. Die Ibo-Toten müssen eine gefährliche Wand passieren [36]) etc.

Beachtenswert ist fernerhin der Einfluss dieses Motives auf Anschauung und Brauch im Sinne der Vergeistigung [37]).

Auf Seram (also Oceanien) wird der Profane, der in den Kakeanbund aufgenommen wird, durch eine Oeffnung in Gestalt eines aufgesperrten Krokodilrachens oder Kasuarschnabels zur Nachtzeit in das Kakeanhaus gehoben. Es heisst von ihm, der grosse Teufel habe ihn verschlungen [38]).

Bei dem Tlinkit (also Nordwestamerika) liess sich ein Schamane, der einen neuen Geist gewinnen wollte, vom Meere verschlingen, er hing am vierten Tage umgekehrt an einem Baume am Gestade [39]).

In einigen Gegenden von Queensland (also Australien) soll das Gebrüll des Schwirrholzes von den Zauberern herrühren, die es ausstossen, wenn sie die Knaben ver-

---

[35]) Codrington S. 257. Oldendorp S. 340. Marsden S. 388. Williams: „Fidji“ Bd. I S. 247.

[36]) Bowdich: „Essay“ S. 43. Oldendorp S. 340.

[37]) „K. Schiffsschnabel“ S. 20 ff.

[38]) Rosenberg S. 318. Ribbe: „Seran“ S. 191.

[39]) Krause: „Tlinkit“ S. 287.

schlingen und diese wieder als Jünglinge von sich geben. Die Nalarois des oberen Darling sagen, dass der Knabe einem Geiste begegne, der ihn töte und ihn dann als Mann wieder ins Leben rufe[40]).

In Senegambien (also Afrika) werden die Jünglinge vom Horrey verschluckt, eine Weile im Wanste behalten und dann wieder an's Licht der Welt gebracht[41]).

Endlich habe ich das schon mehrmals besprochene „Beissen" in plastischen Darstellungen zu besprechen. In den Schnitzereien der Nordwestamerikaner, Oceanier und Afrikaner sind Figuren-Zusammenstellungen der Art, dass mehrere Menschen und Tiere einander beissen oder lecken, nicht selten. Ich verweise auf die Tafel mit den Totenschiffschnitzereien, dann die Abbildungen in der Abhandlung über den Kameruner Schiffsschnabel. Auf Neu-Seeland fiel Earle ein ungemein häufiges Motiv der Maori-Schnitzereien auf, eine Eidechse, die einen Mann in den Haarschopf beisst. Es soll das die Darstellung der Mythe: Maui zog den ersten Menschen bei den Haaren aus dem Wasser sein. Wenigstens glaube ich diesen Sinn aus zwei Mitteilungen des Reisenden entnehmen zu müssen[42]). Das ist dann unbedingt eine Umkehrung; nämlich die Ursprungsmythe kann kaum eine andere sein als: das betreffende Tier verschlingt die Seele des Toten. Jedenfalls treffen wir das gleiche Motiv, die den Menschen verschlingende Eidechse, in Nordwestamerika auf den Rabenrasseln[43]) und in Neu-Mecklenburg in gewissen Ahnenbildern, die den Menschen verschlingenden Haifisch versinnbildlichen, Dar-

---

[40]) Howitt S. 256.

[41]) „Allg. Hist. d. R." Bd. II S. 50/1.

[42]) Earle S. 266 und 142.

[43]) Seler S. 244 Nr. 41 und 42. Schurtz: „Augenornament" Taf. III Fig. 3.

stellungen, die dem zu nahe stehen, um nicht in Parallele gezogen werden zu müssen. Noch deutlicher und noch leichter mit der Mythe indentificierbar ist es, wenn der Vogel, wie wir gesehen haben, die Seele nicht nur trägt, sondern verschlingt.

Damit möchte ich das von Seler erkannte aber offen gelassene Problem der „Zungenzauber“ auch lösen[44]). Das dürfte eine Rückbildung sein. Die Nordwestamerikaner haben eine Deutung für die von den Oceaniern übernommenen Motive der Totenschiffsschnitzereien in dieser Weise selbständig aufgefunden.

Zum Schlusse soll auch noch der Kinnbacken in der Sonnenmythe gedacht werden. Als Maui die Inseln fischt, gebrauchte er als Angelhaken die Kinnlade seiner Ahnherrn[45]). Achelis weisst darauf hin, dass auch in anderen Sonnenmythen-Herkules und Simson-Kinnladen vorkommen. Schirren denkt daran, dass die eben aufgehende Sonne gleichsam in die Erde beisst[46]).

Ohne direkt etwas hiergegen sagen zu wollen, will ich nur in sofern meinem Bedenken Ausdruck geben, als ich darauf hinweise, dass diese Mythe doch wohl einer Umkehrung ihre Entstehung verdankt. Die Leine, an der Maui die Erde heraufzieht, ist doch wohl die Bahn, an der Sonne und Tote hinabklimmen. Wenn das so ist, dann ist der Angelhaken Mauis eher der Unterkiefer der ihn zu verschlingen drohenden Nacht.

---

[44]) Seler S. 234. Schurtz: „Augenornament“ S. 50/1 und 86. Erman Bd. II S. 370. Boas: „Tlinkit“ S. 172. Auf Inseln der Torresstrasse wird die Zunge des Toten von den hinterbliebenen Weibern aufbewahrt. Haddon: „Secular“ S. 30.

[45]) Taylor S. 24. Thomson: „New-Zealand“ Bd. II S. 109. Yate: S. 143 u. a. a. O.

[46]) Achelis S. 6. Schirren S. 144.

Diese Ueberlegung hat mich auch zur Prüfung der sonst um Unterkiefer gebildeten Glauben und Anschauungen geführt. Ich habe keine weitere Beziehung auffinden können, als dass dem menschlichen Unterkiefer im Osten und Westen ein gleich grosser Wert beigemessen wird. Vielleicht entdeckt ein anderer noch wichtigere Bindeglieder.

Es ist das übrigens verhältnismässig natürlich. Denn wenn einmal durch den Schädeldienst die Beobachtung auf den Totenschädel gelenkt ist, so fällt es auf, dass er, der im Leben fest am Schädel sitzende Unterkiefer, abfällt. Das ist zumal in Afrika der Fall, wo man entweder an den unterkieferlosen Schädel eine Tierkinnlade anfügt, damit der Tote kauen könne, oder überzeugt ist, dieser Mangel zöge ihm die Ungunst des Herrn der Unterwelt zu[47]); auch meint man, es sei der einzige Körperteil, den der Mensch von seiner Mutter erhalte — von seinem Vater empfängt man nichts — oder aus dem Unterkiefer der Toten würden neue Menschen gemacht[48]).

Der Unterkiefer mag so auch als ein den ganzen Schädel vorstellendes Glied angesehen werden. Ausser aus Afrika[49]) wissen wir das von Tahiti, von Neu-Guinea — wo sie als Amulette häufig sind — von den Philippinen — wo sie an den Trommeln hängen[50]).

---

[47]) Herold 1893 S. 65. Baumann: „Usambara“ S. 238/9.

[48]) Ellis: „Yoube“ S. 131. Herold 1893 S. 65.

[49]) Speke S. 253. Vogel S. 483. Stuhlmann S. 186. „Allg. Hist. d. R.“ Bd. III S. 483.

[50]) Hawkesworth Bd. II S. 167. D'Albertis Bd. I S. 187. Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 132, S. 156/7. Chalmers and Gill S. 48. Schurtz und Krause S. 19, S. 80/1. Schadenberg i. d.: „Verh. d. Berl. Anthrop. Ges.“ 1888 S. 39. In der Mythologie Br. Kolumbiens ist der Unterkiefer der zweiköpfigen Schlange ein so grosser Zauber, dass wenn die Leute ihn sehen, sie tot zu Boden sinken. Boas: „Verh.“ 1891 S. 642.

Nur der Vollständigkeit halber habe ich diesen Bericht hinzugefügt, dessen Resultat insofern sich für das Kapitel als nicht ergebnislos erwiesen hat, als es abermals die grosse, bis in die Einzelheiten in den östlichen und westlichen Provinzen sich erstreckende Einheitlichkeit und Gleichheit der Sitten und Anschauungen beweisst.

XII. Kapitel.

Rohrursprungsmythen in den östlichen und westlichen Provinzen.

Mikronesien.: Umkehrung der Untergangsmythe. — Indonesien: Menschenerschaffung. — Das Totenkahnrohr. — Polynesien: Die Kiji-Kiji-Mythe. — Die indonesisch-polynesische Parallele. — Mauis Ursprung. — Melanesien: Die Mythe von Upi. — Lösung derselben. Fragmente im östlichen Melanesien. — Australien. — Nordwestamerika: Jelchmythen. — Wandermythen. — Afrika: Baumursprung. — Rohrursprung. — Vorläufer der Mythe im Norden.

Die Rohrursprungsmythe ist so eigenartig, dass wohl wenig andere zu finden sind, deren Verbreitung derartig Aufsehen erregt, wie ihr Studium es mit sich bringen muss. Glücklicherweise fehlt in keiner Provinz eine Variation. Ich beginne den Rundgang in den vier Provinzen Oceaniens.

1. Mikronesien.

Vier Männer aus Ngargeukl, einem Dorfe auf der Insel Pililu (Palau-Gruppe), entschlossen sich einstmals, der Sonne einen Besuch abzustatten. Das Haus der Sonne befindet sich im Westen unter der See, da, wo ein Dengesbaum am Gestade dichte Wälder bildet. Die vier Männer ruderten also hinter der Sonne her und erreichten besagten Baum gerade, als sie untergehen wollte. Als die Sonne von ihrem Vorhaben hörte, hiess sie die Leute, ihre Kanoe treiben zu lassen und ihr rasch zu folgen. Das thaten sie und befanden sich bald in einem neuen Lande in einem guten

Hause, wo sie von der Sonne trefflich bewirtet wurden. Die dargebrachten Speisen waren winzig klein bemessen, wurden aber trotz des kräftigen Zulangens nicht weniger.

Als die Männer nun heimkehren wollten, waren ihre Fahrzeuge fortgetrieben. Da schloss sie die Sonne in ein dickes Bambusrohr, welches in Palau noch unbekannt war. In demselben trieben sie an das Ufer ihrer Heimat. Sie wurden darauf die vier ersten Häuptlinge.

Auch andere[1]) Mythen der Karoliner wissen von einer Wanderung in solchen Behältern zu erzählen. Aller unnützen Spekulationen über die Entstehung des Motives überheben uns die Analogien in der Olifatmythe. Als Olifat in die Grube geworfen ist (Sonnenuntergang), steigt er in der Mitte eines Pfostens wieder empor. Später versteckt er sich in einem Rohr[2]).

Wenn sonst die Stellung der Mythe in der höheren Mythologie ihre enge Beziehung zum Kreise der Sonnensagen leicht erkennbar ist, wird es auch nicht schwer fallen, ihre Quellen in der niederen Mythologie aufzufinden. Die Mythe von den vier der Sonne folgenden Männern, die im Rohr von ihr zurückkommen, lässt schon durchblicken, dass es sich um eine zur Entstehungsmythe umgekehrte Untergangsmythe handelt. Und wenn wir unter den bisher besprochenen Motiven uns nach einem in Frage kommenden Motive umsehen, so meine ich, muss in erster Linie die Mythe von der der Sonne im Kahn folgenden Seele in Betracht gezogen werden.

---

2. Indonesien.

Nach der Anschauung der Tagalen auf den Philippinen entstand die Menschheit aus einem grossen Rohr mit zwei

---

[1]) Kubary S. 57/8, S. 59/60.

[2]) Chamisso Bd. II S. 263 und 264.

Gelenken, welches auf dem Wasser umhertrieb, bis es endlich von den Wellen ans Ufer gerade vor die Füsse des Hühnergeiers geworfen wurde, der eben am Strande stand und das Rohr mit dem Schnabel aufpickte. Da kam aus dem einen Gelenk der erste Mann, aus dem anderen die erste Frau[3]).

Auf Celebes wird Bata Guru — dessen solare Bedeutung Schirren eingehend besprochen hat — von seinem Vater Pitutu in ein hohles Bambusrohr geschlossen und zur Erde hinabgelassen. Auf derselben angelangt, bricht er die Hülle und geht als erster Mensch hervor[4]).

Mit der Mitteilung, dass die Tanembar-Insulaner eine frische und grünende, mehrere Meter lange Bambusrute als Leiter der Seele, die ins Jenseits führt, aufstellen[5]), ist der Anschluss nach allen Seiten geboten.

Die schon gewonnene Vermutung findet durch diese ergänzenden Berichte ihre Bestätigung. Wie der seelenführende Vogel den Totenkahn mit der Seele der Abgeschiedenen in das Jenseits lenkt, so hackt er aus dem vom Meere ans Land geschwemmten, vom Kahn zum Bambus umgestalteten, hohlen Behälter den ersten Menschen heraus.

Das Motiv des die Seele bergenden Bambusrohres ist selbständig und in andere, verwandte Kreise eingeschaltet worden[6]). In Sonnen- und Sonnenbahnmythen tritt es, den primär-verwandtschaftlichen Beziehungen entsprechend, nicht selten sowohl in Ursprungs- als in Untergangsmythen auf.

---

[3]) Marsden S. 303. Die gleiche Anschauung bei den Tagalen. Ebenda S. 302. Schirren S. 122.

[4]) Schirren S. 117.

[5]) Riedel S. 307.

[6]) Dann wird im Rotang nach dem Urheber eines Diebstahles befragt. Es ist eine den Ahnen vorgelegte Frage. Riedel S. 341, S. 377.

3. Polynesien.

Als nach samoanischer und tonganischer Sage die Erde geschaffen war, sprosste die heilige Schlingpflanze auf und brachte die Würmer hervor, aus denen Kiji-Kiji (Maui-Kiji-Kiji) die ersten Menschen herauspickte. Auch sendet wohl Tangaloa, der Schöpfer, Tangaloa den Boten oder auch Turi, den Vogelgott, herab, um die Fue-Schlingpflanze, die Stammmutter der Menschheit, herabzubringen [7]).

Die Fue-Pflanze ist an Stelle des Bambus getreten. Die Form der Mythe entspricht vollständig derjenigen der Tagalen auf den Philippinen. Die Zahl der auffallenden Analogien ist mit diesen aber noch nicht erschöpft.

Das Mädchen, das nach battakischer Mythe (s. Kap. 7 S. 125) am selbstgesponnenen Faden vom Himmel herabklomm, fand unten nichts als Wasser und kein trockenes Land, auf das es den Fuss hätte setzen können, „bis es endlich nach langem Suchen eine Blume entdeckte, die aus den Gewässern emporragte und in deren Kelch sie sich niederliess“. Als Wakea und Papa auf den Köpfchen des Seegrases zeugten, entstand das Land [8]).

Pflanzenstengel, Seegras, Schlammwasser sind die Vertreter des Rohres. Der Sohn Wakeas und Papas, der diesen folgte, hiess Halva, d. h. Pflanzenstengel. Der erste Mensch entsteht aus dem Schlammwasser genannten Alii-Baumes, oder, wie auf Rapa-nui, aus anderen Pflanzen [9]).

Auch im Mauimythus Neu-Seelands fehlt das Motiv nicht. Seine Mutter warf ihn nach seiner Geburt ins Meer. „Seegras umschlang den Kleinen“ [10]).

---

[7]) Bastian: „Oceanien“ S. 36. „Samoanische“ S. 11, S. 13, S. 37. Schirren S. 25.

[8]) Brenner S. 217. Bastian: „Oceanien“ S. 227.

[9]) Bastian: „Oceanien“ S. 233, S. 268, S. 95.

[10]) Schirren S. 29.

4. Melanesien.

Eine Frau[11]) ging in den Wald, um im Garten zu arbeiten. Sie hing ihr Kind, ein Baby Namens Upi, in einem Korbe in dem Thürrahmen auf. Der Korb ward vom Südostwinde ergiffen und herabgeworfen. Die heimkehrende Frau fand ihr Kind nicht wieder und begann zu weinen.

Inzwischen war ein Mann mit seinem Weibe vorbeigekommen. Die hatten den Korb mitgenommen. Sie waren kinderlos und beschlossen das Kind an Stelle eines eigenen anzunehmen. Sie legten Upi im Busche nieder und erzählten den Männern des Dorfes, dass sie ein Kind gefunden hätten und der Mann holte es, um es zu zeigen. „Gut, wir sehen, Ihr nehmt es".

Später sagten sie: „Wir gehen spielen." Sie steckten zwei Pfähle etwa zwei Fuss von einander in den Boden. Darauf sprachen sie zum Adoptivvater, sie wollten den Knaben jetzt speeren. Der Vater verweigerte ihnen das; er wollte den Knaben zurück mit nach Hause nehmen. Darauf erwiederten aber die zwei Männer, wenn sie den Knaben nicht erhielten, würden sie mit dem Pflegevater fechten.

So ward der Mann gezwungen, den Knaben aufzugeben. Er aber und seine Frau baten, ja nur Arme und Beine, nicht aber Rumpf und Augen zu treffen. Die Männer befestigten je ein Bein und einen Arm Upi's an einen Pfahl und nachdem sie ihn mit Speeren beworfen hatten, begaben sie sich zum Mahle in den Busch. Am Abend übten sie sich im Speerwerfen auf den unglücklichen Upi. Der Knabe blieb den ganzen Tag und während der Nacht an dem Pfahl festgebunden. Er gedieh jedoch trotz der Behandlung, die er erfahren hatte, trefflich und wuchs wunderbar schnell.

[11]) Mythe von Badu (Torres Strasse). Haddon: „Legends" S. 65 ff.

Am nächsten Tage gingen sie in den Busch und ergriffen bei ihrer Rückkehr am Nachmittage ihre Wurfspeere und Wurfbretter und unterhielten sich abermals, indem sie Upi als Zielscheibe benutzten. Die Pflegeeltern baten die Männer nicht lange, sondern kurze Speere zu benutzen. Der Knabe schrie. In der Nacht nahmen der Mann und die Frau Upi fort, um ihn zu waschen und zu füttern. Darauf banden sie ihn wieder fest.

Am nächsten Morgen spielten die Männer abermals und warfen ihre Speere auf Upi. Zur Mittagszeit gingen sie in den Busch aber am Abend warfen sie wieder ihre Speere auf den Knaben. Nachher kam der Pflegevater, um einen Blick auf den Knaben zu werfen, der zu dieser Zeit zu einem starken Knaben aufgewachsen war und ihn bat, wenn er schlafen ginge, die Stricke zu entfernen. Der Mann that also und als alle Leute schliefen lief der Knabe von dannen.

Als Upi so durch die Büsche lief, kam er an einem kleinen Hause vorbei und entdeckte beim Eintreten in demselben zwei Leichname. Er ergiff deren Schädel, wusch sie und steckte Büsche daran. Er legte sie zusammen und sprach zu ihnen: „Alle Männer speeren mich gebt ihr zwei mir guten Weg“. Sie rieten ihm in einer bestimmten Richtung zu wandern, wo er eine grosse Art Bambus den „Upi“ finden würde. Er ging dahin un trat mit den Füssen die Unterenden des Bambus nieder, so dass es splitterte und er ging in den Bambus „and by — — and bye upi sorry for you“ Upi replied, „all right, you two finish telling me?, I go now“ — 'him, he go!“ Alles geschah, wie es die Schädel vorher gesagt hatten, und nachdem Upi in den Bambus gekrochen war, kam er wieder heraus und machte dicht dabei ein Feuer.

Die Männer des Dorfes blickten am nächsten Morgen umher, fanden aber Upi nicht. Sie warfen den Pflege-

eltern vor, dass sie den Knaben wahrscheinlich entfernt hätten, sie aber beteuerten, er sei selbständig entwichen. Die Männer ergriffen darauf ihre Bogen und Pfeile und machten sich auf, im Busche nach Upi zu suchen. Sie fanden seine Spuren, denn er hatte auf dem Wege zu dem kleinen Häuschen viel Blut verloren. Sie sahen in das Hüttlein hinein und sahen, dass Upi die Schädel zur Divination benutzt hatte. Sie nahmen die Spuren wieder auf und fanden endlich Upi's Aufenthaltsort.

Manalboa und Sasalkadzi sagten zu Upi: „Du siehst uns, wir wollen dich jetzt töten.“ „Gut“ erwiderte er. „Ihr zwei tötet mich“. Alle Männer kamen herbei. „Upi struck the bamboo, went inside, and is closed up. The cane then jumped about, and its leaves ‚fought‘ all the men and killed them; no man went home. Der Knabe Upi verhielt sich drinnen vollständig passiv. Der Bambus upi vollbrachte alles.

Als das geschehen war, ordnete der Bambus den Platz, das Blut ward gesammelt, die Köpfe abgeschnitten etc. Als der Rest der Männer von dem Dorfe kam, geschah das Gleiche; abermals blieb Upi im Rohre, die Männer, dazu die Dorgai (kleine misgestaltete Kobolde) wurden erschlagen. Der Bambus focht etc.

Upi holte sich darauf bei den Schädeln weiteren Rat. Sie meinten, er solle allen Bambus abschneiden. Die Weiber der Erschlagenen würden kommen, sie würden sein Eigentum werden. Darauf machte er sich mit den Schädeln zu seiner Mutter auf. Er nahm dieselbe mit in das andere Dorf, in dem er ein Haus bezog. Dort gab er alle Frauen der getöteten Männer seinem Pflegevater, die Mädchen und jungen Weiber behielt er für sich.

Man muss mehrere dieser sonderbaren Mythen aus Süd-Neu-Guinea und von der Torresstrasse gelesen haben,

um ihre Sprache zu verstehen. Sie scheint zunächst der oceanischen fremd. Man muss lange gesucht und sich an die Töne dieser rauhen Kehlen gewöhnt haben, ehe man entdeckt, das die Motive meist echt oceanisch, allerdings auch ebenso oft missverstanden und umgedeutet sind.

Das gilt auch für diese Mythe. Wenn Haddon meint, sie sei eine der Entdeckung des Bambusmessers, das auch Upi heisst, gewidmete Dichtung, so hat er wohl den sekundären Sinn, kaum aber die leitenden Schöpfungsmotive aufgedeckt.

Das schnelle Aufwachsen des blutüberströmten Knaben ist offenbar das einer Sonnenmythe entlehnte Motive des Aufganges. Und ebenso deutlich scheint mir die Beziehung des zweiten Teiles der Upi-Mythe zur Rohrursprungsmythe erkennbar zu sein. Dass hier eine Einschaltung in diesen Wilden näherliegende und verständlichere Ideen vor sich gegangen ist, soll nicht bestritten werden.

Auch sonst finden sich nur Reste und Kümmerformen der Rohrursprungsmythe in Melanesien.

Kamakajakau wird an einandergebundenen Rohren vom Himmel gelassen. Quat steigt in Quasavarras Hause zum nächtlichen Aufenthalte in einen Pfosten — eine schöne Parallele zur Olifat-Mythe. Durch ein Schilfrohr bläst Quat den in der Kiste ruhenden Gebeinen der Brüder wieder Leben ein etc.

Endlich erwähne ich noch die „ghost-shooter", Bambusstücke, die mit Zauberingredienzien gefüllt, auf den Feind gerichtet, Krankheit oder Tod bringen, — vielleicht eine Umkehrung des Entstehungsmotives [12]).

5. Australien.

Die Australier meinen, der erste Mensch sei aus dem Knoten eines Baumzweiges hervorgegangen [13]).

[12]) Codrington S. 205.

[13]) Brough Smyth Bd. I S. 425.

6. Nord-West-Amerika.

Hier ist zunächst an die Sonnenbefreiungsmythen zu erinnern. Nicht nur, dass die Sonne in einer Kiste gefangen gehalten wird, — das kann auch auf andere Motive zurückgeführt werden — sondern dass Jelch der Rabe sich als Tannennadel verschlucken oder im Treibholz sich ins Land des Sonnenbesitzers schwemmen lässt, ist beachtenswert [14]).

Ich erinnere daran, dass wir das Material zur Auffindung dieses Motives ja in zwei Formen finden können, einmal in der Entstehungsmythe — die auf Grund einer Umkehrung des Totenschiffmotives entstanden ist — und dann der daraus entstehenden Untergangsmythe. Die oben angeführten Beispiele gehören dem Kreise der ersteren an. Ebenso die Legende, dass Jelch den Menschen aus Gras gemacht habe. Dem zweiten Kreise zuzurechnen ist die Sage, dass der Sonnenbesitzer seine Neffen in trogartig ausgehöhlte Stämme, die er später verspundet habe, gesteckt hätte [15]). (Vergl. den Anschluss an die Fanany-Mythe Kap. 4.)

Die Sonnenmythen lassen einen sehr regen Einfluss des Motives erkennen. Als ein Mann die Kupferplatte, die die Sonne ist, in einem hohlem Baum verbirgt wird es dunkel; nimmt er sie heraus wird es hell [16]).

Am nächsten kommt den westoceanischen Formen die Mythe, deren folgende Version vom Fraser River stammt.

Einige Frauen machten einen grossen Korb, setzten sich mit ihren Männern und Kindern hinein, banden ihn zu und liessen sich ins Wasser werfen. Der Wind und die Wellen führten den Korb weiter und derselbe landete

---

[14]) Erman Bd. II S. 374/5. Boas: „Verh.“ 1893 S. 444/5, S. 244. Krause: „Tlinkit“ S. 261/2.

[15]) Erman Bd. II S. 373. Boas: „Verh.“ 1895 S. 230.

[16]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 394.

endlich in Pukpakotl. Da machten sie den Korb auf und stiegen heraus. Sie wurden die Ahnen der Potemeer[17]).

An Stelle des Bambus sind in Amerika also hohle Bäume, Tannennadeln, Körbe etc. getreten.

7. Afrika.

In den südafrikanischen Gegenden treffen wir zwei verschiedene Mythen, deren verwandtschaftliches Verhältnis zu unserem Motive klar ist.

Die Ovaherero erzählen über den Ursprung der Menschen: „Mukuru haute die Menschen aus dem Omumborombonga-Baume“ [18]). Auch bei den Muschikongo sind die Menschen aus dem Baume hervorgegangen[19]). Aber zwischen denselben ist der Unterschied, dass wir vom Omumborombonga wissen, dass er hohl ist. Also ist der Prozess morphologisch zu fassen.

Die Ama-Sulu erzählen, Umkulunkulu habe den Menschen aus dem „hohlen“ Stamme, dem U-hlanga geschält. U-hlanga ist das Bambusrohr oder das Schilfrohr. Die Basuto erzählen, die Menschen seien dem Mohlaka entstiegen. Mohlaka kann sowohl „Sumpf“ als „Röhricht“ heissen, sodass mir Merenskys Uebersetzung mit „Niederung“ nicht ganz richtig erscheint[20]).

Es ist nun aber in der zweiten Mythe nicht nur eine treffliche Form des Motives gefunden, sondern nach dem Norden zu lässt sich auch noch das Verlaufen derselben nachweisen. Bei Sulu und Betschuanen beginnt ein Verlust der Idee. Bei ersteren ist Uhlunga der Gott des Donners und Blitzes, bei letzteren Uhlanga oder Thlanga

---

[17]) Boas: „Verh.“ 1891 S. 372.

[18]) Brinker S. 1. Galton S. 108. Anderson Bd. I S. 236/7. Hahn S. 498.

[19]) Bastian: „San Salvador“ S. 81.

[20]) Brinker S. 1. Merensky: „Beiträge“ S. 123.

der Name eines alten Königs, vor dem die Betschuanen einen grossen Respekt haben und bei dem sie schwören[21]).

Der Styx in der Unterwelt der Basuto heisst Tlatlana. Maji Kalunga ist das Geisterwasser der Baschilange. — Eine sekundäre Mythe über ein Gewässer in der Nähe Ambasses ist ebenfalls sehr wichtig: Nach den Sagen des Volkes entstanden diese Sümpfe nämlich aus den Thränen des Gottes Ungha über die Verwüstungen der Jaga. Andere erzählen allerdings, dass bei deren Annäherung die Götter des Landes erschreckt in die Wasser flohen[23]).

Also tritt in der Verwendung des Wortes der Begriff des Rohres im Verhältnis zu dem des Totenstromes bedeutend zurück, eine Erscheinung, die mich nur in der Annahme bestärken kann, dass es sich in der Mythe um eine Umkehrung der Mythe von dem Eilen der Seelen im Totenschiff ins Jenseits handelt.

---

[21]) Prichard: „Afrika“ S. 309.

[22]) Moffat S. 258.

[23]) Casalis S. 261. Wissmann Pogge S. 87. Bastian: „San Salvador“ S. 188. Vergl. auch Brinker S. 3.

III. Teil.

Die Kosmogonien, Götter- und Sonnenmythen in den westlichen Provinzen nebst östlichen Analogien.

XIII. Kapitel.

Die Götter Afrikas.

Oceanische und afrikanische Parallelen. — Fetischismus. — Bastian. — W. Schneider. — Reisewerke. — Ratzel. — Mythologie und geographische Provinz. — Die Fragmente der afrikanischen Weltanschauung. — Die Abstammung der afrikanischen Götter. — Dreierlei Ursprung derselben. — Die Götter der hohen Mythologie. — Die Weltanschauungsprovinzen. — Deren Merkmale. — Die Geschichte der Afrikaner. — Bezirke der Weltanschauung. — Verbreitung der Götternamen. — Veränderung der Götternamen und Götterbegriffe. — Ableitungstabelle I Tschuku. — Ableitungstabelle II Tsui Goab. — Ableitungstabelle III Rupe. — Gleichheit der Motive bei formaler Verschiedenheit. — Unsere Kenntnis der Götter.

Mit dem endgültigen Betreten des afrikanischen Bodens stehe ich anderen und andersartigen Aufgaben gegenüber. Wenn ich bisher ein Motiv, eine Mythe in den östlichen Provinzen geprüft hatte, dann habe ich auch wohl schüchtern den Blick nach Afrika gewandt mit der Frage, ob es auch verwandtschaftliche Züge biete. Die Frage konnte in gewisser Weise stets bejaht werden. Deshalb muss ich selbst warnen, überschnell weiterzuschiessen, denn bis jetzt sind wohl einige Bausteine zu einer Weltanschauung der Afrikaner herbeigeschafft, noch ist aber nicht das Fundament gelegt.

Die armen, oft wohl überschätzten, noch weit häufiger aber unterschätzten Neger sind bis jetzt schlecht fortgekommen. Ihr Denken, Dichten und Glauben ward selbst von den trefflichsten Gönnern in den Mantel des „Fetischismus“ gehüllt. Sie waren durch ihn wohl gegen den Ansturm

der Gelehrten und Reisenden gesichert, wurden durch ihn aber im Zustand der Unfreiheit, niederdrückender Fesselung gehalten. Diese Banden, den trügerischen Fetischismus, galt es zu zerreisen. Ich glaube, das ist mir in den Studien zum Kameruner Schiffsschnabel gelungen.

Denjenigen, der am tiefsten in die Geheimnisse der afrikanischen Weltanschauung eingedrungen war, Bastian nämlich, interessierte stets das einzelne Volk und die einzelne Rasse weniger als die ganze Menschheit. Wenn er daher auch bei weitem am meisten unter allen Ethnologen und Reisenden über die „Religion der Neger“ gesonnen und gesammelt hat, so dienten ihm doch die Ergebnisse der Studien und Forschungen weniger zu dem Bemühen, die Weltanschauung in ihrer Einheitlichkeit gegenüber denen anderer Rassen und Völker darzustellen, als die Ideen und Ideenentwickelung „des Menschen“ auch in den afrikanischen Erscheinungsformen, in deren Charakterzügen und Nüancen aufzufangen und zu verstehen. Für die Lehre vom Menschen war das sicherlich sehr förderlich und es wird auch berechtigt gewesen sein, dem grossen Ziele die kleineren zu opfern, aber der afrikanischen Völkerkunde hat es mehr Verwirrung als Nutzen eingetragen.

Wenn ich neben Bastians Arbeiten das Werk Schneiders stelle, so will ich damit Bastian in keiner Weise zu nahe treten. Ich will nur neben des grossen Gelehrten Leistungen auch die des Laien erwähnen. Wilhelm Schneider hat grosse Materialien gesammelt, zusammengefügt, die afrikanische Weltanschauung aber nicht im geringsten verstanden.

Neben diesen die gesamten Afrikaner in den Rahmen der Besprechung beziehenden Werke kommen noch die Ethnographien und Reisewerke in Betracht. Die grossen „klassischen“ Reisewerke sind nicht von Völkerkundigen, sondern von Botanikern, Zoologen, Offizieren, Geschichtsforschern und im besten Falle von Medizinern geschrieben.

Es ist eine charakterische Thatsache, dass in dem geradezu idealen Werke Junkers über die Weltanschauung, über Mythologie oder Kultus absolut nichts von Belang zu finden ist. Im Uebrigen haben sich die Verhältnisse im Laufe der letzten Jahre bedeutend gebessert und Männer, wie Stuhlmann und Baumann, haben in Anbetracht der kurzen Reisen sehr gute Berichte geliefert. Die hervorragendsten ethnographischen Monographien über die westafrikanische Weltanschauung verdanken wir fraglos dem Engländer Ellis. Die Werke Calaways waren mir nicht zugänglich. — Wenn die Ethnographien nichts Selbständiges, Grosses geschaffen haben, so ist das natürlich, denn sie können erst dann die Ergebnisse der Ethnologie verwenden, wenn diese Wissenschaft ihnen ihre reifen Früchte überreicht hat. Dennoch darf nicht vergessen werden, dass auch die Ethnologie aus einem so mächtigen Werke, wie der Völkerkunde Ratzels, den ich den ersten, grossen Ethnographen nennen möchte, Anregung schöpfen muss.

Das deutet schon den Unterschied meines neuen Arbeitsfeldes an. So bedeutende Arbeiten, wie die von Schurtz, Schirren, Seler etc., fehlen. Hier reicht mir niemand die Hand.

Es hiesse aber Ursache und Wirkung verwechseln, wollte man die Schuld den Gelehrten in die Schuhe schieben. Der Grund des grossen Mangels an Mitarbeitern und Vorarbeitern liegt, wie in einer Beziehung schon oben angedeutet ist, im Stoffe selbst.

Die reichen Mythologien der Oceanier und Amerikaner, die in vieler Hinsicht unseren eigenen Dichtungen gar so fern nicht stehen, mussten Aufsehen erregen. Die frische Seeluft, die grossen Thaten der Wanderungen, die Gefahren und die Bannung an die Scholle haben einen freien Sinn, hohe Dichtkunst und edle Schöpfungen erzeugt. Das

traurige Schicksal der zur Fried- und Ruhelosigkeit verdammten Afrikaner hat ein Gemisch von verkümmertem, grossem und gewuchertem, kleinem Anschauen und Denken hervorgebracht, das wenig sympatisch berührt, und dessen üppiges Füllhorn bei jeder Berührung eine Flut von Ordalien, Zaubereien, Hexenkünste und „Aberglauben“ vor uns niederregnen lässt, die wenig angenehme Erinnerungen an unsere nicht allzu lange im Schoosse der Vergangenheit begrabenen Anschauungen und Handlungen hervorruft.

Wenn ich alle Eigentümlichkeiten der afrikanischen Weltanschauung in einem Satze zusammenfassen soll, so kann ich mich kaum anders fassen als: Die afrikanische Weltanschauung ist ein unklares, flüssiges Gemenge der niederen Mythologie, von welchem einerseits jede höhere Mythe nach längerer oder kürzerer Zeit absorbiert wird, das aber anderseits hie und da diese Stoffe als trübe und unreine Krystalle wieder ausscheidet.

Welchem Kreise von Sitten und Anschauungen wir auch näher treten, stets fällt die Uebermacht der abgeleiteten Motive auf, stets drängt sich das Gefühl auf, dass die Anzahl der kleinen Gebräuche, Anschauungen, Motive oder um mit einem viel missbrauchten Ausdrucke zu reden, der Aberglaube nicht anders verstanden werden könne, als dass sie selbstständig gewordene, selbstständig sich entwickelnde Teile einst grösserer Auschauungsgebilde seien. Deshalb spreche ich von den Fragmenten einer Weltanschauung.

Die Grundzüge der afrikanischen niederen Mythologie habe ich im Kameruner Schiffsschnabel versucht festzustellen. Heute nun sollen die „Götter“ besprochen werden. Es soll sich zeigen, ob die verzerrten, lebensschwachen, halbverbannten, nur halb anerkannten afrikanischen Gott-

heiten verkümmerte Reste aus besseren Zeiten oder verheissungsvolle Vorläufer einer grösseren Zukunft sind.

Ich will hier die Frage, ob wir berechtigt sind, die afrikanischen Gottheiten überhaupt „Götter“ zu nennen, nur insofern berücksichtigen, als ich betone, dass diese Bezeichnung mit allem Vorbehalt verwendet ist. Dies muss um so mehr erwähnt werden, als diese Göttergestalten durchaus verschiedenen Charakters und verschiedener Abstammung sind und mir deshalb gleichartig und gleichwertig erscheinen, weil sie eben der überwiegenden niederen Mythologie zufolge als meistens verblasste und zurückgedrängte Gestalten im lichtlosen Hintergrunde stehen und schwer erkennbar sind.

In ihrer Wesenheit scheinen mir die afrikanischen Götter dreierlei Ursprungs zu sein.

Die erste Gruppe entsprosst der niederen Mythologie. Es sind Halbgötter, vergötterte Ahnen und Herrscher. Einerseits sind sie an bestimmte Namen gebunden, anderseits an den Kollektivbegriff der Geister. Da der Tod die Brücke zu diesen Wesen bildet und der Mensch nach afrikanischer Anschauung in der Vergeistigung schon einmal den Tod erlebt hat, so steht der Neger diesen Göttern sehr oft so nahe, dass sie ihm befreundet sind. Zu diesen Göttern gehören die Fürsten oftmals schon zu Lebzeiten. Es ist aber wohl zu bemerken, dass eine lange Stufenleiter der Göttlichkeit in der Reihe dieser Gottheiten sich nachweisen lässt.

Im Gegensatz zu den Gottheiten dieser ersten Gruppe sind die Götter der zweiten, die mystischen Götter, dem Neger sehr fremd. Er betet nicht zu ihnen, er schreibt ihnen keine Werke und Schöpfungen zu, sondern nur Gleichgültigkeit und ein fernes Existieren. Sie entsprossen dem Gefühl, dass neben den von den Afrikanern so sorgsam beobachteten Ausnahmeerscheinungen eine noch unerkannte

Regelmässigkeit in der Natur herrscht[1]); sie sind gleichsam die Personifikation des Rhythmus in der Natur.

Die Gottheiten der dritten Gruppe sind es, die in den nächsten Kapiteln behandelt werden sollen; es sind die Götter der hohen Mythologie. Eine Kenntnis dieser ist über Afrika nur sporadisch verbreitet. Auf grosse Strecken, in denen sie vollständig zu fehlen scheinen, folgen nur kleine inselartige Gebiete, in denen sie bekannt sind. Und selbst da, wo sie sich nachweisen lassen, sind sie oft arg verzerrt; oft existieren nur einzelne Bruchstücke und die sind noch mit den Farben der Götter der anderen Gruppen übertüncht.

Denn das beachte man vor allem: Schranken zwischen den Gottheiten der verschiedenen Gruppen giebt es nicht. Oft sind sie einander so ähnlich, dass man sie nicht unterscheiden kann, und oft sind sie verwechselt.

Ehe ich nun die Frage beantworten kann, ob es einen über ganz Afrika verbreiteten Gottesnamen giebt — sicher eine wichtige Frage! — muss die Thatsache und die Bedeutung der mythologischen Provinzen erörtert werden.

Das Gebiet derjenigen Afrikaner, deren Weltanschauung uns, zwar nicht vollständig, wohl aber leidlich bekannt ist, ist verhältnismässig klein. Ausserdem müssen noch die unter mohamedanischem Einflusse stehenden sogenannten Berber und Berberverwandten in Abzug gebracht werden. Es sind also die Völker etwa südlich des 10. Grades nördlicher Breite in Betracht zu ziehen. Unter diesen kommen noch die Buschmänner in Fortfall, deren Mythologie in Verbindung mit derjenigen der alten Aegypter als die Pole der afrikanischen Weltanschauung zu betrachten sind.

Das derart stark zusammengeschrumpfte Gebiet ist um so leichter zu zergliedern, als in den erwähnten Vor-

---

[1]) „Schiffsschnabel“ S. 54.

studien auf das Bestehen des „westafrikanischen Kulturkreises“ hingewiesen ist. Diese westafrikanische Provinz ist die wichtigste. Sie umfasst die Küstengelände von Senegambien bis nach Benguella. Die zweite südlich hieran, wenn auch nicht direkt sich anschliessende Provinz ist die der Hottentotten. Die Südafrikaner mit Ausschluss der Koikoin und Buschmänner stellen den Völkerkreis der dritten Provinz dar. Als vierte ist Madagaskar zu nennen.

Ob die Massai und ihre Nachbarn eine weitere Provinz repräsentieren, ist wegen mangelnder Kenntnisse noch nicht feststellbar. Im Süden, und zwar seinen wichtigen südlichen und südwestlichen Teilen, in den Gebieten des oberen Schari, Uelle, Bahr el Ghasal-Arab, des oberen Sangha wohnen Völkerschaften, über deren Weltanschauung wir nichts wissen, die aber zu den wichtigsten des Kontinents gehören.

Diese Provinzen tragen einen verschiedenen Charakter. Die westafrikanische Weltanschauung ist das Bild eines in vielen Farben schimmernden Mosaiks, die hottentottische dagegen ist einheitlich und einfarbig. Die madagassische Weltanschauung ist die Schwester der westafrikanischen, der sie im Charakter näher steht als der südafrikanischen.

Die Weltanschauung ist in den Fundamenten in allen vier Provinzen gleich. Der Unterschied in ihrer Erscheinung beruht in den durch die geographische Beschaffenheit bedingten verschieden sozialen Verhältnissen. Westafrika ist das Land des Priestertums und der politischen Zersplitterung. In Westafrika beherrschen die Motive der Weltanschauung, die mythologischen Ideen und der Kultur das ganze Leben. Südafrika ist das Land der grossen Staaten, grossen Kriege und grossen Wanderungen. Wenn ein Volk zum Wandern und Staatengründen aufbricht, wird alles Priestertum in den Hintergrund gedrängt. Mit dem abermaligen Sesshaftwerden rücken die Ganga (afrikanische

Priester) wieder in den Vordergrund, und wenn die Staatsidee erschlafft ist, dann ergreifen sie das Zepter und halten es fest, bis die nächste Volkswelle das Land überwogt und mit dem alten Staate auch das Gangatum hinfortschwemmt.

Denn diesem Schicksal fielen alle afrikanischen Reiche bis jetzt noch anheim; Melli im Norden, Congo im Westen, Monomotapa im Süden sind Beispiele aus der Vergangenheit. In unseren Zeiten stürmten die Zuluregimenter über die Länder, ward das Muata-Jamwo-Reich zerrissen, wurden die Staaten des Tsadsees vernichtet, brechen die Haussastaaten zusammen.

Die Trümmer dieser Gebilde wurden oftmals an die Westküste getrieben, um so mehr als die Völkerströme meistens gen Westen sickern. Deshalb kann die westafrikanische Provinz in Bezirke eingeteilt werden. Die wichtigsten derselben sind Loango, Ogovebezirk, Kamerun, Kalabar, Benin, Yoruba, Ewe (mit Dahome), Tschi (mit Aschanti), Liberia, Temne (mit Bullom), Bagos. Dazu können aber auch weit in das Land hinein sich erstreckende Ausläufer erkannt werden, die bis in das Nilbecken reichen, sich am Congo und Benue-Niger weit hinaufziehen. Eine scharfe Grenze umrahmt die westafrikanische Provinz überhaupt nicht. Die Eigenart ihrer Weltanschauung flacht sich nach Osten und Norden dem Innern zu ab. Ausserdem lassen sich insulare Kolonien, gleichsam Oasen im Innern, nachweisen. (Vergl. „Urspr. d. Afrik. Kulturen“.)

Wenn dieses Bild klar genug gezeichnet ist, dazu bedacht wird, dass Südafrika durch eine Linie, die von Kamerun zum Congobogen und über den Nordrand des Viktoria nach Mombassa in Ostafrika läuft, in linguistischer Beziehung von Nordafrika getrennt wird, — dann wird wohl für jeden die Hoffnung, die oben angeregte Frage, ob sich über das ganze „nigritische“ Afrika ein einheitlicher

Göttername verbreitet findet, — bejahend beantworten zu können, schwinden.

Thatsächlich ist auch bis jetzt diese Thatsache, wenn auch nicht immer ganz sicher, stets bestritten worden, vielleicht deswegen, weil ihr, wie so mancher anderen der afrikanischen Völkerkunde, nicht die rechte Würdigung zu teil geworden ist. Vor allem ist aber bis jetzt ein Verfahren, das als falsch bezeichnet werden muss, eingeschlagen.

Die stillschweigend allseitig acceptierte Prämisse, dass die Götternamen auf einem einzigen Gottesbegriff, einer feststehenden einheitlichen Basis sich erhoben hätten, ist, wie oben schon gezeigt, unberechtigt und die Wurzel der falschen Beurteilungs- und Behandlungsweise der afrikanischen Götterlehre. Es giebt nicht nur drei Wurzeln, sondern auch dreierlei Zweig- und Blätterwerk, das oft im Dickicht so verwirrt ist, dass es nicht immer möglich ist, die Angehörigkeit eines Blattes zu einem Aste, einem Stamme und einer Wurzel festzustellen. Das ist so mit dem Sinn und ebenso mit dem Worte.

Nun müssen wir die linguistische Eigenart der afrikanischen Stämme kennen, die, wenn sie unter der Wucht eines anstürmenden Volkes zu Grunde gehen, verschwinden, oftmals als Erbteil ihre Sprache demselben vermachen. Ich erinnere an die nördlichen Gebiete der Haussasprache, in denen schon seit langen Zeiten keine Haussaneger mehr wohnen (Asbin), und an das kleine, jetzt fast vernichtete Völklein der Makololo, die ihre Sprache, das Sesuto, dem mächtigen Volke der Besieger überlassen hat, so dass es weiterlebt, wenn auch seine einstigen Träger verschwunden sind.

Wenn nun unter dem übernommenen Wortschatze eines siegreichen Volkes sich Bezeichnungen für ihnen nicht eigene Begriffe finden, so wird das Wort so umgeformt, dass es einem ihnen bekannten Begriffe entspricht. Diese leichten Wandlungen von Wörtern in Form und Gestalt

sind so häufig — man denke an Sambi, Zumbi, Sampi, Zunbi etc., Modimo, Modsimo, msimu etc. — dass ich darauf kaum weiter einzugehen brauche. Es ist das Gesetz von der Anpassung in Form und Gestalt (Gesetz der Einschaltung), als eine Variante des Gesetzes vom Wandel der Beweggründe, dasjenige, dessen Kenntnis dringend notwendig ist, wenn man ein Verständnis für die Art sowohl der Verbreitung von Götternamen als auch diese selbst gewinnen will.

Ich will an dieser Stelle nur ein Beispiel geben, auf welche Weise die Beziehungen der Götternamen erkannt werden, nämlich durch Vergleichung der Formen. Ich nehme einen der bekanntesten Götternamen Westafrikas; ich gehe von Tschuku aus.

1. Ableitungstabelle.

Name	Bedeutung	Nebenbedeutung	Volk	Autor
Tschuku	Gott		Bei den Ibo und in Kalabar	Burdo S. 97 Baikie S. 311 Oldendorp S. 346
Dsuku	„	Himmel	Bei Isoama und Mbofia	Koelle P. A.
Tuku-Tuku	Bezeichnung der Weissen	Albino u. Europäer werden ihrer weissen Hautfarbe wegen mit Ehrfurcht u. als Geister betrachtet. Vergl. Kap. 17.	Am oberen Kongo	Jameson S. 200
Toka-Toka	Bezeichnung der Albino		Bakuba	Wissmann Wolf S. 248
Tsoka	Devil u. Idol		Moravi am Niassa	Koelle P. A.
Soko	Gott		Nupe und Basa	„ „
Soko	„		Unfi-Fürstentum Bondu	Bastian: Loangoküste, Bd. I, S. 113
Soko	Der als Ahne verehrte Gorilla		Manjema	Livingstone: „Letzte Reise“, Bd. II, S. 64
Suku	Gott		Angola, Lunda	Brinker S. 1 u. 3
Sokoa	„		Esitako	Koelle PA., Tab. 78
Seakoa	„		Goali	
Touquo Tikoa Tsui-Goab	vgl. Kap. 15		Hottentotten	Pringel, Hahn, Schmidt, Bleek, Moffat, Anderson etc.

2. Ableitungstabelle.

Name	Bedeutung	Nebenbedeutung	Volk	Autor
Tsui Goab andere Lesarten desselben Namens: Touquo Thuikwe Tikoa Tsuikwap Tschukoap	Vergl. Kap. XV.		Hottentotten	Verschiedene Autoren
Tuiko	Gott		Buschmänner	Ratzel: „Völkerk.“, 1. Aufl., Bd. I, S. 107
Utixo	„		Kaffern	Brinker, S. 3. Moffat und andere
Tschikob	„		Südl. Kongogebiet	Kropf, S. 186
Nikob Niekob Nyikoab Niekob Niekuob Niekob Nikob	„	Himmel (Keput-Himmel bei Balu)	Bayon Pati Balu Kum Momenya Papiah Param	Koelle P. A., Tab. 74/75
Nyekomm Niekam	„	Ahnherr	Schilluk	Pettermann und Hassenstein, S. 28
Ndsakumba	„		Bajansi	Schneider, S. 81
Gumba	„	Blitz	Sande	Schweinfurt, S. 247, v. d. Decken II, S. 22
Neiterkob	„	Ahnherr	Massai u. Wakuafi	Krapf, Bd. II, S. 269
Niankupong	„		Tschi	Ellis, Steiner u. a.

3. Ableitungstabelle.

Name	Bedeutung	Nebenbedeutung	Volk	Autor
Lobe Rupe	Gott		Bube	Bastian, San Salvador, S. 317; Baumann. Fernando-Po, S. 108
Loba	"	Himmel	Bakwiri	Zöller, Kamerun, Bd. II, S. 57; Steiner im „Globus", Bd. 63, S. 53
Loba Lebe Rubi	"	Sonne und Himmel	Kamerun	Schwarz, S. 245, Schneider, S. 254, Steiner ebda. S. 53, Ratzel, Völkerk., Bd. II, Kap. 4, S. 40
Lubari	Götter		Uganda	Stuhlmann, S. 188
Njuba	Gott	Sonne	"	Schneider S. 87
Kruwa	"		Wadjagga	
Eruwa	"		Wateita und Nachbarn	
Suwa	"			
Cruwa und Thuwa	"		Wadschagga	Krapf, Bd. II, S. 38 u. 22
Erua Eruwa	"		"	New S. 458
Thuwa	"	Sonne	Wapare	Schneider, S. 87
Ntuwa	"	"	Kongo	
Djua	"	"	Ostafrika	Burton, Lake Region, Bd. II, S. 346
Dso Zo So	Gott des Feuers	"	Ewe	Ellis: „Ewe", S. 46/47, Skerchley, S. 471, Burton: Dahom., II, S. 142
Zo	"	"	Yoruba	Ellis, Yoruba, Bd. II, S. 148.

Diese Reihen könnten noch um ein Beträchtliches verlängert und erweitert werden, doch würde das kaum eine grössere Klarheit erzeugen[2]). Diese Reihen kann man auch anderweitig auffinden, sogar in Oceanien, einem Gebiete, in welchem die Götter und ihre Namen im Allgemeinen scharf begrenzt genannt werden können. Der Gott, der einstmals sicher, einst höher verehrt wurde, Tangaroa kehrt anscheinend in entfernten Gegenden unter sonderbarem Namen wieder. In Polynesien treffen wir noch Tangaloa und Kanaloa, in Melanesien Tangaro (Banks) und Tagaro (Neu-Hebriden)[3]), auf den Marianen die Bezeichnung für Unterwelt Zazarragua[4]), auf Madagaskar Zanhare oder Zanahary[5]) den höchsten Gott.

Die Tabellen lehren das Gleiche, was schon frühere Studien ergaben. Es sind diese Götternamen nicht beziehungslos entstanden. Dasselbe Ergebniss lieferte die Betrachtung der niederen Mythologie. Deren Motive waren auch überall die gleichen. Wenn ich daher jetzt an die höhere Mythologie herantrete, so darf ich voraussetzen, dass, in welcher Gestalt die Motive sich auch in den einzelnen Provinzen zeigen, sie doch sicher ursprünglich verwandt oder gleich sein müssen.

Welches nun aber werden die Götter der höheren Mythologie sein? Die mystischen der zweiten Gruppe sind überall leicht zu erkennen. Es sind die von den Reisenden oft genannten. Die meistgenannten müssen in dem Erdteile der niederen Mythologie die Ahnengötter, die wahren Halbgötter sein. Es bleiben die wenig Genannten leider übrig.

---

[2]) Auch könnten noch einige sehr klare Reihen aufgeführt werden. Z. B. die Ableitung von Oro.

[3]) Codrington S. 156 und 168.

[4]) Rienzi Bd. II S. 67.

[5]) Ellis: „Hist. of Mad.“ Bd. I S. 390/1. Copland S. 63/4.

Ich greife noch einmal zum Schlusse auf die Betrachtung der einzelnen Provinzen und Bezirke zurück.

Es giebt überhaupt nur wenige Bezirke, aus denen wir Erzählungen von Mythen kennen. Die hauptsächlichsten sind: Yoruba, Uganda, Nama, Usuto (mit den angrenzenden Zululänder). Ich will zwei Götter, einen der westlichen Provinz aus dem Bezirke Yoruba und einen aus der südlichen Provinz, dem Bezirke Usuto, vergleichen: Schango und Hubeane.

XIV. Kapitel.

Schango und Hubeane.

Schangos Beziehungen und Verwandtschaft als Gott. — Schango als König. — Schango als Gott. — Schangos Erde. — Schango der „Flammende". — Schanges Verfolgung der Oja. — Schango als Sonnengott. — Hubeane und Modimo. — Hubeanes Tod und Auferstehung. — Hubeane oder Litaolane und Kammapa. — Litaolane wird verfolgt. — Hubeane ein Sonnengott. — Oceanische Parallelen zu Hubeane und Schango. — Die letzten unverfälschten Sonnengöttter.

Schango (Yoruba).

1. Schango ist der zweitgeborene Sohn der Yemaja (des Meeres); Oschumare, der Regenbogen ist sein Diener, der in den Wolken Wasser von der Erde in seinen Palast tragen muss. Ara, das Donnergrollen, ist sein Bote, den er mit lautem Geräusche aussendet. Der kleine Vogel Papagori ist ihm heilig und die Verehrer des Gottes verstehen den Ruf desselben, Oya (der Niger), Oschun und Oba (zwei Flüsse gleichen Namens) sind unter seinen Schwestern seine Frauen. Alle drei begleiten ihren Gemahl beständig und zwar tragen ihm Oya mit ihrem Boten den Afefe (den frischen Wind), Oschun und Oba Bogen und Schwert. Schangos Sklave, Biri (die Finsternis) geht in seinem Gefolge. Die Farben Schangos sind rot und weiss. Er wird im Allgemeinen als Gott des Blitzes und Gewitters angesehen[1]).

[1]) Ellis: „Yoruba" S. 46—49.

2. Diese Halbgottheit ward zu Ife geboren und regierte in der kürzlich zerstörten Stadt Ikoso; andere sagen, er sei ein aus Nupe stammender Gott. Er hatte einen Palast von Messing und hielt einen Stall von 10000 Pferden. Das zeigt, dass er anfangs nur ein Sterblicher war. Er ging von dannen, um im Himmel zu leben, wo er im Staate herrscht, jagt, fischt, Märkte abhält und Kriege führt.

Der abstrakte Schango ist der Enkel von Aganju („Die Wüste oder das Firmament"), ein Nachkomme von Okikische. Sein Vater ist Orungan (der Mittag), seine Mutter ist Yemaya oder Jjemaja („die Mutter der Fische"), einem unbedeutenden Flusse in Yoruba. Sein älterer Bruder ist Dada oder die Natur — von „da" erschaffen —, sein jüngerer ist der Fluss Ogim; sein Freund und Bundesgenosse ist Orischako (Gott der Farmen); sein Sklave ist Biri (die Dunkelheit); seine Frauen sind die Ströme Oya (der Niger), Oschun und Obba; sein Priester ist Magba (der Empfänger).

Schangos Verehrer tragen seine Tasche, weil er ein Freund von räuberischen Kriegen ist. Sachlich ist er der Gott des Donners, Blitzes und Feuers. Er wird auch Jacuta oder Steinwerfer genannt und beschützt die Guten. Er ist aber vor allem der Protektor der Krieger, Jäger und Fischer[2]).

3. Sangó = the god of thunder and lightning; Sankú = to die in the prime of life or prematuraly[3]).

4. Schango war früher ein König, der späterhin zum Gotte ward.

Er war Herrscher zu Oyo, der Hauptstadt Yorubas. Er war so grausam, dass Häuptlinge und Volk ihm eine Calebasse voll Papageieneiern schickten mit der Botschaft,

---

[2]) Burton: „Abeokuta" S. 187/8. Ellis: „Yoruba" S. 46/7.

[3]) Crowther: „Dictionary" S. 261.

dass er durch die Regierungsgeschäfte müde sei und schlafen gehen solle. Der König rief seine Anhänger zusammen, doch sie fielen und er musste sein Heil in der Flucht suchen. Er verliess die Stadt bei Nacht, nur von einem Sklaven und einer Frau begleitet. Er trachtete danach nach Tapa am Niger, dem Wohnorte seiner Mutter, zu kommen. Während der Nacht bereute seine Frau ihre Handlung ebenfalls und verliess ihn. Er wandelte nun mit seinem Sklaven im Walde umher, nach einem Ausgang fahndend. Zuletzt liess er den Sklaven zurück mit den Worten; „Wart hier bis ich zurückkomme, wir wollen dann den Ausgang weiter suchen.“ Der Sklave wartete umsonst auf Schango. Da machte er sich auf die Suche und fand, dass er sich erhängt hatte. Er fand den Ausgang aus dem Walde und gelangte nach Oyo, wo er die Märe kundthat.

Da befiel die Häuptlinge und Edlen ein grosser Schrecken. Sie gingen hin und suchten den Leichnam. Sie fanden ihn aber nicht mehr, wohl aber eine tiefe Grube, aus der das Ende einer eisernen Kette hervorragte. Sie konnten lauschend Schangos Stimme in der Tiefe vernehmen. Da bauten sie an der Stelle einen kleinen Tempel und liessen zum Dienste des neuen Gottes einen Priester zurück.

In der Stadt sagten sie: „Schango ist nicht tot; Schango ist ein Orischa geworden. Er ist unter die Erde gegangen und lebt bei den Toten, mit denen wir ihn sprechen hörten.“ Als aber Zweifler und Spötter sagten: „Schango ist tot, Schango hat sich selbst erhängt“, da kam der Gott in einem Gewittersturm selbst und erschlug viele der Ungläubigen, um seine Macht zu zeigen.

Der Platz, wo Schango in die Erde gestiegen war, ward Kuso genannt; bald entstand an demselben eine grosse Stadt. Viel Volk zog hin, um dort zu wohnen[4]).

[4]) Ellis: „Yoruba“ S. 50—52.

5. Eine andere Mythe macht Schango zum Sohn von Obatalla [5]). Er war verheiratet mit Oya, Oschun und Oba, den drei Wassergöttinnen. Als irdischer König regierte er zu Oyo.

Die Mythe erzählt, dass Schango eines Tages von seinem Vater ein mächtiges Zaubermittel erhielt. Der davon Geniessende ward in den Stand gesetzt, jedes Hindernis zu überwinden. Schango verzehrte den grössten Teil und gab den Rest Oya mit dem Auftrage, ihn zu verwahren. Als er sich aber abgewandt hatte, ass diese den Rest selbst.

Wie gewöhnlich versammelten sich am nächsten Morgen die Edlen und Häuptlinge zum Ratsprechen uud Ratschlagen. Alle sprachen nacheinander. Als aber Schango zu sprechen begann, schlugen Flammen aus seinem Munde und es befiel alle ein gewaltiger Schrecken. Ebenso lohten aus dem Munde der Oya, die die Mädchen und Frauen des Palastes schelten wollte, Flammen, so dass alles entsetzt von dannen lief und der Palast bald ganz verlassen war.

Da sah Schango, dass er als Gott niemand untergeordnet sei und berief seine drei Frauen. Er nahm eine lange Eisenkette in den Mund, stampfte mit den Füssen auf die Erde, die sich sogleich unter ihm öffnete und stieg mit seinen Frauen hinab. Die Erde schloss sich wieder, aber das Ende der Kette blieb am Tageslicht [6]).

6. Seit Schango mit seinen drei Frauen in die Erde hinabgestiegen war, kam er oftmals zur Welt zurück. Eines Tages, als er unten in der Tiefe Oya gescholten hatte, weil sie von seiner Medizin gestohlen hatte und sie, erschreckt durch seine Gewaltsamkeit, von dannen geflohen war, suchte sie Zuflucht bei ihrem Bruder, dem Seegotte Olokun.

---

[5]) Der Gott des Himmels im Gegensatz zu dem der Erde.

[6]) Ellis: „Yoruba“ S. 52/3.

Als Schango von ihrem Aufenthalt gehört hatte, that er einen heiligen Schwur, sie so zu schlagen, dass sie seine Streiche nie vergessen solle. Am nächsten Morgen stieg er mit der Sonne empor, verfolgte sie den ganzen Tag auf ihrem Laufe und erreichte mit ihr am Abend den Platz, wo Himmel und Erde sich berühren. Er stieg hinab in das Land seines Bruders Olokun. Die Sonne hatte absichtslos Schango den Weg über den Himmel zu Olokuns Palast gezeigt. Schango war es schwer gefallen, ihr zu folgen, ohne gesehen zu werden und sich zu verbergen, wenn sich die Sonne umwand.

Als Schango Olokuns Palast erreichte und daselbst Oya sah, machte er ein grosses Geschrei und viel Bewegung. Er stürzte vorwärts, um sie zu ergreifen, doch Olokun hielt ihn fest. Wie nun die zwei miteinander kämpften, lief Oya mit ihrer Schwester Olosa (der Lagune) von dannen. Als Olokun sah, dass Oya entschlüpft sei, liess er Schango frei, der nun, ergrimmter denn vorher, drohend und fluchend hinter seiner Frau herlief. In seiner Wut riss er Bäume rechts und links vom Wege mit den Wurzeln aus. Oya sah vom Hause ihrer Schwester aus, wie Schango über die Bänke der Lagune daherkam. Wohl wissend, dass Olosa sie nicht zu schützen vermöge, begann sie die Flucht von neuem und eilte an den Ufern entlang zu dem Platze, wo die Sonne untergeht.

Als sie so rannte und Schango heulend und brüllend hinter ihr herhetzte, stürzte sie sich in ein Haus, das am Wege stand und flehte den Mann, der darin war, um seinen Schutz an. Sie bat diesen, den Huisi, sie zu verteidigen. Huisi fragte, was er, der Mensch, gegen Schango ausrichten könne. Da gab ihm Oya von der Medizin, die sie ihrem Manne gestohlen hatte, zu essen. Darauf ward Huisi ein Orischa und versprach, sie zu schützen.

Als Schango näher kam, rannte Huisi zu den Bänken der Lagune und zog einen mächtigen Baum mit den Wurzeln heraus, ihn gegen Schango in der Luft schwingend. Da kein weiterer Baum in der Nähe stand, ergriff Schango das Boot des Huisi und schwang es in die Luft gleich einer Keule. Als die beiden Waffen gegen einander sausten, zerbrachen sie in Splitter. Dann rangen die beiden Orischa mit einander; Flammen schlugen aus ihrem Munde und die Füsse traten klaffende Spalten in den Boden, als sie sich so hin und herschleuderten. Der Kampf währte eine Zeit, ohne dass der eine des anderen Herr zu werden wusste, bis zuletzt Schango, wuterfüllt, einsehend, dass er hintergangen sei und fühlend, dass seine Kräfte nachliessen, auf den Boden stampfte, dass die Erde sich aufthat und hinabfuhr, Huisi mit hinabziehend. Am Ende des Kampfes war Oya nach Lokoso (bei Porto Novo) geflohen. Dort blieb sie und das Volk baute einen Tempel, sie darin zu verehren. Für Huisi, der infolge der genossenen Medizin ein Gott geworden war, wurde auch ein Tempel gebaut und er so auf dem Platze, wo er mit Schango gefochten hatte, verehrt [7]).

Ein Gott, der in einem strahlenden Messingpalaste wohnt, in dessen Gefolge die Finsternis wandelt, ist ein Lichtgott. Die letzte Mythe beweist aber auch, dass Schango ein ausgesprochener Sonnengott ist.

Schango steigt mit der Sonne empor und verfolgt ihren Lauf bis zum Meere. An dem Platze, wo die Sonne untergeht, geraten Huisi und Schango in Streit. Flammen schlagen aus ihrem Munde (das Firmament ist in der Abendsonne rot übergossen). Doch Schango fühlt seine Kräfte ermattet, er stampft auf den Boden, und der Sonnenball sinkt unter.

---

[7]) Ellis: „Yoruba“ S. 54—56.

Damit ist auch leicht die Bedeutung der „Medizin“ zu finden. Es ist das gleiche Zaubermittel, das Schango von seinem Vater erhalten hat und von dem die Oya auch geniesst. Als der nächste Morgen graut, lohen Flammen aus ihrem Munde (Sonnenaufgang). Da erkennt Schango, dass er als Gott nicht in diese Welt gehört. Er stampft auf den Boden und sinkt in die Tiefe (Sonnenuntergang).

So ist mit Leichtigkeit der grösste Teil der Einzelheiten zu entziffern, wie das noch gezeigt werden soll. Schango ist ein typischer Sonnengott, dem auch die bedeutungsvolle Eigenschaft der ewigen Jugend und des täglichen Todes in jugendlichem Alter nicht fehlt. Denn Sanku heisst: to die prematurely.

Hubeane[8]) (Basuto).

1. Im Anfange war Modimo, der alles gut erschaffen, nur nicht den Menschen, welcher bald dem Verderben und dem Tode anheimfiel. Derselbe Modimo hatte viele Frauen und Knechte, auch grosse Herden, die aber noch nicht Junge warfen. Sein Sohn Hubeane musste sie weiden und machte, dass die Kühe Kälber und die Schafe und Ziegen Lämmer bekamen. Er zeigte sie seinem Vater Modimo und fragte: „Woher kommen die?“ Der Vater sagte: „Ich weiss es nicht!“ Da schlug ihn Hubeane mit seinem Stabe und sagte: „Du weisst das nicht? Sie kommen von mir!“ Dann schlug er seinen Vater abermals, so dass er floh. Hubeane aber machte unter einem Ameisenhaufen eine grosse Höhle und versteckte darunter seine Lämmer. Nach einiger Zeit machte Modimo ein grosses Mahl und sagte dann zu Hubeane,

[8]) Merensky schreibt: „Hubeane.“ Endemann: „Xuveane“. Wangemann: „Chobeane.“ Haarhoff: „Litaolane.“ Da es mir nunmehr so scheint, als ob der grösste Teil der Mitteilungen von Merensky, sicher also von einem der besten Kenner der Basuto stamme, so habe ich dieser Schreibweise der anderen vorgezogen.

sie wollten gehen und ihre Herden besichtigen. Draussen liefen die Schafmütter alle blökend auf den Ameisenhaufen zu, in welchem die Lämmer waren. Hubeane musste ihn öffnen, und die Lämmer sprangen alle heraus. Modimo fragte wieder: „Woher kommen diese?“ Hubeane aber brachte jedes Lamm zu seiner Mutter und schlug dabei jedes Mal wieder seinen Vater mit dem Hirtenstab auf den Rücken.

Dieser schwieg auch jetzt noch dazu ganz still und stieg dann mittels einer Leiter auf einen hohen Fels, um dort frisches Wasser aus dem Brunnen zu trinken.

Sobald er oben war, nahm Hubeane die Leiter weg, eilte nach Hause, verkleidete sich in seines Vaters Kleider, deckte die Fleischtöpfe auf und verzehrte mit Modimos Frauen und Knechten die ganze Mahlzeit. Dann füllte er die Töpfe wieder mit Dünger vom Rinde und deckte sie wieder zu. Darauf ging er zu seines Vaters Weibern und verkehrte mit ihnen, als wäre er selbst Modimo, und niemand wurde den Betrug gewahr.

Darauf legte er Modimos Kleider wieder ab, eilte zu dem Vater zurück, setzte die Leiter an den Fels, und als er am Abend mit ihm wieder heimgekommen war, sprach er zum Vater: „Bringe nun Deine Fleischtöpfe vor, sonst wird sich der Inhalt in Unrat verwandeln.“ Der Vater antwortete: „Du Narr, fasele doch nicht von unmöglichen Dingen!“ Als er aber endlich die Töpfe aufdeckte, fuhr er entsetzt zurück, forschte den Dingen nach und erfuhr die Schalkheit seines Sohnes.

Nun beschliesst Modimo, seinen Sohn zu töten und setzt ihm eine Schüssel mit vergiftetem Brei vor. Der aber verwechselt schnell seine Schüssel mit der seines Bruders und merkt aus der Warnung des Vaters, dass der Bruder nicht von dem Brei essen solle, die „vereitelte Absicht des Modimo“. Derselbe lässt nun unterhalb des

Sitzes von Hubeane eine Fanggrube anlegen, in welche er bei der nächsten Mahlzeit stürzen soll. Hubeane aber wechselt den Platz und drängt seinen Bruder auf den Platz der Fallgrube, so dass der hineinstürzen muss.

Hierauf ersinnt Modimo eine neue List. Er bindet in ein grosses Bündel Gras einen Mann mit einem Assagaie und befiehlt ihm, denjenigen, der das Bündel tragen würde, zu erstechen. Dann befiehlt er Hubeane, dieses Bündel hereinzuholen. Hubeane aber nimmt Pfeil und Bogen mit und sagt: „Zuerst muss ich doch sehen, ob ich noch schiessen kann.“ Er schiesst in das Grasbündel, so dass der in demselben verborgene Mann erschrocken aufspringt und das Weite sucht. „O!“ sagt Hubeane, „fängt das Gras an zu laufen?“ und sendet einen zweiten Pfeil, der den Mann erlegt.

Dann stellt sich Hubeane dumm. Er tötet beim Hüten ein Zebra und giebt den Leuten, die ihn fragen, wo er gehütet habe, die Antwort: „Beim farbigen gestreiften Berge!“ und führt, als die Leute von einem solchen Berge nichts wissen, sie zu dem Zebra. Sie sagen: „Wenn Du wieder etwas schiessest, musst Du Zweige darüber decken und rufen: „Ich habe getötet!“ Er schiesst darauf ein Vöglein, kleiner als der Zaunkönig, häuft einen grossen Berg von Zweigen darüber und schreit: „Ich habe getötet!“ Die Leute laufen nun herbei, um das Fleisch zu holen und fragen: „Wo ist das Wild?“ Er antwortet: „Dort unter den Zweigen.“ Sie decken dieselben ab und finden nichts. Sie fragen wieder: „Wo ist das Wild?“ Da zeigt er ihnen das Vöglein. Etliche der Männer lachen, andere ärgern sich; sie sagen aber zu ihm: „Das ist kein Zebra, das Tier nennen wir ein Vöglein.“

Das Ende ist, dass der Vater vor den Nachstellungen des Sohnes entfliehen muss und dass Hubeane nun Alleinherrscher ist. Wo Modimo geblieben ist, weiss niemand;

von Hubeane aber sagen die Basuto, seien die Menschen erschaffen[9]).

2. Hubeane ist der Sohn eines Weibes, das nach Verschlingung der übrigen Menschen durch ein Ungeheuer allein noch am Leben geblieben war. Plötzlich zu einem kraftvollen Jünglinge erstarkt, will er dem Menschenmörder seine Beute entreissen, geht aber denselben Weg wie die anderen. Jedoch schneidet er behutsam ein Loch in den Bauch des Ungeheuers, schlüpft heraus und alle, die verschlungen waren, folgen nach. Die Geretteten haben ihm aber schlecht gelohnt, da sie ihn wegen seiner Klugheit und Macht beneideten und verfolgten, ohne ihm jedoch schaden zu können[10]).

3. Uns wird erzählt, dass früher einmal alle Menschen zu Grunde gingen. Ein ungeheures Tier, Kammapa mit Namen, verschlang sie alle, gross und klein. Es war ein schreckenerregendes Geschöpf. Die Entfernung von einem Ende des Körpers zum anderen war so bedeutend, dass kaum das schärfte Auge sie auf einmal übersehen konnte.

Nur ein Weib blieb auf Erden zurück, das entging der Wildheit Kammapas, da es sich sorgfältig vor ihm verbarg. Diese Frau empfing einen Sohn und brachte ihn in einem alten Stalle zur Welt. Sie war überaus überrascht, als sie bei näherer Besichtigung des Kindes fand, dass sein Hals mit einem Halsband von bezauberndem Schmucke geziert war. „Weil das so ist,“ sagte sie, „soll sein Name Litaolane oder der Bezauberer sein. Armes Kind! In was für einer Zeit ist es geboren! Wie wird es möglich sein, dem Kammapa zu entgehen! Was kann ihm sein Schmuck nützen?“

[9]) Wangemann: „Lebensbilder“ S. 82—4. Merensky: „Beiträge“ S. 124. Endemann S. 43/4.

[10]) Merensky: „Beiträge“ S. 124.

Während sie so sprach, las sie ein wenig Stroh auf, um für ihr Kind ein Lager herzurichten. Als sie den Stall wieder betrat, war sie starr vor Ueberraschung und Schrecken; das Kind hatte bereits die Grösse eines erwachsenen Mannes erreicht und sprach Worte voll Weisheit. Litaolane trat ins Freie und war erstaunt über die Einsamkeit, die um ihn herrschte. „Mutter," sagte er, „wo sind die Menschen? Sind keine ausser Dir und mir auf der Erde?" „Mein Kind," sagte die Frau zitternd, „noch vor kurzer Zeit waren die Thäler und Berge mit Menschen bedeckt; aber ein Untier, dessen Stimme die Felsen erzittern lässt, hat sie alle verschlungen." „Wo hält sich dieses Untier auf?" „Dort ist es, nahe bei uns."

Litaolane nahm ein Messer und ging, taub gegen die flehenden Bitten seiner Mutter, um den Verschlinger der Welt anzugreifen. Kammapa öffnete seinen schrecklichen Rachen und verschlang ihn. Aber das Kind des Weibes war nicht tot. Es betrat, mit seinen Messer bewaffnet, den Magen des Ungeheuers und zerschnitt seine Eingeweide. Kammapa brüllte fürchterlich und brach zusammen.

Sofort begann Litaolane sich einen Ausweg zu bahnen, aber die Spitze seines Messers liess tausende aufschreien, die mit ihm lebendig begraben waren. Zahllose Stimmen liessen sich von allen Seiten vernehmen, die ihm zuriefen: „Nimm Dich in Acht. Du durchbohrst uns." Es gelang ihm eine Oeffnung zu machen, durch welche die Völker der Erde mit ihm aus dem Bauche Kammapas herauskamen.

Die vom Tode erretteten Menschen sprachen untereinander: „Wer ist der Mann, der vom Weibe geboren, nie die Spiele der Jugend erfahren hat? Woher kommt er? Er ist ein Ungeheuer, kein Mensch. Er kann mit uns nichts gemein haben. Lasst uns ihn zwingen, von der Erde zu verschwinden." Mit diesen Worten

machten sie eine tiefe Grube, deckten ein wenig Gras darüber und richteten darauf einen Sitz her. Dann lief ein Bote zu Litaolane und meldete ihm: „Die Aeltesten Deines Volkes sind versammelt und wünschen dass Du kommest und in ihrer Mitte Platz nehmest.“ Das Kind des Weibes kam, aber als er dem Sitze nahe war, stiess er schlauerweise einen seiner Gegner darauf, der augenblicklich für immer verschwand.

Darauf sprachen die Menschen untereinander: „Litaolane ist gewohnt, im Sonnenschein bei einen Binsenhaufen zu ruhen. Wir wollen einen bewaffneten Krieger in den Binsen verstecken.“ Dieser Anschlag gelang nicht besser als der frühere. Litaolane wusste alles; und seine Weisheit machte stets die Bosheit seiner Verfolger zu Schande.

Mehrere von ihnen fielen, als sie sich einst bemühten, ihn in ein grosses Feuer zu werfen, selbst hinein.

Als er eines Tages heiss verfolgt wurde, kam er an das Ufer eines tiefen Flusses und verwandelte sich in einen Stein. Seine Feinde überrascht, ihn nicht zu finden, ergriffen den Stein und warfen ihn auf die andere Seite hinüber, wobei sie sagten: „Damit möchten wir ihm das Haupt zerschmettern, wenn wir ihn auf der anderen Seite sehen würden.“ Der Stein wurde wieder zum Manne und Litaolane lächelte furchtlos, wie sie ihrer Wut in Geschrei und drohenden Bewegungen Luft machten.

Die heutigen Eingeborenen sagen, dass sie keine Auslegung dieser seltsamen Sage geben können“ [11]).

Natürlich ist Litaolane mit Hubeane zu identifizieren. Dieser Gott, der plötzlich empor wächst, dessen prächtiges Geschmeide Ursache des Namens und der Zauberkraft ist, der Gott der Fruchtbarkeit, dem niemand etwas anhaben kann,

[11]) Haarhoff S. 17—20. Endemann S. 64.

der muss entweder als ein Sonnengott entstanden sein, oder unter dem Einflusse eines solchen dessen Eigenschaften übernommen haben.

Die grosse Mythe von Litaolane ist natürlich eine Sonnenmythe. Er wächst im Dunkeln (Stalle) geboren plötzlich empor. Er wird verschlungen (Sonnenuntergang) aber er zerschneidet die Eingeweide der Ungeheuers und steigt wieder empor (Sonnenaufgang). Alle Menschen folgen ihm d. h. erwachen im Schimmer der Morgensonne [12]).

Hubeane hat in seinem Wesen eine grosse Aehnlichkeit mit Maui. Er ist der Schalk, der, wo er kann, Streiche spielt. Maui stiehlt das Feuer und soll deshalb von Hineuni-te-po's Sklaven getötet werden. Aber der Schlaue entgeht und sein Bruder verfällt dem Untergange. So auch hier, Hubeane, der lieber den Bruder untergehen lässt, als selbst stirbt.

Die grösste Aehnlichkeit herrscht aber zwischen Olifat [13]) und Hubeane, der in ähnlicher Weise zwar verfolgt, stets an Schlauheit und Macht aber alle übertrumpft.

Die Schango-Mythen haben in gleicher Weise ihre Analogien. Die „Medizin", die als Feuer gedeutet werden kann, weist nicht allein auf die Mauifeuerdiebstahlmythe hin, sondern auch das Kämpfen und Wüten bei der Verfolgung.

Die Vergleichung Schangos mit Hubeane ergiebt, dass ersterer mehr einheitlich als grausamer, gestrenger und in grösseren Verhältnissen ausgebildet ist, wogegen Hubeane einen doppelten Charakter nicht verleugnen kann. Einmal ist er ernst und mächtig, — in der Litaolane-Version — dann wieder der Schalk. Er ist einmal mehr

---

[12]) Siehe Kap. XI, S. 194, die Mythe von Tsekis.

[13]) Siehe Kap. VI S. 112 ff.

der Götterfeindliche, in welcher Eigenschaft er den Menschen näher steht, dann mehr der Menschenfreundliche, der Menschenbefreier, als der er wieder den Göttern verwandt ist, aus ihrem Kreise als ein Abtrünniger hervorgeht. Es sind dies mehr oder weniger auch die allen anderen Sonnengöttern charakteristischen Züge.

Mit Schango und Hubeane haben wir den ganzen Vorrat der unverfälschten Sonnengötter des „nigritischen" Afrika erschöpft. Wie hier stets mehr die Kümmergestalten als vollendete Formen und unbeirrte Klarheit aufzufinden sind, so auch in diesem Falle. Und wenn ich nun ein Bild der alten Sonnengötter Afrikas in's Leben zurückrufen will, so muss ich wohl oder übel den altbekannten Weg einschlagen, nämlich aus allen Zweigen der Weltanschauung und Sitten die Fragmente einst vollkommenerer Gebilde zusammenlesen.

Zunächst wende ich mich den Hottentotten zu, deren Mythologie verhältnismässig bekannt ist. Ich will aber voraussenden, dass die Hottentotten als ein Völkerrest zu betrachten sind. Ausser anderem geht das aus ihrer Mythologie, überhaupt der ganzen Weltanschauung hervor. Dieselbe hat einen verknöcherten Charakter. Sie ist gleichsam ein fossiler Typus. Ich nehme an, dass sie nicht nur zusammengeschrumpft und welk, sondern dass ihr auch mancher bedeutsame Zug abhanden gekommen ist.

XV. Kapitel.

Die Mythologie der Hottentotten.

Urteile über dieselbe. — Heitsi-Eibibs Durchgang durch das Meer. — Heitsi-Eibib als Stier und Topf. — Heitsi-Eibib als Schutzgeist. Heitsi-Eibibs Gräber. — Tsui-Goab als Mensch. — Tsui Goab als Gott. — Kauna oder Gunja. — Ursprungsmythen. — Entwicklung der Hottentotten-Mythologie. — Die Untergangs- und Ursprungsgrube. — Wanderung der Hottentotten. — Die Sonnengötter der Hottentotten. — Entwicklungsprozesse.

„Aber noch niemandem ist es gelungen, ein System, das eben nicht darin liegt, in dieses Wirrsal zu bringen", meint Ratzel [1]). Theophilus Hahn sieht in allen Göttern, Gottheiten, Halbgöttern oder wie man sie nennen will, den Mond. Andere deuten auf Ahnen, wieder andere auf „Zauberer" hin.

Es handelt sich um drei Götter: Gounia, Tsui-Goab (mit einem Schmalzlaut vor Goab) und Heitsi-Eibib, welcher auch den Namen Kabib führt.

Dazu kommt noch die ausgesprochene Verehrung des Mondes und eines kleinen Insektes. Eigentliche Sagen haben sich aber nur um Heitsi-Eibib und Tsui-Goab gebildet oder erhalten. Deshalb gilt es, diese zunächst kennen zu lernen.

1. Heitsi-Eibib.

1. Mythe [2]): Heitsi-Eibib oder Kabib war ein grosser und berühmter Zauberer unter den Nama. Er konnte ge-

[1]) Ratzel: „Völkerkunde" 1. Aufl. Bd. I S. 107.

[2]) Mythe 1—3 nach Bleek Nr. 36—39.

heime Dinge erzählen und prophezeien, was in Zukunft geschehen würde.

Einst reiste er mit einer grossen Anzahl Volkes und ein Feind verfolgte sie. Bei der Ankunft an einem Wasser sagte er: „Meines Grossvaters Vater, öffne Dich selbst, dass ich hindurchgehen kann und schliesse Dich hinterwärts.“ So geschah es, wie er gesagt hatte und sie kamen glücklich hindurch. Dann versuchten ihre Feinde auch durch diese Oeffnung zu gehen, aber sobald sie in die Mitte gelangten, schloss sich das Wasser über ihnen und sie kamen um.

Heitsi-Kabib stirbt zu wiederholten Malen und lebt wieder auf. Wenn die Hottentotten eines seiner Gräber passieren, so werfen sie einen Stein für gutes Glück darauf. — Heitsi-Eibib kann verschiedene Gestalten annehmen. Zuweilen erscheint er schön, sehr schön, oder sein Haar wächst lang bis zu den Schultern, zu anderen Zeiten war es sehr kurz.

2. Mythe: Anfangs waren zwei. Der eine Ga Gorib hatte eine grosse Höhle und setzte sich dabei und befahl den Vorübergehenden, Steine gegen seinen Kopf zu schleudern. Der Stein sprang jedoch jedesmal zurück und tötete die Person, welche ihn geschleudert, so dass sie in die Grube fiel. Zuletzt ward Heitsi-Eibib benachrichtigt, dass viel Volk auf diese Weise starb. Da machte er sich denn auf und kam zu Ga Gorib, der Heitsi-Eibib aufforderte, ihn zu werfen. Das schlug er aber aus, denn er war zu klug; aber er richtete Ga Goribs Aufmerksamkeit auf etwas zur Seite Liegendes und während dieser sich umwandte, darauf zu sehen, schlug Heitsi-Eibib ihn hinter das Ohr, so dass er starb und in die eigene Grube fiel. Darnach war Frieden und das Volk sehr glücklich.

3. Mythe: Man sagt, als Heitsi-Eibib mit seiner Familie auf Reisen war, sei er in ein Thal gekommen, wo der Rosinenbaum reife Früchte hatte und woselbst er von

einer gefährlichen Krankheit befallen wurde. Dann sprach sein junges Weib: „Dieser Brave ist durch diese Rosinen (rötlichen, wohlschmeckenden Beeren) krank geworden. Der Tod herrscht an diesem Platze.“ Der alte Heitsi-Eibib sprach zu seinem Sohne Urisib (dem Weisslichen): „Diese Lehre befehle ich Euch zu befolgen: Von den Rosinenbäumen dieses Thales sollt Ihr nicht essen, denn wenn Ihr davon esset, werde ich es Euch anthun und Ihr werdet ganz sicher auf dieselbe Weise sterben.“

Sein junges Weib sprach: „Er ist krank geworden durch die Rosinen dieses Thales. Lasst uns ihn beerdigen und gehen!“ — So starb er und wurde sofort mit leichten Steinen bedeckt, wie er angeordnet hatte. Dann gingen sie von ihm fort.

Als sie an einem anderen Ort gekommen waren und dort abpackten, hörten sie stets von der Seite, von wo sie hergekommen waren, ein Geräusch, wie wenn jemand Nüsse ässe. Der Essende und Singende sprach:

„Ich Vater von Urisib,
Vater dieses Unreinen,
Ich, welcher gegessen diese Rosinen und starb
Und im Tode lebe.“

Das junge Weib hörte, dass das Geräusch von der Seite kam, wo des alten Mannes Grab war und sprach: „Urisib, geh und schau!“ Dann ging der Sohn zu des alten Mannes Grab, wo er Spuren wahrnahm, die er als die Fussspuren seines Vaters erkannte; darauf kehrte er heim. Dann sprach das junge Weib: „Er ist es allein, deshalb thue dies!“

„Thue so dem Manne, welcher Rosinen isst, auf der Windseite (d. h. von wo der Wind kommt), beachte den Wind, so dass Du ihn von der Landseite beschleichst.“

„Dann fang ihn ab auf seinem Wege zum Grabe.“

„Und wenn Du ihn gefangen hast, lass ihn nicht wieder los.“

Er that so und sie kamen zwischen das Grab; und Heitsi-Eibib, welcher den Vorgang bemerkte, vom Baume sprang und schnell lief, ward am Grabe abgefangen. Dann sprach er: „Lass mich, denn ich bin ein Mann, der tot gewesen ist, damit ich Euch nichts anthue!“ Das junge Weib aber entgegnete: „Haltet den Schelm fest!“ So brachten sie ihn nach Hause und seit jenem Tage war er frisch und gesund.

4. Mythe [3]): Gras wuchs und er (eigentlich es) wurde von einer Kuh abgeweidet und die Kuh wurde trächtig und gebar ihn als einen Stier (als ein Stierkalb).

Und dieser Stier wurde ein grosser Stier. Da versammelten sich die Menschen eines Tages, dass sie ihn schlachteten. Darauf lief der Stier einen Hügel hinab; dann folgten sie ihm, dass sie ihn wieder zurückholten. Da sass da ein Mann, Milchgefässe aushöhlend (d. h. welcher Milchgefässe anfertigt). Und sie fragten ihn: „Wo ist denn der Stier, welcher hier heruntergekommen ist?“

„Ich weiss nicht, sollte er denn hier gerade vorbeigekommen sein?“

5. Mythe: Und die Menschen, sie schlachteten ein Rind. Und er wurde ein Topf. Da haben sie in dem Topfe gekocht. Da hat der Topf all das Fett eingezogen und sie haben kein Fett erhalten.

6. Mythe [4]): Der Heizi oder Heize Eilib ist ein Schutzgeist. Er thut viele gute Dinge. Er rät den Leuten, die jungen Löwen zu töten und ihre Speise zu essen, denn so sagt er: „Des Löwen Kinder lasst uns töten und seine Speisen essen!“ Dasselbe sagt er auch in Bezug auf die Mäuse, nämlich sie zu töten und zu essen.

---

[3]) Mythe 4—5 nach Hahn: „Die Sprache“ S. 60.

[4]) Missionar Eggert bei: „Hahn“: „Beiträge“ S. 68.

Doch Heitsi-Eibib ist zuweilen auch ein grosser Schelm. Er macht sich zum Topf und während das Fleisch in ihm kocht, isst er es.

Dass man Steine, Holz und Gras auf sein Grab wirft, geschieht ihm zu Ehren. Er soll sich darüber freuen, wenn er vom Felde, wo er Zwiebeln gräbt, zurückkommt und sieht, dass man seiner nicht vergessen hat.

Giebt man ihm nur wenig Honigwasser, so wird er böse und sagt: „Ihr seid nicht gut, volle Backen begehre ich.“ Giebt man ihm viel, so ist er froh und sagt: „Ihr seid gute Leute!“

Mit den Steinhaufen, die sich im ganzen Hottentottenlande und ihrer früheren Heimat im Osten, aber auch im Norden finden[5]), ist ein wichtiges Glied der Mythen des Heitsi-Eibib-Kreises erreicht. Mit ihnen sind bedeutsame Mitteilungen verbunden. Folgende als Beispiele.

Die Nama geben an, von Osten zu kommen. Man findet in diesen Gegenden gewöhnlich grosse Steinhaufen, auf welche Strauchwerke geworfen werden. Die Namaqua, nach der Bedeutung dieser Hügel befragt, sagen, dass Heitsi-Eibib ihr Grossvater darunter ruhe. Sie wissen nichts von seinem Aussehen und Handeln zu berichten; berichten nur, dass er gleich ihnen aus dem Osten komme und viele Schafe und Ziegen besitze. Wenn sie einen Stein oder Zweig auf den Haufen werfen, murmeln sie: „Schenk uns viel Vieh!“

Anderson lässt es unentschieden, ob „Heitjebib oder Heitjekobib“ ein Gott, ein Kobold oder ein vergötterter

---

[5]) Diese Gräber Heitsi Eibibs liegen meist in Engpässen. Sie bestehen aus Hügeln von massigen Kieseln, die wohl 20—30 Schritt im Umfang haben. Hahn: „Die Sprache“ S. 60.

Mensch ist. Er hat aber von den Namaqua gehört: „dass er sich in den Gräbern der Verstorbenen finde“ [6]).

Den Namen übersetzt Hahn mit „der baumartig Emporwachsende“ [7]).

2. Tsui-Goab.

1. Mythe [8]): Zwei Brüder, Söhne eines mächtigen Fürsten, stritten sich einst um die Herrschaft. Der Jüngere überwand den Aelteren, wurde aber am Knie verwundet und erhielt deshalb den Namen Cükoab; so geht die Sage.

2. Mythe [9]): Die Alten berichten, von ihren Vorfahren gehört zu haben, Cükoab, Gott habe einen Mann (Kauima d. h. Straussenfeder) und eine Frau (Hau Na Maos d. h. gelbes Messing) geschaffen und habe ihnen Kühe, deren Milch sie trinken, einen Schakalsschwanz, mit dem sie den Schweiss abtrocknen und Waffen, mit denen sie sich schützen sollten, gegeben. Von diesem Cükoab erwarten sie alles Gute. Er wohnt jenseits des blauen Himmels in einem weissen Himmel, und wenn er den Menschen zürnet und sie strafen will, so schiebt sich der blaue Himmel dazwischen und wendet das Unheil ab.

Peter Kolb spricht von „Gounia Tiquoa“, einem guten Gotte und übersetzt diesen Namen mit „Gott aller Götter“. Nach Jong (resp. Schmidt) heisst der gute Gott „Tui qua“ [10]). Ein anderer Bericht macht „Touquoa“ zum Gotte, der alle

---

[6]) Anderson Bd. II S. 63. Alexander Bd. I S. 167. Anderson sagt von diesen Cairns, dass man sie häufig an Stellen finde, wo es von Natur keine Steine giebt, „woraus man schliessen kann, dass die Eingeborenen dieselben weit herbeigeschleppt haben“.

[7]) Hahn: „Die Sprache“ S. 69.

[8]) Kropf in den „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1888 S. 43. Moffat S. 258. Letzterer nennt ihn Tsui kuap = wounded knee.

[9]) Burckhardt und Grundemann Bd. IV S. 218/9.

[10]) Kolb S. 95. Jong Bd. I S. 274 und 271.

Krankheiten und alles Unheil verursacht und deswegen verehrt wird [11]).

3. Kauna.

Im Gegensatz zu Tsui-Goab wird öfters ein Gott Gounja, Kauna (vielleicht ist auch Chamõuno der Teufel derselbe), oder Kaunaam genannt. Es ist ein übelwollender Gott und die „Bösen“ kommen zu ihm nach dem Tode. Er wohnt im Feuer.

4. Schöpfungsmythen.

1. Mythe [13]): Die Eingeborenen haben eine eigentümliche Sage von einem Felsen, an dem man deutlich die Spuren von allen Wilden sehen soll, die im Lande heimisch sind. Ferner sagen sie, dass Menschen und Tiere früher hier in grösster Freundschaft zusammenlebten; aber eines Tages (sie wissen nicht warum) erschien ganz unerwartet ihre Gottheit und zerstreute sie. „Ich habe nie das Glück gehabt, diesen Stein zu sehen“, sagt Anderson.

2. Mythe [14]): „Im Anfange der Dinge gab es nur den Dios genannten Menschen, der aus der Khaus genannten Gottheit (in Gestalt eines Felsen), neben welchem sich der Gott Thu-Khuap und der hinkende Gott Kauna findet, der die Menschen quält, geschaffen war und sich mit einem flachen Stein (als seine Frau) vermählt.“

Ratzel hat Recht, in diesem Gemenge ist kein System. Dagegen ist entschieden einmal ein solches darin gewesen. Ein Degenerationsprozess ist mit Leichtigkeit nachzuweisen.

---

[11]) „Nieuve Algemene“ Bd. I S. 215/6.

[12]) Burckhardt und Grundemann Bd. IV S. 212. Jong S. 274. Kolb S. 95 ff. und S. 102 ff. „Nieuve Algemene“ Bd. I S. 119. Nach S. 204 scheint auch die Mondgottheit „Gounja“ zu heissen.

[13]) Anderson Bd. II S. 64.

[14]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 208.

Der bekannte Entwickelungszug der afrikanischen Weltanschauung, das Herabzerren alles Höheren auf das Niveau der niederen Mythologie lässt sich auch hier nicht verkennen.

Tsui-Goab soll eine historische Persönlichkeit sein. Ratzel stimmt mit Recht der Ansicht Büttners bei, dass die Deutung „Wundknie“ der Volksethymologie entstamme. Heidsi-Eibib soll der Ahnherr sein. Er soll die Vorfahren durch das Meer geführt haben, er soll in deren Gräbern sich befinden etc., kurz alles wird möglichst nahe in den Bereich nicht nur der Menschen überhaupt, sondern auch der speziellen Ahnen und sogar der Lebenden gezogen, so dass zuletzt Schutzgeister, Kobolde, Seelsorger und ähnliche Lieblingswesen des stumpfen, verdrängten, gehetzten Volkes an Stelle der Helden und Götter der edlen, wandernden und siegreichen Ahnen getreten sind.

In diesem Falle ist ein Volk von einer ungemeinen Zähigkeit, ein Volk, dessen religiöse Instinkte Fritsch hochstellt[15]), der Träger der Mythologie. Es konnte derart wohl die Mythologie verkümmern, an Lebenskraft vergehen, aber ihre wichtigsten Züge blieben erhalten.

Die bedeutende Rolle spielt in der Hottentotten-Mythologie Grube (Grab) und Stein. Aus dem Steine geht das Leben, und somit auch der Mensch hervor. In die Grube sinkt der Widersacher des Lebens und aus der Grube kommt Heitsi-Eibib zurük, so oft er auch begraben wird.

Damit ist das Hauptmotiv gefunden. Wir brauchen uns nur der bekannten Thatsachen zu erinnern, und etwas von der eingeengten Betrachtung der Form zu trennen. Die Grube, in der Heitsi-Eibib begraben wird, treffen wir wieder in dem Topfe, in dem alles Fett ausgesogen wird. Wie Heitsi-Eibib in das Grab gelegt wird und wieder aufer-

---

[15]) Fritsch S. 336.

steht, so wird er von der Kuh als Grashalm verschlungen und als Stierkalb zur Welt gebracht.

Der Gott ist des Weiteren ein Wanderer. Er kommt von Osten. Auf der Wanderung (also im Westen) wird er begraben. Er ist nicht immer gleich. Manchmal fällt langes Haar auf die Schultern. Dann ist er sehr schön; manchmal ist das Haar ganz kurz. Im Uebrigen lebt Heitsi-Eibib wie Schango bei den Toten.

Bedenken wir nun, dass die Hottentotten einst im Osten Afrikas wohnten. Damals ging für sie also die Sonne im Meere auf. Die erste Mythe erzählt von Heitsi-Eibib, dass er glücklich durch das Meer gekommen. Der nachfolgende Feind ward ertränkt. Das ist der Schlüssel, die Mythe ist eine Sonnenaufgangs-Mythe [16])! Die Heitsi-Eibib-Tsui-Goab-Mythen sind in jener Zeit, da für die Hottentotten noch die Sonne im Meere emporstieg und in der Wüste unterging, Sonnenmythen gewesen: Denn Heitsi-Eibib führt die Hottentotten-Ahnen sicher durch das Meer. Er wird im Westen, also im Lande bestattet. Sein Haarwechsel entspricht dem wechselnden Bilde der aufgehenden und mittäglichen Sonne. Er ist, wie viele Sonnengötter, ein hinkender Gott (Maui!), denn darauf ist wohl die Bezeichnung Tsui-Goab zurückzuführen. In der Lesart von Bastian ist Kauna der „Hinkende". Der Gott, der über den blauen in einem weissen Himmel als zürnender wohnt, ist die verzehrende Mittagssonne.

Wie der Sonnengott der Basuto, Hubeane, lässt sich Heitsi-Eibib verschlingen. Wie derselbe stösst er den Widersacher in die Grube, die für ihn bestimmt ist.

---

[16]) Als Maui mit dem gestohlenen Feuer von dannen floh und die Glut des ihn verfolgenden Feuergottes ihn fast erreicht hatte, da liess er Wasser herniederprasseln. Diesen Fluten konnte die Glut nicht widerstehen. — Das ist das gleiche Motiv! —

Die dritte Mythe von Heitsi-Eibib ist eine klare Sonnenbahn-Darstellung. Er steigt auf den Baum, dazu wird noch gesagt, dass die Familie auf der Wanderung war, isst die rötlichen Beeren, wird davon, wie er herabsteigt, krank, und als alter Heitsi-Eibib wird er bestattet.

Die Erschaffung des Menschen aus dem Felsen oder den Steinen ist eine einfache Form der in solchen Fällen häufigen Umkehrungen. An der Stelle, wo die Sonne untergeht, wird der Mensch geschaffen. Dazu tritt, dass Tsui-Goab in den Gräbern der Ahnen wohnt. Drehen wir das um. Die Seelen folgen der Sonne im Tode.

Damit ist auch der aus dem Osten bekannte Ansatzpunkt an die niedere Mythologie schon geboten und gleichzeitig die Ursache der Einschaltung dieser Mythen in Ahnensagen. Im Osten, wenigstens auf den oceanischen Inseln, wird die Weltanschauung durch die in gewaltigen Bildern und Erscheinungen sich entrollende Natur entwickelt, in Afrika wird sie durch die Geschichte erzogen. Die Oceanier verschmolzen die Mythologie mit den Sagen ihrer grossen Wanderung, die Afrikaner verquicken ihre Legenden mit den Erlebnissen des Tages und der Generation.

Auf diese Weise wird die Hottentottische Mythologie verständlich. Es ist unter den afrikanischen eine der interessantesten, weil von einem der zähesten, wenn auch vielleicht dem Untergang geweihten, Völker getragen.

XVI. Kapitel.

O-Dente und Akotia etc.

Die westlithen Bezirke der westafrikanischen Provinz. — Die O-Dente-Mythe — Der O-Dente-Cultus. — Seine Verbreitung. — Der Erdhaufen. — Akotia. — Akotschang. — Bedeutung Akotias. — Schankpanna. — Sapatan. — Aizan. — Grausame Sonnengötter. — Typus der Sonnengötter. — Der westafrikanische Gott.

Der Norden der Guineaküste bietet in Yoruba-Nupe den Bezirk, in dem die grösste mythologische Klarheit, nicht nur hinsichtlich der westlichen Provinzen sondern auch des gesamten Afrika herrscht. Nach Westen zu werden die Götter und Sagen kleiner und der Zusammenhang der Mythen schwindet. In Dahome ist noch der grosse Zug der Yoruba - Mythologie erkennbar, aber bei den Ga und Tschi treffen wir nur noch zaubernde Menschen, übelwollende Geister, verzerrte und verkrüppelte Gottheiten. Für unser Wollen und unsere Ziele ist dieses Gebiet besonders fesselnd, wenn es auch wenig anheimelnd und einladend aussieht. Aus diesen Bezirken des Verfalles stammen die Gottheiten O-Dente und Akotia, denen ich mich nun zuwende.

1. O-Dente.

In grauer Vorzeit [1]) lebte in einer Höhle in der Nähe von Kubease, der zu der grossen Ortschaft Date (auf der Goldküste) gehörigen Oberstadt eine Gottheit, Namens

[1]) Rottmann S. 3ff.

Konkom. Es war dieser ein Mann mit nur einem Auge, einem Arm, krebszerfressener Nase und voller Schwären. Die Leute hatten ihm Ziegen und Schafe, das beste ihrer Herden zu opfern. Es war daher nicht wunderlich, dass den Opfernden bei der Menge ihrer Opfer der Gedanke aufstieg, warum die Gottheit sich nie zeige. Wenn die Opfergaben vor der Höhle niedergelegt wurden, sah man immer eine weisse Hand aus der Höhle hervorkommen und das Opfer hineinziehen. Die Leute hätten gerne gewusst, wer denn ihre beste Habe verzehre. Sie beschlossen durch List und Gewalt sich Klarheit darüber zu verschaffen, nämlich sich am Eingange der Höhle auf die Lauer zu legen, und wenn der geheimnisvolle Arm zum Vorschein komme, denselben zu fassen, den Fleischesser aus seinem Dunkel hervorzuziehen und ihn bei hellen Tageslicht zu besehen.

Sie thaten also. Bei der nächsten Opfermahlzeit stellten sich einige beherzte Männer an den Rand der Höhle, und als der Arm wieder zum Vorschein kam, sich nach den Fleischstücken ausstreckend, ergriffen sie denselben und begannen den Mann hervorzuziehen. Eine klägliche Stimme aus der Höhe schrie: „Ach meine Kinder, was thut ihr? Lasset ab von mir, thut nicht solch ein böses Ding!“ Aber alles Flehen half nichts. Die Männer liessen nicht ab, bis sie den Höhlenbewohner draussen hatten.

Aber welch ein Schrecken fiel über sie, als das Schauerbild im hellen Tageslichte vor ihnen stand. Entsetzt schrien sie: „Es ist kein gemeiner Mann, in der That es ist ein Gott!“ Von kaltem Graus erfasst, flohen sie von der Stätte. Weinend vor Scham und Zorn, schrie der Gott ihnen nach: „Was eilt Ihr weg? Ihr habt mir ein grosses Unrecht angethan; doch lasst sehen, vielleicht kann Euch vergeben werden!“ Aber tötlich erschrocken flohen

die Menschen weiter, ohne umzuschauen. Voll Grimm schrie ihnen Konkom nach: „Bravo, bravo! Das werde ich Euch vergelten! Bravo, bravo!“

Unter dem Drucke des Schreckens und der Ahnung furchtbaren Gerichtes zu leben, war unerträglich, daher wurden mit dem beleidigten Gotte wieder Unterhandlungen angeknüpft und gefragt, was gethan werden müsse, ihn zu befriedigen. Er stellte sich sehr versöhnlich, war freundlich und vergebend.

Nachdem ihn die Sühnopfer gebracht worden waren versprach er sogar die Stadt zu segnen und sie zu hoher Blüte zu bringen. Doch als unerlässliche Bedingung, dieses überschwänglichen Segens teilhaftig zu werden, befahl er ihnen alles, was an Früchten des Feldes gewachsen, abzuhauen und was davon schon eingeerntet war, zu verbrennen, es werde alles hundertfältig wieder erstattet werden. Sie thaten wie er befohlen. Kaum war aber dieses geschehen, da verschwand Konkom und ward nie mehr gesehen. Seine Absicht hatte der Entflohene erreicht. Eine furchtbare Hungersnot brach aus, die viele dahinraffte.

Konkom kam auf seiner Flucht den Rio Volta entlang in eine Stadt Namens Krakye[2]). Dort gefragt, woher er komme, antwortete er: „von Date“. Aber durch die zerfressene Nase klang es wie: „Dente“, daher den Namen Odente erhielt. Er erzählte den Krakyern, was ihm begegnet und wie man ihn behandelt habe, und sie waren froh, dass er bei ihnen bleiben wollte. In einer grossen Höhle nicht weit von der Stadt, liess er sich nieder.

Nunmehr wuchs Krakye mächtig. Viele Leute zogen vorbei, um dem Gotte zu opfern, um Rat bei ihm zu

[2]) Krakye liegt am oberen Volta im Deutschen Togo-Gebiet. Seine Bewohner sind von Date eingewandert.

holen, vor allem um einen kleinen Klumpen Lehm, einen kleinen Odente“ oder „Odente Sohn“ zu kaufen und ihn mit in die Heimat zu nehmen, wo er den grossen Odente vertreten sollte.

Da hätten nun die Dater gerne den grossen Gott zurück erworben. Sie liessen es weder an Mitteln noch an Mühen fehlen. Aber wohl wurden sie mehrmals schmählich betrogen, nicht aber wieder Besitzer Odentes. Ja es gelang ihnen nicht einmal die Höhle, die Odentes alter Wohnsitz war, wieder aufzufinden.

Plötzlich (etwa Ende 1885, jetzt wird die Sache historisch wichtig) hiess es, der Geist Odentes sei über ein Mädchen Namens Koko (man denke an Odentes Namen Konkom!) gekommen. Sie begann in der Sprache der Krakyer zu weissagen, Odente werde in Krakye übel behandelt und sehne sich nach der alten Heimat zurück. Feierlich verkündete sie vor allem Volke, dass Odentes Ankunft nahe sei, dass wenn die Dater thäten, was der Gott durch sie ihnen befehle, Date durch Odente emporkomme und in ganz Akuapim einen grossen Namen bekommen werde. Folgende Befehle des Gottes müssten strenge befolgt werden.

1. Odente hasst die Ziegen; er isst kein Ziegenfleisch; darf auch nicht (so wenig wie seine Söhne, die jetzt schon zwischen Krakye und Date hin und her eilten) auf Ziegenkot treten. Darum hinweg mit den Ziegen. Wer seine Tiere nicht aus dem Bereiche der Stadt brachte, musste es geduldig mit ansehen, wie sie abgefangen und öffentlich gegessen wurden.

2. Schafe genügen nicht zum Opfer. Der grosse Odente will Stiere haben.

3. Auch Palmwein genügt nicht, der Gott verlangt Rum.

4. Niemand darf dunkelblaues Zeug tragen, der Gott hasst es.

5. Niemand darf Nachts mit einem Licht über die Strasse gehen; er könnte vielleicht eines der Kinder Odentes sehen, die im Donner und Windesrauschen gekommen, bei Nacht die Stadt durchwandern, sie zu bewachen.

Derartige Vorbereitungen wurden also getroffen, und so der „Odentekultus“ wieder eingeführt, dessen vornehmster Teil aber die Errichtung des Lehmkegels über einem Menschen ist. Es wurde also ein 14jähriger Knabe in der Nachbarschaft gekauft. Derselbe verweilte zunächst acht Tage im Hause des Priesters.

Eines Tages ward durch Koko verkündet: Odente wolle am Eingange der Stadt einen Altar, einen Erdhaufen in Gestalt eines stumpfen Kegels, wie er einen solchen in Krakye besitze. Nachdem dieser aber halb fertig war, brach er wieder zusammen. Wie Koko verkündigte, hatte die Gottheit ihn nicht angenommen. Er musste wieder aufgebaut werden, aber diesmal durften nur Eingeweihte daran helfen, in dunkler Nacht sollte es geschehen. Es ward auf Befehl der Wahrsagerin durch den Ausrufer in allen Strassen ausgeschrien, dass in der kommenden Nacht niemand das Haus verlassen dürfe [3]). Odentes Söhne gingen um und wehe dem, der sie zu sehen bekomme.

Mit Beginn der zweiten Nachtwache, als alles im tiefsten Schlummer lag, fing der Wahrsager an, mit seinen Eingeweihten, den Staatsältesten, ein tiefes Loch zu graben, tief genug, um den Knaben aufzunehmen, so dass nur der Kopf herausragen konnte. Als nun Wankelmuth die Männer ergriff und sie bei Koko anfragen liessen, ob das Menschenopfer nicht irgend wie zu ersetzen sei, ergriff diese

[3]) Die grosse Heimlichkeit ist auf den „englischen Regierungseinfluss“ zurückzuführen, der in diesen Gegenden keine öffentlichen Menschenopfer gestattet.

entschlossen einen Topf Palmöl, der über dem Feuer stand, eilte an die Stätte und goss das Oel über das Haupt des Knaben mit den Worten: „Dem Gotte geweiht, Odente verlangt sein Opfer.“

Da ergriff einer der Aeltesten den Knaben und warf ihn rücklings auf den Boden; ein zweiter legte eine armdicke Stange über den Hals des Opfers und trat auf das eine Ende der Stange, ein dritter auf das andre Ende; ein vierter ergriff die Füsse des Knaben und drehte den Leib desselben rückwärts dem Kopfe zu, bis dass das Genick knirschend zerbrach. Dann richteten sie den Leichnam in der Grube auf, stehend, legten einen runden, schwarzen Topf auf den Kopf, die rechte Hand umliegend den Topf zu halten, in die linke gab man ihm eine Flinte und schüttete die Grube zu, so dass nur der Kopf hervorragte; dieser wurde dann in breiter Grundfläche sorgfältig ummauert.

An einem der folgenden Tage wurde die junge Mannschaft aufgeboten, die, nicht wissend, was da unten lag, den Kegel etwa sechs Fuss in die Höhe führte. Auf des Kegels Spitze kam ein Topf, mit einem Tuch umwunden. Alles wurde mit weisser Erde beworfen, davor zwei niedere Stufen angelegt, darüber ein auf vier Balken ruhendes leichtes Strohdach errichtet und das Ganze Odentes Thron oder Altar, Odente — Koffi genannt.

Auf diesem Thron sassen Odentes Söhne und bewachten die Stadt bei Nacht. Jeder, der, vom Felde nach Hause kehrend, beim Eingang in die Stadt den Kegel passierte, hatte etwas zu den Füssen des Altars niederzulegen, sei es Pisang oder ein Stück Yams oder ein Kornbüschel oder Fisch oder Palmnüsse oder Wein. Eine Flasche Rum musste immer dort liegen. Nichts, das mit Schnüren zusammengebunden war, durfte vorüber getragen werden. Jede Last Brennholz musste, wenn die Trägerin in die Nähe des Altars gekommen war, niedergelegt, gelöst und umgebunden,

stückweise vorbeigetragen werden; kein Zinnbecken durfte sich dem Altar nahen, niemand in einem dunkelblauen Kleide vorübergehen. Wer eines dieser Gesetze übertrat, wurde mit zwei Flaschen Rum gestraft.

Zu der einen Wahrsagerin Koko hatte sich noch eine ganze Schar ebenfalls von Odente inspirierter Weiber gesellt. Sie alle wohnten im Hause des Priesters; der hatte sie mit langen, weissen, wallenden Gewändern zu kleiden und hatte sie zu speisen. Das Chor der Priesterinnen war eine leckere Bande. Geringere Seefische waren nicht gut genug, sie verlangten nach Flussfischen. Statt Hühnerfleisch forderten sie Schaffleisch. Ferner mussten auch Sandalen für sie angeschafft werden; sie durften ja auf keinen Ziegenkot treten, weil die Ziegen Odente verhasst waren, aber auch Maisbrotkeime durften ihre geweihten Füsse nicht berühren. Die Adae-Tage — der grosse Adae ist an einem Sonntag, 24 Tage später ist der kleine Adae — waren in Sonderheit Tage lärmender Festversammlungen. An solchen Festtagen wurde auch viermal ein Stier geopfert und damit eine Opfermahlzeit verbunden.

Ich habe diese Mitteilung nicht nur deswegen so ausführlich gegeben, weil sie sonst wohl für die Wissenschaft verloren ginge, sondern auch, weil sie in ihrer Zusammenstellung wirklich sehr bedeutungsvoll ist.

Es zeigt sich hier ganz wunderschön, auf welche Weise eine hohe Mythe in die Geschichte heruntergezogen wird. Da nämlich bekannt ist, dass die Krakyer von den Datern abstammen, so ist damit erklärt, wie dieser Gott so vollkommen lokaler Natur ist und eine festgegliederte Wandergeschichte besitzt. Es finden sich nämlich nicht nur oft in den Wandersagen die Züge der hohen Mythen, sondern auch in den Göttersagen Erinnerungen an die Geschichte.

Wenn der erste Teil demnach auf eine einst allgemeiner verbreitete Mythe zurückzuführen ist, so ist dies in Bezug auf den zweiten Abschnitt der Rückerwerbung Odentes durch die Dater, auch der Fall. Was hier nur einmal durch Zufall der englischen Regierung zu Ohren gekommen und deshalb bekannt geworden ist, ist auf einen weit verbreiteten Brauch zurückzuführen.

Einmal nämlich sagt der Text des Berichtes selbst, dass von Akuapim, Akem und Aschanti die Leute herbeigekommen seien, um solche Klumpen Lehm, „kleine Odentes", zu kaufen; dann kennen wir auch aus Abetifi die mit weissem Lehm bestrichenen, unter einem Strohdach sich befindende Erdscholle mit der darauf gestellten, Eier und Feldfrüchte als Opfergabe enthaltenden Schüssel, als Wohnort des Gottes „Dente" [4]). Doch noch weiter verbreitet sind die Odente-Hügel.

Der Lehmhügel O-Dentes (nach Photographie).

Steiner erwähnt, dass bei den Ga ein kleiner künstlicher Erdhaufen, der über ein Opfer, einer Ziege, einem Hahn, einer Katze, errichtet sei, gewöhnlich in dem Gehöft der Wohnungen oder an Strasseneingängen angetroffen werde [5]). Bohner erzählt, dass die Stadt Akropong im Jahre 1883 Odente von der Nachbarstadt Krakye für 2000 Mark gekauft habe. Für dieses Gold erhielten die Akroponger eine Mischung von Erde und unbekannten Wurzeln in einem irdenen Topf, der in einem Erdhügel beigesetzt wurde [6]).

Nachdem also die Annahme, dass es sich in Odente um eine rein lokale Gottheit handele, zurückgewiesen ist,

[4]) „Album" S. 45.

[5]) Steiner im: „Globus" S. 134.

[6]) Bohner S. 215.

gilt es, seine Analogien in den afrikanischen Mythen aufzufinden. Der nächste Verwandte Odentes ist Akotia.

Akotia.

Unter allen Gottheiten[7]) Berekusos, eines Dorfes des durch seine vielen religiösen Ansichten und Handlungen berühmten Volkes im Akuapim-Gebirge, ist Akotia der gefürchtetste. Er wird durch einen Steinblock von etwa zweieinhalb Quadratfuss repräsentiert. Seine Abzeichen sind sieben Totschläger. Er ist aber nicht der Hauptgott von Berekuso.

Dieser heisst Akotsani oder Akotschang und wird unweit der Stadt durch einen grossen Seidenbaumwollen-Baum dargestellt, d. h. in demselben gedacht und verehrt. Seine Frau heisst Otudu und befindet sich am entgegengesetzten Ende der Stadt. Aber weder Akotschang noch sein Weib Otudu sind so gefürchtet wie ihr Sohn Akotia.

Dieser ist zugleich Gesandter seines Vaters und anderer Gottheiten und durchstreift, bald sichtbar, bald unsichtbar das Land, sodass niemand sicher vor ihm ist. Sichtbar erscheint er als ein rötlich, kränklich aussehender Mann von mittlerer Statur und hagerer Gestalt. Er ist wortkarg, ja stottert sogar, und da der letztere Umstand bei den Negern als ein Zeichen der Bosheit, die ihn unsicher in seinen Aussprüchen sein lässt, gilt, so ist das schon Grund genug, ihn zu fürchten. Er ist nur mit einem Lappen alten Zeuges um die Lenden bekleidet und geht, still vor sich hinschauend seinen Weg ohne sich viel an diejenigen, die ihm begegnen, zu kehren.

---

[7]) Steiner im Tagebuch. — In La war Ahulu der Götterbote. Bohner S. 238. Nach Bohner sind Lakpa und Kralo Vater und Mutter Akotias. — Ob der in alten Schriften genannte „Agoye“ Weidas mit Akotia in Beziehung steht, lässt sieh schwer feststellen. Des Marchais Bd. II S. 129—131. „Allg. Hist. d. R.“ Bd. IV S. 329/30.

Seine Strafe ist entweder ein plötzlicher Tod oder ein hier sehr verbreitete Art Aussatz, von Ga-Negern „adschoto“ genannt. Es ist deshalb kein Wunder, dass, wenn ein Neger einem ähnlich dreinschauenden fremden Individuum begegnet, er am ganzen Körper zittert und eiligst die Flucht ergreift. Das Aussehen und Auftreten von Akotia soll so fürchterlich sein, dass als seinerzeit in einer öffentlichen Versammlung der Gottheiten in Cumasse gefangene Aschantier von den Gottheiten der Küste ausgeliefert wurden, alle Aschanti Gottheiten kopflos die Flucht ergriffen.

Man ist aber auch nirgends vor ihm sicher. Sogar wenn man mit seinem Freunde unterwegs ein vertrautes Wort redet, so kann man unverhofft von ihm darüber zur Rechenschaft gezogen und mit schwerer Strafe belegt werden.

Auch leitet Akotia den Landbau und kein Bauer dürfte es wagen, das Buschmesser zum Lichten des Busches zu rühren oder das niedergehauene Gestrüpp zu verbrennen und die Saat zu bestellen, ehe Akotias-Priester gegen Opfergaben dieses für ihn selber gethan hat. Noch viel weniger dürfte einer die neue Yamsfrucht kosten, ehe Akotia oder sein Priester öffentlich dies vollzogen hätte. Alle diese Vergehen und Unterlassungen werden hart geahndet, indem der Uebertreter von Akotias Priester zitirt und durch Opfer an Branntwein, einem Schaf, einer Ziege, oder in leichten Fällen eines Huhnes, bestraft wird, um den erzürnten Gott Akotia wieder zu versöhnen. Der Priester richtet dabei von den erhobenen Tieren eine Opfermahlzeit an, die er mit seinesgleichen verzehrt. Wäre Akotia ein gewöhnlicher Gott, so müssten ihm die Eingeweide der Opfertiere zufallen, aber er ist ein Sonderling und verlangt den Inhalt derselben.

Akotia's Heiligtum ist ein Naturtempel. Er ist an einer etwas abgelegenen Stelle des bergigen und zer-

klüfteten Weges von Sesemi nach Berekuso, wo eine Anzahl schlanker Bäume mittlerer Höhe ihre Laubkronen zu einem dichten grüner Gewölbe zusammenfügen. Unter dem Blätterdache ist der Boden von Gebüsch und Gras gereinigt, und eine Anzahl gewisser Steine liegt herum, in deren Mitte der den Akotia repräsentirende. Die nächste Umgebung des Heiligtumes ist der Urwald oder dichter Busch, und das verleiht dem ganzen etwas Feierliches und Hehres.

Da der daran vorbeiführende Weg von Berekuso nach Sesemi zugleich auch der zum Markte ist, so verbergen sich oft in Zeiten wichtiger Vorgänge die Priester in diesem Waldesdunkel, um die Marktweiber in ihren die Tagesneuigkeiten betreffenden Gesprächen, die nach Negerart zumeist sehr laut geführt werden, zu belauschen, und dann diese zu ihren Zwecken auszubeuten.

Akotschang besitzt in Berekuso zwei Tempel, deren einer dem Akotias gleicht, nur dass er erhabener ist, da die Bäume, die ihn bilden grösser sind und einen majestätischen Eindruck auf den Beschauer machen. Der andere ist ein durch einen Zaun abgesperrter Raum. Etliche alternde Bäume, ein mit Sand gefüllter Topf und ein mit weisser Erde bemalter Schemel repräsentieren die Gottheit [8]), von der wir sonst nichts von Bedeutung wissen.

Für die Bedeutung Akotias ist noch die Weise wichtig, auf welche seine Priesterinnen erkoren werden. Wir werden dieselbe weiter unten kennen lernen. — Bohner übersetzt seinen Namen mit „Der Kurze“; Akotia heisst ausserdem auch der Fährmann, der den Toten über den Volta führt [9]).

Akotia hat viele Züge mit O-Dente gemeinsam. Die Gestalt ist bei beiden mehr oder weniger einseitig verkrüppelt; beider Charakter ist wenig edel; mehr grausamer

---

[8]) Bohner S. 83.

[9]) Herold 1892 S. 156/7. Bohner S. 74.

und boshafter Natur sind sie. Ist O-Dente in einen Lehmkegel, so ist Akotia in einem Stein verkörpert.

Beider Götter Eigenschaften deuten auf Entstehung oder Beeinflussung durch Sonnengötter hin. Akotia, „der Kurze“, hinkt, ist rötlich; er ist der Fährmann, der die Seelen über den Totenstrom setzt, er ist Gott des Landbaues und einer Krankheit. O-Dente hat ein Auge etc., hasst die dunkle Farbe, bringt in grausamer Weise die Hungersnot, verlangt Menschenblut, und seine Priester sind weiss gekleidet.

Doch um die Parallelen vollständig übersehen zu können, müssen wir die verwandten Götter der Ewe und Yoruba erst kennen lernen.

Schankpanna, Sapatan, Aizan.

1. Schankpanna[10]) ist einer der Yoruba-Götter, die dem Körper der Yemaja entsprangen. Er ist der Gott der Kinderpocken. Der Name scheint auf „schan“, beschmutzen, oder Blattern und „akpania“, Menschenmörder, zurückzuführen sein. Buku, der die Blatterkranken durch Halsumdrehen tötet, begleitet ihn.

Schankpanna wird alt, am Stocke und hinkend, abgebildet. Er hat ein abgestorbenes Bein. Eines Tages wollten die Götter in Obatallas Palast tanzen und lustig sein. Schankpanna war dabei. Infolge seines Beines stürzte er hin. Da lachten die Götter und Göttinnen aus vollem Halse. Schankpanna wollte sich rächen und sie mit den Blattern anstecken, aber Obatalla kam dazu, schwang seinen Speer und jagte Schankpanna hinweg.

Von da an musste der Gott die Gesellschaft meiden, und lebte als ein Ausgewiesener in unbewohnten Landstrichen. Seine Tempel sind im Busch, in einiger Ent-

---

[10]) Ellis: „Yoruba“ S. 73/4.

fernung von den Orten errichtet, um ihn so von den Behausungen fern zu halten.

Fliegen und Moskitos sind Schankpannas Boten. Sein Emblem ist ein mit weissen Flecken bedeckter Stab.

2. Sapatan[11]) ist der Blattern-Gott der Ewe, der in Einöden und dichten Wildnissen des Waldes haust. Sein Symbol ist ein langer Stab mit roten und weissen Flecken. Er ist ungemein gefürchtet und während eines Ausbruches der Krankheit können seine Priester jedes ihnen zusagende Gebot dem erschreckten Volke auferlegen.

Der Altar des Gottes besteht aus einem länglichen Lehmklumpen, der auf der rechten Seite rot, auf der linken weiss bemalt ist.

3. Aizan[12]) ist ein Gott der Ewe (Dahome). Er ist der Gott der Wanderer, unter dessen Schutze die Märkte, öffentlichen Plätze, Stadtthore und Hausthüren stehen.

Aizan ist durch einen manchmal grossen, manchmal kleinen Thonkegel repräsentiert, auf dessen Spitze oder an dessen Fuss sich ein Stein oder ein thönernes Näpfchen befindet, in dem täglich Gaben an Palmöl, Palmwein und Speise allerlei Art dargebracht werden.

Der Charakter und die Eigenarten dieser Götter sprechen durchaus dafür, dass es Spielarten desselben mythologischen Grundmotives sind, nämlich des grausamen, Krankheiten tragenden, hinterlistigen Sonnengottes. Alles in allem genommen sind das die echten Repräsentanten der afrikanischen solaren Gottheiten. Sie tragen in jedem Bezirke, in jedem Stamme, in jeder Stadt, in jedem Stadt-

---

[11]) Burton: „Dahome“ Bd. II S. 145. Ellis: „Ewe“ S. 52/3. Skerchley S. 471.

[12]) Burton: „Yoruba“ Bd. II S 166. Skerchley S. 472. Ellis: „Ewe“ S. 52.

teile womöglich, einen anderen Namen. Sie sind nicht die mächtigen schöpferischen Götter, deren Schicksale und Handlungen himmelumspannend und gewaltig sind, die gross sind im Zorn und allgewaltig an Kraft, es sind nicht die Sonnengötter eines Inselvolkes. Continentale und tropische Gottheiten sind es; mehr Menschen als Götter. Und der Unterschied zwischen ihnen und den Menschen ist der, dass sie noch boshafter, hässlicher, tückischer sind. Es sind die Sonnengötter eines Volkes, dem das wahre Freiheitsgefühl und der ideale Mannesmut fehlen.

Mehr will ich mit diesem Kapitel nicht, als den echten westafrikanischen Gott geschildert haben, den Vater des „Fetisches". Ein jeder wird den Unterschied dieser Götter und solcher Gestalten wie Hubeane und Schango sofort erkennen. Ausserdem ergiebt sich, dass, trotzdem sie verblasst und altersschwach ist, die Hottentottische Mythologie näher den letztgenannten Ausnahmen der afrikanischen Mythologie als den typischen westafrikanischen Göttern steht.

Somit ist in diesen letzten drei Kapiteln der Typus festgestellt und gleichzeitig der grösste Teil des Materials dargestellt, der den Untersuchungen zu Grunde gelegt werden soll. Es ist daraus zu ersehen, dass die afrikanischen Götter ganz anders analysiert werden müssen, als die Oceanischen.

In den östlichen Provinzen verglichen wir Züge der hohen Mythen untereinander und zogen dazu noch die spärlichen Mitteilungen über die niedere Mythologie heran, um das Verhältnis und die Beziehung, den Entstehungs- und den Entwickelungsprozess zu erkennen.

In Afrika ist ein umgekehrtes Verfahren nötig. Es gilt, in den wirren Massen der Sitten und Gebräuche, den Fabeln, Märchen, Legenden, den Glauben oder Aber-

glauben, kurz in dem Gestrüpp, das auf dem Boden der niederen Mythologie üppig sprosst, die Reste und Einwirkungen einer älteren Mythologie aufzufinden, aus der Schango, Hubeane und die Götter der Hottentotten stammen, und so aus den Fragmenten einer älteren Weltanschauung eines wichtigen Teiles derselben, der hohen Mythologie Grundriss zu rekonstruieren.

XVII. Kapitel.

Sonnenkultus und Sonnenmythen der Afrikaner.

Einäugige Götter. — Einäugige und hinkende Götter. — Die Sonnenhöhle. — Die Ursprungshöhle. — Die Mythe von Fugamu. — Termitenhaufen. — Die Erd- und Steinkegel. — Die Steine; Motive des Steinkultus. — Sonnenhöhen, blutige Opferstätten. — Heilige Farben. — Die Farbe der Geister, Die Mythe von der Entstehung der schwarzen und weissen Menschen. — Eine sekundäre Mythe. — Ursprünglich das Motiv der Sonnenmythen. — Vorstellung von der Sonne. — Lisa, der Sonnengott der Yoruba. — Feuerdienst. — Der Feuergott Dso. — Der Feuerdienst des Damara. — Der Feuerdienst in Monomatapa und Usundi (Congo). — Feuerbringer. — Sonnenmythen und -Kultus in Afrika.

Der erste Zug solarer Gottheiten, die Einäugigkeit findet sich ausser bei O-Dente bei Mapanja Mwasse Moto, dem Gotte, der halb Stein, halb Mensch auf dem Pik von Kamerun thront, und jenen Riesen, die nach der Ansicht der Ovaherero, den Himmel tragen[1]). Diese letzteren sind noch mit dem weiteren Charakteristicon der Sonnen-Götter ausgestattet. Sie besitzen nur 1 Bein, 1 Arm, 1 Ohr, kurz alles nur einmal, dessen Besitz uns doppelt zu eigen ist. Auch die Neu-Seeländer nehmen an, dass Maui nur einäugig und einarmig sei und dass in der Sonne ein einarmiges und einbeiniges Volk lebe. Einarmig ist auch O-Dente. Akotia heisst „der Kurze". Tsui Goab und

[1]) Rottmann S. 3. Zoeller: „Kamerun" Bd. I S. 186, Bd. II S. 56. Hahn: „Herero" S. 506.

Schankpanna sind als Hinkende aufzufassen. Bastian spricht von dem hinkenden Korana-Gott Kauna, und endlich wohnt ein Gott einiger Südafrikaner unter der Erde, der nur ein Bein hat[2]).

Für die Afrikaner war das wichtigste Problem der Sonnenlaufbahn ebenso wie allen anderen Völkern, die eine Sonnenmythologie besitzen, der Untergang. Aber die Sonne sinkt nicht wie im Osten in das Meer hinab, sondern in die Erde. Gleiche Fälle kommen auch in den oceanischen Mythen zur Behandlung. Olifat wird in die Grube durch die Arbeiter geworfen, Quat durch die Brüder in die Grube der Landkrabbe. Es ist die Sonnenhöhle, die wir jetzt besprechen werden.

Statt der Grube wird auch oft von Felsen gesprochen. Parallelen sind auch hierfür aus dem Osten bekannt. Quäls und der Rabe verwandeln in Steine, gleichermassen Quat, z. B. den Quasavara und Olifat die Arbeiter. In Afrika wird bei den Hottentotten der Mensch aus dem Steine geboren. Tsui Goab wirft den Ga Gorib in die Grube und wird in den Steinhaufen verehrt. O-Dente wohnt in einer Höhle und wird ebenso wie Aizan und Sapatan im Lehmkegel verehrt. Diese beiden Varianten der Sonnenhöhle, — resp. des Einganges in die Unterwelt — sind die wichtigsten afrikanischen Spielformen des für alle möglichen Zweige der Weltanschauung so bedeutungsvoll gewordenen Motives. Es erscheint zunächst in den heiligen Termitenhaufen.

An einem Nebenfluss des Ogowe[3]) sind einige Stromschnellen, von denen die eine von einem mächtigen Geiste, der gleichzeitig ein vorzüglicher Eisenschmied ist, Namens

[2]) Schirren S. 135, S. 101. Bohner S. 74. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 208. Ellis: „Yoruba“ S. 73. Merensky: „Beiträge“ S. 123. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 173.

[3]) Lenz S. 210/1.

Fugamu, beherrscht wird; die weiter oberhalb befindlichen Stromschnellen dagegen, stehen unter der Aufsicht von Nagaschi, der Frau des Geistes Samba. Unter dem dort wohnenden Volke der Ivili existiert nun folgende Sage, die zuerst von Duchaillu mitgeteilt wird: In früheren Zeiten pflegten Leute zu den Flüssen zu gehen, Eisen und Kohlen an dem Ufer nieder zu legen und zu sagen: „O mächtiger Fugamu, ich brauche von diesem Eisen ein Messer oder eine Hacke,“ — was gerade von Nöten war, — und am Morgen, wenn sie wieder an die Stelle kamen, fanden sie den Gegenstand fertig vor.

Eines Tages jedoch begaben sich ein Mann und ein Sohn mit Eisen und Kohlen dahin, und die beiden hatten die freche Neugierde, zu warten und zu sehen, was geschehe. Sie verbargen sich, der Vater in einem hohlen Baum, der Sohn in den Zweigen eines anderen Baumes. Fugamu kam mit seinem Sohn und begann die Arbeit, als plötzlich sein Sohn ausrief: „Vater, ich rieche Menschen!“ Der Vater erwiederte: „Natürlich riechst Du Menschen, denn kommt nicht das Eisen und die Kohlen aus den Händen von Menschen?“ So arbeiteten sie weiter.

Aber wiederum unterbrach der Sohn den Vater mit denselben Worten und nun sah sich Fugamu um und erblickte die zwei Menschen. Er brüllte vor Wut und um Vater und Sohn zu bestrafen, verwandelte er den Baum, worin der erstere verborgen war, in einen Termitenhügel, das Versteck des Sohnes aber in ein Nest schwarzer Ameisen. Seitdem hat Fugamu kein Eisen mehr für die Menschen bearbeitet.

In der vorliegenden Mythe ist ein kulturgeschichtliches Motiv verwandt. Die älteste Form des Handels — beide Stämme legen an der Grenze ihre Tauschartikel nieder und entfernen sich, damit einer und dann der an-

dere die Sachen abschätzen mag[4]) — ist hier beschrieben. Dadurch ist die ganze Mythe nach einer Seite so schwer betont, dass die für uns wichtige, nicht recht zur Geltung kommt. Immerhin ist die Verwandlung auf einen Untergang zu deuten.

Termitenhaufen werden bei den Ga, Bullom und Temne verehrt, bei den Betschuanen liegt ein Stück eines Ameisenhaufens zu den Füssen des Gottes im Grabe, bei den Marutse wird Regen herbeigeführt, indem über Termitenhaufen mit Knochen-Pulver versehene Kalebassen gestülpt werden[5]).

Das mag darauf zurückzuführen sein, dass Käfer und Insekten, sowie Fliegen — die im Sonnenschein Umherschwirrenden — als Boten der Sonnen-Götter beliebt sind. Auch Maui steht in mancher Hinsicht mit Insekten in Beziehung. Dass die Termiten einen Hügel bauen, macht sie noch mehr als Sonnenkinder geeignet. Geht doch die Sonne selbst in solchem Höhlenbau in ihre unterirdische Behausung.

Otudu heisst, sahen wir oben, die Mutter Akotias. Steinhauser sagt nun, heilig sei Otudu, ein kleiner Erdhaufen, der über einem Opfer, eine Ziege, einem Huhne etc. errichtet werde und gewöhnlich im Hofe des Hauses stehe[6]). Es ist also nicht nur Sonnenuntergang — an den der im Lehmkegel O-Dentes geopferte Knabe gemahnt — sondern auch Sonnenaufgang mit diesen Erdhaufen verbunden. Mit

---

[4]) Vergl. L. F. „Der Handel im Kongo-Becken", Separatabzug aus den „Deutschen geographischen Blättern" Bd. XVII S. 9. Cada Moso bei Leo Afrikanus S. 413. Winterbottom S. 230, S. 233. „Allg. Hist. d. R." Bd. II S. 76.

[5]) Monrad S. 30. Winterbottom S. 284—286. Steinhauser S. 133. Anderson Bd. II S. 216. Steiner im „Globus" S. 134. Ratzel: „Völkerkunde" 1. Aufl. Bd. I S. 375.

[6]) Steinhauser S. 133.

dieser direkten Andeutung, dass nämlich die Mutter Akotias eben dieser Lehmkegel sei, ist ein durchaus massgebendes Bindeglied gewonnen.

In Dahome und Aschanti treffen wir diese Kegel. In Loango errichtet der Ganga Amaloco Erdhäuflein für die Götter, die gegen den Blitz schützen sollen. Alle Westafrikaner werfen, um ihre Ehrerbietung an einen heiligen Orte zu beweisen, einen Stein oder Zweig hin. Ebenso die Wakerewe, in deren Land sich so hohe Steinhaufen auftürmen. Bei den Balonda fand Livingstone in Form eines Grabes aufgehäufte Stäbe [7]).

Zu diesen Hügeln sind nicht nur die Kegel in den Tempeln der Götter [8]), — Adamaua, Loango, Südafrika — sondern auch die Steinhaufen, Lehmkatafalke, Steinpyramiden etc. auf und neben den Gräbern zu rechnen [9]).

Damit sind wir am echt afrikanischen Pyramidenbau angelangt. Derselbe ist ausser durch den Steinhügel durch den Gang unter der Erde, in dem der Leichnam ruht, charakterisiert. Die Bestattung in einem Seitengange des Grabes ist in Afrika sehr gebräuchlich [10]). Ich möchte

[7]) Ramsayer und Kühne S. 57. Barret Bd. I S. 167. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 191. Oldendorp S. 327. Baumann: „Massailand“ S. 214. Livingstone: „Missionsreise“ Bd. I S. 344. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 479. Lenz S. 107.

[8]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. I S. 86. „San Salvador“ S. 50. Vogel S. 483. Galton S. 116.

[9]) Sansibar: v. d. Decken Bd. I S. 98. Massai-Wakuafi: Hildebrandt S. 405. Waniamvesis: Stuhlmann S. 87. Angola: „Das Ausland“ 1884 S. 11. Damara: Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 341. Bajansi: Baumann: „Beiträge“ S. 8. Bongo: Frobenius: „Heidenneger“ S. 361. Marggis: Barth: „Reisen“ Bd.

[10]) Westafrika: „Allg. Hist. d. R.“ Bd. IV S. 370/1, S. 679. Reichenow i. d. „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1873 S. 184. Bastian: „Loangoküste“ Bd. I S. 47, S. 221. Baumann: „Fernando Po“ S. 97. Bastian: „San Salvador“ S. 320. Vergl. a. Wissmann Wolf. Ostafrika: Baumann: „Massailand“ S. 179. Stuhlmann S. 90/1, S. 698/9, S. 725. Hildebrandt S. 405, Fritsch und andere.

dieselbe ebenso wie die sämtlichen „cairns“ nicht direkt auf die Höhle der Sonne, die Nachts in die Erde in eine Höhle hinabsteigt[11]), zurückführen. Den Anschluss bietet andererseits die Anschauung, dass die Menschen ursprünglich aus einer Höhle hervorgekommen seien[12]).

Da der Sonnengott im Felsen wohnt[13]), mag auch der Mensch aus dem Steine stammen. Doch darf hier nicht eine andere Beziehung übersehen werden. Ein vom Grabe genommener Stein ist die Wohnstätte des Geistes. Oder Schädel werden durch Steine ersetzt, so mag der Uebergang zu den Steinen, die Geister repräsentiren, verstanden werden[14]). Endlich will ich auf absonderliche Gestalten der Felsen, absonderliche Ereignisse (Klippen am Meeresstrande) und ihre landschaftliche Wirkung hinweisen, und damit gewarnt haben, einen Steinkultus auf ein einziges Motiv zurückzuführen. Erzählungen von Menschen, die in Steine und Felsen verwandelt wurden, sind nicht nur in Afrika[15]), sondern auch anderseitig häufig zu finden.

Um aber zu den Lehmkegeln nochmals zurückzukehren, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass mit dem Sonnendienste die Berge oftmals in Beziehung stehen. (Die Sonne steigt über den Bergen empor oder versinkt hinter ihnen.) Es sind meistens die blutigen Opferstätten (der

---

[11]) Baumann: „Massailand“ S. 163.

[12]) Merensky: „Beiträge“ S. 123. Anderson Bd. I S. 236, Bd. II S. 205. Casalis S. 254. Livingstone: „Missionsreise“ Bd. II S. 186. Moffat S. 262/3.

[13]) Zoeller: „Kamerun“ Bd. I S. 186, Bd. II S. 56. Im alten Aegypten glaubte man, Ra wohne im Obelisk. Wiedemann S. 14.

[14]) Winterbottom S. 305, S. 306/7. Schlenker: „Traditions“ S. X. Czimmermann in „katholische Missionen“ 1888 S. 174. Wangemann: „Reisejahr“ S. 500. Bastian: „Salvador“ S. 81. „Loangoküste“ Bd. II S. 220. Josset S. 50.

[15]) Thomson: „Seen“ Bd. II S. 171. Cameron Bd. I S. 217. Kuffuul S. 144. Krapf Bd. I S. 242.

rote Himmel bei Sonnenauf- und Untergang) des Sonnendienstes. Nicht nur Abraham opferte seinen Sohn Isaak auf den Bergen. Auch lebt nicht allein der Gott der Kameruner auf dem Pik. In Südafrika sind die blutigen Sonnenhöhen häufiger.

Hier und da finden sich nämlich in Südostafrika Berge, welche Modimolle heissen. Sie sind stets heilige Berge. Klar ist es nicht, ob der Name mit Modimo zusammenhängt oder nicht. Der in der Mitte des Transvallandes liegende Berg Modimolle war nach der Ueberlieferung des Volkes ein Opferberg, um den sich vor Jahrzehnten das Volk von nah und fern scharte, um Opferfeste schauerlichen Charakters abzuhalten; Kriegsgefangene waren zu den Opfern bestimmt. Die Zauberer schnitten ihnen Glieder von den zuckenden Leibern und endlich warf man sie vom Berge in den Abgrund. — Ein Ort der die Hottentottenbezeichnung „Nqoukweep“ trägt, soll seinen Namen, der mit „Rote Männer“ zu übersetzen ist, daher bekommen haben, dass die Kaffern hier begonnen hätten, sich rot zu bemalen. Das ist sicher eine sekundäre Deutung. — Jeden September ging der König Monamotapas von Simbaobe, seiner Residenzstadt auf einen hohen Berg, um eine Totenfeier für die begrabenen Vorgänger abzuhalten [16]).

Mit den roten, blutigen Opferbergen, sind wir vor dem Problem der Farbe angelangt. Grosse und Schurtz haben sich schon damit beschäftigt [17]). Ich will deren und anderer Ansicht nicht im Geringsten entgegentreten.

Es kann die Bedeutung, die die weisse und roten Farben heute im Cultus für den Neger haben, auf verschiedenen Wegen erwachsen sein. Für mich ist derjenige wichtig, dessen Anfang im Mittage (weiss) Morgen, Abend

[16]) Merensky: „Erinnerungen“ S. 41. Kropf S. 34. Prichard: „Afrika“ S. 325.

[17]) Schurtz: „Philosophie“ S. 86 ff. Grosse S. 58 ff.

(rot) und in der Nacht (schwarz) beginnt. Die ästhetische Wirkung des weiss bemalten Negerkörpers wird verschieden beurteilt[18]).

Die Farbe des Obatalla, des Himmelsgottes der Yoruba ist weiss, schwarz die Oduduas; weiss und rot sind die Farben Schangos. Heitsi-Eibib stirbt, als er die roten Beeren gegessen hat; sein Sohn Urisib heisst der Weissliche Akotschang ist durch einen weissen Schemel, Otutu, seine Frau durch einen weissen Lehmkegel repräsentiert; ihr Sohn Akotia ist rötlich. O-Dente verlangt Menschenblut. Sein Lehmkegel ist weiss bemalt. Sapatans Stab ist mit weissen und roten Flecken, Bo's (siehe unten) Altar mit weissen und roten mit einander abwechselnden Streifen bemalt[19]).

Die Seelen, die nach primärer Mythe der Sonne folgen, werden im Jenseits weiss, oder kehren als Europäer zurück[20]). Da weiss derart zur Geisterfarbe wird[21]), bemalen sich diejenigen, die die Cerenomien der Vergeistigung durchmachen, mit dieser Farbe[22]) und die Albino,

---

[18]) Schweinfurth S. 13.

[19]) Ellis: „Yoruba" S. 39, S. 41, S. 49. Bleeck Nr. 39, Bohner S. 83. Steinhauser S. 133. Steiner im „Tagebuch". Rottmann S. 6. S. 8. Album Blatt 45. Ellis: „Ewe" S. 52/3. Skerchley S. 469.

[20]) Afrika: Schlenker: „Traditions" S. XI. Römer S. 85. „Allg. Hist. d. R." Bd. II S. 428; Bd. III S. 152; Bd. VI S. 176. Burton: „Yoruba" Bd. II S. 165. Bosmann S. 190. „Mitteil. a. d. Deutschen Schutzgebieten" Bd. VII S. 98. Livingstone: „Missionsreise" Bd. II S. 328. Australien: Angas Bd. I S. 108. Ratzel: „Völkerkunde" 2. Aufl. Bd. I S. 355. Lumholz S. 328. Brough Smyth Bd. I S. 428. Neu-Guinea: Chalmers S. 180.

[21]) „Allg. Hist. d. R." Bd. IV S. 408. Rohlfs Bd. II S. 140/1. Bohner S. 42 u. 44. Hübbe-Schleiden S. 130. Ramsayer und Kühne S. 16. Hahn S. 502.

[22]) Lenz S. 301. Thormählen i. d. „Mitt. d. Hamb. geogr. Ges." 1884 S. 332. Baumann: „Usambara" S. 132. Büttikofer Bd. II S. 308. Krapf Bd. I S. 247.

krankhaft hellfarbige Menschen gelten als Geister[23]). Um mit den Geistern communicieren zu können, bemalt man sich weiss[24]) und weiss ist die Farbe der Trauer. Weiss ist daher auch die Schutzfarbe. Weisse Figuren werden aufgestellt, um die Geister zu verjagen. Weisse Pflöcke an den Häusern, weisse Bemalung, weiss und rot bemalte Zaubertöpfe dienen zum Schutz. Die Frauen malen sich weisse Kleckse auf die Stirn, um bösen Geistern, die sie im Traume plagten, das Wiederkommen zu verhindern[25]). Weiss wird so zur heiligen Farbe, die in den Priestergewändern, in der Bemalung an heiligen Tagen und so weiter stets wiederkehrt[26]).

Weiss und rot treten auch gemeinsam auf; vor der Schlacht bemalten sich die alten Ganga derart zweifarbig, zum heiligen Tanz die Accraer[27]).

Mit diesen beiden Erkenntnissen, der Sonnenhöhle und Sonnenfarbe ausgerüstet, werden wir die folgende Mythe, die zu einer der verbreitesten und eigentümlichsten in Afrika gehört, ohne grosse Schwierigkeit verstehen.

1. Form Temne[28]): Das erste Menschenpaar zeugte ein weisses Paar und ein schwarzes Paar, und zwar gebar die Frau zweimal gleichzeitig ein weisses und ein schwarzes Kind. Und Gott befahl, die Paare zu trennen und das

---

[23]) „Allg. Hist. d. R.“ Bd. IV S. 667, S. 666. Dapper, Hol. Ausg. Bd. II S. 167. Wilson: „Westafrika“ S. 230. Bastian: „San Salvador“ S. 34.

[24]) Wissmann Wolf. S. 143. „Allg. Hist. d. R.“ Bd. IV S. 190.

[25]) Lenz S. 192, 202, 246. Römer S. 43. Labarthe; „Guinea“ S. 145. Ellis: „Three visits.“ a. a. O.

[26]) Bossmann S. 186. „Allg. Hist. d. R.“ Bd. V S. 105, Bd. III S. 467. Ellis: „Tischi“ S. 89. Sibree S. 331.

[27]) Bastian: „San Salvador“ S. 95. Büttikofer Bd. II S. 333. Monrad S. 46.

[28]) Schlenker: „Traditions“ S. 18.

weisse Paar an der Küste, das schwarze im Lande anzusiedeln. Darauf gab Gott den Weissen Künstler, Schneider und Kaufleute und den Landleuten Grobschmiede. Da wurden die Weissen sehr mächtig, bauten Schiffe und trieben Handel.

2. Form Tschi[29]): Im Anfange schuf Gott weisse und schwarze Menschenpaare. Damit sie sich aber nicht über ihr künftiges Schicksal beklagen könnten, beschloss er, sie selbst wählen zu lassen. Er legte einen grossen Kürbis nieder und neben ihm ein versiegeltes Papier — nach anderer Lesart zwei Kürbisse. — Die Schwarzen, welche zuerst zu wählen hatten, entschieden sich für den Kürbis, in dem sie alle Schätze zu finden hofften. Beim Oeffnen desselben erblickten sie aber nur ein Stück Gold, ein Stück Eisen und verschiedene andere Metalle, mit deren Zweck sie nicht vertraut waren. Mit den Weissen kam Gott aber jede Nacht zusammen und lehrte sie ein kleines Schiff bauen, welches sie in ein anderes Land führte, aus dem sie mit Waren beschwert zurückkehrten. Das Papier hatte ihnen alles gelehrt.

3. Form Ewe[30]): Als Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen hatte, da war Nodsie, eine jetzt noch stehende Stadt im Osten, — diese Stadt spielt eine Rolle in allen Sagen des Eweer, Aschanti, Dahome und Verwandten, — die Stätte selbst, wo er den Menschen bildete. Er schuf zwei Paar Menschen, ein weisses und schwarzes. Nachdem Gott zuerst das schwarze und dann das weisse geschaffen hatte, liess er einen grossen und einen kleinen zugedeckten Korb vom Himmel auf die Erde nieder. Die Menschen erhielten dann die Weisung, sich in Frieden in

[29]) Bowdich: „Mission“ S. 356/7. Schneider S. 33/4. Monrad S. 3. Ellis: „Tischi“ S. 339.

[30]) Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 619. Wilson: „Westafrika“ S. 169.

diese beiden Körbe zu teilen. Das schwarze Paar griff gleich nach dem grossen Korbe und überliess den kleinen dem weissen Paar. Das schwarze Paar fand in seinem Korbe eine Hacke zum Plantagenbau, Baumwolle zu Fischnetzen, einen Bogen und Pfeile zur Jagd und Goldstaub zum Handel. Das weisse Paar fand in dem seinigen nur ein Buch, aber es las fleissig darin und erlangte dadurch so viel Weisheit, dass der Weisse den Schwarzen gar bald übertroffen hat und viel reicher wurde als er. Dann aber wurde der Weisse vom Schwarzen beneidet und verfolgt. Gott aber kam dem Weissen zu Hilfe, lies ein langes Seil vom Himmel herunter und leitete ihn über das grosse Wasser hinüber.

4. Form Mussorongho[31]): Zambi beschloss, Menschen zu schaffen und rief zunächst zwei Paare ins Leben, Nomandamba und Mandele oder Mundele, jedem mit einem Weibe als Gattin und wies ihnen ihren Wohnsitz neben einem Brunnen an. Dann gab er ihnen zum Haustier einen Hahn (Susuamba-Kala) und als derselbe am Morgen früh zu krähen begann, erwachte zuerst der jüngere Bruder, der sich rasch vom Lager erhob und in den Brunnen sprang und sich weiss wusch — denn Mundele ist der Name, der dem Europäer gegeben wird. Als der Langschläfer später aufstand, fand er nur noch schmutziges Wasser im Brunnen und blieb deshalb schwarz (als Noman = damba).

5. Form Morawi (am Niassa)[32]): Die Morawi halten Sonne, Mond und Sterne in hohen Ehren. Ihre Sage über den Ursprung des Menschengeschlechtes ist folgende. Die ältesten Menschen sassen im Mittelpunkte der Erde. Sie waren sämtlich schwarzhäutig. Als sie auseinander gingen, mussten sie zunächst durch einen Fluss waten, um sich

---

[31]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 218.

[32]) Czimmermann 1887 S. 51.

zu waschen. Zum Unglück waren die Voreltern der Neger dem Schlafe sehr ergeben, eilten daher nicht sogleich zum Fluss und zum Orte ihrer Bestimmung, sondern schliefen weiter. Beim Erwachen sahen sie, dass alle übrigen sich schon jenseits des Flusses befanden und von dem Wasser rein und weiss geworden waren. Nun eilten auch sie zum Strome, gewahrten jedoch zu ihrem Schrecken, dass sein Bett bereits ausgetrocknet war und kaum noch einige Pfützen enthielt. In ihrer Hast stolperten sie und fielen in die Lachen, infolgedessen ihre Hände und Fusssohlen benetzt und dadurch etwas gebleicht wurden.

Diese Menschen, die aus dem Inneren der Erde stammen, müssen Bedenken erregen. Dass hier eine aus der Luft gegriffene Erklärung für das Existieren schwarzer und weisser Menschen ein primäres Produkt der mythenbildenden Schöpferkraft sei, ist nicht anzunehmen, umsomehr, als die Mythe durchgehend gleichartig verbreitet ist. Die Unterschiede, in den einzelnen Versionen genügend gewürdigt, bringen noch am ersten zur Lösung der Frage nach der Entwickelungsgeschichte dieser sonderbaren Mythe.

Das moralische Element — die Folgen der Habgier des Schwarzen —, welches sich in der Lesart der Tschi und Ewe findet, muss ausgeschieden werden. An seine Stelle tritt in der Version 4 und 5 die „Langschläfigkeit". Die beiden Mythen beginnen mit der Nacht. Als es Tag wird, erhebt sich der Weisse. Es sind also Tag und Nacht bedeutsame Umstände in der Mythe.

Nun kommt dazu, dass die Menschen in der Mitte der Erde wohnen und über ein Wasser beim Auswandern kommen. Das Wasser erkennen wir auch in dem Brunnen der Mussorongho-Version wieder. Endlich ist das gleiche Glied in dem Meere, über das der Weisse ins andere Land geführt wird, nicht zu verkennen. Fing dieser Absatz

mit der Betonung der Ursprungs-Erdhöhle an, so endet er entsprechend mit dem Hinweis auf die Bemerkung, dass Gott mit dem Weissen Nachts zusammenkomme und ihm lehre, ein Schiff zu bauen.

Schon früher besprach ich die Seelenfahrt der Afrikaner, die Mythe, wonach die Seele in einem Canoe über den Strom ins Land der Seeligen, die dort in weissen Kleidern sitzen, geführt wird. Weiter oben erwähnte ich die Mythe ebenfalls. Ich neige zu der Ansicht, dass hier die Seelen über das Meer ins Land der Sonne fahren. Der Kahn ist das Totenschiff.

Mit Voraussendung dieser Erwägungen dürfte es nicht schwer sein, das Ursprungsmotiv der Mythe von den schwarzen und weissen Menschen herauszulösen. Es handelt sich nicht um Europaer und Neger, sondern um Tag resp. Sonne, resp. Seelen der Toten und Nacht resp. Mond.

„Die Menschen stammen aus der Mitte der Erde“ ist eine Umkehrung von: „Die Sonne und die Seelen der Toten sinken hinab in die Höhle, das Land der Unterwelt.“ „Der Weisse springt auf und badet sich im Flusse“ heisst ursprünglich: „Die Sonne steigt im Meere empor“ resp. „die Sonne geht im Meere unter“ u. s. w.

Jedenfalls kann folgende Lesart als Schema des Ursprungsmotives gelten.

„Die Sonne steigt empor aus dem Wasser. Sie ist die Frühe. Die Nacht folgt ihr [33]). Die Sonne sinkt nieder

[33]) Am Gabun gelten Sonne und Mond auch als Geschwister und Kinder desselben Vaters. — Bowdich: „Mission“ S. 569/70. In Yoruba stehen Sonne und Mond in Ife wieder auf, nachdem sie in der Erde begraben gewesen waren. Hoffmann S. 224. Burton: „Yoruba“ Bd. I S. 191. Sonne, Mond, Sterne und alle Götter entsprangen in Ife. Crowther: „Grammar“ S. III. Das sind verständlichere Formen des gleichen Motivs, das in der Mythe von den schwarzen und weissen Menschen eine merkwürdige Ausdrucksform gefunden hat.

ins Meer, mit ihr die Toten im Totenschiff. Nacht deckt die Erde."

Wenn auch nur eine Sonne nach der allgemeinen, verbreiteten Anschauung existieren mag, so fehlt es jedoch nicht an Meinungen, dass täglich eine Sonne im Meere auf immer versinkt. So bei Basuto und Damara [34]). Es mag das schliesslich zu Mythen gleich denen der Mussorongho führen, die erzählen, dass einst viele Sonnen existiert hatten, welche aber schliesslich bis auf eine von Sambiampungo vernichtet wurden, als ihre Hitze die Menschen zu arg plagte [35]).

Im Allgemeinen glaubt man aber wie gesagt, dass nur eine Sonne existiere, so die Wakonde. Bei denen gilt der Himmel als ein festes Gewölbe, an welchem die Sonne am Tage von Osten nach Westen ihren Lauf vollführe und in der Nacht auf der anderen Seite des Gewölbes, weshalb sie den Menschen unsichtbar ist, nach Osten zurückkehrt. Nach Meinung der Ewe streiten im Osten und Westen zwei Völker um den Besitz des Tagesgestirnes. Die im Westen siegen bei Tage. Dann geht sie unter. Dies Ostvolk zieht sie während der Nacht zu sich herüber [36]).

Den Höhepunkt erreicht die realistische Anschauung in der folgenden arg materialistischen der Namaqua. Die Sonne besteht nach ihnen aus klarem Speck und die Leute, welche auf den Schiffen fahren, ziehen sie des Abends durch Zauberkraft zu sich herab, schneiden ein tüchtiges Stück herunter, wie von einem Seehunde und geben ihr dann mit dem Fusse einen Tritt, so dass sie davonfliegt und des Morgens wieder hervorkommt [37]). Idealer ist die Be-

---

[34]) Wangemann: „Basutoland" S. 17. Anderson Bd. I S. 248.

[35]) Bastian: „Loangoküste" Bd. II S. 223.

[36]) Herold Bd. V S. 143. Merensky i. d. „Verh. der Berl. Ges. für Anthrop. 1893 S. 296.

[37]) „Das Klein-Namaqualand" S. 380. Anderson Bd. II S. 69.

trachtungsweise der Accra, welche sagen, Nyongmo öffne Morgens das grosse Thor für die Sonne[38]).

Von der Verehrung der Sonne wird am häufigsten, wenn auch nur mit einer allgemeinen Bemerkung gesprochen. Die Sonne wird oder wurde verehrt im Sudan und bei den Sande und Schilluck, von den Guanchen auf Teneriffa, Dann an der ganzen Westküste[39]). Die Negervölker ziehen der Sonne nach, so wie sicher einst die Oceanier[40]).

Die Ostafrikaner verehren die Sonne und wenn einer wegen des täglichen Brodes befragt wird, wird er hinauf zum Lichte des Tages weisen, und wenn man ihn nach den Ursachen des Todes eines Bruders fragt, wird er antworten: Jua oder Riuwe[41]). Vergl. S. 229.

Von der Sonnenverehrung der Aschanti wissen wir wenig; hinter dem Herrscher her werden güldene Sonnen getragen[42]). Mehr[43]) ist aus Madagaskar und Dahome bekannt.

Die Madagassen sehen die Sonne als einen strahlenden Körper, als ein überirdisches aber erschaffenes und abhängiges Wesen an. Sie blicken sie mit Bewunderung und Verehrung an, widmen ihr aber keine Gebete. Sie betrachten sie als die Quelle des irdischen Besitzes, Genusses und aller Furchtbarkeit. Ein Spiegel, in dem Arzeneien für Kranke erblickt werden, ist vielleicht das Medium eines Sonnenorakels[44]).

---

[38]) Steinhauser S. 130.

[39]) Leo Afrikanus S. 321, 481. Petermann u. Hassenstein S. 22. Du Couret in Meyer's Volksbibliothek, Bd. 67 S. 210. „Allg. Hist. d. R." Bd. II S. 6, 71; Bd. III S. 608; Bd. IV S. 501. Römer S. 84/5. Ogboni S. 309. Bastian: „San Salvador" S. 305.

[40]) Soyaux Bd. II S. 123.

[41]) Burton: „Lake Region" Bd. II S. 346.

[42]) Ramsayer u. Kühne S. 87.

[43]) Weiteres in Kap. 21. Beziehung zum Monde.

[44]) Ehrmann S. 134. Capland S. 65. Sibree S. 347, 350.

Lissa oder Lisa ist der Sonnengott der Eweer, der Geist der Sonne, der „ge“ im Awuna-, „wo“ im Affueh-, „whi“ im Dahome-Dialekte heisst. Er wird in Dahome und unter den östlichen Stämmen verehrt. Sein Emblem ist ein Topf von rotem Thon mit einem Deckel, beide in Streifen mit weisser Farbe bemalt und an der Oberseite mit dem Bilde des Chamäleons versehen, welches der Bote Lissas ist. Diesen Topf sieht man gewöhnlich in einer kleinen Schanze mit Wasser gefüllt, aufgestellt. Geschenke an Nahrung werden ihm oftmals gebracht. Dass das Chamäleon auf dem Deckel männlichen Geschlechtes ist, ist an dem gekrümmten Rücken zu erkennen. Lisa, die Sonne, ist die Incarnation von Kheviosoh. Vergl. S. 48.

Lissa hat seine Frauen, die Lissa-si. Sie sind erkenntlich durch Stränge von schwarzen und weissen Perlen. Bei feierlichen Gelegenheiten tragen sie eine eiserne Rolle, die in schlangenförmige Wellen gekrümmt ist. Dem Gotte werden, wenn die Ernte heranreift, Opfer von Hühnern und Tauben dargebracht.

Lissa heiratete Gleti, den Mond, oftmals Dsinu oder Suñh genannt[45]). Diese hat eine grosse Anzahl von Kindern, aber da seine jungen Söhne, emporgewachsend, darnach trachteten, ihrem Vater durch das Khekheme zu folgen, ward er eifersüchtig auf sie, stürzte sich auf sie und tötete einige derselben, während der Rest in das Meer entfloh. Die Töchter trachten nicht darnach, mit ihrem Vater zu wetteifern. Sie begleiten daher noch immer ungestört ihre Mutter bei Nacht, während der Vater des Tages allein reist. Das Wort für Stern ist „Gletis

---

[45]) Der Gott wird oft Desi oder Se genannt; doch da dieses thatsächlich nun „Geist“ oder „Herz“ bedeutet, ist das kein eigentlicher Name. Ellis: „Ewe“ S. 65. Burton nennt den Mond „Mau“; vergl. Kap. 21.

Kind d. h. Mond-Kind". — Einigen Eingeborenen zufolge schufen Gleti und Lissa den Menschen.

Gatte und Gattin sind nicht immer derselben Ansicht, so kommt es, dass Lissa seinen Lauf unterbricht, Gleti folgt und sie schlägt. Wenn dies geschieht, fällt ein schwarzer Schatten auf Gleti und verdeckt ihr Licht. Auf diese Weise erklären sich die Eingeborenen die Mondfinsternisse und in solchen Zeiten durcheilen die Eweer die Strassen und suchen mit Rufen und Trommeln die Sonne zu verscheuchen, was natürlich immer gelingt[46]).

Die Erzählungen von den Kindern der Sonne, den Söhnen, die der eifersüchtige Vater verjagt und die sich in das Meer flüchten, erinnert nicht nur ungemein an östliche Ansichten, sondern ist auch in anderer Hinsicht interessant. Die Mitteilung stammt offenbar aus dem Munde eines Volkes, das die Sonne im Meere untergehen sieht. Es geht jeden Tag eine Sonne unter. Alle zusammen sind die Söhne Lissas, der sie verfolgt, — was wieder an den vom Feuerbesitzer verfolgten Maui erinnert. (Vergl. die Anschauung der Mussorongho.)

Mit dem Sonnendienste steht vielleicht der verhältnismässig klar ausgebildeter Feuerdienst in Beziehung. Drei oder auch zwei Gebiete lassen sich nachweisen. Einmal ist ein Feuerkultus bei den Eve, dann ein solcher bei den Damara und im Anschluss an diese in Monomotapa, Loango und Congo nachgewiesen.

Der Feuergott der Ewe ist Dso od Zo, auch So genannt. Seine Beziehung zu Khevioso spricht schon aus dem Namen dieses. Dies ist der „Feuerschleudernde Gott".

---

[46]) Ellis: „Ewe" S. 65/6. Skerchley S. 472. Burton: „Yoruba" Bd. II S. 147. Schneider S. 35.

Feuerverehrung findet nur insofern statt, als Feuer und Flammen im allgemeinen als Manifestationen des Gottes betrachtet werden, der als übernatürliches und gewöhnlich unsichtbares Wesen im Zorne in Gestalt der Flamme auftritt. Es wird auch anscheinend kein bestehendes Feuer unterhalten, dessen Erlöschen als unglückbringend angesehen wird, noch irgend eine Ceremonie des Auslöschens und Wiederanzündens in bestimmten Jahreszeiten vorgenommen. Feuer wird in gewisser Hinsicht als eine Art Läuterungselement angesehen und so z. B. werden in Weida diejenigen, die versehentlich heilige Schlangen töteten, durch ein brennendes Haus gejagt.

Wenn ein Haus neu gebaut ist, wird gewöhnlich ein Topf mit Feuer in einem Raume aufgestellt und ihm Opfer dargebracht, und das Haus so unter den Schutz des Dso gestellt, dass er es vor Zerstörung durch Brand schütze. In früheren Zeiten wurden die Männer, in deren Haus Feuer ausbrach, zu Tode verurteilt als Warnung für andere. Die Gefahr des Ueberspringens auf benachbarte Häuser ist sehr nahe liegend.

Dso-vodu sind Amulette, die zu Ehren von Dso von seinen Verehrern getragen oder an den Häusern aufgehängt werden. So soll ein um die Häuser hängender Strang von Grashalmen, an dem Palmblättchen hängen, so wie ein weisser Streifen an der Front vor seinem Element schützen.

Es ist ein gewöhnlicher Brauch desjenigen, dem etwas gestohlen ist, einen brennenden Scheit um das Haupt zu schwenken, bis er erlöscht; er betet, dass der Dieb so sterben möge wie das Feuer, das er schwenke erlöscht. Es ist klar, dass dieser Brauch Beziehung zur Feuer- und Sonnenverehrung haben muss, zumal Dso angefleht wird, den Tod herbeizuführen[47]).

[47]) Ellis: „Ewe“ S. 46/7. Skerchley S. 471. Burton: „Dahome“ Bd. II S. 142. „Yoruba“ Bd. II S. 148. Zoeller: „Kamerun“ Bd. I S. 57.

Der alte Römer erzählt, die Fantische Gottheit komme dreimal im Jahr mit einem Erdbeben und alle hohen Bäume krümmen sich, um ihn zu begrüssen. Gleichzeitig entstehe ein Wirbelwind. Die Gottheit wohne in der Mitte eines Hügelkreises. Alle Neumond würden ihm Opfer dargebracht, die ein Wirbelwind entführe. Das Zeichen dieser Fantischen Gottheit sei ein Feuer, das an einem gewissen Orte Nacht und Tag, Jahraus, Jahrein unterhalten werde. Vor demselben singen die Priester alle Morgen und Abende einen altväterlichen Gesang und tanzen dazu [48]).

Unter den Bawenda in Nord-Transvaal findet sich die Sage, das ein göttlich verehrter alter König dem Volke das Feuer gebracht habe. In den Hauptstädten werden heilige Feuer unterhalten, die nicht verlöschen dürfen. Unter diesen Herero hat jeder Stamm eine solche Stätte „Okuruo“ genannt. Sie ist mit einer Hecke umgeben. Die Eingeborenen betreten sie mit heiliger Scheu, nachdem sie sich vorher ihrer Sandalen entledigt haben, und küssen die Asche. Das Feuer, welches nie verlöschen darf, wird von einer Tochter des Häuptlings gepflegt, welche Ondangere genannt wird. Sie führt das Amt, welches ihr eine bevorzugte Stellung giebt, nur bis zu ihrer Verheiratung.

Dieses heilige Feuer darf nie verlöschen; während das Vieh gemolken wird muss es hell brennen. Jede abziehende Familie nimmt von diesem Feuer mit sich. Sollte es verlöschen, so bleibt der Wanderzug liegen, bis von einem anderen Orte heiliges Feuer herbeigebracht ist. Am neuen Wohnorte angekommen, wird die neue Feuerstätte errichtet, Opfer werden geschlachtet und jeder Anwesende

---

[48]) Römer S. 65 ff.

speit von einem Gemisch aus Wasser, Fett und Milch in Flamme[49]).

Der Herrscher Monomotapas sandte alle Jahre an seine Vasallen einige Gesandte, die ihnen ein neues Feuer zu übergeben hatten, mit dem Befehle, alle alten Feuer auszulöschen. Sobald der Gesandte am Hofe vor den Fürsten erscheint, muss ein jeder sein Feuer auslöschen und nicht eher wieder anzünden als der Gesandte das neue Feuer angelegt hat. Von diesem Feuer müssen dann alle Unterthanen desselben Fürsten ihr Feuer holen und in ihre Häuser tragen. Wer solches zu thun sich weigert, wird für einen Aufrührer gehalten und gestraft[50]).

Bei den Betschuanen lassen sich noch heute die Spuren dieses alten Feuerdienstes nachweisen. Wenn z. B. alle Mittel Regen herbeizuführen fehlschlagen, dann werden die Feuerstellen gereinigt. Während der Dauer dieser Ceremonie müssen alle Herdfeuer ausgelöscht sein. Der Unterpriester erscheint den folgenden Morgen oder Abend mit geweihtem brennenden Stabe und entzündet das Feuer aufs neue. Die Makalaka schwören beim Feuer[51]).

Ein Ausläufer dieser alten Zentrale reicht bis an die Kongomündung und noch weiter nach Norden. Schon in anderen Studien ist gezeigt worden, wie diese Völker nach Norden geströmt sind.

In älteren Berichten aus Congo ist viel vom Ganga Chitome oder Chitombe die Rede. Dieser Priester ist schon auf Erden ein Gott und am Himmel vermag er alles. Ihm wurden die Erstlinge der Felder gebracht. Wenn Vater

---

[49]) Merensky i. d. „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop." 1891 S. 379. Anderson Bd. I S. 239/40. Hahn: „Herero" S. 499—501. Ratzel: „Völkerkunde" 2. Aufl. Bd. II S. 52. Fritsch S. 230 ff.

[50]) Dapper S. 631. Bastian: „Loangoküste" Bd. II S. 214.

[51]) Holub Bd. I S. 422. Ratzel: „Völkerkunde" 2. Aufl. Bd. II S. 40.

und Mutter einer Familie sie unter feierlichen Gesängen überreichten, versprach er Vervielfältigung der Gabe bei der nächsten Ernte. Er und seine Angestellten führten bei der Saat die ersten Spatenstiche aus.

Tag und Nacht unterhielt der Ganga Chitome in seiner Hütte ein heiliges Feuer, von dem er gegen Bitten oder Bezahlung einen Scheit abgab. Unter Ceremonien und Darbringung von Geschenken musste sich jeder neue Beamte oder Fürst von ihm weihen lassen. Alle Verheirateten mussten sich während der Zeit der Abwesenheit des Ganga Chitome von seinem Wohnsitze der Frauen enthalten.

Wenn der Ganga eines natürlichen Todes sterben würde, wird die Welt untergehen und die Erde, die nur durch seine Macht besteht, würde in das Nichts zurückfallen. Wenn der Ganga Chitome sein Ende kommen sieht, wird er von seinem Nachfolger erhängt.

Der Ganga Chitome trägt stets lange Haare [52]).

Bei Jaga und Basundi treffen wir noch weitere wichtige Sitten des Feuerdienstes. Wenn dem Heerführer der Jaga vor der Schlacht vom Ganga-Ya-Jta der gegen Pfeile schützende Gürtel umgelegt wurde, ward das alte Feuer ausgelöscht und ein neues heiliges Feuer entzündet, um den lohenden Holzstoss ein Tau, das niemand berühren durfte, gezogen und der heilige Tanz aufgeführt. In die lodernde, funkensprühende Flamme, die verehrt wird, werfen die Bakongo Speiseopfer und das Blut, der am Neumond geweihten Opfer, wird in die heilige Flamme gespritzt [53]).

---

[52]) Cavazzi Bd. I S. 254, 261, 269. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 214.

[53]) Bastian: „San Salvador“ S. 95. Cavazzi Bd. I S. 368/9; Bd. II S. 192/3.

In Loango hören wir noch von der Prophezeihung aus dem Feuer und die dem Feuer bei Heilceremonien dargebrachten Opfer. Am Gabun, bei den Fan, klingt der Feuerdienst aus. In den Häuptlingsdörfern werden Tag und Nacht heilige Feuer unterhalten, die den Einfluss böser Geister abwehren sollen [54]).

Das Bindeglied zwischen Feuerdienst und Sonnenmythe liegt in der Sage vom Feuerbringer. Bei dem Damara entzündet der aus der Höhle resp. dem Baume entstiegene Mensch das erste Feuer. Einige sagen, es sei der alte König Tschohdou; andere behaupten, es sei Mukuru oder Odempo, der Feuerspender gewesen [55]). Damit ist die Feuererwerbung mit dem Menschenursprung verbunden. Auch bei den Mussoronghi bringt Wetäkekela, der erste Mensch, das Feuer vom Himmel herab [56]).

Die Entstehung der Menschen ist aber in der umgekehrten Form des Sonnenunterganges resp. des Todes — die Seele folgt der Sonne — zur Darstellung gebracht. (Der Ursprung in der Höhle siehe „Schwarze und weisse Menschen“!) Dem entsprechend lehnt sich die Feuergewinnungsmythe auch hier, wie in Oceanien. (Feuer-Schlange-Seele) an den Sonnenaufgang an. Wir sahen schon wie Schango die mit der Medizin alias dem Feuer entfliehende Oya verfolgt und wie die Mythe mit dem Sonnenaufgange beginnt.

Im Westen der westlichen Provinz verschwimmt auch diese Mythe. Bei den Temne und Tschi gab Gott den Menschen das Feuer [57]).

---

[54]) Hübbe-Schleiden. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 191, 239.

[55]) Merensky i. d. „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1891 S. 379. Anderson Bd. I S. 236/7. Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. II S. 52.

[56]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 222/3.

[57]) Schlenker: „Traditions“ S. 17. Schneider S. 41.

Ueber die Ergebnisse dieses Kapitels lässt sich mancherlei Zusammenfassendes und Allgemeines sagen. Der Sonnenkultus Afrikas ist wenig ausgeprägt. Er ist mehr auf einen selbständig gewordenen Feuerdienst beschränkt — immer angenommen, dass dieser nicht selbständig entstanden ist. Der Feuerdienst ist am klarsten in der südlichen Provinz bei den Damara, im alten Monomotapa und bei den Basundi. Dagegen ist die Sonnenmythologie inmitten des westafrikanischen Völkerkreises am schönsten erhalten. Aber die Sonnenmythen der südlichen und südwestlichen Provinzen enthalten, wenn auch in einem anderen „Stile“ zur Darstellung gebracht, die gleichen Motive. Die Gleichheit der Fundamente dieser eigenartigen afrikanischen Mythologie spricht aber in merkwürdiger Klarheit aus der Verbreitung der Mythe von den schwarzen und weissen Menschen.

Aber auch der Typus dieser Mythe ist bezeichnend. Wie tief ist dies Niveau der Mythologie, das sicher einst hoch stand, aus der Region der „hohen“ Mythologie herabgesunken! Wie einzelne Klippen als Reste eines vom Meere hinweggespülten Erdteiles ragen noch die Mythen von Schango und Hubeane aus den Wassern der afrikanischen niederen Mythologie empor.

XVIII. Kapitel.

Die afrikanischen Spinnenmythen.

Verbreitung. — Spinne als Menschenschöpfer. — Spinne verliert die Hände. — Die drei Geister der Unterwelt. — Das vieläugige Tier. — Enjebiribi, der Menschentöter. — Nyankupongs Tochter. — Spinnes Topf. — Der Tod im Spinnennetz. — Spinne in der Kuh. — Spinne als Schöpfer. — Der Spinne Tod. — Charakter der Mythen. — Der Spinne Charakter. — Solare Eigenarten. — Kühe in afrikanischen Sonnenmythen. — Im malaiischen Archipel.

Der westliche Bezirk der westafrikanischen mythologischen Provinz ist ausgezeichnet durch eine Legendensprache, die in ihrer Naivität es unklar lässt, ob sie hohe Mythen, Fabeln oder Märchen erzählt. Ihre Hauptfigur ist die Spinne. Nanj oder Anansie. Das Verbreitungsgebiet der Spinnenmythen, in deren Kreis alle Erzählungen gezogen werden, beginnt bei den Ga und erstreckt sich bis zu Bagos, an deren Grenze es anscheinend endet. Mit diesen Mythen wollen wir uns im vorliegenden Kapitel beschäftigen [1]).

[1]) Das Material stammt aus: Ellis: „Yoruba“ S. 339. „Yoruba“ S. 258 und 259. Bossmann S. 177, 383. Bastian: „Nigritier“ S. 45. Römer S. 43—47. Bohner S. 263—265. Zimmermann S. 193—200. Barth: „Volkssagen“ S. 466. Schlencker: „Traditions“ S. 45—73. Eine der schönsten Mythen verdanke ich der Güte des Herrn Missionars Steiner, der sie aus dem Munde eines Ga-Knaben erhalten hat (Nr. 4). Bei den Yaunde giebt es ein Spinnen-Orakel. Zenker S. 46/7.

1. Mythe (Accra).

Die Neger haben Traditionen von einem gewissen Nanj, nämlich von seinen Ränken und Schelmstücken. Man könnte Nanj mit Recht den Eulenspiegel der Schwarzen nennen. Die Neger haben fast nichts zu verrichten, sondern schlafen bei Tage und kommen beim Mondschein zusammen, sitzen vor ihren Thüren, wohl so in einem Haufen. Da erzählen dann die Alten den Jungen die Geschichten von Nanj. Diese finden an den Ränken und Betrügereien desselben einen sonderlichen Geschmack, und wünschen nichts sehnlicher, als Gelegenheit zu finden, diesen Eulenspiegel nachzuäffen. Von allen dem soll einiges hier nacherzählt werden.

Eine grosse schwarze Spinne mit Namen Nanj hat auf Gottes Befehl (!) die ersten Menschen geschaffen, oder richtiger nach der Neger-Meinung: Nanj musste die Stoffe herstellen, aus denen der Mensch geschaffen ward. Nanj war fleissig und spann Stoff zu einer Menge Menschen, bis sie nicht mehr konnte. Nanj erwartete hierauf für ihre Mühe einigen Dank von den Menschen. Sie liefen aber davon und eine Gottheit unterrichtete sie, was sie thun und lassen sollten.

Nanj schaffte noch einen von dem wenigen Stoff, den sie noch übrig hatte. Dieser ward kleiner als die vorigen, und Nanj erzog ihn selber, unterrichtete ihn und legte ihm ihren Namen Nanj bei. Dieser ist der Held, von dem die Traditionen handeln; wie er ohne Arbeit in der Welt leben konnte, nämlich er betrog andere; wie er fähig war die Gottheit zu narren, wenn er ihr ein Huhn geben sollte. Seine Mutter zeigte ihm, wie er das Fleisch essen, die Federn und die Beine aber wieder zusammen, und die Gestalt des Huhnes wieder zu Wege bringen sollte.

Sollte er ein Ei liefern, so lehrte sie ihm, wie er ein Loch darein schlagen, es austrinken, es mit Erde oder Sand ausfüllen und das Loch wieder zukleistern sollte, mit der Versicherung, er würde noch Ehre damit einlegen, weil er ein so grosses und schweres Ei bringe. Und ähnliches erzählen sie mehr.

2. Mythe (Accra).

Wenn die Neger die folgende Geschichte erzählen, so äffen sie alle Dinge der Erzählung nach. Ist Nanj von einem Orte zu einem anderen gegangen, so geht der Erzähler gleichermassen ein paar Schritte. Hat Nanj etwas gespeisst, so ihm wohlschmeckt, hat er geweint, gelacht, getrunken, getanzt u. s. w., so macht ihm der Erzähler alles nach. Es sind bei der Vortragung und Vorstellung der folgenden Geschichte mehrere Schwarze von Nöten, deren jeder eine Rolle übernimmt.

Es war einstens im ganzen Lande ein Misswachs und eine grosse Hungersnot, sodass eine Bohne ein Ei kostete. Nanj wusste nun, dass sein Nachbar noch einen ziemlichen Vorrat an Bohnen hatte. Dieser war ein Schütze und wenn er morgens ausging, befahl er, dass seine Kinder die Bohnen in die Sonne legen und sie fleissig umrühren sollten, damit keine Würmer in sie kommen möchten, sie sollten aber keine davon speisen, bis er zurückkomme. Dann würde er die Portionen austeilen.

Nanj fand sich ein, wenn der Schütze nicht zu Hause war, grüsste die Kinder und sie thaten ein Gleiches. Nanj hatte seinen ganzen Körper mit Pech oder Gummi überstrichen und bat um die Erlaubnis, vor ihnen tanzen zu dürfen, dieweil er ein neues Stück erfunden habe. Die Kinder willigten sehr gerne ein, Nanj fing an zu tanzen, und wälzte sich in den Bohnen, so dass viele an seinem Körper hängen blieben. Als der Tanz vollendet war, zeigte

Nanj den Kindern seine Hände und sagte: Ihr sehet wohl, dass ich nichts mit mir nehme.“ „Nein“, antworteten die Kinder. Nachdem nahm er die Bohnen von seinem Körper und gab sie seiner Frau.

Da nun der Schütze zurückkam, erzählten die Kinder, dass Nanj bei ihnen gewesen und zeigten ihm den Tanz, den sie gemerkt hätten. Endlich merkte der Schütze, dass seine Bohnen abnahmen, und hatte Nanj in Verdacht. Er ging an einem Morgen aus und verbarg sich nahe bei seinem Hause im Gebüsch Da sah er denn wie Nanj auf erwähnte Weise ihn seiner Bohnen bestahl. Hierauf bemächtigte er sich Nanjs schlug ihm beide Hände ab und liess ihn laufen, wohin er wolle. Nanj kam nach Hause und verbarg die Hände unter seine Leibbinde. Er fing an auf seine Frauen zu schelten, dass sie nicht gleichfalls Essen schafften und sagte, er wolle zukünftig seinen Frauen gar nichts mehr liefern, sondern nur seine Kinder ernähren, wie er denn auch befahl, die Kinder sollten in sein Haus gebracht werden und mit ihm speisen.

Die Frauen waren damit einverstanden und jede trug ihr Kind in Nanjs Hütte. Nanj verfügte sich zuletzt zu den Kindern, schloss die Thür und stiess jedes von ihnen mit dem Rest seiner Arme vor den Mund und drohte ihnen gleichfalls die Hände abzuschlagen, wenn sie nicht sagen würden, sie seien recht wohl ernährt worden. Die Kinder versprachen es und schwiegen zwei Tage still. Den dritten Tag aber klagten sie den Vorfall ihren Müttern, die den Nanj überraschten und sahen, dass er keine Hände habe.

Sie entschlossen sich nun alle, Nanj zu verlassen und andere Männer zu suchen. Sie liefen alle von dannen. Der schlaue Nanj ging voraus, verbarg sich in einem Gebüsch und fing an Holz zu hacken. Die vorbeigehenden Frauen grüssten ihn, ohne zu sehen wer es sei. Nanj

veränderte seine Stimme, dankte für ihren Gruss und frug, wohin sie zu gehen gedächten? Die Frauen erzählten ihm in der Kürze die Begebenheiten und ihren Vorsatz. Auch frugen sie ihm, ob er keine Frauen nötig habe? Nanj antwortete: „Freunde, wollet Ihr meinem Rathe folgen, so kehret wieder zurück und gehet zu Euren Manne. Ich hatte 20 Weiber; 19 von ihnen aber habe ich weggejagt, denn ich habe genug an einer in dieser teuren Zeit.“ Die Frauen nahmen Abschied und gingen weiter. Nanj lief wieder voraus und gab vor, 50 Frauen gehabt und 49 weggejagt zu haben. Ebenso geschah es zum dritten Male; da sagte er, er habe 100 Frauen gehabt und 99 weggejagt.

Die Frauen unterredeten sich hierauf und beschlossen zuletzt die Gottheit um Rath zu fragen. Dieses hörte Nanj ebenfalls und sprach in dem Gebüsche, in dem er verborgen war, gleich wie die Gottheit. Das Ende von alle dem war, dass die Frauen nach ihres Mannes Hause zurückgingen.

Er war aber auch hier schon gegenwärtig und wollte sie nicht nicht wieder in seine Hütte zurücklassen, bis sie dem Nanj vorteilhafte Bedingungen bewilligt hatten.

3. Mythe (Accra).

„Soll ich erzählen oder nicht?“ — Wir sind bereit zu antworten [2]).“ — War's nicht eine grosse Hungersnot, als nichts zu essen und zu beissen war und die Henne und der Hahn mit knapper Not noch eine Nuss auf dem Düngerhaufen entdeckten, dass unser Spinnenmann und Spinnensohn, von Not getrieben, auch nach Nüsse sich umschauten? Hatte da der Spinnensohn nach langem Suchen eine Nuss

[2]) Dies ist der regelmässig wiederkehrende Anfang der Accramythen. Diese werden von einem Einzelnen im Dialog mit der Masse der Zuhörer vorgetragen.

entdeckt und sie aufgeklopft, als der Kern in eine Rattenhöhle hineinfuhr. Spinnchen lief nach, den Kern zu suchen, und ehe er sichs versah, fand er sich in der Unterwelt von drei Zwerggeistern umringt, einem roten, einem weissen und einem schwarzen.

Ihre Haare hingen über das Gesicht herab, ihre Fingernägel waren zu Krallen geworden, gewaschen hatten sie sich noch nie. Spinnchen erschrack. Sie aber erkundigten sich, was er da zu schaffen habe? Spinnchen erzählte seine Geschichte. Hierauf holten die Geister eine grosse, schöne Yamswurzel herbei, befahlen aber Spinnchen, blos die Schalen auf das Feuer zu setzen, den Yams selbst aber auf den Düngerhaufen zu werfen. Spinnchen that es und aus den Schalen wurde das beste Essen. Als Spinnchen gegessen hatte, und satt geworden war, gaben ihm die Geister eine ganze Last Yamswurzeln und lehrten ihn das Liedchen:

(Der Erzähler singt:) „Weisser Geist hoho!
Roter Geist hoho!
Schwarzer Geist hoho!“

(Die Zuhörer singen:) „Wird mein Kopf es übertreten,
Was wird geschehen?
Den Kopf, den wirft er weg;
Den Fuss, den wirft er weg;
Den Kopf, den wirft er weg;
Du, Du beleidigst die grossen Gottheiten [3]).“

Dann begleiteten sie Spinnchen, befahlen ihm aber, das Lied niemals zu singen und es niemand zu lehren, sowie den Yams immer auf die angegebene Weise zu behandeln. Spinnchen that es. Zu Hause war grosse

[3]) Im Original steht statt Gottheiten „Fetische“.

Freude über den Yams. Als er verzehrt war, holte Spinnchen eine zweite Last und so fort.

Nun wollte aber der Spinnemann wissen, wo Spinnchen den Yams hole; aber Spinnchen fürchtete das Wesen seines Vaters und verweigerte beharrlich jede Auskunft. Als es sich nun aber wieder einmal zu einem fünften Gange anschickte, stand sein Vater in der Nacht auf, nahm Spinnchens Sack, nahm die Kleider heraus und that Asche hinein, machte ausserdem unten in den Sack ein kleines Loch. So fand er der Spur der Asche nachgehend den Weg und das nächste Mal setzte er es durch, dass er ging.

Wie er nun die drei Geister sah, herrschte er sie an: „Hei! was ist das für eine Art, wie ihr es treibt! Ihr Schmutzbengel, her mit Euch, dass ich Eure Haare schneide und Euch wasche.“ Und in der Weise stritt er lange mit ihnen, bis sie fragten, was er denn eigentlich wolle und sie ihm Yams zum Kochen gaben. Aber er machte es nicht, wie sie sagten, sondern that den Yams in den Topf und warf die Schalen fort. Aber die Yamswurzeln wurden nicht weich. Da schalten die Geister ihn einen Thoren und befahlen ihm, es anders zu machen, worauf das Essen geniessbar wurde. Zuletzt lehrten sie ihm dieses Lied:

„Weisser Geist hoho!
Roter Geist hoho!
Schwarzer Geist hoho!
„Wird der Kopf es übertreten,
Was wird geschehen?
Den Kopf, den wirft er weg,
Den Fuss, den wirft er weg,
Den Kopf, den wirft er weg,
Du, Du beleidigst die grossen Gottheiten!“

Als sie ihm aber befahlen, das Lied weder zu singen noch es jemand zu lehren, und noch nicht recht ausgeredet hatten, begann der Spinnenmann schon zu singen. Darüber

zur Rede gestellt, sagte er, er habe ein Lied seiner Heimat gesungen. Kaum war er aber ein Weilchen gegangen, so sang er wieder. Aber plumps! von oben fällt etwas herunter, der Spinnenmann stürzt hin, dort liegt sein Kopf, da die Hand, dort ein Fuss, der Spinnenmann ist gestorben! Aber immer singt er noch. Da sagt der weisse Geist zu den andern: „Er ist ein armer Schelm, lasst uns ihn wieder lebendig machen.“ Da hatten die Geister Erbarmen mit ihm, machten ihn wieder lebendig und bedrohten ihn aufs neue. Aber kaum zu sich gekommen, singt er auch wieder. Nun prügelten sie ihn durch und liessen ihn mit leerer Hand gehen. Mit Schimpf und Schande kam er heim, und dort ward das Betragen des Spinnenvaters verworfen, das des Spinnchens aber ward Sitte, nämlich: „Wenn Du in eine fremde Stadt kommst, dann sollst Du nicht über die Sitten der Bewohner schimpfen, sondern Dich in dieselben schicken.“

4. Mythe (Accra).

Es begab sich einmal, dass Spinne für den damaligen König ein Grundstück kultivierte, wofür ihm eine Kuh als Lohn werden sollte, da man schon damals wie heute von dem Grundsatz ausging, dass für nichts nur der Tod sei. Spinne war ein Schelm und dachte, Selberessen macht fett und traf deshalb genaue Vorkehrung, dass kein ungebetener Gast sich beim kommenden leckeren Mahl einstelle. Er schleppte daher das Mastvieh an einen abgelegenen Platz, wo die Zubereitung und das Mahl ungestört vor sich gehen konnte. Doch siehe da. Als er eben daran war, das gehörnte Tier auf den Boden zu legen und ihm den Todesstoss zu versetzen, erschien ein Ungeheuer mit vielen Augen. Spinne erschrak ob der fremden Erscheinung, liess das Schlachtopfer fahren und machte sich aus dem Staube.

Doch, von dem vieläugigen Tier zurückgerufen und ermutigt, kehrte Spinne auf die Mahlstatt zurück und ward

von ihm gezwungen, die Kuh zu töten und das Mahl herzurichten. Spinne that pflichtgetreu, ob wollend oder nichtwollend, das Geheissene. Eben war er mit einem Teil der Mahlzeit fertig und sog schon mit innerem Behagen den heissen Duft der dampfenden Speise ein, als das vieläugige Tier das Wort „Tamoku!“ hervorstiess, worauf Spinne tot zu Boden sank. Der Mörder machte sich nun ungesäumt über die Speise her und verzehrte, was des andern Schweiss erworben und seine Kochkunst zubereitet hatte. Nach beendigter Mahlzeit jedoch rief das vieläugige Ungetüm den leblos Daliegenden durch einen andern Zauberspruch wieder zum Leben zurück.

So geschah es an die zwei und die drei Male. Spinne kochte, hoffte und ward in Todesnacht versenkt. Da endlich klagte der also übel behandelte Spinne sein Leid einem alten Weiblein. Dieses, erfahren in solchen Zauberkniffen, wusste Rat und Abhilfe. Es wusste dem für Spinne totbringenden Tamoku ein entsprechendes Zaubersprüchlein entgegenzusetzen. Sie hiess ihn, sobald das vieläugige Tier das verhängnisvolle Tamoku bei der festlichen Tafel aussprechen werde, das Wort „Tomodso“ auszurufen.

Spinne that, wie ihm die Alte befohlen, und siehe da! Tamoku hatte nicht seine gewöhnliche Wirkung. — Das vieläugige Ungeheuer dagegen brach, wie vom Blitzstrahl getroffen, beim Klange des Zauberwortes Tomodso leblos zusammen. Nun that sich Spinne an der Mahlzeit gütlich und suchte sich bestmöglichst für die seither gehabten Entbehrungen zu entschädigen. Als er seinem Bedürfnisse reichlich Rechnung getragen hatte, nahm er das leblose Tier und legte es auf das Feuer. Da sein Fleisch eine gar so schöne weisse Farbe durch das Rösten erhielt, kam Spinne die Lust an, davon zu kosten. Aber o weh! Im selben Augenblick wurde seine Zunge so dick und so lang, dass er dieselbe nicht einmal tragen konnte.

„Was soll ich thun?“ sprach der nunmehr grosszüngige Spinne.

Lange ging er mit sich zu Rate, und siehe, seine Schlauheit liess ihn auch diesmal nicht im Stich. Als Dolmetscher oder Sprecher des Königs berief er das ganze Volk und gab einen angeblichen Befehl des Königs kund, der dahin lautete, dass ein jeglicher sich an die See zu begeben habe. Dort solle sich ein jeder in den Fluten baden. Bevor dies aber geschehe, habe jeder seine Zunge am Ufer niederzulegen. Nach dem Bade möge sie ein jeder wieder zu sich nehmen.

Sie gingen in Begleitung des königlichen Sprechers an den bezeichneten Platz, die Lagune. Alle legten ihre Zungen auf dem Damm nieder und begaben sich ins Wasser. Während nun alle mit sich selbst und mit der Waschung zu thun hatten, benutzte Spinne diesen günstigen Augenblick zu einem Geniestreich. Er liess seine Augen über die Reihe der Zungen gleiten und suchte nach der schönsten, zierlichsten und zartesten. Als solche erkannte er die des Schweines, er nahm dieselbe und eignete sie sich ohne Bedenken an. Er ward somit zum Lügner und Räuber. An die Stelle derselben legte er seine grosse und unförmige Zunge. Hierauf verliess er, als sei nichts weiter geschehen, den Platz.

Nach alle dem kamen die Badenden aus dem Wasser und griffen nach ihren Zungen. Alle fanden die ihrigen ausser dem Schwein, welchem zuletzt nur die lange, unförmliche Zunge übrig blieb. Wohl oder übel musste es dieselben nehmen, „denn“, dachte es, „lieber eine wüste als gar keine Zunge“, gelobte sich aber, von nun ab sich nur noch von Dünger zu ernähren. Das Schwein ging hin und that so bis auf den heutigen Tag.

Moral: „Was für den einen ein Verlust ist, ist für den andern ein Gewinn.“

Oder: „Hast Du etwas und willst solches nicht mit Deinesgleichen gemein haben, so musst Du es mit den Tieren teilen.“

---

5. Mythe (Akwapim).

Es wird erzählt, der „Anansie (die Spinne) habe einen Sohn gezeugt“, den er Entikuma nannte.

Dieser zeugte wieder einen Sohn, den er Enjebiribi (d. h. „es ist nichts“) nannte.

Entikuma kaufte Rindvieh und übergab es der Schlange Nini zum Füttern. Nicht lange danach hörte Entikuma, dass Nini nicht gut auf das Rindvieh achte. Er brachte es daher auf seine Plantagen. Enjebiribi ging eines Tages hin und riss einem der Rinder ein Auge aus und bereitete daraus eine wohlschmeckende Speise, die er mit seinem Vater Entikuma verzehrte. Als sie gegessen hatten, sagte dieser: „Das Ding da, das Du gemacht hast, ist wohlschmeckend; geh und bereite es uns nochmals.“ Daraufhin bereitete Enjebiribi die Speise, bis die Augen aller Rinder aufgezehrt waren.

Eines Tages sagte sein Vater, er wolle nach den Rindern sehen; und siehe, aller Augen waren gebrochen. Hierauf hob er einen Stock auf, um Enjebiribi zu schlagen. Dieser aber sagte: „Wenn Du mich schlägst, werde ich schreien!“ Der Vater entgegnete: „Ich werde Dich schlagen, und wenn Du schreist, schreist Du eben.“ Hierauf schlug er ihn, und als dieser sagte: „Vater!“ starb der Vater.

Nun hob Enjebiribi einen Stein auf und warf einen Vogel herunter. Dem zog er die Haut ab, steckte seines Vaters abgeschnittenen Kopf hinein, hüpfte und stellte sich auf den Weg, um weiter zu gehen. Indem er nun wanderte, begegnete er gewissen Menschen, die ungeheure Massen

von Speisen trugen, und er sprach zu ihnen: „Der Hunger drängt mich, gebt mir deshalb zu essen.“

Sie: „Wir geben Dir nichts.“

Er: „Wenn Ihr mir nichts gebt, werde ich Unheil über Euch herabkommen lassen.“

Sie: „Lass es kommen.“

Nun nahm er eine von den Speisen weg, und sie riefen hierauf: „Schlagt ihn, dass er stirbt!“

Er: „Wenn Ihr mich schlagt, werde ich schreien.“

Sie: „Wenn er schreit, was ist's denn? Schlagt ihn!“ Kaum hatten sie ihn geschlagen und er geschrien, so starben sie alle, er aber hieb ihnen die Köpfe ab und steckte sie in die Vogelhaut.

Inzwischen kam er an einen Ort, wo er die messingnen Salbenbüchsen des Königs wusch. Diese nahm er, warf sie in den Brunnen und sagte: „Was Ihr mir thun wollt, mögt Ihr mir thun.“ — Nun standen alle auf, um ihn zu schlagen.

Er: „Wenn Ihr mich schlagt, werde ich schreien.“

Sie: „Schrei nur, bis Blut herauskommt.“ Und dann schlugen sie ihn und starben; er aber schnitt ihnen allen die Köpfe ab und steckte sie in seinen Vogelhautsack.

Im Weitergehen begegnete er mehreren Personen, die Palmwein trugen. Zu diesen sagte er: „Gebt mir etwas Palmwein zu trinken!“ —

Sie: „Wer bist Du, dass Du sagst, Du wollest von dem Palmwein trinken, den wir dem König bringen?“

Er: „Wenn Euer Herr selbst Palmwein wäre, würde ich ihn trinken, wie viel mehr den da.“

Sie; „Du hast den König gelästert! Legt die Hand an ihn!“

Er: „Wenn Ihr mich schlagt, werde ich sogleich schreien!“

Sie: „Wenn er auch schreit, so macht's ja nichts, schlagt ihn!“ Kaum hatten sie ihn geschlagen, so starben sie. Er aber schnitt ihnen die Köpfe ab, steckte sie in den Vogelhautsack und ging.

Als nun die Sache dem König berichtet wurde, sandte dieser Boten aus, um den Enjebiribi zu sich einzuladen. Enjebiribi aber sagte den Boten: „Gehet und saget dem König, am Montag werde ich kommen und er solle zubereiten, mich zu bewirten. Hierauf liess der König den Palmwein von aller Welt zusammenkaufen und mehr als 1000 Schüsseln voll Speise in den Häusern aufstellen, damit, wenn Enjebiribi käme, er zu essen hätte. Nicht lange, so hörte man von seiner Ankunft. Man versammelte sich, und während er anlangte und grüsste, trank er den Palmwein in Gedanken. Bis das Grüssen vorbei war, war auch der Palmwein getrunken und die Speise verzehrt. Der König aber, der nichts davon wusste, sandte aus, um den Palmwein zu holen. Als er nun erfuhr, dass von dem Palmwein und der Speise garnichts mehr übrig geblieben, sagte er zu seinen Knechten: „Gehet, fanget und tötet ihn!“

Nun verfolgten sie ihn, bis er am Wege ermattet niedersank. Als seine Verfolger ihn dort erreichten, fragten sie: „Was ist hier auf den Boden gefallen?“ — Darauf sagten andere: „Enjebiribi“, d. h. es ist nichts. Daher kommt es, dass wenn etwas am Wege hinfällt und man weiss nicht, was es ist, auf die Frage: „Was ist's?“ gewöhnlich die Antwort erfolgt: „Enjebiribi!“ d. h. „es ist nichts.“

6. Mythe (Akwapim).

Nyankupong hatte eine schöne Tochter, die er allen Bewerbern ausschlug. Spinne und Katze liess er zur Bewerbung zu. Die Katze gewann im Wettlauf. Spinne darüber entrüstet, brachte durch Hinterlist die Katze in

den Schein begangenen Frevels und so ward Nyankupongs Tochter der Katze wieder abgenommen.

7. Mythe (Akwapim).

Ananse erfand einen selbst sich füllenden Topf. Er stellte ihn in sein Schlafzimmer und genoss von der immer neu hervorquellenden Speise. Seine Kinder zerbrachen den Topf. Da erfand er eine selbst prügelnde Peitsche u. s. w.

---

8. Mythe (Temne).

Die Spinne forderte die Buschziege auf, mit auf die Jagd zu gehen. Sie war bereit. Spinne nahm einen Fallstrick mit. Im Walde traf Spinne einen Stein, dem ein Bart gewachsen war. („Das ist nämlich das Netz der Ziege.") Spinne sagte: „O Wunder! ein Stein mit einem Bart". Kaum hatte Spinne das gesagt, so fiel er nieder, blieb liegen und erwachte erst am Abend. Dies war der Grund des betrügerischen Benehmens gegen seine Genossen, die er später verschlang [4]).

So forderte er denn die Buschziege auf, ihn zur Jagd zu begleiten und hiess sie, in der Nähe der bewussten Stelle angelangt, ein Stück vorausgehen, und auf ihn, der sich erst erleichtern wolle, zu warten. Als sie wieder am Steine ankamen, sagte Spinne: „Nun komm!" Doch da entgegnete die Buschziege: „Schau, wie der Stein einen Bart bekam." Kaum war das Wort gefallen, so fiel die Buschziege nieder und Spinne nahm sie auf und brachte sie heim, wo er dieselbe mit seinen Kindern verzehrte.

Als die Buschziege verzehrt war, lud Spinne die Trak-an zur Jagd ein. In der Nähe des Steines forderte er diese wieder auf, bis zum Steine weiter zu gehen, da

---

[4]) In diesen Mythen wie in anderen ist die Spinne als Weib betrachtet. In anderen ist sie männlichen Geschlechts. Der Mehrzahl folgend, habe ich stets das letztere angenommen.

er erst noch sein Wasser abschlagen wolle. Als er die Trak-an (eine Antilopenart) am Bestimmungspunkte antraf, sagte diese: „Spinne, sieh doch, wie der Stein einen Bart bekam!“ Die Trak-an fiel nieder, Spinne nahm sie auf und trug sie nach Hause, wo er mit seinen Kindern das Fleisch verspeiste.

Ebenso machte es Spinne mit der Antilope. Doch als er mit der Buschkuh in gleicher Weise verfuhr, fiel dies dem Fillentamba auf, welches wohl bemerkt hatte, dass die Tiere, die mit Spinne zur Jagd auszogen, niemals heimkehrten. Also folgte Fillentamba unbemerkt und beobachtete die Szene am Stein, wie die Buschkuh sagte: „Schau, was der Stein für einen Bart hat!“ wie Spinne und seine Kinder das Tier zerteilten und es nach Hause brachten. Da lief Fillentamba auch nach Hause und erzählte es allen seinen Kameraden.

Da fordert denn Spinne auch Fillentamba zur Jagd auf. Fillentamba war einverstanden. Wie gewöhnlich schickte Spinne den Begleiter voraus. Als aber Spinne zum Steine kam, sagte Fillentamba nicht das Zauberwort. Spinne versuchte Fillentamba dazu zu bewegen, aber der umging der bezaubernden Antwort. Da sagten endlich beide das Wort und beide fielen betäubt nieder. Es war am Morgen und sie erwachten am Abend wieder. Beim Erwachen versuchte Spinne das Gespräch wieder auf das Thema zu bringen. Fillentamba frug darauf: „Was soll ich sagen? Spinne entgegnete: „Sag, der Stein bekam einen Bart!“

Kaum hatte Spinne das Wort ausgesprochen, so fiel er nieder. Fillentamba sprach es aber nicht nach. Er lief nach Hause und warnte alle Leute das Wort an dem Steine auszusprechen, denn dann fielen sie in die Hände der Spinne, die sie verzehren würde.

9. Mythe (Temne).

Ein König hatte Acht auf seine Kühe. Spinne erblickte sie; er sah eine besonders grosse und forderte Taba [5]) auf, sie mit ihm zu verspeisen. Taba wollte schon, wusste aber nicht, wie es anzufangen sei. Spinne meinte, er wisse schon Bescheid. Sie gingen zusammen dahin, wo die Herde weidete. Da trafen sie den Ameisenbär, der just eine Höhle in den Boden grub. Spinne sagte zum Ameisenbär, das würde, falls die Kühe des Königs in die Grube träten, für ihn böse ablaufen. Da erschrak der Ameisenbär und begann, die Grube wieder aufzufüllen. Da er aber müde war, ging er bald schlafen. Derweilen fing Spinne die grosse Kuh und brachte sie in die Höhle. Dann kehrte er zur Stadt zurück. Unterdessen sagte der König zu seinen Leuten, es würde dunkel, sie sollten nach den Kühen sehen. Diese zogen aus, um sie einzufangen. Sie fanden aber die eine in der Höhle. Nur noch ihr Kopf blickte heraus. Da liefen sie zum König und erzählten ihm, dass eine Kuh in einer Grube läge und stürbe. Da rief der König sein Volk zusammen, um die Kuh heraufzuholen.

Eingehend schildert nun die Mythe das Palaver, welches der König abhielt, als sie die Kuh antrafen. Der Ameisenbär ward herbeigerufen und vernommen. Spinne warf seine Worte dazwischen und das Urteil lautete: „Da der Ameisenbär die Kuh des Königs getötet hat, mag er selbst getötet werden.“ Denn das war ausschlaggebend: der Ameisenbär hatte die Grube gegraben.

Der Ameisenbär ward in der Grube, in der die Kuh verschieden war, bestattet. Als Lohn für seine Bemühungen bei Auffindung des Kuhmörders erhielt Spinne ein Bein der Kuh. Als alle in die Stadt gegangen waren,

---

[5]) Tamba ist eine mystische Persönlichkeit.

holte Spinne den Taba, der ihm den Ameisenbär aufsuchen, ausgraben und in sein Haus schaffen helfen musste. Er teilte mit Taba das Fleisch. Nach einem Monde war das Fleisch verzehrt.

Als nun eines Abends, da die Leute des Königs schlafen gegangen waren, die beiden dahingepilgert waren, wo sie die Kühe des Königs angebunden antrafen, ergriff Spinne seine Medizin, streichelte eine grosse Kuh und sagte: „Kuh, lass einen Wind streichen, Kuh, lass einen Wind streichen!“ Die Kuh that so und beide schlüpften in den Bauch des Tieres! Spinne zeigte Taba das Herz und warnte den Genossen davor, dort zu schneiden. Spinne schnitt alsdann Fleischstücke heraus und Taba steckt sie in den mitgebrachten Korb. Danach forderte Spinne die Kuh wieder auf, einen Wind streichen zu lassen und so gelangten sie wieder aus deren Leib. Vier Tage lebten sie von dem Fleische. Da zogen beide abermals zu gleichem Zwecke aus.

Wie damals gelangten sie in die Kuh. Diesmal aber schnitt Taba und zerschnitt die Herzfibern, sodass die Kuh tot zu Boden sank. Nun wussten sie nicht, was thun? Taba setzte sich in den Mastdarm. Die Leute des Königs meldeten diesem den Tod der Kuh.

Die Männer begannen das Tier zu zerschneiden. Da schrie Spinne: Seid vorsichtig, dass Ihr mich nicht trefft!“ Die Leute erschraken und berichteten das dem König. Da kam dieser selber und befahl an derselben Stelle weiter zu schneiden. Aber Spinne kroch an einen anderen Ort. Als die Leute beim Zerlegen so weit gekommen waren, zogen sie Spinne und ihren Korb heraus. Spinne ward gebunden und sollte geschlagen werden, weil er das beste Stück der Herde des Königs getötet hatte.

Da schrie Spinne: „Ich und Taba, wir waren zusammen. Ich und Taba waren zusammen!“ „Wer ist Taba?“ fragten sie. „Ich weiss nicht, von wo er kam“, sagte Spinne.

Der König glaubte ihm nicht. Unterdessen sass Taba im Mastdarm. Die Leute schnitten denselben heraus, um ihn am Wasser zu reinigen. Wie sie nun seinen Inhalt ausschütteten kam Taba mit heraus und sprang unbemerkt an das andere Ufer. Er beklagte sich nun, dass die Leute beim Ausspritzen ihn mit Kuhdünger überschüttet hätten Der König schenkte, um ihn zu beruhigen, ihm darauf ein neues Gewand.

Beim Palaver behauptete Spinne nun, dass Taba sich an dem Diebstahl beteiligte hätte. Darauf rief man dessen Frau, um sie zu verhören. Diese sagte nun allerding aus, dass Taba seit gestern Mittag nicht zu Hause gewesen sei. Taba wusste sich jedoch zu rechtfertigen, indem er darauf hinwies, dass, wenn er dabei gewesen wäre, er auch hätte in der Kuh gefunden werden müssen.

Da wurde das Urteil über Spinne gefällt; er wurde an einem Palmbaum gebunden und mit Palmzweigen gestäupt. Deshalb hat er so viele Beine bekommen. Als Spinne genug gepeitscht war, liess der König ihn laufen. Er wurde darauf krank, erholte sich aber wieder und hatte nun viele Beine. Da lief er davon in den Wald.

Es ist einleuchtend, dass es trotz des eifrigen Suchens nur gelungen ist, einen Theil der Spinnensagen in der Litteratur aufzufinden. Es ist ihnen wohl noch nie so recht eifrig nachgeforscht. Eben aus dem Grunde der mangelnden Kenntnis dürfen wir nicht erwarten, ein abgeschlossenen Ganzes in ihnen zu erblicken. Vielleicht fehlen sogar die wichtigsten Teile, ich vermute dies sogar, denn Paul Steiner sagte mir, dass die meisten dieser Sagen der Niederschrift durch den Laien, infolge ihrer absoluten Unanständigkeit sich entzögen.

Immerhin lässt auch dieses spärliche Material mancherlei erkennen, das zu der Meinung berechtigt, es handele

sich hier um eine Mythologie, ähnlich der nordwestamerikanischen, das heisst einer solchen, die Motive der höheren Mythologie behandelt und die diese im Gewande der Tiermythologie zur Darstellung bringt.

Das Bedeutsamste ist, dass Spinne weder ein Tier noch ein hoher Gott ist. Auch Jelch, mit dem ich Anansie sonst nicht vergleichen will, ist einem höheren Gotte untergeordnet, auch Maui gehört zu den niedereren Göttern. Dass Anansie auf einem alten Herrscher zurückzuführen sei, einen sogenannten Heros, scheint mir ausgeschlossen, trotzdem Ellis zu dieser Ansicht zu neigen scheint.

Gegen eine solche Annahme spricht der kosmogonische Charakter Anansies. Derselbe ist unleugbar. Anansie schafft die Menschen, Anansie ist der Todbringende, der in keiner Mythe den Tod findet, wenn er auch manchmal arg mitgenommen wird.

Bedeutsam erscheint nur der zeitweilige Tod der Gottheit, — denn als solche erscheint Anansie als die Menschen schöpfende — der in der Mythe von dem vieläugigen Ungetüm, das vielleicht als Nacht zu deuten ist, besonders charakteristisch dargestellt ist. Auch in der Mythe von Fillentamba ist dieser Zug nicht zu verkennen.

Allerdings nicht hinkend oder einarmig, ist die Gottheit doch wenigstens in der zweiten Mythe der Hände beraubt. Das „Wandern“ ist in der Enjebiribi-Mythe zur Darstellung gebracht, in der auch eines der interessantesten Motive, ein Motiv der Vogelmythe auftritt. Die Gottheit steckt die Köpfe der Erschlagen in eine Vogelhaut. In der Mythe von den drei Geistern, die die Farbe des Mittags (weiss), Abends und Morgens (rot) und der Nacht (schwarz) zu repräsentieren scheinen, ist eine Wanderung in die Unterwelt erzählt. Das Motiv: „Verschlungen werden“ ist auffällig in der Taba-Mythe etc.

Im allgemeinen kann man sagen, dass eine grosse

Reihe von Anzeichen der Degeneration zu bemerken ist. Die Deutung des Namens Enjebiribi ist auf Volksethymologie zurückzuführen. Am Schlusse mehrerer Mythen, wie auch in solche eingeflochten, sind Sentenzen, Sprichwörter und Lehrsätze der Moral angefügt. Die Erklärung der Vielbeinigkeit der Spinne ist originell aber sekundär.

Der Charakter Anansie's ist kein idealer. Anansie ist diebisch, grausam, fressgierig. Vor allen Dingen ist Anansie ungemein schlau.

Demnach findet sich anscheinend kein Grund gegen, wohl aber eine Anzahl von Gründen für die Annahme, dass die Spinnenmythen ein gutes Teil solarer Motive enthalten. Eine spezielle Bedeutung der Spinne werde ich im nächsten Kapitel noch zu erörtern haben.

Einer der Gründe, die mich dazu bewegen in der Spinne eine Gottheit der Sonnenmythologie zu erblicken, ist seine Beziehung zu den Kühen. Ochsen und Kühe sind für die afrikanische Mythologie sehr bedeutungsvoll. An den Apis brache ich wohl kaum zu erinnern. Heitsi-Eibib lässt sich als Gras von der Kuh verschlingen und als Stierkalb wieder zur Welt bringen. Akotia verlangt Opfer von Rindern.

Ochsen werden im östlichen Sudan hochgeehrt. Ochsenbilder sind angebetete Gegenstände bei den Heiden der Haussaländer. Ochsenmasken stammen aus dem Bali-Lande [6]).

Die Schilluk haben eine Art Kultus der Sonne und des Niles, beide besitzen in dem Dorfe Uao Kühe, die ihnen geheiligt sind und die Sorge dieser Herden ist Wahrsagerinnen, Duendam genannt, anvertraut; diese allein können sie auch melken, denn ein gewöhnliches Weltkind

---

[6]) Vita Hassan Bd. I S. 46, 47, 58/9. „Allg. Hist. d. R." Bd. IV S. 487. Staudinger S. 128.

würde statt Milch, Blut erhalten. Ein Teil dieser Kühe war früher im Nil verborgen und ist aus demselben mit zarten Netzen emporgezogen worden. Die Flussgötter des Nils hüten seitdem ihre Herden so sorgsam, dass man gar kein Geräusch vernimmt. Während der Nacht schlagen die Geister Pfähle ein, um ihre Kühe daran zu binden, sie selbst gehen in den Busch oder steigen daraus empor, so oft man Nebel auf demselben bemerkt. — In Ruanda glaubt man, das Tosen der Vulkane sei das Gebrüll der Ochsenherden, an der Küste wird erzählt, Ochsen-Götter erzeugten Erdbeben. Die Sansibariten meinen, die Erde lagere auf dem Horn eines Ochsen, lege er sie auf das andere Horn, so entstehe Erdbeben. Die Betschuanen endlich betrachten die Sonne als die Augen eines Ochsen [7]).

Aehnliche Beziehung herrscht auch im Malajischen Archipel. Die Bewohner Süd-Sumatras glauben ebenfalls, dass die Erde von einem Ochsen getragen werde [8]). Es ist das eine aus Asien stammende Anschauung, die sich in gleicher Weise nach den australischen Inseln im Osten und dem afrikanischen Continent im Westen ausgebreitet hat.

Immerhin ist es eine charakterische Erscheinung, wenn auch im Kreise der Spinnenmythen der Ochse als der Spinnen-Verschlinger gewissermassen auftritt,

---

[7]) Petermann und Hassenstein S. 23. Stuhlmann S. 94. Götzen S. 192. Moffat u. Anderson Bd. II S. 205.

[8]) Müller i. d. „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1892 S. 235. Rienzi Bd. I S. 144 (vergl. auch S. 274). Bei den Mandans repräsentiert eine weisse Ochsenhaut die Sonne. Wied Bd. II S. 169—171.

XIX. Kapitel.

Die Sonnenbahn und deren Ableitung in Afrika.

Fragmente von Sonnenmythen. — Die Sonne im Totenland. — Die Seele folgt der Sonne. — Umkehrung; der Mensch stammt vom Himmel. — Die Eanda. — Strick, Kette, Bäume als Sonnenpfade. — Sonnenbahnmythen. — Sonnenbahnmythe als einmaliges Ereignis. — „Turmbau zu Babel". — Sonnenbahnbrücke. — Die Spinnenfäden. — Der Strick in der Hütte. — Das Motiv des Trauerstrickes. — Der Trauerstrick. — Priesterabzeichen oder Götterpfade. — Der Uebergang zum Profanen. — Der Strick im Geheimbund. — Strickamulette und Speiseverbote. — Das selbstkräftige Amulett. — Krankheitsamulette. — Geisterstricke im allgemeinen. — Verbreitung. — „Thoramulette." — Erklärung der Tafel III. — Der Strick als Belebungsmittel. — Die Geisterschlinge und -angel. — Menschenfang = Menschenbeseelung. — Verbreitung der Knotenstricke. — Entwickelung derselben in Oceanien — in Afrika. — Die „Aroko" oder symbolischen Botschaften.

Wenn — um so den Schluss zu ziehen aus den Ergebnissen der letzten Kapitel, — wenn man auch nicht sagen darf, dass die Motive der Sonnenmythologie in Afrika herrschen, so ist es sicher, dass, wo sich Spuren und Fragmente einer höheren Mythologie finden, auch die Zeichen einer Sonnenmythologie nicht fehlen.

So ist denn auch das Schicksal des Menschen mit dem Laufe der Sonne verbunden. Im Tode wandern die Seelen auf der Sonnenbahn. Im Sonnenuntergange sinken die Menschen in das Jenseits.

Dementsprechendes fanden wir schon mehrfach. Die drei grossen Sonnenhelden sind Hubeane, Schango und Heitsi-Eibib. Mit Hubeane wurden alle Menschen von Kammapa verschlungen. Schango ist in die Unterwelt gegangen und lebt bei den Toten. Heitsi-Eibib lebt in den Gräbern der Verstorbenen[1]).

Was Forster vom tahitischen Glauben berichtete, erzählt Leo Afrisanus aus Benin. Nach dem Tode leben die Seelen in der Sonne, Wadell teilt aus Alt-Kalabar das Gleiche mit. Die Seele eines Kranken liess sich nicht mehr zurückhalten, sondern flog auf zur Sonne[2]).

Die Basuto legen das Land der Toten nach Sonnenuntergang. Ein alter Buschmann erzählte Campbell, die Sonne würde später aufgehen, wenn man die Toten nicht mit der Sonne zugewandtem Gesichte begraben würde. Ein sterbender Hovaoffizier befahl seinen Söhnen kurz vor seinem Tode, dass sie nach seiner Bestattung gelegentlich den Verschlussstein des Grabes aufheben sollten, auf dass die Sonnenstrahlen auf seinen Leichnam fielen[3]).

Diesen durchaus poetischen Anschauungen entspricht es, wenn ein Angolaneger in traulicher Stunde Soyaux von den Wanderungen der Völker der Sonne nach erzählte[4]).

Auf diese Weise werden die unerreichbar fernliegenden und unverständlichen Ereignisse am Himmelszelte mit den unbekannten Schicksalen der Toten in Beziehung gebracht.

Wie den Oceaniern und Nordwestamerikanern sind den Wambugwe die Sterne Menschen. Der Hof um die strahlende Mittagssonne ward Livingstone von den Barutse

---

[1]) Merensky: „Beiträge“ S. 124. Haarhof S. 17. Endemann S. 64. Ellis: „Yoruba“ S. 52. Anderson Bd. II S. 63.

[2]) Leo Afrikanus S. 481. Bastian: „Fetisch“ S. 39/40.

[3]) Endemann S. 44. Campbell S. 169/70. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 74. Ellis: „Three visits.“ S. 312.

[4]) Soyaux Bd. II S. 123.

folgendermassen erklärt: „Die Barimo (Seelen) halten ein Pitscho (eine Versammlung) ab: Siehst Du nicht den Herrn (die Sonne) in der Mitte?“ — Wenn Sonnenschein von Regen begleitet wird, sagen die Dahomeer, die Seelen zögen zu Markte [5]).

Wenn Sonne abends in die Höhle zu ihrer Frau hinabgestiegen ist, eilt der Ball auf hoher Brücke, den Blicken unsichtbar wieder nach Osten. So erzählen die Massai. So mag etwa die nächtliche Bahn der Toten entstanden sein. Die Basuto nennen „jene Lichtgegend über ihren Häuptern den Weg der Götter“. Den Ga ist die Milchstrasse die Heerstrasse der zur Gottheit wandernden Geister. Nach Aschanti-Glauben ist sie entstanden aus dem vom Körper der ins Jenseits eilenden und weiss bemalten Toten gefallenen Thon. Den Loango-Negern ist die Milchstrasse Umsila Zambi, der Weg des Gottes [6]).

Die Umkehrung der Anschauung: „Die Seele des Toten folgt der Sonne über den Himmel hin ins Jenseits“, lautet: Die Menschen stammen von der Sonne ab; oder „Die Menschen kommen vom Himmel.“

So macht denn Obatalla das erste Menschenpaar Okikischi und Iffe, und schickt sie vom Himmel auf die Erde hinab. Diese Anschauung der Yoruba kehrt in Kalabar und bei den Madi wieder [7]). Andererseits schafft Lisa, der Sonnengot der Ewe, das erste Menschenpaar. In Unyoro stammen die Menschen vom Chamaeleon (der Sonne) ab, dessen Nachkommenschaft die Erde bevölkerte. Die

---

[5]) Baumann: „Massailand“ S. 188. Livingstone: „Missionsreisen“ Bd. I S. 259. Burton: „Dahome“ Bd. II S. 157.

[6]) Baumann: „Massailand“ S. 163. Bastian: „Allerlei“ Bd. II. Eniltz S. 48. Casalis bei Schneider S. 72. Steiner im „Globus“ S. 65 u. 53. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 229.

[7]) Burton: „Abeokuta“ Bd. I S. 186. Bastian: „Fetisch“ S. 94. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 173.

Schwänze gingen verloren und die ursprünglich bleiche Hautfarbe wurde unter der glühenden Sonne bald zu einer dunklen[8]). Endlich sind auch die bedeutsamen Merkmale der totemistischen Eanda der Damara zu erwähnen. Diese Kasteneinteilung kommt vom „Winde“ her. Das wichtigste Geschlecht der Ovakneneyuwah (yuva heisst bei den Bantu die Sonne) stammt von der Sonne her[9]).

Wie vollständig in Afrika, dem Erdteile der niederen Mythologie auch die Sonne in das Bereich der Todes-Menschen Entstehungsmythen gezogen worden ist, mag am besten aus den im 15. Kapitel besprochenen Mythen von den schwarzen und weissen Menschen erkannt werden. Aber auch die Vogelmythe hat schon zu den Beziehungen von Seele und Sonne geführt. Die Anschauungen vom Kampfe am Eingange zur Unterwelt wurden schon (im 9. Kapitel) berücksichtigt, so dass ich zu dem in vorliegenden Kapitel Dargestellten noch auf eine hübsche Reihe von anderweitigen Aeusserungen der Anschauung von der Seelen-Sonnen-Folge verweisen kann. Nur eine wichtige westafrikanische Mythe will ich noch zergliedern, aus der Entsprechendes zu ersehen ist, ehe ich zu der Sonnenbahn im Speziellen übergehe.

Von der herrschenden Gottheit[10]) sind Untergötter über gewisse Länder, Menschen, Tiere, Kräuter, Fluss und so weiter eingesetzt. Dieselben müssen ihrem Herrn jährlich von der Führung ihres Amtes Rechenschaft ablegen. Es geschieht das in einer allgemeinen Versammlung aller Götter an dem Hofe des grossen Gottes. Wer seinem Amte ein Genüge gethan hat, der wird von der grossen Gottheit

---

[8]) Ellis: „Ewe“ S. 65. Emin Pascha S. 91. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 470.

[9]) Merensky i. d. „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1892 S. 378. Hahn: „Herero“ S. 501/2. Galton S. 79. Anderson Bd. I S. 237.

[10]) Oldendorp S. 321/2.

zur Bezeugung seines Wohlgefallens mit einen glühenden Eisen in der Unsterblichkeit und in dem Amte eines Gottes auf ein Jahr bestätigt; welche aber dem bösen Geiste zugelassen haben, ungerechte Kriege unter den Nationen zu stiften, oder Pest, Feuerschaden und dergleichen in dem ihnen angewiesenen Gebiete wissentlich haben vorkommen lassen, die werden ihres Amtes entsetzt und werden sterblich. Aus Verzweiflung und Bosheit sollen dergleichen abgesetzte Götter sich zu der Gottheit des Uebels schlagen.

Es wäre eine interessante Arbeit einmal diesen „Mittlern zwischen Gott und den Menschen“ nachzuspüren, wie sie von Cruikshank, Schlegel, Steiner und mehreren anderen, so hier auch von Oldendorp dargestellt werden. Aber das ist jetzt nicht unsere Sache. Auch ohne diese weist die Mythe Züge auf, die ihren Ursprung verraten. Die jährliche Berufung ist als das jährliche Totenfest zu deuten, wie es in Nord-Guinea in den meisten Bezirken gefeiert wird. Durch das jährliche Totenfest werden die Seelen aller in diesem Jahre gestorbenen in das Jenseits befördert. Die, die nicht mit hinüber kommen, werden sterblich, das heisst, sie irren auf der Erde umher, die andern werden mit einem glühenden Eisen markiert. Dies glühende Eisen ist die Sonne. Ich brauche nur auf analoge Anschauungen in Oceanien zu verweisen (Kapitel 11); um es verständlich zu machen. Also auch hier folgen die Seelen der Gerechten (siehe a. a. O.: „Sitte und Sittlichkeit“) der Sonne.

Die Bahn der Sonne und der Pfad der Toten nimmt schon in der grossen kosmogonischen Mythe, oder wenigstens in den uns erhaltenen Resten derselben bestimmte Formen an. Eine Eisenkette ragt da aus der Grube, wo Schango in die Tiefe gestiegen ist, auch hält sie der Sonnengott in

der Unterwelt mit der Hand fest[11]). Nach einer Version der Schöpfungsmythe von den weissen und schwarzen Menschen kam Gott dem Weissen zu Hülfe, liess ein langes Seil vom Himmel herunter und leitete ihn über das grosse Wasser hinüber. Dem Stricke begegnen wir in der Sonnenmythe der Ewe wieder. Viele Buschleute stellen sich die scheinbare Bewegung der Sonne als einen fortgesetzten Kampf um den Besitz der wärme- und lichtspendenden Sonne eines starken Volkes im Westen mit einen weniger starken im Osten, welche dieselbe mit daran befestigen Tau zu sich ziehen, vor. Da die Leute im Westen stets beginnen, aber wenn sie ermüdet denen im Osten nachgeben, so wiederholt sich täglich die Prozedur von neuem[12]).

In Oceanien trafen wir Strick, Kette, Baum und Spinnenfaden. Der Baum kehrt in der Wakamba Mythe wieder. Im Anfange verkehrte das ganze Firmament samt der der Sonne friedlich auf Erden. Als aber eines Tages die Sonne einer Adansonie zu nahe gekommen war und dieser Baum dadurch verdorrte, entzündete sich ein Streit, der zu einer Scheidung der Gestirne von der Erde führte[13]).

Auf diesen Bindegliedern zwischen der Erde und dem Himmel, die in einerseits als festgelegte Gestaltungen der Sonnenbahn, andererseits vielleicht auch als Sonnenstrahlen aufzufassen sind, gleiten nun die Toten ins Jenseits und kamen der Umkehrung entsprechend, die Ahnen vom Himmel herab.

Nach madegassischem Glauben steigen die Götter bisweilen an den silbernen Faden, der den Toten als Himmelsleiter dienen, herab. Eine Basuto Leichenklage lautet:

---

[11]) Ellis: „Yoruba“ S. 51, 53.

[12]) Herold Bd. V S. 143. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 619.

[13]) Hildebrandt S. 387. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 173/4.

Warum habe ich nicht Flügel um hinaufzufliegen? Wenn ein starkes Seil vom Himmel herniederhinge, würde ich mich daran klammern, würde ich hinauf klimmen, würde ich steigen und dort wohnen! — An der Loangoküste meint das Volk, die Seele des Toten werde an einem Haken zu Zambi emporgezogen. Die Kitsch erzählen, im Anfang hätten die Menschen im Himmel gewohnt. Einige erregten nun Aergernis. Da sandte sie Gott an einem langen goldenen Stricke zur Erde hinab. Die Gebesserten klommen wieder empor. Ein blauer Vogel pickte an dem Stricke bis er zerriss. Damit war die Verbindung mit dem Himmel abgebrochen[14]).

Eine merkwürdige Mythe, in der auch das Motiv der Sonnenbahn eine hervorragende Rolle spielt, berichteten die Watji: Als ihre Voreltern einst auf einem Berge standen, hatten sie im Himmel sehr liebliche Klänge vernommen. Eine Kette wäre darauf aus dem Himmel bis auf die Spitze des Berges herabgelassen worden, an welcher einige himmlische Menschen zu ihnen herabstiegen, die ihnen viel Schönes von dem angenehmen Orte ihres bisherigen Aufenthaltes erzählt und zugleich die Absicht geäussert hätten, bei ihnen zu bleiben, wenn Friede und Einigkeit unter ihnen wäre; das Gegenteil sei ihnen abscheulich, denn sie seien Kinder des Friedens. Darauf hätten ihre Ahnen ihnen zu verstehen gegeben, dass sie es bei ihnen nicht nach Wunsch finden würden, denn bei ihnen sei der Friede etwas seltenes. Auf diese Nachricht hin hätten jene wieder ihren Abschied genommen und wären an der Kette in den Himmel zurückgekehrt. Ihre Voreltern hätten ihnen mit Betrübnis nachgeschaut. Bis jetzt habe man vergeblich auf ihre Wiederkunft gewartet.

---

[14]) D'Unienville Bd. III S. 261. Casalis S. 256. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 223. Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. II S. 42. Kaufmann S. 125.

Eine verwandte Mythe erzählen die Zulu. Zum Umkulunkulu, der auf Erden weilte, fuhr ein Wesen in einer Wolke herab, gleich wie ein Fels und weiss von Gestalt. Die erschrockenen Menschen brachten ihm ein Tieropfer dar. Die geheimnisvolle Erscheinung aber ass nicht davon, sondern nur von dem, was sie selbst mitgebracht hatte. Sie weilte eine zeitlang hier unten und stieg dann in einer Wolke wieder empor. Dieser unbekannte Fremde war Inkosi pezulu, der Herr im Himmel, genannt. Seine Gegenwart und Macht offenbart sich im Gewitter[15]).

Da diese Mythe von der Seelen-Sonnen-Folge in Afrika ebenso verblichen ist wie jede andere höhere, so sind die drei Mythen der Kitsch (Dinka), Watji und Amazulu auch als Reste der einst herrschenden und weit verbreiteten Mythe anzusehen. Das. was man einst als Schicksal aller Toten annahm, ward als Erzählung eines einmaligen Ereignisses in die Vergangenheit verlegt, und mit anderen Motiven der Weltanschauung vermischt.

Eine interessante Zerrform der Mythe besteht noch in Karague. Der König Rumanika erzählte Speke: Jeder Thronerbe setzt sich, ehe er seine Würde antrete, an einer bestimmten Stelle auf die Erde, worauf dieselbe sich grade hier wie eine Säule erhebe und den darauf Sitzenden in die Wolken trage. Sei er rechtmässig, so sinke sie langsam wieder herab; im entgegengesetzten Falle aber stürtze sie zusammen und er zerschmettere[16]). Es ist das gleiche Motiv des Himmelspfades, aber es ist in eine andere Gruppe von Anschauungen eingeschaltet worden.

Unter den Formen der Mythe, die als Erzählungen eines einmaligen Ereignisses der fernen Vergangenheit noch lebendig sind, erscheinen die, die man unter dem Namen

---

[15]) Oldendorp S. 310. Schneider S. 68 nach Wangemann.

[16]) Speke S. 222. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 471.

„Mythen vom Turmbau zu Babel“ zusammenfassen kann, besonders interessant. Eine solche traf Livingstone an den Victoriafällen an. Folgende Form wird fast gleich von den Aschanti, Akuapim und Accra erzählt. Ich folge den Akuapim. Diese Neger erzählen, ihre Vorfahren hätten gesagt, sie wollten etwas unternehmen, um zu Nyankupong hinauf zu gelangen. Zur Ausführung dieses Planes stellten sie alle ihre Fufu-Mörser aufeinander; es mangelte aber noch einer, um bis oben hinauf zu reichen und doch hatten sie keinen mehr. Nun wurden sie einig, den untersten, auf dem alle übrigen ruhten, herauszuziehen und ihn zu oberst zu stellen. Sie thaten es und siehe, die ganze Schicht fiel über den Haufen, und beinahe wären sie davon erschlagen worden, ein Schicksal, dem sie nur durch die Flucht entgingen [17]). Diese Sage ist um so interessanter, als der Fufu-Mörser eine sehr bedeutende Stellung in der Anschauung dieser Völker einnimmt. Als eine Frau nicht Fufu stossen konnte, weil der Himmel zu nahe war, rückte Nyankupong das Firmament in die Höhe. Nach anderer Version stiess die Frau mit dem Mörser dem Gotte in das Gesicht. Um die herannahenden feindlichen Heerestruppen aufzuhalten, stellten die Dater als Schutzmittel ein paar Holzstössel in den Weg [18]).

So deuten alle diese Mitteilungen nach „oben“. Auch die Ganga steigen nach oben, wenn sie Rat von den Gottheiten erhalten wollen [19]). Aber auch als Brücke tritt die Sonnenbahn auf. Einen solchen muhammedanisch an-

---

[17]) Livingstone: „Missionsreise“ Bd. II S. 186. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 607. Barth: „Volkssagen“ S. 466. Mündliche Mitteilung von Paul Steiner. — Fufu wird aus gestossenen Yams bereitet.

[18]) Rottmann S. 14. Barth: „Volkssagen“ S. 465/6. Schneider S. 34.

[19]) Cruickshank S. 238.

gehauchten Bericht der Akpotoneger will ich noch berücksichtigen, dann aber von dieser weitausgehenden Razzia in das Gebiet der ungeformten Seelen-Sonnen-Folge Mythen zu Ketten, Stricken und Spinnenfäden zurückkehren.

Der Meinung der Akpoto-Neger zufolge führt von der Erde bis zum Eingang in das Jenseits eine ungeheure Brücke (Dogokadaruka), die so lang ist, dass man, um sie zu überschreiten, tausend Jahre (Duku sekaru) brauchte. Sie führt über einen bodenlosen Abgrund und ist so schmal, wie die Schneide eines Schwertes. Die wahren Gläubigen allein sind berufen, sie zu überschreiten. Sie sind gewiss, das Ziel zu erreichen; aber die Zeit, welche sie hierzu brauchen, ist je nach der Art ihres irdischen Lebenswandels verschieden. Manche müssen sie zu Fuss überschreiten; ihre Reise wird, wie man sich denken kann, sehr lange währen. Besser daran als sie sind diejenigen, welche sie zu Pferde zurücklegen werden; sie laufen keine Gefahr, kommen aber nur im Schritt vorwärts. Noch andere, den ersten und zweiten an Heiligkeit überlegen, reiten über die Brücke im Galopp; die wirklich Heiligen endlich gelangen im Fluge, d. h. innerhalb eines Zeitraumes, dessen Länge dem Nichts entspricht, hinüber[20]).

Tawhaki und der Gott Whinni (die Spinne) tragen in Neu-Seeland die Seele am Spinnenfaden in das Jenseits. Der Spinnenfaden als Kommunikationsmittel zwischen den Menschen und den Geistern spielt auch in Westafrika eine grosse Rolle[21]). Der Endoxe, d. h. der Geist, klettert ebenfalls an einem Spinnenfaden zur Gottheit empor. Ich halte daher die Mythe, nach der die Spinnengottheit Anansie den Menschen erschaffen hat, für eine Umkehrung; im Tode trug die Spinne die Seelen ins Jenseits — als

---

[20]) Burdo S. 162.

[21]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 161, 268, 240.

eine Todesgottheit offenbart sich Anansie in weitaus den meisten Mythen — also schuf sie auch den Menschen.

Die Ableitung der Sonnenbahn lässt sich in Afrika viel deutlicher verfolgen, als in Oceanien. Je tiefer man die niederen Anschauungen hinabsteigt, desto klarer und vollständiger entrollt sich das Bild der Anschauung — immer angenommen, dass es gelingt die grosse Menge der durcheinder geschlungenen Fäden zu entwirren. Es gehört eine geübte und vorsichtige Hand dazu; bei jedem rauhen Angriff zerreissen die Stränge und die Arbeit verdoppelt sich.

Die Gbalo oder Sprecher der Ga verkehren nicht mit den Geistern, sie setzen sich denn in ihrer runden Hütte unter die Spitze des Daches. Von dieser herab hängt eine Kette. An dieser rüttelt der Gbalo bis sich der Geist herablässt, worauf er sich mit ihm unterredet. Römer erzählt den besonders interessanten Fall, dass von der Spitze des Daches ein Faden von Bast gehangen habe, der einer Priesterin auf den Rücken gefallen sei; auf diesem Wege kam der Geist hinab, ergriff die Priesterin d. h. nahm Besitz von ihr und sprach durch ihren Mund. Im Hause des Owu kletterte der Geist auf einer Leiter herab. Kaurischnüre hängen auch von dem Symbol des Jagdgottes Oschusi u. s. w. [22]).

Bedeutungsvoller für Sitten und Anschauungen wird aber auf einem anderen Gebiete der Strick. In Aschanti werden eine Reihe von Schnüren um Rat gefragt. In Ostafrika wird der einer Person ausgetriebene Geist in einen Gegenstand gebannt, der um Brust, Arm, Kopf und so weiter gebunden ist. Wenn ein Mann das Amulett des Gottes Bo, eine Franze aus trockenen Palmblättern, um den

---

[22]) Steinhauser S. 140. Römer S. 56—58. Bastian: „Fetisch“ S. 42. Bohner S. 239. Hoffmann S. 270.

Hals trägt, schützt ihn dies vor allem Zauber und er kann auch wenn er gefangen wird, nicht getötet werden [23]).

Doch lässt sich das, worauf diese Anschauungen sich aufbauen, noch klarer aus folgendem erkennen. „Lobo“ heissen gewisse Amulettringe der Isubu, die die Eigenschaft haben, den Träger mit gewissen Geistern in Beziehung zu bringen. Eine weisse Korallenkette, die die Okomfu (Ganga) um den Hals tragen, dient dem Zweck, dass die Gottheit in sie hinabsteige [24]). Damit ist ein ausserordentlich wichtiges Bindeglied, das in Oceanien fehlte und mühsam ergänzt werden musste, gewonnen. Dadurch wird nämlich vor allen Dingen der Trauerstrick verständlich. Der Ueberlebende will mit dem Toten noch in Beziehung bleiben und in dem Strick, den der Trauernde um Hals oder Lenden trägt, ist ein Kommunikationsmittel geboten. Betrachten wir die Verbreitung des Trauerstricks in Afrika.

Ein Hauptteil der Trauertracht besteht bei Bullom und Temne in einem Halsbande von 3—4 Schnüren weissen Kauris. Wenn sie zu Hause bleiben, tragen sie anstatt

---

[23]) Bowdich: „Mission“ S. 483. Burton: „Lake Region“ Bd. II S. 352/3. Burton: „Yoruba“ Bd. II S. 79.

[24]) Burton: „Abeokuta“ Bd. II S. 83. Steiner im „Globus“ S. 360. Wichtig ist auch folgendes: Wenn es sich darum handelt, einen Todesfall zu erkunden, so ist unter vielen anderen Methoden folgende, welche in Benguela üblich ist, bemerkenswert. Man bindet dem Toten eine Perlschnur um die Stirn und nun fragt ihn der Ganga, ob er selbst ausgehen wolle, den Schuldigen zu finden. Fällt die Antwort durch jenes Mund bejahend aus, so tragen die Verwandten die Leichen in einer Hängematte im Dorfe und in den umliegenden Ortschaften umher, bis sie vor einer Hütte stehen bleiben und erklären, der Tote halte sie hier fest und lasse sie nicht weiter, da hier der Mörder zu finden sei etc. — Falkenstein S. 215/6. — An dieser Form der Leichenbefragung, die der gewöhnlichen im allgemeinen vollständig entspricht, ist das Umbinden der Perlkette wichtig. Der Geist soll sich an ihr in den toten Leib herablassen.

der Kauris eben so viele schwarze Samenkörner von einem gewissen Baume, der dem Bananenbaume sehr ähnlich sieht und von dem Bullom Pukkollo, von den Temne Oppollo genannt wird. Wenn sie hingegen in einen andern Ort gehen, müssen sie die Kauris allemal anthun. Die Trauerhalsbänder der Kinder bestehen aus den Samenkörnern des Pokkolo, die mit Kauris untermischt sind. Andere erwählen Palmstränge um Brust und Nacken statt der Kauri- und Samenketten. Interessant ist, dass bei diesen Völkern die Männer, die das Grab graben, ein Halsband von Kauris tragen. — In Liberia gilt als Zeichen der Trauer ein fingerdicker Ring von Stroh, bei den Vey „banga“ genannt, der meist um den Kopf, bei den Frauen auch wohl um den Hals getragen wird[25]).

Clappertons Wirtin, eine Witwe, in Wawa trug einen Strick um den Kopf, einen anderen um den Hals, noch einen um den Leib, bis die Trauerzeit verflossen sei oder sie einen anderen Mann gefunden habe. Im östlichen Sudan ist der um den Hals gelegte Trauerstrick der Dinka als das nordöstlichste Vorkommen unter den diese Sitte übenden Negervölkern bemerkenswert. Auch die A-Barmbo-Frauen geben ihrer Trauer über den Verlust ihres Herrn und Gebieters durch das Tragen eines mehrfach um den Hals gewundenen dicken Bastringes Ausdruck[26]).

---

[25]) Mattheus S. 102/3. Winterbottern S. 305, 304. Büttikofer Bd. II S. 324.

[26]) Clapperton S. 123. Junker Bd. II S. 514. Schweinfurth S. 43. Nach Yaundesitte tragen die Frauen eines Verstorbenen einen langen, aus zerschlitzten Pisangblättern gefertigten Hinternschmuck, einen gleichen, jedoch weniger dicken über die Scham. Zenker S. 69. Morgan S. 188. Barth: „Reisen“ Bd. II S. 644 und a. a. O. Als Zeichen der Trauer binden sich die Marawi ein zwei Finger breites Stück weissen Tuches oder in Ermangelung dessen ein trockenes Palmblatt oder Strohgeflecht um die Stirn, die nächsten Verwandten

Auch im Congobecken kommt der Trauerstrick vor, doch sind zur Zeit die näheren Angaben nicht feststellbar. Bei den Betschuanen tragen trauernde Angehörige eiserne Halsketten statt der kupfernen und Witwen und Waisen eine Schnur um dem Kopf. Das Trauercostüm der Damara besteht aus einen um den Hals geschlungenen Riemen, an dessen beiden Enden kleine Stückchen Strausseneierschalen befestigt sind [27]).

Die Trauersitte der Hottentotten, ein Schafnetz strickartig um den Hals zu binden, erinnert an Gebräuche der Galla. Will bei diesen der Kalidscha einen Kranken heilen, d. h. einen bösen Geist aus ihm austreiben, so hängt er sich vor dem Beginn der Ceremonien getrocknete Eingeweide von Ziegen um den Hals [28]).

Der Strick oder die Perlkette, an der ein Geist in den Menschen hinabsteigt, hat sich nun nach mehreren Seiten im Cultus eine hervorragende Stelle erobert. Nicht nur als Trauerstrick, sondern auch als Priesterabzeichen kehrt die Geisterschnur wieder.

In Dahome sind die Priester und Priesterinnen durch verschieden zusammengesetzte Ketten gekennzeichnet. Die Priesterinnen Mau's tragen lange Halsschnüre, an denen ein Paar Kauris immer mit schwarzen Samenkörnern abwechseln. Die Priester Nesus, des Gottes der Herrscherfamilie sind durch Arm- und Nackengehänge von Kauris, die durch rote und schwarze Samenkörner getrennt sind,

---

aber als Zeichen grösserer Trauer einen Streifen desselben Zeuges um die Weichen. Gamitto a. a. O. S. 286/7.

[27]) Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 300. Hahn: „Herero“ S. 494. Anderson Bd. I S. 243. Witwen der Waregga trauern um ihre Gatten durch ein Schwarzmalen des Gesichtes, „fügen ausserdem noch um die Stirn gewundene Bänder van dürren Bananenblättern hinzu.“ Stanley: „Durch d. dunkeln Weltteil“ Bd. II S. 128.

[28]) Kolb S. 195. Krapf Bd. I S. 99.

ausgezeichnet[29]). Die Frauen Lissa's, des Sonnengottes, tragen lange Schnüre von weissen und schwarzen Perlen und die des Mondgottes Gleti solche von Kauris[30]).

Dso und Bo scheinen auch in dieser Beziehung verwandt. Der eine ist der Gott des Feuers, der andere der des Krieges. Die Verehrer des ersteren tragen die Dso-vodu oder Dso-sesa genannten Amulette. Auch sind sie in ihren Häusern aufgehangen. Die Arm- und Halsringe bestehen aus einem Stricke von geflochtenem Baste, der mit roter Erde beschmiert ist und an dem Perlen oder kleine Steinchen befestigst sind. Die Amulette für Haus und Geräte sind einfache Grasstricke; sie sind ebenfalls rot und in Abständen mit trockenen Blättern versehen. Die Gottheit soll die so Gekennzeichneten und deren derartig geheiligtes Eigentum schützen. Der Träger und Besitzer giebt sich durch solche Merkmale als getreuer Diener des Dso kund[31]).

Bo wird naturgemäss besonders von Kriegern verehrt, die ihm zu Ehren Pferdeschwänze und Stränge von Kauris tragen. Ausserdem stellt eine Franze von getrockneten Palmblättern, Azan genannt, um eine Person oder Sache gebunden, unter Bo's speciellen Schutz. Ein so geschützter Mann kann im Kriege kein Leid erfahren und als Gefangener nicht getötet werden. Bo schützt auch diese ihm getreuen Krieger vor Zauber[32]).

Am entwickeltsten tritt aber der Brauch in Abeokuta auf. Die meisten Bewohner der Stadt tragen Perlen von verschiedener Grösse und Farbe, die die besondere Verehrung bezeichnen. Nackenschnüre von grossen viel-

---

[29]) Skerchley S. 473. Burton: „Dahome“ Bd. II S. 154. Ellis: „Ewe“ S. 67.

[30]) Ellis: „Ewe“ S. 65 und 66.

[31]) Schlegel S. XV. Ellis: „Ewe“ S. 47. Skerchley S. 471.

[32]) Burton: „Dahome“ Bd. II S. 144. Ellis: „Ewe“ S. 68 und 69.

farbigen Perlen, unter denen drei besonders gross sind, zeigen die Diener der Ymaya, der Göttin der Bäche und Ströme an. Völlig weisse Perlen werden von den Anbetern Obatala's, schwarz und weisse, die mit roten abwechseln von den Verehrern Schango's getragen. Weisse kleine indische Kauris sind die Ornamente von kleinen Gottheiten und werden als solche von den Dienern des Gottes Buruku[33]) und der Göttin Amanlu[34]) als Schmuck verwendet. Die Anbeter Ifas[35]), die Palmnus-Priester genannt werden, sind durch das Tragen an Fasern aufgereihter Palmennüsse gekennzeichnet. Armbänder von Erz und alle Ornamente derselben Art sind Symptome der Verehrer des weiblichen Stromgottes Oschun. Schlangenanbeter und nach anderen auch die dem Ogun-Flusse Dienenden haben einen Eisenring um den linken Arm[36]).

Aber auch ausserhalb der Ewe- und Yoruba Provinz treffen wir diese Priesterabzeichen. Die Brafo, priesterliche Henkersknechte der Fanti — sind durch Eisenketten ausgezeichnet[37]). Das Amtszeichen des Bodio, des hohen Priesters der Kru — ist ein um den Knöchel getragener Ring, der mit derselben Verehrung und Würde betrachtet wird, wie die älteste Krone in Europa. Der Verlust dieses Würdezeichens würde einer grossen Schmach gleich kommen. Dem Udum — Priester der Kramanti — wird bei

---

[33]) Buruku verursacht Ohnmachtsanfälle und tötet durch die Pocken.

[34]) Die Göttin Amanlu tötet ohne Waffen.

[35]) Ifa ist der Gott der Palumusorakel. Vergl. Ellis: „Yoruba“ S. 56 ff.

[36]) Burton: „Abeokuta“ Bd. I S. 107. Ellis: „Yoruba“ S. 39.

[37]) „West African Sketches“ S. 46. Die tanzenden Krieger Aschantis hielten zwischen den Zähnen eine lange eiserne Kette, an deren Ende ein Stück Papier mit Schriftzeichen befestigt war. Bowdich: „Mission“ S. 50.

der Weihe seiner Würde und seines Amtes eine Schnur mit geweihten Sachen um den Hals gehangen[38]).

Ich will nur noch auf den eisernen Zickzackring am Arme der Priester Kheviosos — des Blitzgottes als einer besonders interessanten Abwandlung hingewiesen haben[39]), und mich jetzt in einem eigenen Abschnitt der üppigen Fülle der Strick- und Ring-Amulette zuwenden.

Zunächst verdient erwähnt zu werden, dass nicht alle die Ketten und Ringe, die in Afrika angetroffen werden, dem Cultus angehören. Sie sind auch Hoheitszeichen weltlicher Art geworden. Das Abzeichen der Jamwo-Würde ist ein Ring aus Elephantenhaut[40]). Als Hoheitszeichen der Wassumbwa gilt ein Armband aus Schlangenhaut am rechten Handgelenk. Den ersten Rang nach dem Herrscher nehmen in Benin drei Männer ein, die den König stets begleiten. Als Zeichen ihrer hohen Stellung schenkt ihnen der Monarch eine Korallenkette, die sie stets um den Nacken tragen müssen. Dieselbe ist ungemein wertvoll

---

[38]) Wilson: „West-Afrika“ S. 93. Oldendorp S. 329.

[39]) Schlegel S. XV. Ellis: „Ewe“ S. 38. Steiner im „Globus“ S. 134.

[40]) Der Ring heisst „Lukano“ und besteht aus einer Kupferspange, „die ganz dick mit Sehnen des Elepfanten, oder auch mit der Haut dieses Tieres überzogen ist, so dass er einer Wurst gleicht.“ Pogge S. 225. — Die Ceremonie, die dem Nachfolger eines Cazembe den Thron sichert, wird von Gamitto folgendermassen beschrieben: Der Thronerbe knieet zu den Füssen des Toten nieder, umfasst mit seiner rechten Hand die Rechte des Toten und streift mit der Linken vom Arme des letzteren einen $^1/_2$ Zoll dicken, mit Schlangenhaut überzogenen Armring auf seinen eigenen Arm über, so dass der Ring keinen Augenblick vom Arm des Toten oder dem seines Nachfolgers entfernt ist. Dieser Ring ist das Zeichen der königlichen Gewalt und unzertrennlich vom Arme des Herrschers. — Gamitto in der Ztschr. f. allg. Erdkunde Bd. VI, Berlin 1856, S. 400/401.

und die Träger müssen ihrer wohl achten[41]). Eine Andeutung, auf welchem Wege wir die Deutung dieser Sitten zu suchen haben, giebt die Beschreibung des Gebrauches, den die Wakamka üben, ehe ein Mann in den „Kambi“ d. h. die gesetzgebende Körperschaft aufgenommen wird.

Der Hauptteil der Zeremonien besteht in dem Anlegen der „luho“ oder „uvo“. Dies ist ein Ring aus dem Horn oder der Haut des Rinoceroses. Er ist ein Zeichen der Kambi-Würde. Sein Platz ist am Oberarm; zunächst aber wird er um das Handgelenk gelegt und der Kandidat muss Schenkungen machen, bei deren jeder der Ring etwas nach oben rückt, bis er endlich, gleichzeitig mit der Verarmung des Prätendenten an seinem Platze angelangt ist[42]).

Der Name „luho“ oder „uvo“ erinnert zuerst an die „lobo“ der Isubu. Dieses sind die Ringe, deren Tragen den Verkehr mit den Geistern anbahnt. Andererseits versetzt der Brauch und diese Namensverwandtschaft uns in die Geheimbundsitten, in Vergeistigungsgebräuche, denen wir nun im Bezirke der heiligen Ringe, Ketten, Stricke nachspüren wollen. Nach allem schon früher Besprochenen kann die Beziehung Verwunderung nicht erregen, denn dass die Herrscher ebenfalls häufig die Vergeistigungszeremonien durchmachen müssen, ehe sie ihres Amtes walten können, ward schon früher erörtert.

Den Anknüpfungspunkt bietet eine Sitte der Nquiti-Sekte im Mussorongho-Lande. Diese versammelte sich zu nächtlichen Tänzen in den Wäldern und liess den einzuweihenden Kandidaten über einen geweihten Strick schreiten, um ihn nach seinem Tode wieder erwecken zu können[43]).

Die Geheimbundsitten sind auf das Vergeistigungs-

---

[41]) Götzen S. 81. „Westafrican Sketches“ S. 74.

[42]) New S. 109/10.

[43]) Bastian: „San Salvador“ S. 202 nach Cavazzi.

motiv zurückzuführen. Während der Aufnahmezeit stirbt der Mensch infolge der streng gehaltenen Verbote, Nahrung zu sich zu nehmen. Durch das Einhalten aber gewinnt er aber auch die Kraft der Geister, so dass er nach seiner Wiederbelebung im Besitze der Geistergewalt ist. Darauf zielt auch die Sitte der Nquiti hin. Der geweihte Strick, über den der Kandidat springen muss, ist der Geisterpfad, mittelst dessen er auch nach seiner Vergeistigung zurückkehren kann.

Da durch die Vergeistigung auch eine Beziehung zu den Toten angeknüpft werden kann und von diesen alles erwartet werden darf und verlangt wird, so sprosst in diesen Ideenkreis eingeschaltet, das Motiv des Geisterstrickes und Geisterringes üppig, nach allen Seiten Wurzel schlagend. Eine kleine Anthologie entsprechenden Sitten mag das erläutern.

Die Madagassen, die etwas von der Gottheit erreichen wollen, tragen gewöhnlich während sie opfern, Stränge von Perlen von verschiedenen Farben um Nacken und Handgelenk [44]). In Loango wird, so sich jemand einem Mokisso weiht, ein Ring um den Arm gelegt. Sie schwören auch bei diesem Ringe; falls ein Ausspruch nicht wahr sei, soll eben dieser Mokisso sie strafen. Wer sich dem Mokisso Moanzi ergiebt, trägt einen Kupferring und darf nicht Kola essen. Eine andere Quixille — Quixille sind Gebote und Verbote, die von den Mokissos auferlegt werden — lautet, dass der Geweihte eines Mokisso statt einer Mütze eine Schnur um den Kopf tragen muss. Auch bei

[44]) Ellis: „Hist. of Mad.“ Bd. I S. 435. — Als Ramahavaly verbrannt wurde, wurden gleichzeitig 9 grosse hölzerne Kasten, in denen sich verschiedene Zauber, die als Stirnbinden, Halsketten und Armringe getragen wurden, und die damit Geschmückten in der Schlacht beschützen sollten, vernichtet. Sibree S. 337. Ueber Ramahavaly Kap. 4.

den Mandingo legen die, die ein Gelübde auf sich genommen haben, einen eisernen Ring um den Arm [45]).

Auch um den Malassie hat sich in Loango ein Orden gebildet. Dieser Mokisso ergreift den in seinem Tempel auf einem Stuhle seiner Harrenden. Die Kandidaten machen eine Zeit der Enthaltungen durch. Als Erkennungszeichen tragen die Mitglieder den Sase genannten Ring, der aus einem Eisenstreifen mit anhängender Frucht besteht und die Nahrung von Wild- und Ziegenfleisch seinen Trägern verbietet, dagegen ihnen seinen Schutz verleiht. Der Ring, der als Figur 4 auf beifolgender Tafel III („Geisterschnüre der Tschi") abgezeichnet ist, hat folgende Bedeutung: Er übt eine beschützende Macht auf seinen Träger aus, wenn die Gesetze beobachtet werden. Diese lauten: Des Morgens früh muss sofort in den Ring gebissen werden [46]). Dadurch wird der betreffende Verehrer vor allem Bösen beschützt.

Spricht aber der Besitzer mit jemand oder kehrt eine Frau im Hause oder Hofe, oder niesst jemand, so dass der Besitzer es hört, bevor er in den Ring gebissen hat, so ist das Gesetz übertreten und er darf nichts essen vor Sonnenuntergang. Trinken darf er dagegen so viel er will. Der Ring wird am linken Daumen getragen. Trinkt der Verehrer irgend etwas, so bekommt das Amulett auch davon, d. h. es wird etwas bespritzt [47]).

Es gehen also infolge der Enthaltungsgebote auf dem Wege des Ringes, der Kette etc., des Geisterstrickes besondere Fähigkeiten auf den Träger über. Es mag auch oftmals die Kraft in das Amulett übertragen werden, so

---

[45]) Dapper S. 532 u. 537. „Allg. Hist. d. R." Bd. III S. 241.

[46]) Das „Beissen" erinnert an das in Kap. 11 Gesagte. Sicherlich ist auch hier ein Uebergehen eines Geistes in den Träger mit der Handlung ursprünglich bezweckt.

[4]) Bastian: „Loangoküste" Bd. II S. 183. Mitteilung von Missionar Martin.

dass es selbst thatkräftig wird. Ich glaube aber, dass oftmals die dazu gehörigen Enthaltungsgebote übersehen sind. Letzteres ist nun allerdings bei einem so trefflichen Beobachter wie Bastian nicht anzunehmen, weshalb für die nächste Angabe der erste Fall in Betracht kommt.

Es werden unter den Mussorongho Leute angetroffen, die durch ein am Oberarm getragenes Strickamulett die Fähigkeit erhalten, sich in Krokodile zu verwandeln. Sie ergreifen den Menschen, den sie unter das Wasser schleppen, um ihn zu ersticken, und wenn sie mit ihnen an die Oberfläche des Wassers zurückkommen, beleben sie die Gestorbenen wieder, um sie an einer anderen Stelle aufs Neue zu ertränken. Wird deshalb beim Baden an jemandes Arm das Strickamulett bemerkt, so erschlagen ihn die Anwesenden und werfen ihn ins Wasser[48]).

Eine andere Gruppe von Amuletten repräsentiert die Variationen des Motives auf dem Gebiete der Krankheitszauberei. Unsere Figur 5, ein Amulett der Tschi, wird, wenn jemand krank ist und die Krankheit von angeschiedenen Geistern verursacht wird, um den Kopf gebunden und die Perlenschnüre werden hinter dem Ohre befestigt oder auch einfach über die Finger hereingezogen. Dadurch kann der abgeschiedene Geist den Kranken nicht mehr töten und das Amulett lässt den Kranken wieder gesund werden. — Ist — nach Anschauung der Accra — die Ursache einer Krankheit, dass zuviel über den Kranken geschwatzt wird ,so wird eine kleine Henne gebracht, der Kranke damit bestrichen, dann der Henne der Bauch aufgerissen, die drei gewöhnlichen Lebensmitfel: Salz, Pfeffer und Palmöl hineingethan, worauf sie vor dem Dorfe mit kleinen Pflöcken in den Boden gespiesst wird. Dem Kranken wird dazu eine heilige Schnur um die Hand gebunden[49]). Ein Ring,

[48]) Bastian: Loangoküste" Bd. II S. 248/9.

[49]) Mitteilung von Missionar Martin; Steiner im „Tagebuch".

der um den Arm des Kranken vom Ganga gebunden wird, mag, wenn die Krankheit auf Bruch der Quixille zurückzuführen ist, in Zukunft vor dem Rückfall sichern. Ausserdem ist der halbgeöffnete Eisenring des Bulunga und eine Umwickelung mit der Faser eines heiligen Baumes an der Loangoküste als Schutzmittel gegen Krankheiten bekannt [50]).

Bei den Hottentotten ist auf den Brauch des „Andersmachens“ hinzuweisen. Es wird dem Kranken das in Strickform zusammengedrehte Netz eines Schafes um Hals und Schultern gelegt. Der Kalidscha der Galla hängt sich vor Beginn der Zeremonien, mittelst deren er dem Kranken einen bösen Geist austreibt, die getrockneten Eingeweide einer Ziege um den Hals [51]).

Diesen Gebräuchen und Anschauungen, die ich hier nur zusammenstelle, um ein Bild ihrer Verbreitung und Häufigkeit zu bieten, liegt insgesamt das gleiche — allerdings oft unbewusste — Motiv zu Grunde, das in folgenden Hauptzügen sich bewegt. Entweder es soll ein Geist in den Träger des Geisterstrickes einziehen, der ihn vor allen fremden Einflüssen schütze. Oder es soll ein ungebetener Gast abziehen. Endlich wird der Geisterstrick auch zum eigentlichen Schutzamulette, d. h. ohne sich weiter darüber klar zu werden, dass eigentlich der Strick nur der Weg ist, auf dem ein Geist ein oder auszieht, wird der Strick zu dem selbstkräftigen Amulette. Als solches ist es mit Leichtigkeit in den Bastringen zu erkennen, die westafrikanische Mütter ihren Kindern um Lenden, Hals und Arme binden [52]).

Diese Geisterstricke treffen wir nun überall. An der Küste trägt jeder irgend welche Amulette, während die

---

[50]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 163, 165, 166.

[51]) Krapf Bd. I S. 99. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 103.

[52]) „Aus allen Weltteilen“ 1896 S. 294. Wilson: „Westafrika“ S. 261. Des Marchais Bd. I S. 283.

ärmeren Neger des Innern oft schon zufrieden sind, wenn sie einen Bindfaden über die Waden gebunden haben. Manchmal ist dieser letztere ein Matebbe, der, wie ins Haar gesteckte Federn, unverwundbar macht. Bei den Kru-Negern sieht man die Wadenschnüre fast konstant. Die katholischen Missionare waren für einige Zeit sehr stolz darauf, diesen Zweig des „Fetischdienstes“ gründlich ausgerottet zu haben dadurch, dass auf ihren Befehl die Stricke fortan nur von Palmblättern, die am Palmsonntagen geweiht waren, gemacht werden dürften [53]).

Mit dieser Entwickelungsdarstellung werden alle die Ring- und Strickamulette verständlich, die sonst noch aus dem Bereiche der Mandingo [54]), Accra, Kado (im Haussagebiet), Loango, Bakongo [55]), Uganda, A-Lur, Wanika [56]), auch der exportierten Maroni- und Surinam-Neger [57]) stammen und die nur leichte, meist unklare Spielformen des gleichen Motives sind.

Erwähnenswert sind noch die Thoramulette. Ueber den Weg am Eingange eines Loangodorfes ist oftmals ein Thorweg — aus Holzstücken oder Bambus — mit herabhängenden und im Winde flatternden Fransen aus Binsen oder Schilf, um die Behausungen gegen bösen Einfluss zu schützen, überspannt. Noch deutlicher wird es, wenn statt den Fransen mehrere Ringe aneinander herabhängen über einen Thorweg, der im Hintergrunde zu einer Geisterhütte

---

[53]) Bastian: „San Salvador“ S. 79/80. Nach ihm Schultze S. 101/2.

[54]) Gray and Dochard S. 49. Büttikofer Bd. II S. 226.

[55]) Steiner im „Globus“ S. 299. Rohlfs Bd. II S. 178/9. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 222, 241. Cavazzi Bd. I S. 370.

[56]) Speke S. 253, Taf. III, Fig. 9. Stuhlmann S. 518. New S. 106. Krapf Bd. I S. 418.

[57]) Creveaux S. 40. Spitzly i. d. „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1889 S. 213, mit Abbildgn.

führt, wie das Buchner bei Ratzel abbildet[58]). Diese geweihten Gegenstände über den Wegen, die in Guinea als Weihefäden, in Aschanti als Opfertiere, in Ostafrika als Amulette etc.[59]) hängen, stellen in primärer Anschauung den Pfad der Geister dar, die hier als Schützlinge einer Behausung, eines Heiligtumes oder eines Dorfes weilen mögen.

Zum Schlusse des Abschnittes gebe ich noch, um ein Bild der Vielseitigkeit dieses Motives zu bieten, die Erläuterung der Tafelfiguren[60]), von denen Fig. 4 und 5 schon erwähnt ist, Fig. 2 weiter unten besprochen werden soll. Es wird einem jeden leicht werden, die verwandtschaftlichen Beziehungen aufzufinden.

Fig. 1. Nkrabea = Schicksals-Amulett. Wenn das Schicksal, mit dem jemand in die Welt gekommen ist, nicht gut ist, so ist dieses Amulett imstande, es zum Besten zu wenden.

Fig. 3. Das eiserne Kettchen kann zu jedem beliebigen Amulett gefügt werden. Geht jemand irgend wohin und er hat dieses Kettchen bei sich, so hat er dieselbe Kraft, wie das Amulett selbst.

Fig. 6. Sisi-Amulett. (Unter Sisi verstehen die Tschi den unteren Teil des Rückens, von einer Lende bis zur anderen.)

Wenn jemand das sisi wehe thut, — und das kommt bei den Negern sehr oft vor, — so bindet er sich dieses Amulett um die Lende; dann muss der Schmerz weichen. —

---

[58]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. I S. 202. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I Einleitung S. 35. Siehe auch Stanley: „Livingstone“ Bd. I S. 169 Nr. 1.

[59]) Monrad S. 50. Bowdich: „Mission“ S. 49. Bastian: „Allerlei“ Bd. II S. LV. Dapper S. 537. Bastian: „Loangoküste“ Bd. I S. 54. Stuhlmann S. 188, 513, 719.

[60]) Nach Angaben des Missionars Martin.

Sieht er nun jemand auf dem Stil der Haue sitzen, so wird der betreffende andere die Krankheit, gegen die er das Amulett eben trägt, bekommen und er selbst ist frei von Schmerzen.

Fig. 7. Gynapaw-Amulett. Trägt jemand dieses Amulett und er giebt in einem Strik einen anderen einen Stoss an den Kopf, oder auf die Brust, so giebt es eine Geschwulst, die aufbricht, oder aber der Geschlagene fällt sofort auf den Boden. Ist dies der Fall, so ist der Liegende besiegt und darf nichts weiter thuen.

Fig. 8. Frauen-Amulett. (Dasselbe ist in der Richtung des Pfeiles verschiebbar.) Es wird angewendet zur Verhütung von Frühgeburten und um die Hüften getragen. Angezogen wird es von unten herauf nach oben, ausgezogen nach oben über den Kopf. Wer es umgekehrt macht, hat die Bestimmung übertreten und die Folgen zu tragen.

So wuchert ein einmal dem alltäglichen Leben mit der Fülle der Bedürfnisse anheimgefallenes Motiv bis ins Unentwirrbare.

Der Strick, an dem die Geister in das Jenseits gelangen[61]) wird zu dem Wege, auf dem Belebung geschaffen wird, führen. Es ist dies das gleiche Motiv, welches sich in dieser Form nach dem Gesetze der Umkehrung äussert.

Kinderlose Eltern lassen sich in Accra auf folgende Weise heiligen und Kindersegen verschaffen. Sie müssen sich mit dem Weih-Wasser, das im Tempel in einem grossen Topfe sich befindet, waschen. Der Wulamo flicht aus dünnen Schlingflanzen einen Kranz und legt ihn in eine grosse hölzerne Schüssel. Erst wird nunmehr mit der

[61]) So (in Liberia) auch die Bitten an Verstorbene, indem eine „sarata“ genannte Schnur aus weissen Glasperlen unter Gebeten auf den Weg gelegt wird. Büttikofer Bd. II S. 325.

heiligen hölzernen Schöpfkelle heiliges Wasser über das Ehepaar gegossen, dann über den Kranz in der Schüssel. Der Wulamo weiht dann noch das Wasser in letzterer, indem er sich Stirn, Brust und Schultern damit wäscht, sodass das Wasser in das Holzbecken zurückläuft. Dann wäscht sich das Ehepaar mit dem geweihten Wasser, welches aus der Schüssel ausgegossen wird, so dass es auf der Erde gegen sie läuft. Der Kranz wird nun entwirrt, und mit den einzelnen Ranken der Schlingpflanze Hals, Hände und Füsse der beiden bekränzt, die darauf noch mit der heiligen weissen Farbe bestrichen werden [62]).

Der Sinn ist nicht schwer zu verstehen. Vom Priester geht die belebende Kraft aus, die die Ranken dann absorbieren. Die Ranken leiten in das betende Paar den Kindersegen. Auf gleiche Weise sind vielleicht auch die Elfenbeinringe, die Ehepaare am Niger tragen, zu deuten. Sicherlich hängen mit diesen Ideen aber die Ringe zusammen, die schwangere Frauen in Akkra anlegen, so wie die Schnur, die wir in Fig. 8. unserer Tafel abgebildet haben (siehe oben), nur ist das Motiv bei diesen durch Nebenbedeutungen unklar geworden [63]).

Auch den jungen Mädchen, die in den Jevhe aufgenommen werden, wird der Kopf mit einer mehrfachen Baumwollenschnur umwunden. So mag der Geist des Bundes in sie übergehen. In Accra wird der, der den Bastbart der Besessenheit erregenden Trommel erfasst, zum Tanze gezwungen, selbst, wenn es ein alter Mann ist [64]).

---

[62]) Steiner im „Tagebuch".

[63]) Burdo S. 110/1. Isert S. 193/4.

[64]) Spieht S. 76. Römer S. 52/3. Manche Accraneger lassen sich vom Ganga einen Topf mit geweihtem Wasser vor die Thür stellen, mit dem sie sich jeden Morgen besprengen oder ihr Angesicht waschen. Viele haben über demselben einen Strang oder Büschel Palmbast hängen, den sie jeden Morgen einige Male durch die

Um alle Parallelen zu den oceanischen Anschauungen und Sitten zu ziehen, gilt es noch die Schlingen und die Zeremonien des Geisterfanges in Afrika aufzusuchen.

Wenn ein Accra-Neger den Thäter eines Diebstahls nicht herausbekommen kann, so lässt er „die Seele des Diebes binden“ und stellt sie so der Ahndung der Geister anheim. Das kann natürlich nur mit Hilfe des Ganga und dessen geheimnisvollen Beziehungen geschehen. Dieser giebt dem Bestohlenen zwei Messern ähnliche Hölzer, zwei Zipfel Zeug, in welche geriebene Stoffe wie Erde, faules Holz etc. eingebunden sind und an die je eine grosse Kuri-Muschel befestigt ist. Zu diesem muss der Bestohlene oder welcher die Prozedur des Bindens der Seele oder des Geistes vornehmen will, für einen langen Strik von Baumbast und zerriebenes Rotholz sorgen. Mit diesen Dingen versehen, begiebt sich jener auf die Weisung des Ganga hin am frühen Morgen an das eine Ende des Dorfes und spannt die lange Schnur auf der Hauptstrasse entlang aus, nässt das geriebene Rotholz mit Wasser an und bestreicht die Schnur mit demselben. Hierauf befestigt er an jedes Ende der Schnur eines von den vorhin genannten Bündelchen und beginnt damit das „Kabla Binden“, wie die Zeremonie genannt wird. Nun nimmt er die beiden messerartigen Hölzer und beginnt unter den entsetzlichsten Verwünschungen des Diebes die Schnur von dem einen Ende aus auf die Hölzer aufzuwickeln. Die Verwünschungen gipfeln darin, dass dem Dieb ein elendes Umkommen und schmählicher Tod angewünscht wird. — „Sterben soll er! Elendlig umkommen soll er! etc.“ — Nach Beendigung der Aufwicklung wird das Ganze neben dem Weg zur Plantage unter einem Stein begraben und ein vom Ganga

---

Finger gleiten lassen, wobei sie verschiedene Bitten ausstossen. — Steiner im „Globus“ S. 54.

erhaltenes Pulver von zerstossenem Holz — gleich dem in dem Bündelchen verwahrten — auf der Stätte ausgestreut. In Geduld wird die Wirkung und die Strafe der Geister alsdann abgewartet [65]).

Schon Steinhauser erwähnt die Hong-Schnüre, die aus dem Baste eines Baumes, Namens „Hong“ hergestellt werden. Gewisse Leute verfertigen und verkaufen solche Hongschnüre. Durch sie erhält jeder, der einem anderen das Leben nehmen oder sonst etwas Böses thun will, dazu die Macht. Hat man nämlich eine solche Schnur, so sucht man etwa ein Bein auf, das der zu Tötende von einer Mahlzeit übrig gelassen, und umbindet es mit der Schnur, während man ihm den Tod, Verrücktheit oder sonst etwas wünscht. Darauf muss der andere sterben oder es wiederfährt ihm sonst etwas Uebles, falls er nicht ein Schutzmittel, das aus der gleichen Quelle fliesst, gebraucht [66]).

In die Gruppe der Seelenschlingen gehört auch Fig. 2, ein Amulett der Tschi. Wenn [67]) man nämlich jemand hasst und möchte ihm etwas Böses anthun, so hat dieses Amulett die Macht, ihn verrückt zu machen. Ruft man dagegen den gehassten Namen und fährt mit der Angel — deren eine Spitze abgebrochen ist, — durch die Luft, so fängt man des Verwünschten Herz und er wird dadurch ein Kind des Todes, den er nicht allzulange danach erleiden wird.

Doch nicht nur bei den Ga und den Tschi werden diese Geisterschlingen angetroffen. Die Gola ziehen Spinnenfäden durch Nadelöhre und lassen sie fliegen und zwar auf den zu, den sie zu bezaubern gedenken und den sie dadurch in Todesgefahr bringen, wenn er nicht bei Zeiten einige

---

[65]) Steiner im „Tagebuch“.

[66]) Steinhauser S. 141. Steiner im „Globus“ S. 299.

[67]) Mitteilung von Missionar Martin.

Arznei gebraucht. — Die Seelen der Toten steigen in Loango zum Himmel empor, wenn nicht ein übelwollender Zauberer sie mit Ketten fängt und sie so zwingt ein dienstbarer Geist seiner grausigen Unthaten zu werden[68]).

Wer in Togo den Eidschwur des Jevhe benutzen will, bildet aus den frischgewachsenen Blättern der Oelpalme und des Anya-Baumes — der auch Blitzbaum genannt wird — einen Ring. Diesen wirft er bei Gelegenheit dem Beleidiger wie eine Schlinge über den Kopf[69]).

Damit kommen wir zu der letzten, einer der klarsten Sitten, die auf dem Motive des Geisterstrickes sich gebildet haben, nämlich der eigenartigen Weise, wie bei den Accra, die Priester erwählt werden.

Während nämlich die „Todeskostüme" für einen verstorbenen Priester gefeiert wird, hat der Götterbote „Akotia"[70]) für den neuen Ganga eine Frau suchen. Mit einem Kränzchen zieht er durch die Orte und wirft dieses dem Mädchen, das er für den neuen Priester zur Frau erkrönt hat, um den Hals und macht sich dann davon. Die Familie des Mädchens hat dieses in das Haus des neuen Priesters zu bringen, nachdem sie vorher dreimal mit der Braut jubelnd durch das Dorf gezogen sind[71]).

Dass gerade Akotia die Schlinge fängt, dessen Beziehungen zu den Sonnengöttern bekannt sind, ist besonders charakteristisch. An der Schlinge soll — nach primärer, sicherlich längst erstorbener Anschauung — der Geist in die neue Priesterin einziehen. Besonders charakteristisch ist die Erwählung der Priester des Lakpa.

In einer geheimen Sitzung der Okomfoi — Ganga — und der Stadtältesten wird die Person des Nachfolgers im

---

[68]) Dapper S. 399. Bastian: „Loangoküste" Bd. II S. 225.

[69]) Spieth S. 88.

[70]) Siehe Kap. 16.

[71]) Steiner im „Tagebuch".

Amte eines Wulamo — Priester — des Lakpa festgestellt. Hierauf wird ein Bote in den Busch gesandt, um von einer Palmenart die zartesten Sprösslinge zu holen. Diese werden in einen Topf gethan, mit Rotholz gefärbt und zu einer Halskette geflochten. Solche kleinen Halsbänder sind geschätzte Amulette. Das übrig gebliebene Farbwasser wird als wirkliches Lebenswasser verkauft.

Die erwähnte Halskette wird nun einem anvertraut, der sie heimlich mit sich führen und dem Erkorenen bei günstiger Gelegenheit unversehens um den Hals zu werfen hat; damit ist er für immer als Wulamo erklärt. Er wird als solcher nun vor den Rat gerufen, wo ihm einer, der auch von Geburt zum Wulamo berechtigt ist, das Haupthaar scheert. Letzterer ist nun auch von Stund ab sein Asistent. Damit ist die Insteallation des Wulamo zu Ende geführt. Die Halskette darf er nie wieder ablegen und eben so wenig sein Haupt scheeren lassen bis zu seinem Tode. Darauf wird als Frau des Wulamo das schönste Mädchen der Umgebung auch heimlich mit einer Strickschlinge durch Ueberwerfen erwählt[72]).

Ich möchte das Kapitel über die Bedeutung der Strickamulette und Geisterstricke nicht ohne den Hinweis auf eine andere Entwickelungslinie beendet haben. Die Knotenstricke, die ich meine, erfreuen sich einer weiten Verbreitung. In Liberia, Wheida, Loango, Angola[73]), auf Madagaskar[74]) und in Australien[75]). Auf den Philippinen und

[72]) Steiner im „Tagebuch". — Nach Steinhauser ist das Amt des Wulamo des Lakpa erblich und geht auf den Sohn über. Nur seine Frau wird derartig eingefangen.

[73]) Büttikofer Bd. II S. 318. „Allg. Hist. d. R." Bd. IV S. 409. Bastian: „Loangoküste" Bd. II S. 38/9, 264. „San Salvador" S. 235. Zenker S. 49.

[74]) Andree Bd. I S. 185.

[75]) Bastian: „Oceanien" S. 120.

Nikobaren[76]) in Mikronesien[77]) und Polynesien[78]) wird gerechnet mittelst einer den Rechentafeln „unserer Kinder entsprechenden Methode“. Es werden in einen Strick Knoten gemacht. Wird man zum Feste geladen, so merkt man die Anzahl der noch ausstehenden Tage an Knoten in einem Strick; jeden Tag wird einer gelöst und am Tage des Festes ist keiner mehr vorhanden. So werden im Jahr auf dem Markte Tage und Geldbeträge in mehr oder weniger komplizierter Weise berechnet.

Doch ist natürlich diese einfache Sitte, die wir auch im civilisierten Europa im „Knoten im Taschentuche“ kennen, nicht das uns Interessierende, sondern eine Art der complicierteren Bedeutung, die der Knotenstrik annimmt. — Geknotete Bastfäden dienen auf oceanischen Inseln oft bei Krankheitszaubern und aus ihnen wird geweissagt[79]). Die Gedächtnisnetze Fitschis nehmen auf den Palaus noch Verschlingungen bei Botschaften an[80]), so dass sie schon den peruanischen Quipus[81]) sich nähern. Am interessantesten ist aber folgende Mitteilung Sempers. Dieser Reisende erhielt von einem Palauinsulaner einen Schildblattpfriemen, an welchem zwei kurze Faden durch einige Knoten mit einander verschlungen waren. „Dieses Ende des Fadens“, so sagt der Eingeborene, „das bin ich, jenes bist Du; wir beide sind durch diesen Knoten, wie ihn nur Brüder gebrauchen, verbunden. Gieb den an Tomue, er kennt meinen

---

[76]) Schadenberg in „Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop.“ 1888 S. 35. Svoboda Bd. I S. 199.

[77]) Rienzi Bd. II S. 78 nach La Gobien. Bastian: „Oceanien“ S. 103, 105. Chamisso Bd. II S. 232. Kotzebue Bd. I S. 173.

[78]) Mallery S. 224 nach G. Turner. Bastian: „Oceanien“ S. 244.

[79]) Kubary S. 41. Bastian: „Oceanien“ S. 105. Finsch: „Ethnol. Erf.“ S. 317.

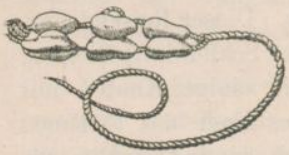
[80]) Bastian: „Oceanien“ S. 120.

[81]) Gottfried Bd. I S. 45. Andree Bd. I S. 194 ff. Mallery S. 224 ff.

Pfriemen; von nun an bist Du auch sein Freund und Bruder“ [82]).

Dieselbe Entwickelung in der Bedeutung des anfangs einfach geknoteten Strickes lässt sich in Afrika nachweisen. Schon an der Loangoküste nimmt er gewisse symbolische Merkmale an, die das einfache Aufzählen übertreffen. Bei den Herero wird der Bote durch einen in bestimmter Weise gekerbten Stock autorisiert [83]). Das erinnert an die Botenstöcke der Australier.

Geradezu merkwürdig kompliziert wird das System in Nord-Guinea. Einen Sprichwörter-„Rosenkranz“ könnte man eine Schnur oder einen Faden nennen, an welchem eine Menge Gegenstände der verschiedensten Art angereiht sind, deren jeder in Beziehung steht zu einem Sprichwort. Ein sangkundiger Neger bedient sich dieses Rosenkranzes, um seine improvisierten oder auswendig gelernten Lieder zu singen, in welche er geschickt die Sprichwörter einzuflechten weiss, an welche ihn der Rosenkranz erinnert [84]).



Aroko,
Botenschrift aus Yoruba.

Die nebenstehende Zeichnung ist die Botschaft, die ein Jebu-General an einen eingeborenen Prinzen richtete. Sie besteht aus 6 Kauris. „Sechs“ in der Jebu-Sprache heisst E-fà und dies kommt von dem Worte fa = ziehen. Sie sind zu zweien angeordnet, Oberseite gegen Oberseite an einem langen Strick. Die doppelte Anordnung und Stellung der Oberseite gegen Oberseite deuten Freundschaft und gute Kameradschaft an. Die Anzahl drückt den Wunsch aus, nahe zu dem zu ziehen, an den die Botschaft gerichtet ist, während der lange Strick eine beträchtliche Entfernung und einen weiten Weg andeutet. Es lautet die Botschaft:

---

[82]) Andree Bd. I S. 186.

[83]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. I S. 181. Hahn: „Herero“ S. 292.

[84]) „Katech. und Beschreibung“ S. 32 Nr. 681.

„Obgleich der Weg zwischen uns sehr weit ist, ziehe ich Dich doch zu mir und setze mein Gesicht dem Deinen gegenüber. So wünsche ich denn, Dein Angesicht mir gegenüber und Dich zu mir zu ziehen[85]).“

Diese Zeichenschrift ist in Yoruba und Nufe sehr ausgedehnt und anscheinend auch unter den Gebildeten gebräuchlich[86]). Bestimmte Lagen und bestimmte Gegenstände haben immer bestimmte Bedeutung. So haben ungerade Zahlen und Nummern stets schlechte Bedeutung, wogegen gerade Zahlen einen guten Sinn haben.

So mag eine einzelne Kauri als eine ungünstige Antwort auf ein Gesuch oder eine Botschaft übersandt werden[87]).

Also nicht nur Mythologie und Kultus, sondern auch Sitten und Gebräuche des alltäglichen Lebens haben dem Strick eine weitere Bedeutung und Beziehungen verliehen, die einen mächtigen Kreis geistiger Interessen in ihm verkörpert sein lassen.

---

[85]) Bloxam S. 265.

[86]) Gollmer S. 169 ff. Crowther: „Grammar“ S. IV. Crowther and Macgregor S. 169/70.

[87]) Bloxam S. 298.

XX. Kapitel.

Die Schöpfungmythe in den westlichen und östlichen Provinzen.

Die Schöpfungsmythe der Yoruba. — Olorun. — Obatala. — Odudua. — Aganju. — Yemaja. — Orungan und Yemaja. — Der Götterursprung. — Analogien in Sonnenmythen. — Einst lag der Himmel auf der Erde. — Tag und Nacht. — Himmel und Erde = Vater und Mutter der Welt. — Himmeleinsturz. — Die Schöpfungsmythe der Wanyoro. — Motiv der Sonnenmythen. — Oceanische Schöpfungsmythen. — Tangaroa. — Bäume in Schöpfungsmythen. — Aufheben des Himmels. — Männliche und weibliche Götter. — Niedersinken der Erde. — Einsturz des Himmels. — Australische und nordwestamerikanische Analogien. — Der Oktopus in der oceanischen Schöpfungsmythe. — Der Oktopus in den nordwestamerikanischen Sonnenmythen. — Erdgötter. — Erstlingsfeste in Afrika.

Wirklich klare d. h. unverfälschte umfangreiche, unverkennbare Formen einer Schöpfungsmythe sind in Afrika selten. Es sind mir eigentlich nur zwei bekannt, die die Bezeichnungen unverfälscht und unverkennbar verdienen. Die eine, die einzige wirklich grosse, ist die der Yoruba, die andere ist die der Wanjoro.

Die Schöpfungsmythe der Yoruba.

Die Yoruba besitzen zwei Himmelsgötter: Olorun und Obatala.

Olorun ist der göttliche Himmel, der Gott, der zu weit, zu gleichgültig und zu gross ist, um sich um den Menschen zu kümmern. Der Name bedeutet Besitzer des

Himmels; Ellis hat übersehen, dass er auch Besitzer der Sonne heisst, denn „orun“ heisst gleichzeitig Firmament und Sonne. Olorun besitzt keine Priester, von ihm wird kein Bildnis angefertigt, es giebt keine Tempel Oloruns. Nur sehr selten, wenn alle Götter ihre Hülfe versagen, ruft ihn der Yoruba an. Man kann sagen Olorun lebe mehr im Sprichwort als in der Anschauung oder im Culte — gleich wie der Himmel, dessen Namen wir auch oft gebrauchen, vielleicht missbrauchen oder falsch verwenden. Auch ist er nicht allmächtig, denn ein Sprichwort sagt: „Ein Mensch kann nicht Regen machen und Olorun kann Dir nicht ein Kind geben.“ Denn zu Obatalas Funktionen gehört das Gestalten des Kindes im Mutterleibe. Jeder Gott hat seine Pflichten.

Obatala ist der Hauptgott der Yoruba. Sein Name bedeutet; „Gott des weissen Gewandes.“ Weiss ist nämlich seine Farbe; weiss sind seine Tempel, seine Bilder, seine Amulette. Seine Diener, Priester und Verehrer tragen weisse Gewandung. Obatala ward von Olorun geschaffen, so sagen die Priester. Der übergab ihm das Firmament und die Welt; er selbst zog sich zurück. Wenn Obatala also ebenfalls ein Himmelsgott ist, so ist er doch anthropomorpher aufgefasst als Olorun. Einer Mythe zufolge, die allerdings nicht allgemein zu sein scheint, hat Obatala das erste Menschenpaar aus Thon geformt. Durchweg herrscht aber die Ansicht, dass Obatala das Kind der Mutter schenke, d. h. unter ihren Herzen forme, und daher richten Frauen, die sich nach der Mutterschaft sehnen, ihre Gebete an Obatala.

Odudua oder Odua ist die Hauptgöttin der Yoruba. Sie ist die Mutter, welche empfängt. Der Name kommt von „do“ = „schwarz sein“ und „dudu“ = „schwarz“ her. Die Neger halten eine schwarze Haut für eine grosse Zierde auch für schöner als die gewöhnliche Zigarrenfarbe.

Odudua ist als eine sitzende, ein Kind säugende Frau dargestellt.

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

Einer weit verbreiteten Mythe zufolge ist Odudua blind. Am Anfang der Welt waren sie und Obatala in der Dunkelheit einer grossen geschlossenen Kalebasse eingeschlossen.

Obatala lag im oberen, Odudua im unteren Teile derselben. Die Mythe berichtet nicht davon, wie sie in diese Lage gekommen sind, sondern weiss nur davon zu erzählen, dass sie lange in dieser Lage gewesen sind, zusammengepresst, unbehaglich, hungrig. Da begann Odudua zu schelten; sie tadelte ihren Mann ob der Einsperrung. Es entspann sich ein arger Streit, in dessen Verlauf Obatala wütend seiner Frau die Augen ausriss, weil sie ihre Zunge nicht beherrschen konnte. Da verfluchte ihn Odudua. Sie sprach: „Nur Schnecken sollst du in Zukunft essen!“ Das ist der Grund, warum Obatala Schnecken als Opfer dargebracht werden. Da die Mythe Odudua ihre Augen nicht wieder gewinnen lässt, muss man annehmen, sie sei

[1]) Ellis: „Yoruba“ S. 35—46.

blind gewesen. Aber kein Eingeborener sieht sie als blind an.

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

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

Yemaja heiratete ihren Bruder Aganju und schenkte ihm einen Sohn mit Namen Orungan. Dieser Name ist zusammengesetzt aus Orun = Himmel — bezw. = Sonne — gan von ga = hoch sein; er scheint zu bedeuten: In der Höhe des Himmels. Er scheint dem Khekheme, dem freien Lufraum der Eweer (Siehe Kap. 3) zu entsprechen und gleich diesem den offenen Raum zwischen Himmel und Erde zu repräsentieren. Der Nachkomme von Wasser und Land würde demnach unserem Luftraum gleichkommen.

Orungan verliebte sich in seine Mutter und da sie sich weigerte, seiner sündhaften Leidenschaft zu willfahren, be-

nützte er die Gelegenheit der Abwesenheit seines Vaters und vergewaltigte sie. Sogleich nach diesem Ereignis sprang Yemaja auf die Füsse und verliess händeringend und schreiend den Platz. Orungan verfolgte sie und versuchte sie zu trösten. Er versicherte ihr niemand würde etwas davon erfahren; er könne nicht ohne sie leben. Er hielt ihr die schöne Aussicht vor, mit zwei Gatten, dem einen im Geheimen, dem anderen öffentlich zu leben. Aber sie verwarf alle seine Vorschläge mit Ekel und rannte von dannen. Orunga jedoch raste hinter ihr her und beinahe hatte er sie mit dem ausgestreckten Arme erreicht, um sie festzuhalten, da schług sie rücklings auf den Boden.

Sofort begann der Körper furchtbar zu schwellen, zwei Wasserströme quellen aus ihren Brüsten und der Körper zerbarst. Die Ströme aus Yemajas Brüsten vereinten sich und bildeten eine Lagune. Ihrem zerklüfteten Leibe entsprossten:

1. Dada	=	Die	Gottheit	der Pflanzen.
2. Schango	=	„	„	des Blitzes.
3. Ogun	=	„	„	des Eisens und Krieges
4. Olokun	=	„	„	der See
5. Oloso	=	„	„	der Lagune Olosa
6. Oya	=	„	„	des Niger
7. Oschun	=	„	„	des Oschun-Flusses
8. Oba	=	„	„	des Oba-Flusses
9. Orischa Oko	=	„	„	des Landbaues
10. Oschosi	=	„	„	der Jagd
11. Oke	=	„	„	der Berge
12. Aje Schalagu	=	„	„	des Reichtumes
13. Schankpanna	=	„	„	der Blattern
14. Orun	=	„	„	der Sonne
15. Oschu	=	„	„	des Mondes.

Zur Erinnerung an dieses Ereignis wurde einer Stadt der Name Ife gegeben. — Ife das Aufschwellen, das Auf-

bersten. — Sie ward dort gegründet, wo Yemajas Körper niederstürzte und zerbarst. Diese Stelle ward — vielleicht kennt man sie noch — bis zum Jahre 1882 wo die Stadt durch die Ibadan zerstört ward, gezeigt.

Erwähnenswert ist, dass nicht alle Götter Yemajas Leibe entsprossen.

Welchem Ideenkreise, welchen Motiven ist diese Schöpfungsgeschichte entsprossen?

Bedenken wir, dass die Uebertragung bestimmter Funktionen und Thätigkeitskreise an einzelne der individuellen Mythenbildungskraft des einen Bezirkes „Yoruba" zuzuschreiben ist, dass somit weniger die Arten der Götter als der Verlauf, die Züge der Mythe in Betracht kommen, dass wir in eben diesem Bezirke Yoruba die grosse Bedeutung des Schango erkannt haben, — Schangos des Sonnengottes —, so ist es nicht schwer drei wichtige Momente herauszufinden, die in anderen mythologischen Bezirken wieder aufgefunden und mit dem dortigen zu vergleichen sind, die einen Anhaltepunkt für die Antwort auf die Frage: „Woraus wächst die Schöpfungsgeschichte empor?" geben können. Es sind diese drei Punkte: 1. das Aufeinanderliegen Obatalas und Oduduas. 2. Die Verfolgung Aganju's. 3. Der Niedersturz der Yemaja.

Für die Verfolgung der Yemaja durch Aganju bietet Yoruba selbst die Paralelle. Schango verfolgt in gleich rasender Weise die Oya. (Siehe Kap. 14). Die Sonne hatte auch dort eine direkte Beziehung zur Mythe vom Feuerdiebstahl, also zu der Mythe, derzufolge z. B. Maui von dem unterirdischen Gotte verfolgt wird. Dieses Moment führt also in den Kreis der Sonnenmythen.

Einmal zu der Vermutung gekommen, dass auch hier dem Rhythmus der Sonnenmythen nachgespürt werden müsse, ist es nicht mehr schwer, die Beantwortung für die Frage

aufzufinden. — Im Anfange liegen auch die Menschen in Kammapas Bauch dicht gedrängt, so dicht, dass das Schwert des sich befreienden Hubeane — die Strahlen der aufgehenden Sonne — sich mühsam durch sie hindurch zwängen muss, wenn Hebuane nicht die Tausende verletzen will.

Das ist der erste Punkt. Obatala und Odudua sind in der Kalebasse eng aufeinander gezwängt[2]). — Der Himmel liegt in der Dunkelheit auf der Erde. — Da reisst Obatala der Odudua die Augen aus. — Die Sonne steigt empor.

Also ist in der enggedrückten Lage Obatalas und Oduduas die Dunkelheit der Nacht dargestellt und es schliesst sich folgerichtig an sie der Sonnenaufgang an. Das gleiche Motiv bietet eine Akwapim Sage. Der zufolge soll in alten Zeiten der Himmel der Erde viel näher gewesen sein, denn heute. Wenn jemand Fische wollte, so stupfte er mit einen Stecken den Nyankupong — der Verkörperung Nyame's des Himmel — und siehe, es kamen Fische heraus und sie fielen gleich den Regentropfen, nur grösser, auf die Erde. Nach einem solchen Fischregen hatte der Betreffende nichts weiter zu thun, als aufzulesen. Aber was geschieht? Ein Weib stiess einst Fufu in einen Mörser. Aber es ging sehr schlecht, denn die Höhe genügte nicht. Sie sagte daher zu Nyankupong: „Erhebe Dich ein wenig, ich habe nicht Raum genug für einen Fufustössel!“ Nyankupong gehorchte und fragte: „Bis hierher?“ „Nein“, sagte sie, „noch weiter!“ So that er dreimal; endlich hiess sie ihn Halt machen. — Auf diese Weise kam es, dass Nyankupong dem Erdboden so fern kam, dass, wenn jemand ruft, er es kaum noch hört, und was die Fische betrifft, so sind sie jetzt sehr rar. Wäre

---

[2]) Ellis: „Yoruba“ S. 42. Crowther: „Vocabulary“ S. 207.

jenes Weib nicht gewesen, so würde man heute noch die Fische umsonst bekommen [3]).

In dieser Aufgangsmythe den Fufustössel wieder zutreffen, ist um so wichtiger, als aus dem vorigen Kapitel die Fufumörser als Baumaterial zum Sonnenpfade schon bekannt sind. Auch die Mythe der Wamba, dass das ganze Firmament einst der Erde näher gewesen, bis die Sonne einem Baume zu nahe gekommen sei [4]) — wird noch klarer. Hier sind die Strahlen der aufgehenden Sonne, die auf die Baumwipfel fallen (die höchsten Teile werden zuerst beleuchtet), gemeint.

An Verständnis gewinnen auch die Götter der Madi, wenn wir der Parallele Obatala-Odudua gedenken. Diese glauben, der Himmel sei der Vater, die Erde die Mutter der Welt. Aber auch im weiten Süden erzählen die Manjema, Buschmänner und Makalaka von einem männlichen Gotte des Himmels und einem weiblichen der Erde [5]).

Der Niedersturz der Yemaja muss auf ein Motiv des Unterganges zurückgeführt werden. Wir kennen es von den Herero, Kanga und Loango und Wanyoro. Auch die Mythe der Temne, dass vor dieser Welt schon eine andere gewesen sei [6]) sagt derselbe. Jeden Tag entsteht im Grunde genommenen ein neues Weltbild.

Die Ovaherero erzählen: Vor vielen, vielen Jahren liessen die „Grossen im Himmel“ (Eyuru) wegen der zunehmenden Gottlosigkeit der Menschen den Himmel auf

---

[3]) Barth: „Volkssagen“ S. 465/6. Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. II S. 40. Schneider S. 34.

[4]) Hildebrandt S. 387. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 173/4.

[5]) Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 173. Livingstone: „Letzte Reise“ Bd. II S. 180. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 208. Mauch S. 40. Campbell S. 169.

[6]) Schlenker: „Traditions“ S. V.

die Erde niederfallen und infolgedessen verloren fast alle Menschen das Leben: nur einige wenige blieben übrig. Diese wenigen, die am Leben geblieben waren, nahmen in ihrer Not, da der Himmel sehr schwer auf der Erde lastete, ein schwarzes[7]) Schaf und opferten dieses den Grossen im Himmel. Da beschlossen diese, die letzten Menschen zu verschonen und zogen den Himmel wieder zurück und so halten sie ihn bis auf den heutigen Tag. Seit jener Zeit kann aber niemand mehr in den Himmel steigen. Denn die Grossen im Himmel haben Wächter ausgestellt, welche dort Wache halten müssen, wo Himmel und Erde zusammen stossen. Diese Wächter sind gewaltige einäugige Riesen[8]).

Also die grossen Riesen halten Wache, da wo Himmel und Erde zusammen stossen, wo also die Sonne auf und unter geht. Ihre Beziehung ward, da sie einäugig sind, schon früher erkannt. Sie hier in der Mythe vom Tage und der Nacht in dieser Gegend wieder zu treffen, ist besonders anziehend.

Die Kanga und Loango haben ebenfalls eine Tradition von einem Einsturz des Himmels, der eine allgemeine Vertilgung des Menschengeschlechtes herbeigeführt hat. Nachdem sie aber alle erschlagen waren, erschuf die Gottheit neue Menschen[9])

In Unyoro, dessen Schöpfungsmythe wir uns nunmehr zuwenden wollen, treffen wir die Mythe vom Himmeleinsturz wieder. Auch hier ist sie auf die abendliche Stunde des Dunkelwerdens zurückzuführen.

---

[7]) Schwarz ist die Farbe der Nacht.

[8]) Hahn: „Herero“ S. 505/6.

[9]) Oldendorp S. 309. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 218 Anmerkung 8.

Die Schöpfungsmythe der Wanyoro.

In uralter Zeit waren der Menschen viel auf Erden. Sie starben nie, sondern lebten ewig. Da sie aber übermütig wurden, und keine Gaben darbrachteu, ergrimmte Niavankja oder Kagra, der die Geschichte der Menschen lenkte. Er warf das ganze Himmelsgewölbe auf die Erde nieder und tötete sie alle. Um aber die Erde nicht verödet zu lassen, sandte Niavankja einen Mann und eine Frau „von oben“ hernieder. Beide waren geschwänzt. Sie zeugten einen Sohn und zwei Töchter, die mit einander Umgang pflogen. Eine gebar ein ekelhaftes Tier, das Chamäleon, die andere einen Riesen, den Mond. Beide Kinder wuchsen auf. Bald aber entstanden Streitigkeiten, denn das Chamäleon war böse und heimtückisch und zuletzt nahm Niavankja den Mond hinauf, von wo er noch immer zur Erde herabschaut. Um aber an seine irdische Abkunft zu erinnern, wird er gross und leuchtend und nimmt dann ab, wie um zu sterben, stirbt aber nicht, sondern geht in zwei Tagen um den Horizont von Osten nach Westen und erscheint, müde von der Reise, klein am Westhimmel wieder.

Die Sonne aber ergrimmte so heftig über ihren neuen Nebenbuhler und brannte diesen so stark, dass noch heute die Flecken auf seinem Gesicht sichtbar sind. Das Chamäleon und seine Nachkommenschaft bevölkerten die Erde, die Schwärze ging verloren und die ursprünglich bleiche Hautfarbe ward unter der glänzenden Sonne bald zur dunklen [10]).

Die Mythe beginnt auch hier mit dem Himmeleinsturz, der als einmaliges Ereignis in die ferne Vergangenheit

[10]) Emin Pascha S. 90/1. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 469/70.

gerückt (siehe voriges Kapitel), aber auf das allabendliche Hereinbrechen der Dunkelheit zurückzuführen ist.

Das Chamäleon ist in diesem Falle von der Sonne getrennt. Die Mythe weiss auch nicht zu erzählen, wo die Sonne herkommt. Das Chamäleon ist bösartig und die Sonne grimmig. So wie hier Mond und Chamäleon, so sind sonst Mond und Sonne Geschwister. — Mit einem Worte, die Mythe hat eine Wandlung erfahren, durch Trennung von Chamäleon und Sonne, die wie auch noch im nächsten Kapitel besprochen werden soll, nach primärer nigritischen Anschauung identisch sind.

Damit darf auch diese Mythe auf ein Motiv der Sonnenmythologie, auf den Gegensatz des Tageslichtes und des Nachtdunkels zurückgeführt werden. Die Schöpfungsmythe ist also sekundär, sowohl in Yoruba als in Unjoro als in anderen Gegenden, deren Mythen zufolge im Anfange der Himmel auf der Erde ruhte oder der Himmel auf die Erde geworfen ward. „Sie ist sekundär“ heisst, sie ist nicht entstanden auf eine Frage nach dem Entstehen der Welt, sondern eine Antwort auf die Frage nach dem Entstehen des Tages und der Nacht ward in die weite Vergangenheit gerückt, als die Frage nach dem Werden des All's aufdämmerte.

Die Erscheinung knüpft sich an viele andere gleichartige an, so dass man sagen kann: eine primäre Schöpfungsmythe giebt es nicht.

Wenden wir uns nunmehr nach Oceanien und prüfen die Schöpfungsmythe dieser Völker.

Im Gegensatz zu Afrika bietet, wie wir nun schon öfters betonen konnten, Oceanien mächtige, gewaltige, eingehende, umfassende Kosmogonien. Die kann ich hier nicht zergliedern, sondern ich beschränke mich darauf, einige Teile, die wichtigsten, zu besprechen. Beginnen wir

die Untersuchung mit Erinnerung an die zwei Hauptmomente der Yoruba-Mythe, die gepresste Lage Obatalas und Oduduas und den Niedersturz der Yemaja.

Als die beiden Götter Obatala und Odudua zusammengepresst in der Kalebasse liegen, reisst Obatala der Gemahlin die Augen aus — die Sonne steigt empor, der Himmel hebt sich, es wird Tag. So lag im Anfange Tangaroa im Ei. Er zersprengt die Schale, da wird es Tag [11]). Das Ei ist also identisch mit der Kalebasse, der Vorgang des Tagesanbruches in Oceaniens und Afrikas Mythologie, also in dieser selben Form vorhanden. Weshalb gerade das Ei besonders geschickt für diese Mythe ist, ward im ersten Kapitel besprochen.

Wir gelangten in Afrika von dieser Version zu der Mythe vom Aufheben des Himmels. Auf Neu-Seeland liegen Rangi und Papa, Himmel und Erde im Anfange eng aufeinander gepresst. Ihre Kinder sind in Finsterniss gehüllt. Da beraten sie, wie zu helfen sei. Tamatauenga, nach anderen Maui, schlägt vor, sie zu erschlagen. Tanematua aber, der Gott der Wälder spricht dafür, sie nur zu trennen. Dieser Antrag geht durch und Tane stützt Kopf und Füsse gegen die Mutter, hebt mit dem Rücken den Vater und also werden Himmel und Erde getrennt.

Dass Tane-matua, der Gott der Bäume, der Trennende ist, ist deshalb besonders interessant, weil die Höhe der Bäume und Büsche in den Mythen der anderen Inseln eine besondere Rolle spielen und weil auch die Wakambamythe erzählt: als die Sonne einem Baume zu nahe gekommen war, hob sich der Himmel empor.

So heisst es auf Rarotonga, der Himmel habe der Erde so nahe gelegen, dass die Menschen nur kriechen konnten. Ein Mann stemmte ihn darauf ruckweise empor,

[11]) Ellis: „Pol. res.“ Bd. II S. 43. Tyrmann und Bennet Bd. II S. 31. Lesson Bd. II S. 131/2.

erst bis zur Höhe der Tevepflanze (4 Fuss), dann bis zu der des Kauarikibaumes (einer Sykomore), dann bis zu den Berggipfeln und dann bis zur Höhe, die der Himmel heute hat[12]). Ellis fand die gleiche Mythe auf Tahiti. Der Mann war dort der Gott Rua[13]). Auch auf Samoa heben die Pflanzen den Himmel[14]).

Auf letzterer Insel entdeckte Turner eine Lesart der Mythe, die eine frappirende Aehnlichkeit mit den Akwapimversion hat. — Im Anfange lag der Himmel dicht auf der Erde. Da kam zu einer Frau ein Mann; der bat um einen Trunk Wasser. Er wollte, sagte er, auch den Himmel höher heben. „Hebe ihn zuerst in die Höhe“, sagte sie. Er hob ihn. „Ist es genug?“ frug er dann. „Nein, noch ein wenig höher!“ Da hob ihn der Mann noch höher[15]).

Auch die Motu berichten, im Anfange habe der Himmel auf der Erde gelegen. Aber ein Mann, der zornig war über den Zank seiner zwei Weiber, durchschnitt das Rohr, das Himmel und Erde zusammenhielt, so dass ersterer emporstieg, letzterer herabsank. Auf den Gilbertinseln hat der Gott Rigi den Himmel emporgehoben, um den Menschen und Tieren Existenzmöglichkeit zu verschaffen[16]).

Auf diese Weise ist der Himmel respective die Sonne der männliche, die Erde der weibliche Teil der Schöpfung. Nicht nur Rangi und Papa sind so gedacht, sondern so denken sich auch die Bewohner der östlichen kleinen Inseln Indonesiens Himmel und Erde als Vater (Mann) und Mutter (Weib) des Weltalls[17]).

---

[12]) Williams: „Narrative“ S. 542. Schirren S. 42. Bastian: „Oceanien“ S. 1.

[13]) Ellis: „Pol. Res.“ Bd. II S. 43.

[14]) Turner S. 245.

[15]) Turner S. 246.

[16]) Chalmers S. 174. Parkinson: „Gilbert“ S. 101—104.

[17]) Riedel S. 195, 337, 372, 410.

In der Mythe von Orungan und Yemaja stürzt letztere da nieder und bringt die Götter hervor, wo der Sonnenuntergang in der Schango-Mythe festgestellt werden kann. Etwas gleiches treffen wir in der Mythe der Carolinen, die aussagt, die Tochter des Urgottes habe sich inmitten der Luft schwanger gefunden, sei zur Erde hergestiegen und niedergekommen, worauf sogleich die kahle Oberfläche der Erde mit Gras, Blumen und Obstbäumen bedeckt mit Menschen bevölkert worden sei [18]).

Verlegen wir nun die Flucht der Yemaja in die Unterwelt, — was erlaubt scheint, da die Mythe der Verfolgung auf das Feuerdiebstahlmotiv zurückgeführt werden kann, — so verstehen wir diesen Zug sofort. Wir bemerken nämlich, dass die Sonne ebenfalls dem Körper der Yemaja entspringt. Die zweite Gottheit ist Schango, die vierzehnte Orun. Die erste Gottheit ist ausserdem Dada, die der Pflanzen, deren Bedeutung für den Sonnenaufgang wir nun genugsam kennen.

Danach würde für den Sonnenaufgang und somit die Schöpfung ein neues Bild entstehen. Bis dahin ist die Erde still stehend und der Himmul sich erhebend gedacht. Nunmehr bleibt der Himmel in seiner Lage und die Erde sinkt hinab. Diese Umformung schreibe ich dem Einfluss der Himmeleinsturzmythe zu. Es ist also eine umgekehrte Untergangsmythe, die als Schöpfungsmythe in den Anfang verlegt ist.

In Oceanien lässt sich das sehr gut verfolgen. Auf Samoa existiert die Einsturzmythe: They say, that of old the heavens fall down [19]).

Die Tahitier haben eine Tradition, nach der einst die grossen Götter in ihrem Zorn die ganze Welt in Stücke

---

[18]) Hockin S. XXIII.

[19]) Turner S. 245.

gebrochen haben sollen, dass alle die Inseln um sie herum nur Stücke von dem sind, was einst ein grosses Land war.

Auf Tonga wirft Hikuleo die hohen Inseln vom Himmel herab, auf anderen Archipelen Tangaroa[20]).

In der Mythe der Tonganer und Samoaner wirft Tangaroa dem schaffenden Vogel oder Boten, Kijikiji oder Tuli die Erde oder einen Stein hinab, auf dem diese ausruhen und schaffen mag[21]).

Aehnlich lässt der Himmelsgott der Battak eine Hand voll Erde herabgleiten, aus der der Erdball von den am Stricke oder Faden herabgekommenen Sohne oder Mädchen geformt wird[22]).

Nach der Ansicht der Toagalen auf den Phillipinen ward der Vogel des Urbeginnes, da nichts als Himmel und Wasser existierte, des Fliegens müde. Er setzte die beiden Elemente in Streit und darauf schleuderte der wütende Himmel Felsen herab, die jetzt als Inseln auf dem Ocean liegen und auf denen der Vogel sich ausruhen konnte[23]).

Es erübrigt, die analogen Erscheinungen in australischen und nordwestamerikanischen Mythen zu erwähnen. — Einst ruhte — nach australischen Mythe der Himmel auf der Erde. Da kam ein Mann mit einem Stabe und schob ihn in die Höhe, so dass die Sonne ihren freien Lauf hatte. Also auch hier ist der Lauf der aufgehenden Sonne ausgesprochener Weise bedeutungsvoll. Auch die Himmeleinsturz-Mythe kennen wir aus Australien, wenn auch in etwas abweichender Form. Einst war Pund-jel mit den

---

[20]) Wilson: „Missionsreise“ S. 365. Schirren S. 36. Waitz, Bastian, Ellis etc.

[21]) z. B. Bastian: „Samoanische“ S. 10.

[22]) Pleyte S. 290. Brenner S. 217/8.

[23]) Marsden S. 303.

Yarra sehr unzufrieden. Da warf er einen Stern vom Himmel und tötete viele [24]).

Eine nordwestamerikanische Mythe fängt mit den Worten an: Damals war der Himmel noch nahe der Erde. Darauf folgt die Herstellung der Pfeilbrücke. Einst war also diese Mythe ebenfalls auf einem Motiv der Sonnenmythe aufgebaut. Eine Niedersturz-Mythe ist insofern vorhanden, als die Kootenay erzählen, vor diesen Menschen hätte schon ein Menschengeschlecht existiert, welches aber getanzt habe, bis alle tot zu Boden stürzten [25]).

Eine weitere Gruppe wichtiger Mythen, die auf dem Motive der Himmel- und Erdtrennung aufgebaut sind, findet sich in den östlichen Provinzen in enger Beziehung zum Tintenfisch, Kraken oder Oktopus.

Einst lag nach der Tradition von Rajatea der Himmel auf der Erde und dem Ocean, festgehalten durch die Beine eines ungeheuren Tintenfisches. Aber Maui stieg in die Tiefe und kämpfte mit ihm. Er zerhieb ihn und darauf fuhr der Himmel in die Höhe [26]). Maui der Sonnenheld tötete den Kraken. Das deutet wiederum unverkennbar auf das tägliche Lichtwerden hin.

Auf Samoa kämpft der aus der Urzeit hereinragende Kraken mit dem Feuer und erliegt [27]). Auf Neu-Seeland treffen wir den Oktopus wenigstens in den dem Rhytmus der Sonnenmythologie zufolge umgebildeten Wandermythen, in dem er den dritten Kahn in die Tiefe zu ziehen sucht [28]).

---

[24]) Howitt S. 265. Brough Smyth Bd. I S. 456.

[25]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 333, 1891 S. 172.

[26]) Tyrmann und Bennet Bd. I S. 526. Siehe auch Schirren S. 42, 81, 113. Bastian: „Oceanien“ S. 20/1.

[27]) Bastian: „Samoanische“ S. 13, auch S. 39 ff.

[28]) Schirren S. 113.

Auch auf Hawaii[29]) gehört der Oktopus zu den uralten Göttern.

Von den Gilbert-Inseln[30]) endlich ist eine wichtige Umgestaltung der Mythe bekannt. Im Anfang lag der Himmel dicht auf der Erde als Kugelschale. Da half ein Heros den Göttern ihn in die Höhe schieben. Seine Schwester unterstützte ihn dabei als Tintenfisch. — Vielleicht um auf diese Parallele wenigstens hingewiesen zu haben, ist auch der Taschenkrebs, der nach niassischer und battakscher Anschauung im Innern der Erde ruht, ein Verwandter des Octopus. Er verursacht Ebbe und Flut. Wenn er mit der grossen Schlange in Conflict gerät, erzittert die Erde[31]).

Da nun auch in der nordwestamerikanischen Mythologie der Tintenfisch auftritt, fragt es sich, ob seine Bedeutung in dieser Mythologie die gleiche ist, wie in den oceanischen.

Das Zusammenhalten vertritt der Octopus in der Mythe der Tlatlasikoala. Dort muss er mit seinem langen Armen die Dachbalken am Hause des Raben zusammen halten. Von diesem Stamme hören wir auch von einem Kampfe des Raben mit dem Kraken, aus Britisch Kolumbien dagegen von einem Zweikampfe des Sonnenhelden der Catlotlq mit dem Tintenfische, dem dabei die Fangarme abgeschlagen werden. Endlich erzählen die Tlinkit: Jelch habe für seinem Ohm den Octopus gefangen, der habe im Hause angefangen, mächtig zu schwellen, wodurch die Flut herbeigeführt worden sei. Jelch zog aber seine Vogelkleider an und flog gen Himmel empor[32]).

---

[29]) Bastian: „Allerlei“ Bd. I S. 114. „Oceanien“ S. 37, 220, 226/7. „Hawai“ S. 27.

[30]) Ratzel: „Völkerkunde“ 2. Aufl. Bd. I S. 288. Bastian: „Oceanien“ S. 21, 98.

[31]) Rosenberg S. 175. Brenner S. 224.

[32]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 252, 247, 1892 S. 33. Krause: „Tlinkit“ S. 257.

Der Sonnenheld und der Rabe repräsentieren demnach hier in gleicher Weise die Sonne. Der Rabe fliegt gen Himmel, — die Sonne geht auf. Denn die vorhergehenden Sonnen spielen in der Unterwelt. Auch werden dem Kraken die Tentakeln abgeschlagen. Daraus ist zu ersehen, dass also auch hier der Kraken das während der nächtlichen Dunkelheit Himmel und Erde zusammenhaltende Element ist.

Klarer wird dies noch aus der Mythe der Catlotlq der zufolge der Sonnenheld in der Unterwelt tagsüber (siehe Seite 151 u. 152) mit dem Tintenfische bedeckt ist[33]). Seler führt das auf den Strahlenglanz der Sonne zurück. Er hat übersehen, dass diese Scenen in der Unterwelt sich abspielen. Danach strahlt des Nachts — die Nacht in der Oberwelt gleich dem Tage in der Unterwelt — beim Sonnenbesitzer die Sonne, des Tags ist sie in der Oberwelt. Also heisst das auch, dass der Oktopus im Dunkel oberirdischer Nacht, die Strahlen der Sonne bedeckt. Das Motiv in dem der Kraken in Nordwestamerika seine Rolle spielt ist das gleiche wie das oceanische.

Ich will nun noch eine Mythe von den Inseln der Torresstrasse erwähnen, die Mythe von Malu[34]). Der Wanderheld Malu verwandelt sich in einen Oktopus und fällt eine fischende Frau an. Diese tötet ihn aber und nimmt ihn mit nach Hause. Dort wird er in einem Korbe aufgehängt. Nachts beginnen seine Augen aber zu leuchten, er lässt sich auf die Erde fallen und beginnt auf der Insel umher zu wandern.

Hier erscheint mir der Oktopus gewisse Symptome der unterirdischen Sonne angenommen zu haben, wozu er ja auch schon in der Mythe der Catlotlq neigt.

---

[33]) Boas: „Verh.“ 1892 S. 38/9.

[34]) Haddon: „Secular“ S. 143. „Legends“ S. 181 ff.

Ich will kurz noch der Vollständigkeit halber den afrikanischen „Erdkultus“ erwähnt haben, wenn man von einem solchen sprechen darf. Die Betrachtung der Mondmythen schliesst dann im folgenden Kapitel den Cyclus ab. Denn von einer Verehrung des Himmels kann wenig in Afrika gesprochen werden. Höchstens ist aus Wetterzaubereien ein schwacher Anklang zu vernehmen[35]). Der Name der „gleichgültigen Gottheiten“ ist oftmals mit dem Worte für Himmel identisch (z. B. Olorun).

Die Verehrung der Indonesier für die Mutter Erde ist genugsam besprochen[36]). In solcher Weise ist in Afrika dieselbe nicht ausgebildet.

Ausser Odudua ist die Loangogöttin Mokisso Insie, die Mutter aller Gottheiten, die in einer Erdpyramide versinnbildlicht ist, bemerkenswert[37]). Diese Erdpyramide erinnert an früher erwähnte Beziehungen zur Sonnenmythologie. In gleicher Weise gemahnt an diese Verwandtschaft die schon betonte Zuhülfeziehung der Diener Akotias und des Feuerpriesters Chitome[38]) beim Weilen des Bodens und der Erstlinge.

Im allgemeinen darf man wohl sagen, dass den Afrikanern die Erde Mutter des Alls und auch der Sonne ist, dass die Weihung der Erstlinge aber mehr der Sonne als der Erde gilt. So scheint dies in dem oftbeschriebenen Yamsfeste am Niger, dem Waje der Fall zu sein[39]). Andererseits sind diese Erstlingsfeste, die wir mehr oder

---

[35]) z. B. Coquilhat S. 291.

[36]) Vergl. Riedel, Pleyte, Ratzel, Brenner etc.

[37]) Bastian; „Loangoküste“ Bd. I S. 85 ff., Bd. II S. 90/1, 220, 229, 241. Schneider S. 200.

[38]) Vergl. Kap. 16 und 17.

[39]) Horton S. 180/1. Crowther and Taylor S. 287. Burdo S. 115.

weniger ausgeprägt im ganzen Westafrika treffen, auch mit den Wetterkultus in Beziehung zu bringen.

Die Mitteilung, dass die Bari ihre Stühlchen stets bei sich tragen, um nicht durch etwaige Berührung des Bodens die Erde zu beleidigen[40]), steht vereinzelt da.

---

[40]) Bastian: „Allerlei“ Bd. II S. CVIII. — Ueber Bauopfer und Verwandtes; Hoffmann S. 133. Römer S. 154.

XXI. Kapitel.

Die Todes- und Mondmythen in westlichen und östlichen Provinzen.

Der afrikanische Mondkultus. — Die Mondmythologie. — Mond-, Sonne-, Himmelsverehrung. — Das Wiederaufleben des Menschen und des Mondes. — Mau. — Todesbewusstsein. — Die Todesmythe des Zulu. — Die Todesmythe der Hottentotten. — Hase. — Eidechse. — Chamäleon. — Das Erwachen des Todesverständnisses. — Rhythmus der Sonnenmythen. — Die polynesische Todesmythe. — Die Todesmythe in Indonesien, Mikronesien, Melanesien. — Die Wemut der Todeserkenntnis. — Formwechsel-Motiv und Hautwechsel-Motiv. — Das Gleiche in Afrika. — Die Selbstverständlichkeit des Todes. — Der abnehmende und zunehmende Mond bei den Afrikanern. — Neumondfeste. — Vorstelluug vom Mondwechsel. — Das Schicksal der Gestirne und des Menschen. — Orun und Oschu. — Der Mond als Frau. — Mondmythe in Neu-Guinea. — Mondmythen Oceaniens. — Mondmythen Nordwestamerikas und Australiens.

Fast schon zu spät erinnere ich aber nun endlich daran, dass der grösste Teil der Afrikaner auf dem Standpunkte der Mondverehrung steht. Was wir an Sonnenmythen fanden, waren Trümmer und verdrängte, versteckte Götter. Der Mond ist überall mit einem bestimmten, wenn auch wenig grossen oder bedeutendem Anschauungsschatze umgeben. Märchen und Fabeln knüpfen sich an seine Wandlungen, seine Formen, seine Wege. Und das kann nicht Wunder nehmen. Ein alter Schriftsteller sagt: Ganz Afrika tanzt bei Nacht. Dazu tritt, dass die Form-

veränderungen des Mondes eher das Aufsehen nach Ausnahmen ausschauender Wildlinge erregen muss. Mit einem gewissen Rechte nennt Schultze den Mondkultus die erste und niedrigste Stufe der Verehrung der Himmelskörper.

Das wichtigste Motiv der Mondmythen ist das Todesmotiv. Da wollen wir einmal zurückschauen auf den Untergang und die — die Bedeutung des Gesetzes von der Umkehrung wird nun bekannt sein. — Entstehungsmythen. Der Tod des Menschen trat in Beziehung zum Untergange der Sonne, der die Seele des Toten folgt. Und in gleicher Weise ist die Entstehung der Erde und des Menschen auf die Motive der Sonnenmythen zurückzuführen. Die Schöpfungsmythe schildert den als einmalig in die Vergangenheit geschobenen, täglich zu beobachtenden Vorgang des Tagwerdens. Die Entstehung des Menschen und eine zweite Entstehungsmythe fusst auf den Umkehrungen der Sagen von der Fahrt in das Jenseits — Rohrursprung — von Untergang der Sonne im Fels. — Höhlenursprung — von der Vogelmythe — Eiursprung — etc.

Ueberall Motive der Sonnenmythen! Wenn es nun wahr ist, was Schultze bewiesen zu haben glaubt und was durchaus nicht zu verwerfen ist, wenn es auch zu schroff in der Trennung der einzelnen Entwickelungsphasen durchgeführt ist, dass eine Reihenfolge der Verehrung der Himmelskörper bei den Völkern sich erkennen lasse, dass Mondverehrung, Sonnenverehrung und Himmelsverehrung auf einander folgen, — wenn das wahr ist, so muss sich die Frage aufdrängen, ob denn die Aera der Mondverehrung keine Spuren hinterlassen habe? Hat diese keine Mythen erzeugt? Bilden die Menschen der Aera der Mondverehrung noch keine Entstehungs- oder wenigstens Untergangsmythen? Oder haben die Priester und Völker, die die Sonnenmythen tragen, alle Spuren und Reste der Mondmythologie ausgerottet? Wie endlich ist in der

Zeit der Mondverehrung das Verhältnis höherer und niederer Mythologie?

Diese Fragen, deren Beantwortung geradezu ausschlaggebend für die Lösung unseres Problems ist, müssen wir bei der Prüfung der beiden Mythen, die die hauptsächlichsten und auch beinahe einzigen uns bekannten sind, der Mythe von der Entstehung des Todes und von der Liebe zur Sonne in den Vordergrund stellen. Die Mythologie desjenigen afrikanischen Volkes, das einen reichen Schatz von Mondmythen besitzt, der Buschmänner muss erst klar gelegt werden, um in Untersuchungen unserer Art hineingezogen werden zu können.

Merolla beobachtete bereits in Kongo, dass die Idee des Fortlebens mit den Wandlungen des Mondes verknüpft wurde. Wenn Neumond eintrat, fielen die Leute auf die Kniee und sangen: „Möchte mein Leben so erneuert werden, wie Du erneuert wirst.“ Bastian erwähnt den Gesang: „Eantua fua = der Mensch stirbt und Eantua jinga = der Mensch lebt wieder[1].“ Der Namaqua sagt: „Er stirbt und wird wieder lebendig und so auch wir[2].“

Diese Angaben enthalten das Motiv der primären Mondmythe. Wir können hier schon die Bemerkung einschieben, dass, während den Völkern der Sonnenmythologie ein, wenn auch beschränktes Verständnis für den Tod eigen ist, dieses den Menschen der Mondmythologie noch fehlt. Bei ihnen herrscht noch viel mehr die Vergleichung mit dem Schlafe. Der Mensch lebt wieder auf wie der Mond; so denken sie. Einen gewissen Uebergang bietet die Mythologie Loangos.

Die Neger Loangos bringen den Ursprung der Endoxe in der Schöpfungsmythe mit dem ersten Sterben in Ver-

---

[1]) Merolla in „Allg. Hist. d. B.“ Bd. IV S. 662. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 228.

[2]) „Das kleine Namaqua-Land“ S. 381.

bindung. Dieses aber trat erst nach einem Götterstreite ein, während anfangs das Leben beständig währte und sich mit dem Neumond stets erneuerte[3]).

In Dahome ist der entsprechende Zug in Maus Thätigkeit wiederzufinden. Von Ellis wird dieser Mau eigentümlicher Weise nicht erwähnt in der Eigenschaft. Er erwähnt nur Mawu. Mau ist nach Skerchleys eingehender Darstellung einmal das höchste Wesen, das über dem Himmel wohnt und sich nur bei besonderen Anrufungen um die Menschen kümmert. Mau ist, wie der Autor meint, in jeder Hinsicht eine antropopathische Gottheit. Er verfügt über die Zukunft der Menschen, indem die guten und schlechten Handlungen derselben an je einem Ende eines Stockes notiert werden. Wenn beim Tode eines Menschen nur die gute Seite nach unten balanciert, so kommt er in das Kutomen, das Totenland. Mau ist ausserdem die Gottheit des Mondes. — Eigentümlicherweise erwähnt Ellis ein Orakelinstrument, der Bewohner Porto Novos, das Obatala lenkt, welches mit der Totenwage Maus Aehnlichkeit hat[4]). Aus letzterer Form, die auch die gleiche Beziehung des Todes zum Monde andeutet, geht schon hervor, dass das Todesbewustsein rege ist. Und das lässt sich auch aus den folgenden Mythen schliessen, die ich deshalb anderweitig sekundäre Todesmythen genannt habe, weil sie beweisen, dass die Träger derselben das Stadium schon verlassen haben, in der die Menschen noch nichts von der Selbstverständlichkeit des Todes wissen[5]). Die Form dieser Mythen scheint über das

---

[3]) Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 161.

[4]) Skerchley S. 461, 473. Ellis: „Yoruba“ S. 40/1. Die Bewohner Porto Novos sind Ewe. Obatalla ist aber ein Yoruba-Gott, worauf zu achten ist.

[5]) „K. Schiffsschnabel“ S. 11, 54.

ganze südliche und westliche Afrika ausgebreitet zu sein[6]).

1. Unkulunkulu sandte einst nach der Zulumythe ein Chamäleon aus. Er sagte zu ihm: „Gehe, Chamäleon, gehe und sage: Lass die Menschen nicht sterben.“ Das Chamäleon ging aus; es ging langsam, es legte den Weg langsam zurück, und als es ging, ass es von der Frucht eines Baumes, welcher Ubukwebozane heisst. — Später sandte Unkulunkulu eine Eidechse hinter dem Chamäleon her, als dieses schon eine Weile fort war. Die Eidechse ging; sie lief und beeilte sich sehr, denn Unkulunkulu hatte gesagt: „Eidechse, wenn Du angekommen bist, sage: Lass die Menschen sterben.“ So ging die Eidechse und sagte: „Ich verkündige Euch, man hat gesagt: Lass die Menschen sterben.“ Die Eidechse kam zu Unkulunkulu zurück, bevor das Chamäleon seine Bestimmung erreicht hatte, das Chamäleon, welches zuerst ausgesandt war und verkündigen sollte: Lass die Menschen nicht sterben. Später kam es an, rief aus und sagte: „Lass die Menschen nicht sterben.“ Aber die Menschen antworteten: „O, wir haben das Wort der Eidechse gehört, sie hat uns das Wort verkündet, man hat gesagt: Lass die Menschen sterben. Wir können Dein Wort nicht hören. Nach dem Worte der Eidechse werden die Menschen sterben[7]).“

2. Der Mond, so erzählen die Hottentotten, sandte einst ein Insekt zum Menschen, welchem er sagte: „Gehe zu den Menschen und verkündige ihnen: So wie ich sterbe

---

[6]) Christaller schreibt: „Ich sah mich einmal veranlasst, eine afrikanische Sage vom Ursprunge des Todes vergleichend zu behandeln. Sie findet sich bei mehreren Kaffernvölkern, aber auch bei den Tschi-Negern der Goldküste und bei den Haussa-Negern.“ S. 35. Ich habe die erwähnte Arbeit nicht auffinden können.

[7]) Haarhoff S. 44/45 nach Callaway. Merensky: „Beiträge“ S. 124. Casalis S. 135. Schneider S. 65.

und sterbend lebe, so sollt Ihr auch sterben und sterbend leben.“ Das Insekt ging fort mit der Botschaft, wurde aber unterwegs vom Hasen überholt, welcher fragte: „Mit welcher Botschaft eilst Du von dannen?“ Das Insekt antwortete: „Ich bin vom Monde zu den Menschen geschickt, um ihnen zu sagen, dass, so wie er stirbt und sterbend lebt, sie auch sterben werden und sterbend leben.“ Der Hase sagte: „Weil Du ein schlechter Läufer bist, lass mich gehen.“ Mit diesen Worten rannte er von dannen. Als er die Menschen erreicht hatte, sagte er: „Ich bin vom Monde geschickt, Euch zu sagen: Wie ich sterbe und sterbend zu Grunde gehe, in gleicher Weise sollt auch Ihr sterben und völlig zu Grunde gehen.“ Dann kehrte der Hase zum Monde zurück und verkündete dort, was er zu den Menschen gesagt hatte. Der Mond tadelte ihn ärgerlich und sagte: „Solltest Du den Menschen etwas überbringen, was ich nicht gesagt habe?“ Mit diesen Worten hob er ein Stück Holz auf und schlug ihn auf die Nase. Seitdem ist des Hasen Nase gespalten, und die dunklen Flecke, welche wir jetzt auf der Mondoberfläche sehen, sind die Wunden, welche der Mond bei dieser Gelegenheit vom Hasen empfing[8]).

Der Vergleich der beiden Mythen ergiebt ein sehr interessantes Resultat. Die erstere sagt aus, dass alle Menschen sterben müssen, die zweite, dass, wenn der Mensch stirbt, er nicht wiederkehrt, wogegen der Mond ja auch stirbt, aber wiederkehrt. Die zweite ist demnach die ältere Form, aber merkwürdigerweise auch eine arg umgebildete.

Wenn wir nämlich das erste der drei handelnden Tiere, Hase, Eidechse und Chamäleon, auf seine Bedeutung in der Mythologie prüfen wollen, so finden wir Auskunft in einer sehr anziehenden kleinen Abhandlung von Büttner, die

---

[8]) Bleck Nr. 31 und 33. Haarhoff S. 49. Anderson Bd. II S. 64/5. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Auflage Bd. I S. 30.

besagt, dass die Mythe und Gestalt des Hasens auf ein Missverständnis in der eigenen Sprache oder einen linguistischen Umbildungsprozess zurückzuführen ist [9]).

Das zweite Tier, die Eidechse, ist eine Figur der Ahnenmythologie. Im Teile I haben wir noch darüber gesprochen. In diesem Falle hängt sein Auftreten vielleicht mit Ideen der Malajien, der Bogabos und Madegassen zusammen, die bei Sonnen- und Mondfinsternis meinen, ein Krokodil oder ein Drache nahe dem betreffenden Gestirne, es zu verschlingen [10]).

Das dritte Tier ist das wichtigste. Im westlichen Afrika und in Unyoro ist das Chamäleon in ausgesprochener Weise ein Tier des Kreises der Sonnenmythen. Es krönt den theekannenförmigen Topf des Sonnengottes Lissa, als dessen Bote es fungiert. Es ist fernerhin als Sonne, wie wir sahen, Stammvater der Menschen. Bei den Kaffern ist die Stammmutter der Menschen von einem Chamäleon befruchtet [11]). Im Falle unserer Mythe ist nun das Chamäleon der Bote des Mondes.

Mit diesen Vorkenntnissen ausgerüstet, kann ich nun die Fragen, die oben gestellt wurden, anders formulieren. Sie lauten, auf das Chamäleon übertragen: Stammt das Chamäleon aus der älteren Mondmythologie oder aus der jüngeren Sonnenmythologie? Aus welcher ist es in die andre übertragen?

Ich glaube die Frage so beantworten zu können, dass, da die Wiedererstehungsidee, die nur den Mondmythen eigen

---

[9]) Büttner in „Ausland“ 1882 S. 494.

[10]) Schadenberg i. d. „Ztschrft. für Ethnologie“ 1885 Bd. XVII S. 32. Buschmann S. 41/2.

[11]) „Globus“ 1894 Bd. 66 S. 283. Burton: „Yoruba“ Bd. II S. 147. Ellis: „Ewe“ S. 65. Skerchley S. 472. Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 469/70. Emin S. 91. Bastian i. d. „Ztschrft. tür Ethnologie“ Bd. I S. 47.

zu sein scheint — und das steht ziemlich fest — das Motiv: „ich (der Mond) lebe und lebe sterbend“, alt ist. Die Todesidee d. h. die aufkeimende Ahnung, dass der Mensch sterben muss, ist erst mit der Sonnenmythologie gekommen.

Dazu tritt ein für mich entscheidender Fall. Nämlich die beiden Formen der Mythe, sowohl die der Hottentotten als die des Zulu und Basuto, zeigen den Rhythmus der Sonnenbahnmythen. Langsam steigt das Chamäleon, das nicht das Sterben bringt, am Himmel entlang. Der Hase, der die Todeskunde trägt, eilt schnell herab, die Sonne geht unter und mit ihr die Seelen der Toten. Der Untergang ist durch den Kampf des Hasen mit dem Monde und durch den Hass, den die Menschen der Eidechse zuwenden, versinnbildlicht.

Was mich in der Annahme dieser Lösung der Mythe als einer richtigen bestärkt, ist die Analogie in Oceanien, dessen Mythen ich mich zuwende, ehe ich die afrikanischen Mondmythen weiter verfolge.

Nach polynesischem Glauben kam mit Maui der Tod in die Welt, als er von der Hine-nui-te-po verschlungen ward. Wenn es Maui gelungen wäre, durch den Rachen seiner Ahnen ohne Schaden zu schlüpfen, „würden die Menschen heute nicht zu sterben brauchen“ [12]). Die Abstammung der Mythe aus dem Kreise der Sonnensagen bedarf keiner Beweise mehr. Für mich ist aber besonders wichtig, dass Hine-uni-te-po die Mondgöttin entweder jetzt noch ist oder gewesen sein muss, denn Hine ist der Mond. Der Mond ist der Verschlinger aber nicht nur in Neu-Seeland. Auf der Babar-Gruppe werden die Menschen, die eines gewöhnlichen Todes sterben, die

---

[12]) Thomson: „New Zealand“ Bd. I S. 110. S. auch Schirren S. 34 nach Shortland.

Speise des Rarawaliai, eines Geistes, der im Mond wohnt und die Ursache des Todes ist[13]).

Aber auch die primäre Mondmythe hat unter den Oceaniern ihre alte Gestalt noch nicht überall verloren. Die Bewohner der Karolinen erzählen, in den ersten Zeiten habe man den Tod noch nicht gekannt; er war nur ein kurzer Schlaf. Die Menschen verliessen das Leben an dem letzten Tage des abnehmenden Mondes und wenn er wieder anfing, auf dem Horizonte zu erscheinen, so standen sie wieder auf. Das Vitana oder Schicksal der Hova hing von der Lichtgestalt und der Haltung ab, die der Mond bei der Geburt eines jeden hatte. Die Tahitier erzählten, dass die Geister, wenn der Mond abnehme, ihren Eatua speissten, dass aber die Wiederherstellung des Eatua fortschritte, wenn der Mond zunahm. — Letzterer ist eine interessante Umkehrung insofern, als sonst die Götter die Seelen speisen[14]).

Auf die Verwandtschaft der Sterblichkeitssagen in Südafrika und auf Fidschi haben schon Peschel und Ratzel hingewiesen. Die Fidschianen lassen zwei Götter, Mond und Ratte, sich streiten, ob die Menschen wie der Mond sterben und wiederkehren oder wie die Ratte einfach sterben sollten. Die Ratte siegte; nun sind die Menschen sterblich[15]).

Was aus dieser Art der Darstellung herausgelesen werden muss, ist die allmählich aufkeimende Vermutung, dass die durch die anthropomorphisierende Gestaltungskraft geschaffene Beziehung zwischen dem Schicksal des Mondes und dem des Menschen nicht existiere. Auch aus anderen

---

[13]) Riedel S. 361.

[14]) Hockin S. 23. Sibree S. 350. Cook 3. R. Bd. II S. 204.

[15]) Williams: „Fidji“ Bd. I S. 305. Ratzel: „Völkerkunde‘ 1. Aufl. Bd. I S. 302, Bd. II S. 669. Auch in Nieder-Guinea und am Alt-Calabar wird die Ursache menschlichen Sterbens auf einen ursprünglichen Streit zurückgeführt. Vgl. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 227.

Mythen der Fidschianer klingt der wehmütige Ton dieser Erkenntnis. Als der erste Mensch gestorben und begraben war, verlangte ein Gott, dass er wieder ausgegraben werden sollte. Aber die Menschen sagten, er liege seit vier [16]) Tagen im Grabe und stinke. Wegen dieses Ungehorsams der Voreltern sterben die Menschen und kehren nicht wieder.

Die Seele sollte wie die Gestirne wieder zurückkehren. Sie kommt aber nicht wieder. Das soll die Mythen deuten. Auch die Dinka singen:

Am Tage, als Gott alle Dinge erschaffen,
hat er die Sonne erschaffen
Und die Sonne geht auf und geht unter und kehret wieder,
hat er den Mond erschaffen
Und der Mond geht auf und geht unter und kehret wieder,
hat er die Sterne erschaffen
Und die Sterne gehen auf und gehen unter und kehren wieder,
hat er den Menschen erschaffen
Und der Mensch kommt hervor, geht in die Erde und
kehret nicht wieder [17]).

Eine etwas andere Gestalt nimmt die Fidschi-Mythe vom Streite des Mondes mit der Ratte auf den Inseln an, wo das Hautwechselmotiv hinzutritt, das in folgender Version dem Formwechselmotive entspricht. Auf den Neu-Hebriden stritten vor alten Zeiten einmal eine Frau und eine Krabbe. Die Krabbe hatte das Vermögen, wenn sie alt war, die Haut zu wechseln, worauf sie wieder jung ward, die Frau nicht, deshalb tadelte sie Tàgar — wohl Tagaro oder Tangaroa—, dass er die Menschen fehlerhaft erschaffen habe. Andererseits wird aber auf Salomonen

---

[16]) Die Zahl 4 in dieser Mythe spricht stark für ihre solare Abstammung. In den meisten nordwestamerikanischen Mythen kehren die Sonnenhelden anch erst am 4. Tage auf die Oberwelt zurück!

[17]) Williams: „Fidji“ Bd. I S. 204/5. Mitterrutzner S. 59.

Banks und Neu-Hebriden erzählt, die Menschen hätten früher die Haut wechseln können — wie ja auch vieler Orts die Mythe, in alten Zeiten wären die Menschen mit dem abnehmenden Mond hingesiecht und mit dem zunehmenden wieder erstanden, bekannt ist. Eine alte Frau legte einstmals die alte abgezogene Haut wieder an und dadurch verloren die Menschen dies Vermögen. Auf der Barbargruppe existiert die letztgenannte Mythe ebenfalls. Auch dort ist eine alte Frau der Grund des Verlustes dieser ausgezeichneten Eigenschaft [18]).

Die gleiche Mythe treffen wir aber auch in Afrika wieder. Leza — ein Gott der Wafipa — stieg einst auf die Erde nieder und richtete an alle Lebewesen die Frage: „Wer will den Tod nicht sehen?“ Zum Unglück schliefen die Menschen (es war also Nacht) und auch die Tiere, ausgenommen die Schlange. Diese antwortete: „Ich.“ Infolgedessen müssen die Menschen und Tiere sterben, die Schlange dagegen braucht nur einmal jährlich ihre Haut zu erneuern, um ihre Jugendfrische wieder zu gewinnen [19]).

So weist den jede Einzelheit auf eine analoge Entwickelung der Mythen in Afrika [20]) und Oceanien hin. Und doch existiert ein Unterschied. Die Afrikaner — von den Westafrikanern haben es viele Reisende berichtet — glauben nicht an die Selbstverständlichkeit des Todes. Die Oceanier dagegen, wenigstens die Völker der polynesischen,

---

[18]) Codrinigton S. 283, 260, 265, 283/4. Riedel S. 362.

[19]) Josset S. 49/50.

[20]) Der Einfluss der Sonnenmythologie auf die Todesmythen geht z. B. aus folgenden Angaben hervor: „Jua, die Sonne, gilt in Ostafrika als Ursache des Todes. In Unyoro kündet Sonnenfinsternis des Herrschers Tod. In Yoruba ist — siehe weiter oben — der Name des Sonnengottes die Bezeichnung für einen allzu frühen Tod. — Burton: „Lake Regines“ Bd. II S. 364. Emin S. 93. Crowther: „Vocabulary“ S. 861.

auch der melanesischen Grenzinseln haben dies Verständnis schon gewonnen.

Die alte Anschauung, dass der abnehmende Mond sterbe, der zunehmende wieder auflebe, hat sich auf afrikanischem Boden in mancherlei Sitten und Meinungen Denkmale geschaffen.

Es sei nur erwähnt ein Glaube der Wabondei. Wenn jemand die Stangen zu einem neuerrichteten Hause schneidet, so hat er wohl darauf Acht zu geben, diese Arbeit bei zunehmendem Monde auszuführen, denn wenn sie bei abnehmendem Monde geschehen würde, so würden die Stangen bald faulen, während sie im anderen Falle für sehr dauerhaft gelten. Weiterhin verknüpft man die Schwere der Krankheit mit dem Stande des Mondes[21]). Der Herrscher von Unyoro füllt bei zunehmendem Monde seine Amuletthörnlein und so auch die Westafrikaner[22]). Feste zur Zeit des Neumondes werden wohl im ganzen Afrika[23]) gefeiert. Nur sind sie an einigen Orten im Aussterben begriffen, z. B. bei den Betschuanen. Im Norden schliessen die Gebräuche sich direkt an die Feier des mohamedanischen Ramathan an.

Wichtig und interessant für anthropopathische Götter-

---

[21]) Baumann: „Usambara“ S. 125. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 228. Vgl. auch Schneider S. 125.

[22]) Speke S. 259. Junker Bd. III S. 282. „Allg. Hist. d. B.“ Bd. IV S. 661. Bastian: „Loangoküste“ Bd. II S. 224.

[23]) Sudan: Rohlfs Bd. III S. 173; Schweinfurth S. 236. Nordwestafrikaner: Dapper S. 360; „Allg. Hist. d. B.“ Bd. III S. 630. Westafrikaner: Dapper S. 427; Römer S. 84/5; Oldendorp S. 326; Cavazzi Bd. I S. 243; Bastian: „San Salvador“ S. 95; Südafrikaner: Campbell S. 242; Livingstone: „Missionsreisen“ Bd. I S. 274; Ratzel: „Völkerkunde“ 1. Aufl. Bd. I S. 370. Hottentotten: Kolben S. 96 ff.; vgl. Schmidt, Alexander, Nieuve etc. Ostafrikaner: Junker Bd. III S. 581; Speke S. 523, 224/25 etc.

bildung ist die Vorstellung, die die Neger vom Mondschein haben. Folgendes erfuhr Baumbach bei den Basuto:

Das erste Viertel des Mondes wird bezeichnet mit: „Er feilt die Hörner ab.“ Vollmond = „Er hat die Hörner abgefeilt“.

Wenn es bald zu Ende geht mit dem Mondschein und der Mond kurz vor Sonnenaufgang erst sichtbar wird = „Er weint“ oder „Er grüsst die Sonnne“.

Am Tage darauf, wo er bekanntlich erst nach Sonnenaufgang sich sehen lässt, heisst es = „Er geht vorbei“.

Am darauf folgenden Tage, wo man ihn fast nicht mehr sieht, sagen sie = „Er feiert im Osten“.

Hiernach heisst es = „Er sitzt“ oder „Er ist gestorben“.

Beim Neumond wird gesagt = „Neumond“ oder „Ein ganz kleines Hörnchen.“

Sie glauben auch nicht, dass es ein und derselbe Mond ist, der wiederkehrend aufgeht; nein es ist nach ihrer Ansicht immer ein neuer Mond, so dass jeder Monat seinen eigenen Mond hat. Sie glauben auch, dass jeden Tag eine neue Sonne emporsteigt, da die alte im Meere versinkt. Nur die Sterne und die Erde stehen fest[24]).

Bei den Zulus heisst „Zwei Monate vergehen, ehe“, — „Zweimal wechselt des Mondes Bart, da“. — Die Namaqua erzählen vom Monde, dass er zuweilen Kopfschmerzen habe, dann lege er die Hand an den Kopf, darum werde er so klein. Die Mandingo schreiben die Mondfinsternis einer Katze zu, die ihre Pfote zwischen den Mond und die Erde legt[25]).

---

[24]) Wangemann: „Basutoland“ S. 17.

[25]) Kretzschmer Bd. 43 S. 141. „Das kleine Namaqua-Land“ S. 381. „Allg. Hist. d. B.“ Bd. III S. 240.

Die Vorstellung der Basuto weicht insofern von allen anderen ab, als sie nicht mit der Mythe, „der Mond stirbt und lebt sterbend“ und allen daraus folgenden Anschauungen in Einklang zu bringen ist. Der Gegensatz, dem diese neue Vorstellung bietet, beruht darin, dass in der Zeit der Mondmythologie der Mensch sein Schicksal nach den Schicksalen des Mondes gestaltet glaubte. In den späteren Zeiten wird sein Schicksal der Massstab oder die Schablone, nach der er die Ereignisse am Himmel deutet. Der Mensch stirbt, ergo der Mond stirbt auch.

Wir sehen derart das Selbstbewusstsein steigen. Er, der Mensch, beginnt mit seinen Augen die Welt zu messen. Er beginnt sich als „Erster“ zu fühlen.

Das Verhältnis von Sonne und Mond erhellte schon die im 17. Kapitel mitgeteilte Ewe-Mythe von Lissa und Gleti: Die Yoruba erzählen von Orun und Oschu fast das Gleiche [25]).

Sonne, Mond und Sterne stammen aus dem Leibe der Yemaja; Orun, die Sonne und Oschu, der Mond sind Götter, aber die Sterne scheinen nicht angebetet oder verehrt zu werden. Der Kultus von Sonne und Mond ist jetzt übrigens veraltet und Opfer werden ihnen nicht mehr dargebracht, obgleich das Erscheinen des Neumondes gewöhnllch durch ein Fest gefeiert wird. Die Sterne sind die Töchter Sonne und Mondes. Die Knaben oder jungen Sonnen trachteten, als sie aufwuchsen, darnach ihren Vater auf dem Laufe über den Himmel, dahin, wo See und Himmel sich treffen, und wo, wie die Yoruba sagen, der Ort ist, an den die weissen Männer gehen, um mit den dort gefundenen Sachen ihre Schiffe zu füllen, zu folgen. Doch Orun, eifersüchtig auf seine Macht, wandte sich zu ihnen, um sie zu töten. Einige suchten Zuflucht bei Olosa, einige bei Olokun und der Rest bei der Grossmutter, Yemaja, welche sie in Fische verwandelte. So sind die Söhne aus dem Himmel ver-

trieben worden, die Töchter aber blieben bei der Mutter dem Monde, und begleiten sie des Nachts[26]).

So ist hier der Mond Nebenperson in einer Sonnenmythe. Aber es ist nicht nötig, dass dies Verhältnis — denn fast alle Völker scheinen Sonne und Mond als Mann und Weib zu betrachten[27]) — immer so gewesen sein muss. Ich will nur darauf hinweisen, dass, wenn die Völker Afrikas früher im Matriarchat gelebt haben, dass dann die Stellung des Mondes vielleicht eine höhere war, als die der Sonne. Denn sie ist eine Frau, die Mutter.

Die oceanischen Verhältnisse der Mond- und Sonnenmythen gleichen denen Afrikas. Die Weise, den Todesgedanken an den Mond zu knüpfen, kennen wir schon. Ich erwähne noch ein Beispiel. Auf Neu Guinea gräbt ein junger Mann in der Erde eine tiefe Grube. Er hebt einen blinkenden Gegenstand empor. Der wächst gewaltig. Es ist der Mond, eine schöne Frau, die arg mit dem Schatzgräber schmält, weil er ihre zu frühe Geburt bewirkt habe. Darauf verschwindet sie am Horizonte. Der Mann geht auf die Wanderschaft, die Frau zu suchen, sie zu heiraten. An einem Flusse trifft er sie und setzt sich auf die Kleider, die sie abgelegt hat. Da verkündet sie ihm, dass er dadurch dem Tode geweiht sei, ebenso wie jeder, der sie berühre. Da dies nun aber doch der Fall sei, so mag er den letzten Tag mit ihr verbringen; er heiratet die Frau Mond, geht nach Hause, bereitet ein grosses Fest und stirbt. Der Mond ist von Vornherein der Sonne, die hier auch

---

[26]) Ellis: „Yoruba“ S. 82/3. In Bezug auf die Vernichtung der Sonnensöhne verweise ich auf das im 17. Kap. S. 286 Gesagte. Jeden Tag geht eine Sonne unter.

[27]) z. B. Burton: „Dahome“ Bd. II S. 155. Dapper S. 539. Ernest Deligne im „Congo Illustré“ 1893 S. 83. Bastian: „Loangoküste“ Bd. I S. 326. Bastian: „San Salvador“ S. 148/9. Soyaux Bd. II S. 123. Baumann: „Massailand“ S. 136.

männlich gedacht ist, geweiht. Doch es ist keine glückliche Ehe. Die Frühgeburt des Mondes verschuldet das, denn nun besitzt er nicht alle Kräfte etc.[28]).

Das Hautwechsel-Motiv erblicke ich in dem Tode, der auf das Berühren der Kleider des Mondes folgt. Sonne und Mond sind auch sonst Ehepaar[29]). Besonders charakteristisch und ausschlaggebend für das Alter der Sonnen- und Mondmythologie ist es, dass auf Hawai Hina die Mutter Mauis ist[30]).

Die anderen Mondmythen Oceaniens sollen anderweitig besprochen werden. Das vorliegende Material und die erkannten Parallelen genügen unseren Schlüssen.

Erwähnenswert ist nämlich, dass in Australien die Sonne die Frau und der Mond der Mann ist. — Nach nordwestamerikanischem Glauben leben die Toten auf dem Monde. Die Tsinshiam lassen den Helden auf der Pfeilkette — also auf dem Wege der aufgehenden Sonne — zum Monde emporsteigen, der ihm die Verhaltungsmassregeln hin das Leben der Menschen giebt. Das ist sicher ein interessanter Rest aus der Zeit der Mondmythologie. Uebrigens ist auch in Nordwestamerika der Mond der Gemahl der weiblichen Sonne[31]).

Vielleicht ist der alte Himmel, zu dem die Sonnenhelden emporklimmen, um seine Tochter zu ehelichen, der diese immer arg verfolgt, als der alte Mondgott aufzufassen; andererseits ist in dieser Gestalt jener Wärter am Eingang zur Unterwelt zu gedenken[32]).

---

[28]) Romilly S. 134 ff.

[29]) Codrington S. 348. Meinicke S. 334/5. Bastian: „Oceanien“ S. 9, 1, 97. Riedel S. 270. Schadenberg i. d. „Ztschrft. f. Ethnologiie“ 1885 Bd. XVII S. 132 etc.

[30]) Bastian: „Oceanien“ S. 232. „Hawai“ S. 26.

[31]) Angas Bd. I S. 89. Boas: „Verh.“ 1895 S. 231, 1893 S. 47 und 1895 S. 201/2.

[32]) Vergl. Kap. 9 über die Untergangsmythen.

IV. Teil.

Die Weltanschauung.

XXII. Kapitel.

Die Religion vom Standpunkte der Ethnologie.

Religionswissenschaften. — Theologie. — Terminologie. — Religion. — Problem der Weltanschauungslehre. — Fetischismus. — Alte terminologische Methode. — Schurtz über „Religion". — Religion und Weltanschauung. — Weltanschauung. — Animalismus. — Manismus. — Solare und lunare Weltanschauung. — Das Problem des Todes. — Schöpfungsmythen. — Gesetz von der Umkehrung. — Beispiele. — Beweglichkeit und Einheitlichkeit. — Gesetz vom Wandel der Beweggründe. — Beispiele etc. — Gesetz von der Einschaltung. — Linguistische Beispiele. — Tsui-Goab. — Methode. — Boas. — Schurtz.

Es sind die verschiedentsten, sogar entgegengesetzte Standpunkte und Voraussetzungen, mit denen Gelehrte der einzelnen Wissenschaftszweige die Religion und ihre Entwickelung behandeln. Die Menschheit hat die wichtigsten Fragen des Daseins in sie verknüpft, hat hier geschaffen, gegrübelt und umgearbeitet, sodass es zu den schwersten Aufgaben einer jeden Wissenschaft gehört, in den Grenzen des eigenen Arbeitsfeldes Wege und Bahnen, Ziel, Geschaffenes, Thatsächliches, Erreichtes zu erkennen und sich in demselben zurecht zu finden. Der Religionsgelehrte hat ja nicht wie andere in einem Reiche zu arbeiten, so wie der Mineraloge sein Steinreich, der Zoologe sein Tierreich hat, sondern wo er hinschaut, befindet sich ausserhalb des eigenen Landes und des eigenen Gehirnes ein anders geartetes Bild, andere Formen und anderes Sinnen.

Und doch, solange der Gelehrte noch in der eigenen Weltanschauungsprovinz bleibt, wird ihm das Trachten und Streben nach der Erkenntnis des Gedachten und Geschaffenen, der Geschichte der Bauwerke, in denen er seit Kindesjahren einherwandert, noch erleichtert durch die Erfahrung und die Erziehung. Denn das, was viele Generationen hintereinander erschaffen und gedacht haben, hat er in jungen Jahren nochmals wie im Fluge durchlebt. Er ist daheim.

Anders aber der Gelehrte, der in das fremde Land zieht unter Leute, die er nicht versteht, in eine Welt, die nicht die seine ist. Es ist natürlich, dass er das nicht findet, was er kennt, was er gedacht hat. Und wenn die Schöpfung jener nur in andere Farben gekleidet ist; es wird ihm schwer fallen, seine eigenen Ideen in diesem Maskenanzug wiederzuerkennen. Daher haben viele Gelehrte und Reisende erzählt: „Die Leute haben keine Religion“.

Und wer von dem Standpunkte seiner Weltanschauung aus eine andere betrachtet, wer das wieder finden zu müssen meint, was seine Mutter ihm lehrte, und was er selbst nach Art der Väter sich auf's neue erschuf als Wohnhaus, in dem er sein Dasein verbringen wollte, der mag ausziehen, wohin er will, er wird aus jedem Erdteile heimkehren und wird, wenn er ehrlich ist, sagen: „Sie haben keine Religion“.

Ich sage das hier, um allen jenen Leuten gerecht zu werden, die also urteilen. Es ist die erste Wissenschaft, der hier der Zoll der Pietät nicht versagt werden darf.

Die Ethnologen, die sich mit der „Religion“ der Naturvölker beschäftigt haben, stehen den Verhältnissen und den Ansprüchen der Wissenschaft anders gegenüber. Aber das ist noch wenig erkannt, und es wird hier noch soviel

gegen die Wissenschaft gesündigt, dass man mit Recht sagen kann, dieser Teil der Ethnologie und vieler ethnologischer Werke gleicht noch recht sehr den Raritätenkabinetten des Mittelalters.

Der Hauptgrund liegt darin, dass das Fundament schwankt, auf dem gerüstlos gebaut wird. Das soll heissen, dass eine unglaubliche Unklarheit herrscht, einmal über das, was eigentlich zu thun ist, andererseits über den Standpunkt, den der Kulturmensch dem Wildling gegenüber einnimmt. Ich brauche auf nichts anderes hinzuweisen als die Terminologie, d. h. das Werkzeug, mit dem gearbeitet wird.

Fachausdrücke und Beziehungen sind zuletzt auch nur Wörter und damit allen Gefahren, die für die sprachliche Ausdrucksweise vorhanden sind, unterworfen. Im Tagesleben ist ein misverstandenes und unklares Wort meist wenig wirkungsvoll. Aber im Reiche der Wissenschaft sind so schwankende, unbegrenzte oder schlechte Bezeichnungen wie die der jungen, ethnologischen Weltanschauungslehre gefahrbringende Werkzeuge, hemmende und schädliche Stoffe, wogegen gute, d. h. klare und allgemein gleich verstandene den Weg nicht allein dem Einzelnen, sondern der ganzen Wissenschaft bahnen würden.

Wie wenig anderen Disciplinen ist gerade die Weltanschauungslehre in der Völkerkunde den Gefahren der Unklarheit, des Misverstandenwerdens ausgesetzt. Denn einmal ist die Weltanschauung eines Naturvolkes nicht etwas ausgeprägt Klares, scharf Umgrenztes, sondern etwas Bewegliches, zum zweiten entwerfen uns die Träger einer Weltanschauung nicht ein Bild derselben, — abgesehen davon, dass sie die Unterschiede ihrer Anschauung vor der unseren nicht kennen, hören wir nur von den Formen, in denen sie zu Tage treten, nicht aber von dem Gehalt, — zum dritten erhalten wir unsere Materialien nicht von

Ethnologen, geschulten Männern, sondern von Laien, die ihre Vorstudien im Lederstrumpf, in der Bibel, im Herodot oder im besten Falle in der Geschichte der Philosophie gemacht haben. Die Folgen solchen Entwickelungsprozesses sind überall ersichtlich. Mit vollkommenem Verkennen der Probleme haben auch Gelehrte Fragen aufgeworfen wie: Haben die Bantu eine Religion oder nicht? Sind die Dajak Polytheisten? Ist in Maui oder in Tangaroa der Rest des „wahren Gottesbewustseins“ aufzusuchen? etc., Fragen, die überhaupt nicht solche der Wissenschaft sein können. Ich erwähne das nur, um zu zeigen, wes Teufels Kind eine unklare Ausdrucksweise ist. Ich glaube, Schurtz war der erste, der vom ethnologischen Standpunkte aus dem Wort „Religion“ zu Leibe gerückt ist.

Mit dem Erkenntnis dieses Uebels ist ein Steinlein gelöst, das für jeden Mitarbeiter an solchen Fragen zur Lawine heranwachsen kann. Denn nun heisst es Wandel zu schaffen. Den Fehler haben schon manche erkannt. Abhilfe ist noch wenig geschaffen. Man hat nach meiner Ansicht einen Weg eingeschlagen, der mehr Unheil als Segen herbeigeführt hat.

Aus dem Mittelalter ist eine Reihe von Bezeichnungen überkommen, die eigentlich nur den einen Wert besitzen, dass sie nichts bedeuten. Diesen Worten nun haben die Gelehrten ihre Aufmerksamkeit gewidmet und haben sich bemüht, sie zu beleben, d. h., sie mit einen gelehrten Gehalte zu versehen. Das haben nicht wenige und sicher keiner mit schlechtstem Willen gethan. Jeder gab einem Worte einen andern Sinn und — nun kommt der Fehler — verwandte nun die sämtlichen Vorkommnisse des Namens in seinem Sinne, konstruierte also eine Weltanschauung auf seiner ihm eigentümlichen Basis mit dem Material, das andre für ihn gesichtet halten.

Wie viele haben nicht über den Fetichismus gearbeitet,

ihn wirklich mit Ernst und regem Interesse behandelt, haben einen Sinn in das Wort gelegt und dann die Fetische, Fetischmänner, Fetischschnüre, Fetischtänze, Fetischmasken, Fetischtrommeln, Fetischbilder, Fetischopfer, Fetischtempel, Fetischpriester, den Fetischismus so behandelt, als ob Schulze, Müller, Schmidt X. Y. Z. denselben Sinn in das Wort gelegt hätten, das er darin suchen zu müssen meint. Und doch ist mit eins gegen hundert zu wetten, dass diese braven Leute sich bei dem Worte Fetisch nichts andres gedacht haben, wenn sie es überhaupt erwogen haben, als dass man ja doch nichts dahinter zu suchen habe als Fetischismus, d. h., um mit Wuttke (S. 95) und Schneider (S. 94, 186, 180), zwei gelehrten Leuten (denn der eine war Privatdozent, der andre ist Professor), zu reden, „roher Geisterglauben", „läppische Phantasie", „albernes Fetischsystem", „kindischer Aberglauben" etc.

Der beste Beweis dafür, dass das Unternehmen solchen Arbeitens vergeblich ist, ist, dass heute noch jeder Reisende, Missionar und leider auch fast alle Ethnologen das Wort Fetisch so lustig und heiter weiter verwenden, als sei es wunder welch' gelehrter und gehaltsvoller terminus technicus, der niemals missverstanden werden könnte, weshalb wir denn auch nie Näheres hören, nie das vernehmen, was an wissenswerten Wesenszügen zu erfahren ist. Es geht alles unter dem Namen Fetisch unter. So lange nicht einfach die Berechtigung, solche Bezeichnungen zu verwenden, genommen wird, so lange werden die Reisenden sich ihrer Pflicht entziehen, denn sie werden sich ihrer Pflicht garnicht bewusst, da sie nicht wissen können, was der Ethnologe braucht, dass der Ethnologe mehr wissen will, als von der Heiligkeit oder dem Fetischwesen eines Gegenstandes. Ich betone, dass also den Reisenden dieser Vorwurf nicht gelten kann.

Was wir brauchen, ist Klarheit und Einheitlichkeit

in einer Ausdrucksweise, die durch einen Grundstock von einerseits brauchbaren und andrerseits notwendigen Fachausdrücken ermöglicht wird. Alles andre, solche Ausdrücke, die mehrere Deutungen zulassen oder eigentlich keine besitzen, und solche, mit denen Begriffe verbunden sind, die nicht Allgemeingut der Menschheit sind, müssen nach Möglichkeit ausgemerzt werden.

Zu den ersteren gehört das Wort Fetisch, zu den zweiten das Wort **„Religion“.**

Damit stehen wir vor dem schweren Problem der Religion. Was ist Religion? Wie soll ich es definieren? Ich meine, es sei nicht möglich, von einer Religion der Naturvölker zu sprechen, nicht etwa, als besässen die Wildlinge sie nicht, aber deshalb, weil jenen noch nicht der Gegensatz oder eine Trennung von Religion und Philosophie eigen ist. Es soll das sogleich näher erörtert werden. Nur will ich erst die treffliche Arbeit von Schurtz: „Ueber den Begriff der Religion vom Standpunkte der Völkerkunde“ besprechen. Es kann nur jedem empfohlen werden, diese Arbeit selbst zu lesen.

Schurtz erkennt in den schwankenden Bildern der Religionen drei Grundfarben, die sich ineinander mischen, bald die eine, bald die andre schärfer hervortreten lassend. Er krystallisiert Kultus, Mythologie und Mystik heraus. „Die Verschmelzung der verschiedenen Bestandteile ist nie so vollständig, dass nicht einer oder der andre vorherrsche, — die altklassischen Religionen pflegten mit Vorliebe die Mythologie, der Islam legt das Hauptgewicht auf den Kultus, der Buddhismus entspringt der Mystik und sie bewahrt in ihm ihren Vorrang. Die Religion des Chinesentums endlich hat sich fast ganz zur trocknen, sekundären Morallehre ausgebildet.“ Der Kultus, der dem Willen des Menschen entspringt, kann sehr wohl selbständig entstehen, wird aber im allgemeinen eine Folge und Begleiter in der Mytho-

logie, der als Forderung des Verstandes Entstandenen, auftreten. Die Ahnenmythologie leitet zur Mystik über.

„Vielleicht können wir das, was uns ein Ueberblick über die Sitten der verschiedenen Völker lehrt, in die Worte zusammenfassen: Es giebt sehr viele Völker, bei denen von Religion in unserm Sinne nicht die Rede ist; aber es giebt keines, das nicht Anfänge der Religion in einer oder andern Form besässe.“ — Das ist Schurtz' Antwort auf die Frage, ob es religionslose Völker gäbe.

Den Ansichten von Schurtz kann ich mich nur anschliessen. Immerhin ist est nicht möglich, seine Einteilung durchzuführen, was übrigens auch nicht sein Bestreben ist. Er hat aber ein Bild der ungemeinen Beweglichkeit, die sich durch sprachliche Schranken überhaupt nicht fesseln lässt, und ausserdem einige Quellgebiete gegeben. Einen bessern Beweis als die seinen kann man dafür, dass das Wort als abschliessender, klarer Fachausdruck für die Naturvölker nicht verwendbar ist, kaum erbringen.

Um aber ein Wort einzufügen, mit dem alles das, was man unter Religion verstehen kann, alles das, was wir nicht, wohl aber jene, und umgekehrt, was wir, nicht jene an Anschauung und Anschauungsäusserung besitzen, gesagt ist, spreche ich von der Weltanschauung. Unter Weltanschauung ist alles zusammengefasst, was an Wissen und Glauben im Besitze der Völker ist. In diesem Sinne ist also die Religion der Kulturvölker ein Zweig der Weltanschauung, der sich lostrennt, wenn die Wissenschaften sich festigen.

Unter den Weltanschauungen der Naturvölker, die hier lediglich zu behandeln sind, kann eine Verschiebung des Schwerpunktes beobachtet werden, insofern, als das Interesse der Menschen, die Summe der Kausalitätsfragen sich erweitert und so allmählich der Mythologie ein weiterer Spielraum geboten wird. Diese Erweiterung der Mythologie

ist in den vorhergehenden Kapiteln eingehend besprochen. Wenn hier kurz rekapituliert wird, so geschieht das, um einige Ausdrücke, die notwendig werden, einzufügen.

Als niederste Stufe der Mythologie musste die Tiermythologie bezeichnet werden. Man mag hier von Animalismus sprechen. Der Hauptcharakterzug der animalistischen Weltanschauung ist Campbell (S. 171) aufgefallen. Er sagt: „Er (ein Buschmann) konnte keinen einzigen Unterschied zwischen den Menschen und dem Tiere angeben, sondern wusste nicht anders, als dass ein Büffel ebensowohl als ein Mensch mit Bogen und Pfeil schiessen könne, wenn er solche hätte.“ Daraus geht hervor, dass der Mensch sich in dieser Zeit noch lediglich als gleichwertiger Teil der Naturmaschinerie hält, sich in keiner Weise als vollkommener, fähiger, als vernünftig im Gegensatz zum unvernünftigen Tier hält. Als Ausläufer des Animalismus sind der Totemismus und die Tierfabel zu nennen. Vergl. m. Arbeit: „Die Buschvölker“ i. d. „Afrika“ 1898.

Einen vielleicht gleichartigen, zur Blüte aber erst späther gelangenden Teil der Weltanschauung bildet der Manismus, die Ahnenverehrung. Wenn ich für das alte Wort Ahnenkultus hier Manismus einsetze, geschieht es, weil das ältere nur von Kultus respektive Verehrung, also nicht von Anschauung spricht; und weil von Manismus das oft notwendige Adjektiv manistisch gebildet werden kann.

Die Zeit des Manismus ist die der niederen Mythologie als Vorläuferin der aus ihr erwachsenden hohen Mythologie. In dem ersteren Stadium beachtet der Mensch noch nicht den Wandel der Gestirne, Tag und Nacht; sein Interessenhorizont ragt nicht über das Schicksal des Mitmenschen hinweg, es ist an das Problem des Todes geknüpft. Im letzteren erblüht die grossartige Sonnenmythologie; die Sonne als Bild des Werdens, des Gedeihens, als

Licht- und Lebensspendende wird der Mittelpunkt alles Dichtens und Trachtens. Das Leben des Menschen und das Dasein des All wird an sie geknüpft. Es ist die grossartige Zeit der solaren Weltanschauung erreicht.

Der solaren Weltanschauung geht die lunare voraus. Sie ist noch unklar, ist noch innig mit dem Manismus verwachsen, und der Mond nimmt bei weitem nicht die hohe Stellung in der Mythologie ein, wie die Sonne in der späteren. Charakteristisch für die Zeit der manistischen und lunaren Weltanschauung ist die überall hervortretende Frage nach dem Tode, der Todesursache. Der Anfang kümmert die Menschen dieser Epoche noch nicht, sondern nur das Ende, der Tod.

Gerade die Entdeckung des neuen Problemes, der Frage nach dem Werden der Dinge verleiht der solaren Weltanschauung, und der hohen Mythologie ihren mächtigen Schwung. Es entsteht eine grosse Freude im Denken und Schaffen über dies neue Thema.

Soweit haben wir die Weltanschauung der malajonigritischen Kulturepoche verfolgen können.

Im Rahmen der animalistischen, manistischen, lunaren und solaren Anschauung haben wir unsere Studien gemacht. Als besonders interessant muss das Problem des sich erweiternden Schaffens erkannt werden. Und in diesem Entwickelungsprozesse bildet die Entstehung des Denkens über den Anbeginn der Dinge, welche Richtung des Denkens wir als eine verhältnismässig späte Errungenschaft erkannt haben, den wichtigsten Punkt. Die letztere bietet einen festen Standpunkt, von dem aus das Problem der sich entwickelnden und erweiternden Weltanschauung beurteilt und in Angriff genommen werden kann.

Es ist, so ist nachgewiesen, die Mythe von der Schöpfung nicht etwa als eine neue Erfindung oder Erdichtung entstanden, sondern sie ist als eine

Umkehrung der Mythe vom Untergange zu bezeichnen. Wir stehen hier vor einem neuen Gesetz.

1. Gesetz von der Umkehrung.

Jede manistische Mythe spricht von einer Bewegung, sobald sie das Problem des Todes behandelt, dass der Ansatzpunkt der niederen Mythologie ist. Es handelt sich um die Veränderung des Zustandes im Momente des Lebensabschluss.

Die hohe Mythologie nimmt diese Bewegung an, schafft und bildet die Entstehungsmythe, indem sie Mythen vom Tode des Menschen umdreht, so dass die Richtung zum Beginn des Lebens gewonnen wird. Dieser Prozess wird durch die anfänglich manistische Auffassung der Sonne ermöglicht. Ein Beispiel erörtert dies. Die Nordwestamerikaner setzen am Ende des Menschenlebens die menschlichen Ueberreste in einer Kiste bei. In der Mythe lassen sie am Anfang der Dinge die Sonne in einer Kiste sich befinden.

Am leichtesten wird jedem das Verständnis durch eine Reihe guter Beispiele geboten werden. Akea ist auf Hawai der Gott der Toten, der Unterwelt. Viele geben an, von diesem abzustammen. — Nach Angabe der Dajak bedeuten alle Worte in der Seelenstadt gerade das Umgekehrte des irdischen Sinnes, z. B. ist süss = bitter; bitter = süss; stehen = liegen etc. — Die Italmenen nehmen zwei Welten an. Wer stirbt, kommt in die andere; wer hier reich ist, ist dort arm, wer hier sündigt, wird dort brav [1]).

Nach nordwestamerikanischer Anschauung stellen die Wappenpfeiler die Reihe der Ahnen dar; nach eine Mythe werden die Pfähle erst aus der Unterwelt geholt. — Die

[1]) Ellis: „Hawai“ S. 438. Grabowsky: „Tod. Begräbnis“ S. 187. Steller S. 270.

eigentliche animalistisch-totemistische Mythe der Nordwestamerikaner lautet, „die Seele geht nach dem Tode in ein Tier über“. Als Umkehrung ist folgende Mythe der Nutka und vom Cap Flattery zu bezeichnen. Im Anfange weilten nur die Vögel und anderen Tiere auf Erde. Sie wussten, dass sie einst in Menschen und wirkliche Tiere verwandelt werden würden. — Mit am deutlichsten unter allen Thatsachen der afrikanischen Mythologie spricht das Gesetz der Umkehrung aus der Mythe, dass die wohlthuenden Ganga aus bösartigen Geistern zu heilbringenden Priestern geworden seien[2]). —

Eine Sitte, die anzeigt, in welchem Punkte die Umkehrung in der Mythologie vor sich geht, ist der Brauch, die Leichen mit ans Kinn gezogenen Knieen in kauernder Stellung zu bestatten. Das ist die Lage des Kindes im Mutterleibe.

Zwei Formen von Umkehrungen sind wichtig, die eine wegen ihrer Häufigkeit, die andere wegen ihrer verwirrenden Wirkung. — Die eine: Während im allgemeinen das Beschmieren mit Hühnerblut als Belebungsmittel gilt, also als Anziehungsmittel, verwenden die Nikobaren es als Schutzmittel gegen die Geister, es ist Abwehrmittel. So werden vielfach aus dem gleichen Motiven einerseits Schutz-, andererseits Trutz-Amulette gestaltet. — Die zweite: Die Ursprungsform der Verknüpfung manistischer und solarer Anschauung lautet: Die Seele des Sterbenden geht, oder am Ende des Lebens geht die Seele zur Sonne. Die Umkehrung: Der Mensch stammt von der Sonne ab, lernten wir vorne kennen. Auf den Kingsmill wird diese Form in anderer Richtung nochmals umgekehrt: Das erste Menschenpaar brachte die Sonne hervor[3]). (S. 117.)

---

[2]) Boas: „Verh.“ 1893 S. 235. Jakobsen S. 40. Boas: „Verh.“ 1892 S. 314. Swan S. 64.

[3]) Svoboda Bd. IV S. 14. Parkinson: „Gilbertinsulaner“ S. 104.

Aber wir brauchen, um Umkehrungen zu finden nicht zu den Wildlingen des Südens uns zu wenden. Der Satz: „Wem Gott lieb hat, den züchtigt er“ ist nicht als eine Umkehrung des Erfahrungsatzes, dass vom Schicksal hart geprüfte Menschen tüchtig werden[4]).

Im Uebrigen glaube ich, dass die grosse Menge der in den ersten Teilen zur Erörterung gelangten Umkehrungen genügt, um jedem einen Begriff von der Wichtigkeit und der gewaltigen Wirkungsweise des Gesetzes von der Umkehrung zu geben.

Das Gesetz von der Umkehrung ist ein Beweis für die ausserordentliche Beweglichkeit der Weltanschauung, das Fehlen vollständig fester Ideen und scharfer Umgrenzung derselben.

Das Gesetz von der Umkehrung erinnert fernerhin an die Einheitlichkeit der Weltanschauung.

Von der Beweglichkeit kann in der Ethnologie kaum gesprochen werden, ohne des von Schurtz für die Völkerkunde zugänglich gemachten, folgenden Gesetzes zu gedenken.

2. Gesetz vom Wandel der Beweggründe.

Schurtz hat dies Gesetz eingehend in seiner Arbeit über die Speiseverbote erörtert: „Eine Sitte bleibt, diesem Gesetze gemäss, oft in ihrer **Form** unverändert bestehen, aber der **Zweck**, dem sie dient, ändert sich.“

Thatsächlich bietet die Entdeckung dieses Gesetzes, welches natürlich stark angegriffen wurde, die einzige Mög-

---

[4]) Oftmals werden Mythen durch eine Umdrehung der Erfahrung gebildet. Ich erinnere an die Seelenfahrtsmythen der Oceanier. Indem die Erinnerung daran, dass ihre Väter über den Ocean zu Schiff gekommen sind, umgekehrt wurde, entstand die Meinung, die Seele des Toten gleite im Kahn in das Land der Seligen.

lichkeit in den wirren Gebilden primitver Weltanschauungen einige Ordnung zu erkennen, überhaupt ein Verständnis für sie zu gewinnen. Die Methode Bastians, der Andree in den „Parallelen“ folgt, hat eine immense Menge von Arbeitsmaterial, Sitten, Mythen, Anschauungen, Anschauungsäusserungen jeder Art gezeitigt. Aber es sind diese Materialien nicht verwendbar, ohne das von Schurtz in Form dieses Gesetzes gebotene Werkzeug.

Es ist im vorliegenden Werke das Gesetz ganz ausserordentlich oft herangezogen, was wohl niemanden entgangen ist. Es ist mit Hülfe seiner möglich geworden, die schwierigen Fragen der primitiven Mythologie zu erkennen und auch wohl zu lösen. Vor allen Dingen wäre ohne Kenntnis dieses Gesetzes das Gesetz von der Umkehrung kaum erkannt worden.

In ganz einfachen Dingen ist es schon erkennbar. Ost- und Nord-Afrikaner verwenden den europäischen Löffel als Helm- und Haarschmuck. Schurtz führt an, dass das Wurfmesser zum Beil, der Bogen zum Musikinstrument, die Keule zum Scepter, das Boot zum Hausdach werden kann [5]).

Am wichtigsten wird das Gesetz aber für den, der die Uebertragung des Gegenstandes einer Kulturprovinz in eine andere studiert. Dafür ist das Beispiel des Löffels sehr charakteristisch. Es ändert sich bei solcher Uebertragung Sinn oder Form in gleicher Weise wie eine Rebe, die man aus den Weinländern Frankreichs an den Rhein verpflanzt. Es tritt dann oft ein Process ein, der als wichtigstes Ergebnis des Wandels der Beweggründe zu bezeichnen ist. Ich will das eingehend erörtern.

---

[5]) Rebmann bei Krapf Bd. II S. 39. Junker Bd. II S. 39. Schurtz: „Speiseverbote“ S. 7/8.

3. Gesetz von der Einschaltung.

Beispiele für die Einschaltung mögen zunächst aus der Linguistik genommen werden. Der Name, den die alten Sophisten führten, wandelte sich am Ende des 5. Jahrhunderts schon. Vorher waren es die Weissen, da wurde dies Wort direct ein Schimpfwort, aber es hat eine ganz eigene Bedeutung angenommen.

Der Name Tyrann hatte bei den alten Griechen ebenfalls eine verschiedene Bedeutung in verschiedener Zeit. Wie mein Lehrer Prof. Hans Haeussler es erwiesen hat, haben die Beziehungen objectiv und subjectiv im Laufe zweier Jahrhunderte direkt den Sinn ausgetauscht. Es sind das Erscheinungen, die durch das Gesetz vom Wandel der Beweggründe gedeutet werden.

Dies ist der Vorgang der bekannt sein muss, um den der Einschaltung zu verstehen. Das Wort „Miniatur“ hat im Zeitalter der Klosterwissenschaften seinen Ursprung; und zwar stammt es von dem Worte „Minium“ = Menich her. Die Initialen etc. wurden in dieser Farbe ausgeführt. Heute verbinden wir mit dem Worte Miniatur den Begriff der Kleinheit, sprechen von Miniatur-Ausgaben (kleinem Bücherformat) und Miniaturfiguren als besonders kleinen oder kleineren Gegenständen, als wir sie in alltäglichen Leben gewohnt sind. Das kommt daher, dass wir das Wort mit dem lateinischen Worte „minor“ = kleiner in Beziehung bringen. Der Sprachgebrauch hat hier also den Sinn des von dem uns fremd gewordenen Worte Minium oder Menich abstammenden Wortes Miniatur aufgegeben und es in den bekannteren des Wortes minor = kleiner eingeschaltet.

In der Ornamentik ist Stolpe das gleiche schon aufgefallen. Er sagt: „Es geschieht oft, dass, wenn eine Entwicklungsserie sich einem bestimmten vorher bekannten

geometrischen Motiv genähert hat sie sich auf Grund dieser Verwandtschaft das fremde Element einfach einverleibt“ [6]).

Wenn wir bedenken, dass ein Volk stets bemüht ist, eines fremden Wortes Form, bei der Uebernahme in eine verwandte des eigenen Sprachgebrauches umzuwandeln, dass z. B. Kotzebue's Name auf Radak zu Totabu, Cooks auf Tahiti zu Tuti, Forster's zu Matara, Hodges zu Oreo, Banks zu Tapane etc ward [7]), so darf es nicht Wunder nehmen, dass Götternamen verwandte Formen und andere Bedeutung von einem ihn übernehmenden fremden Volke erhalten, dass dies mit Anschauungen und Sitten ganz gleich ist. Auf Grund dieser Ansicht habe ich die Reihen der Götternamen in Afrika aufgestellt (vergl. Kap. 13).

Ich stehe in diesem Falle nicht allein mit der Methode, den Namen eines Gottes ohne Rücksicht auf den derzeitigen Sinn in den verschiedenen Formen bei verschiedenen Völkern aufzusuchen. Schon Büttner [8]) hat die Ansicht ausgesprochen, die sich wie folgt bei mir auf Grund der Erkenntnis des Gesetzes von der Einschaltung gebildet hat.

Tsui-Goab übersetzten die Hottentotten mit „Wundknie“. Bei Völkern des Sudan finden sich ähnliche Götternamen. Nikob, niekob etc. Die Bezeichnungen decken sich mit dem Worte für Himmel. Diese Bezeichnung dürfte die ältere sein. Himmel und Sonne sind oft gleiche Wörter (z. B. djuva und orun gleich Himmel und Sonne). Der Name mit diesem Sinne für einen Gott mit solaren Eigenschaften, wie sie Tsui-Goab [9]) (vergl. Kap. 15) besitzt, darf

---

[6]) Stolpe S. 43.

[7]) Hawkesworth Bd. II S. 122. Kotzebue Bd. I S. 167. Cook, Zweite Reise, Bd. I S. 332.

[8]) Büttner im „Ausland“ 1882 S. 494.

[9]) Tsui-Goab und Heitsi Eibib dürfen als ursprünglich identisch gelten.

wohl als älterer bezeichnet werden, als der mit dem Sinne „Wundknie“. Also nehme ich an, dass die Hottentotten den Namen übernommen haben; da für sie kein Sinn darin war, gaben sie ihm den Sinn eines Wortes verwandtschaftlichen Klanges (also Tsui-Goab) und statteten ihn mit dem Märchen von den zwei kämpfenden Häuptlingen, von denen einer am Knie verwundet ward, aus. Also wurde der Gott aus der solaren in die manistische Anschauung eingeschaltet.

Dieses Gesetzes Wirkungskraft in der Weltanschauung ist sehr ausgedehnt. Die vorhergehenden Kapitel weisen eine reiche Zahl von Beispielen auf.

Methode.

Bis zu einem gewissen Grade kann gesagt werden, dass aus dem so weit Ausgeführten, schon die Methode mit der der Verfasser die Weltanschauung der Naturvölker behandelt hat, hervorgeht.

Die hier angewendete Methode mythologischer Arbeiten, beruht auf den Fundamentalsatz, dass wir von den Eingeborenen selbst nichts wissen, es sei denn die Wirkung deren Wissens, keinesfalls aber ihr Wissen selbst. Und zwar ist dieser Mangel der Kenntnis zurückzuführen auf das unscharfe Denken jener und das Ueberwiegen des instinktiven Denkens, ferner unsere zumeist mangelhafte Sprachkenntnis und ein Fehlen jener zutraulichen Freundschaft, die das Herz überquellen lässt und das „Tiefe“ offenbart, ferner auch sehr viel anderes, worunter besonders Erwähnung finden mag, dass jene nicht ahnen, wir dächten und vermöchten zu denken, etwas anders denn sie[10]), endlich und vor allem ist unsere mangelhafte Kenntnis in der Litteratur erwähnswert.

---

[10]) Lesenswert ist: Vierkandt S. 252 ff. über die mythologische Denkweise.

Und hier ein Stossseufzer! Ich erinnere an die afrikanische Litteratur. „Reisewerke“, sagt Tschudi „sind der Ausdruck individueller Anschauugen“. Er hat Recht und das besonders hinsichtlich der afrikanischen Reisewerke. Ganz abgesehen davon, das der eine Reisende ein Land fruchtbar, ein zweiter es unfruchtbar, der eine die Einwohner liebenswürdig, der andere sie gewaltthätig und roh nennt, ist alles und sind — was uns besonders interessiert — die Besprechungen der Feinheiten wiedersprechend. Wer einmal ganz klar sehen will, lese zuerst das Reisewerk von Junker. Welche nette Menschen schildert er! Was für behagliche Stunden hat er dort unten verlebt! Dann lese man Stanleys Werke.

Also infolge aller dieser Thatsachen besteht eine vollständige Unkenntnis des Wissens und Meinens der Eingeborenen. Wir kennen einzelne „Aberglauben“, einzelne Mythen, einzelne Vorstellungen, aber es fehlt uns die Kenntnis der Strucktur der Weltanschauung, der Motive.

Denn so müssen und können wir nur die Entwicklung der Weltanschauung verstehen, dass die Kultur und also auch die Weltanschauung der Primitiven ein selbständiger Organismus ist, dessen Maschinenteile die Menschen sind, dass also die Wildlinge nicht die Gesamtheit dieses eminenten Organismus überblicken können, dass sie daher als Objekte der Kultur bezeichnet werden müssen.

Also abgesehen von allem anderen, geht aus diesem hervor, dass die Primitiven nichts vom Zusammenhange und der Abstammmung ihrer Motive wissen, dass es also auch nichts nützen würde, wenn wir auf Reisen gingen und danach frügen. Sie können als Einzelne nicht darauf antworten und wir können nur aus der vielseitigen Menge der Mitteilungen und Berichte, nicht etwa das Weltanschauungsbild eines Kopfes, sondern die Entwicklung

der Weltanschauung einer Epoche und die Weltanschauung eines Volkes in ganz grossem Sinne erkennen.

Damit ist die Methode, die notwendig erscheint, um einer primitiven Weltanschauung Wesen und Entwicklung zu untersuchen, bedingt. Im vorliegenden Werke ist aber noch ein zweiter Kreis von Problemen zur Behandlung gelangt. Wie beweisst man kulturelle oder genetische Verwandtschaft zweier Völker auf Grund der Weltanschauung? Wie verändert sich das Bild einer Weltanschauungsform, wenn sie in einen anderen Ideenkreis eine andere Anschauungswelt übertragen wird?

Darauf antworten die drei ersten Teile so vollständig, dass ich hier nur noch einmal auf die Erscheinung hinzuweisen brauche, die an anderem Orte angedeutet ist.

Die grossen Entwicklungszüge von der animalistischen bis zur solaren Weltanschauung sind auf der ganzen Erde gleich. Was abweicht, das sind nicht die herrschenden sondern die dienenden Motive (vergl. Arch. f. Relig.). Bei der Mischung, die meist mit Völkerwanderung verbunden ist, bilden sich nun alleinstehende, herausgeschleuderte, abgerissene Teile als Sitten, Mythen, Kunstdenkmäler etc., die auch in dem Volke weiter bestehen, das sie nicht hervorgebracht hat, sondern sie nur übernommen hat. Hierher gehören z. B. in Afrika gewisse Reste wie die Seelenfahrtsmythe, der Kameruner Schiffschnabel, die Rohrursprungsmythe, die Jonasmythe.

Eine reiche Fülle solcher allein und verirrt sich kümmerlich fortschleppender Sitten findet sich in den beiden Kapiteln der Fananymythe vereinigt und gegenübergestellt. Es ist aber nicht nur die Mythologie und das Sittenleben, sondern es sind auch die linguistischen und, was sich meinen endgiltigen Beurteilungen entzieht, wahrscheinlich auch die anthropologischen Merkmale für Beweise kultureller und

descendentaler Verwandtschaft mehr auf Nebenformen und Einzelbildungen als auf Grundzüge zu prüfen.

Wenn ich über Methode spreche, bin ich verpflichtet, gerade in diesem Werke, in dessen Gesichtskreis Nordwestamerika mit eingeschlossen ist, die Arbeit von Boas über die Entwickelung der Mythologie zu besprechen. Es ist eine angenehme Pflicht, denn in ihr liegt eine Behandlungsweise vor, die anscheinend noch nie so weitgehend angewandt ist, auch nicht hat angewendet werden können. Boas zergliedert die Mythen, die bei vielen Stämmen gesammelt worden sind, in die einzelnen Formteile und konstatiert mittelst statistischer Tabellen, wo die Ausgangspunkte und wo die Ausläufer einer Mythe liegen. Die Resultate loben den Meister; sie sind wirklich prächtig.

Nur zwei Fragen müssen sich aufdrängen. Wie weit reicht denn die Möglichkeit dieses Verfahrens? Und wie weit ist dasselbe Gefahren ausgesetzt? Diese Fragen müssen um so mehr aufgestellt werden, als Boas Schurtz in der schärfsten Weise mit folgenden Worten angreift:

Ein sprungweiser Vergleich wie der von Schurtz (nicht Schurz) in „Das Augenornament“ jüngst versuchte, kann zu nichts führen, da er ganz auf einer willkürlichen — und in diesem Falle missverstandenen — Deutung von Thatsachen beruht, die aus ihrem natürlichen, historischen und geographischen Zusammenhange herausgerissen sind“ (Entwicklung, S. 512).

Ganz davon abgesehen, dass Boas das „missverstandene“ nicht ausführt — und es wäre für mich den Ethnologen, der mit den Resultaten Schurtz's, meines Vorgängers auf dieser Seite des Erdballes zu rechnen hat, doch sehr wichtig, die Ansicht eines so ausgezeichneten Ethnographen, trefflichen Kenners und scharfen Beobachters, wie es Boas ist, zu hören, — ist die Ansicht vollständig einseitig.

Es ist ganz unmöglich, überall in derselben Weise vor-

zugehen. Die Behandlungsweise muss stets die Art des Stoffes und des Zieles im Auge behalten.

Boas ist durch die nordwestamerikanische Mythologie verwöhnt. Er hat in diesen Arbeiten eine einzelne durch bestimmte Merkmale, die seine Arbeitsweise eben geschaffen haben, ausgezeichnete Provinz berücksichtigt und sich nur nach Anklängen und Bindegliedern an den Grenzen derselben, also Ausläufern von innen nach aussen und umgekehrt, umgesehen, und ausserdem lediglich die Form berücksichtigt.

Er konnte das, denn die Formen sind dort nicht in dem Maasse der Umwandlung ausgesetzt wie z. B. in der westafrikanischen Provinz. In Nordwestamerika, wo alle Mythen durch totemistischen und animalistischen Grundstock zusammengehalten werden, handelt es sich bei der Umbildung und Neubildung mehr oder weniger um eine Umordnung der vorhandenen Motive. Thatsächlich erstreckt sich alle Umgestaltung auf die Form. Da ist seine Methode, die ich als die ethnographisch-statistische bezeichnen möchte, sicherlich am Platz.

Schon im oceanischen Gebiete würde aber der, der in gleicher Weise den gleichen Stoff bearbeiten wollte, gar bald die Grenzen der Möglichkeit erreichen und um wie vielmehr und eher würde der Fall in Afrika oder nur in Westafrika eintreten. Hier ist nie die gleiche Mythe an die gleiche Gottheit gebunden, denn jeder Stamm hat eine, wenn dieses überhaupt bei ihm vertreten ist, andere Form desselben Motives. Hier fehlt stets, möchte man sagen, ein Teil, hier fehlt der einheitliche Charakter, den die Mythen der nordwestamerikanischen Provinz tragen.

Ein Vergleich, der sich lediglich auf die Form erstreckt, führt hier zu gar nichts, denn nur in der niederen Mythologie, in den abgeleiteten Motiven zeigt sich eine allerdings erstaunliche Gleichförmigkeit. Gleichförmigkeit in diesen

Teilen kann aber keine Schlüsse gestatten. Das hiesse nämlich z. B. die Verehrung der Steine, die man über die ganze Erde hinweg verfolgen kann, überall auf dasselbe Hauptmotiv zurückleiten. Das würde massenhafte und greuliche Irrschlüsse zeitigen.

Es handelt sich um ein doppeltes Verfahren. Das eine kann man in einer Provinz oder in einem Bezirk zur Geltung bringen, d. h. nur, wenn sie ein so klares Bild wie die Mythologie in Nordwestamerika bietet. Dies Verfahren, welches Boas angewendet hat, ergiebt nur in sehr begrenzter Weise die zu erstrebenden Endresultate, nämlich die Erkenntnis der ursprünglichen Formen und zwar lediglich die der Formen, kaum aber die des Gehaltes. Die Methode Schurtz's aber, aus ungleichen Formen, die sich in analogen Verhältnissen äussern, den Motivgehalt zu erkennen, kann bei der Verfolgung eines Motives über mehrere Provinzen allein zu einem Resultate führen. Dies Verfahren wird man auch anwenden müssen, wenn man den Motivgehalt einer Provinz erkennen will.

In Afrika kann aber z. B. in jedem Falle nur diese letztgenannte Behandlungsweise, die ethnologisch-analytische zu einem Resultate führen. Dass sie exakt und richtig angewendet, reiche Früchte trägt, das mag vielleicht das vorliegende Werk lehren.

Anhang.

Litteratur.

Um die Anmerkungen am Fusse der Seiten nach Möglichkeit zu kürzen, wurden immer nur der Autor und, so mehrere Werke desselben zur Verwendung gelangten, auch das Werk nur mit einem Worte bezeichnet. Es folgt jetzt das Verzeichnis der verwendeten Litteratur, wie es dies System notwendig macht. Die Aufstellung des letzteren hat für den Leser noch den Vorteil, dass er übersehen kann, was dem Verfasser zur Hand war. In diesem Falle ist nun nicht alles verzeichnet worden, was ich vor der Abfassung des vorliegenden Werkes durchgegangen habe, sondern nur die Werke, die wirklich Material lieferten.

Es sind nun einzelne Arbeiten, die es wohl verdient hätten, nicht verzeichnet und auch nicht benutzt. Ich citiere als wichtigste, zwangsweise unberücksichtigt gebliebene Autoren Callaway, d'Eichthal, White, Gill, Brinton, Wilhelmi, dann einige wichtige Werke von Boas, Bastian, Howitt etc. Aber man wolle die schwierige Lage des Verfassers berücksichtigen, der zur Zeit der Niederschrift dieses Werkes in der Schweiz weilte und den grössten Teil der zur Verwendung gelangten Werke hat aus Deutschland kommen lassen müssen.

Am damaligen Wohnorte desselben, in Basel, sind nur sehr geringe ethnologische Litteraturquellen.

Dafür kann ich aber mit einer recht hübschen Anzahl weniger bekannter und sonst schwer erhältlicher Werke aufwarten. Ausserdem stand mir, was viel heissen will, das ungedruckte Tagebuch des Missionar Paul Steiner zur Verfügung, dem ich vieles Neue und noch Unbekannte entnehmen konnte. Ich sage dem liebenswürdigen Manne hier meinen wärmsten Dank. Ferner ist es meine angenehme Pflicht, den Herren, die mir in Basel beim Arbeiten in Museen und Bibliotheken behilflich waren, zu danken. Es waren

dies Prof. Kollmann (Ethnogr. Museum), Hausvater Käser (Basler Mission), sowie die Herren Keller und Grossmann.

Ausserdem konnte ich die kgl. öffentliche Bibliothek in Dresden und die Bibliothek der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin, letztere durch die ausserordentlichen Bemühungen meines Vaters, benutzen. Eine Reihe wichtiger Werke musste ich mir anschaffen.

Der grösste Teil der so aufs mühsamste zusammengetragenen Litteratur besteht aus Reisewerken, die lediglich dem Zwecke dienen konnten, Material zu liefern. Diejenigen Werke, welche in höherem Sinne Verwendung fanden, sind die Arbeiten von Schurtz, Ratzel, Bastian, Seler, Boas, Schirren. Folgende Werke sind unter diesen die wichtigsten.

Ueber Nordwestamerika: Schurtz: „Augenornamente", Seler: „Lichtbringer", Boas: „Entwicklung".

Ueber Oceanien: Schurtz: „Augenornament", Schirren: „Maui-Mythus".

Ratzel's und Bastian's erdumspannende Werke haben die Bedeutung der Anregung gehabt. — Für Afrika stehe ich in meinem Sinne immer noch allein. Die Arbeiten von Ratzel (Bogen), Schurtz (Tracht und Wurfmesser) und H. Frobenius (Hütten) haben andere Ziele als diese Arbeit, aber haben bedeutend zur Klärung der Verhältnisse in Afrika selbst beigetragen. — Bastian's Arbeiten, die auch die Weltanschauung betreffen, sind auf anderen Grundideen aufgebaut als die vorliegenden Studien.

Wenn nun noch berücksichtigt wird, was im Laufe des Werkes über Litteratur und Autoren gesagt ist, so kann leicht erkannt werden, welch tieferer Sinn aus dem Zusammenhange der folgenden Aufzählung spricht.

Achelis, Th., Der Maui-Mythus. Sonderabdruck aus der Bastianfestschrift. Berlin 1896.

Album der Basler Missionsgesellschaft, Die Goldküste Afrikas.

Alexander, James, Expedition of Discovery, Bd. I—II, London 1838.

Allen and Thomson, Narrative of the expedition to the R. Niger in 1841. London 1848.

Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande oder Sammlung aller Reisebeschreibungen, Bd. II—V, 1848/9.

Angas, Georges French. Savage Live and Scenes in Australia and New Zealand. 2. Edit., Bd. I—II, London 1847.

Andree, Richard, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Teil I, 1878.

Anderson, Charles J., Reisen in Südwest-Afrika bis zum See Ngami 1850—54. Bd. I—II. Leipzig 1857/8.

Baikie, W. B., Narrative of an exploring voyage up the River-Kwora and Binue. London 1856.

Barber, Oshielle or village life in the Yoruba country. 1857.

Barret, P., L'afrique occidentale. Bd. I—II. Paris 1888.

Barrow, Johann, Reisen durch die inneren Gegenden des südlichen Afrika in den Jahren 1797/8. Bd. I—II. Weimar 1801. 1805.

Barth, Volkssagen aus dem Akwapim-Lande, in Mitteilungen aus Just. Perthes geogr. Anstalt. 1856.

—, Heinrich, Reisen in Afrika. Bd. I—V. Gotha 1856.

Bastian, Adolf, Die deutsche Expedition an der Loangoküste. Bd. I—II. Jena 1874/5.

—, Ein Besuch in San Salvador. Ein Beitrag zur Mythologie und Psychologie. Bremen 1859.

—, Der Fetisch an der Küste Guineas auf den der deutschen Forschung näher gerückten Stationen der Beobachtung. Berlin 1884.

—, Die samoanische Schöpfungssage und Anschliessendes aus der Südsee. Bérlin 1894.

—, Inselgruppen in Oceanien. Reiseergebnisse und Studien. Berlin 1883.

—, Zur Kenntnis Hawais. Nachträge und Ergänzungen zu den Inselgruppen in Oceanien. Berlin 1883.

—, Zur Lehre vom Menschen in ethnischer Anthropologie. Bd. I—II. Berlin 1895.

—, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde. Bd. I—II. Berlin 1888.

—, Zur Mythologie und Psychologie der Nigritier in Guinea. Berlin 1894.

—, Aus einem hawaischen Manuskript, in Zeitschr. der Gesellsch. f. Erdkunde in Berlin, Bd. XVI—XVII, 1881 u. 1882.

Bateman, S. L., The first Ascent of the Kassai. London 1889.

Baumann, Oskar, Fernando-Po und die Bube. Wien u. Olmütz 1888.

—, Durch Massailand zur Nilquelle. Berlin 1894.

—, Usambara und seine Nachbargebiete. Berlin 1891.

—, Beiträge zur Ethnographie des Kongo. Separatabdruck aus dem XVII. Bd. der Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien 1887.

Beechey, Reise nach dem Stillen Ocean und der Behringsstrasse. Bd. I und II. Weimar 1832.

Bleck, Reinard der Fuchs in Afrika.
Bligh, William, Reise in das Südmeer mit dem Schiffe Bounty. Berlin 1793.
Bloxam, G. W., Aroko or Symbolic Letters, in Journal Anthrop. Inst. Great Britain and Ireland. 1887.
Boas, Franz, Einige Sagen der Kootenay, in Verh. der Berl. Anthrop. Gesellsch. Bd. XXIII. 1891.
—, Sagen aus Britisch-Kolumbien, in Verh. der Berl. Anthrop. Ges. Bd. XXIII. 1891. Bd. XXIV. 1892.
—, Sagen der Indianer Nordwestamerikas, in Verh. d. Berl. Anthrop. Gesellsch. Bd. XXIV, 1892; Bd. XXV, 1893; Bd. XXVI, 1894; Bd. XXVII, 1895.
—, Einige Mythen der Tlinkit, in Zeitschr. der Ges. für Erdkunde in Berlin. 1888.
—, Die Tsimshiam, in Zeitschr. für Ethnolog. Bd. XX. 1888.
—, Chinook texts. Washington 1894.
—, Die Entwickelung der Mythologie der Indianer der nordpacifischen Küste Amerikas, in Verh. der Berl. Anthrop. Ges. 1895.
Bock, C., Unter den Kannibalen von Borneo. Jena 1882.
Bohner, Heinrich, Im Lande des Fetisch. Ein Lebensbild. Basel 1890.
Boilat, Exquises Senegalaises. Paris 1853.
Bossmann, Wilh., Reyse nach Guinea oder ausführliche Beschreibung etc. 1708.
Boudyck-Bastiaanse, J. H. de, Voyages faits dans les Moluques etc. Paris 1845.
Bougainville, Reise um die Welt, welche mit der Fregatte la Boudeuse 1766—1769 unternommen wurde. Leipzig 1772.
Bowdich, T. Edward, Mission der Englisch-Afrikanischen Kompagnie von Cape Coast Castle nach Aschanti. Hrsg. von Bertuch. 1820.
—, T. E., An Essay on the Superstitions, Customs and Arts, common to the Ancient Egyptians Abyssinians, and Ashantees. London 1821.
Bowring, John, A visit to the Philipine Islands. London 1859.
Brenner, Joachim Frhr. von, Besuch bei den Kannibalen Sumatras. Würzburg 1894.
Brinker, P. H., Ueber den Gottsbegriff der Bantu-Neger, in Mitteil. der Anthrop. Ges. in Wien. Bd. XXIII.
Brough Smyth, R., The Aborigines of Victoria with Notes relating to the habits of the Natives of other Parts of Australia and Tasmania. Bd. I—II. London 1878.
Buchner, Max, Kamerun; Skizzen und Beobachtungen. Leipzig 1887.
Burdo, Adolf, Am Niger und Benue. Leipzig 1886.

Burkhardt und Grundemann, Les Missions Evangélique. Tome IV.
Burton, Richard F., Abeokuta and the Cameron Mountaines. An Exploration. Bd. I—II. London 1863.
—, An Mission to Gelele King of Dahome. With Natives. Bd. I—II. London 1864.
—, The Lake Regions of Centralafrika. A Pioten of Exploration. Bd. I—II. London 1860.
Buschmann, J. Ch. Ed., Aperçu de la langue des Iles Marquises et de la langue Taitienne. Berlin 1843.
Büttikofer, J., Reisebilder aus Liberia. Bd. I u. II. Leiden 1890.
Caillié, Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné. Bd. I—II. Bruxelles 1830.
Cameron, V. L., Quer durch Afrika. Bd. I—II. Leipzig 1877.
Campbell, Zweite Reise in Südafrika. Weimar 1823.
Casalis, Les Bassoutos. Paris 1859.
Casati, Gaetano, Zehn Jahre in Aequatoria und die Rückkehr mit Emin Pascha. Bd. I—II. Bamberg 1891.
Cavazzi, P., Relation Historique de L'Ethiopie occidentale. Hrsg. v. J. B. Labat. Bd. I—V. Paris 1732.
Chalmers, James, Pioneering in New Guinea. London 1887.
—, and Gill, W. Wyatt, Work and Adventure in New Guinea. London 1885.
Chamisso, Adalbert von, Reise um die Welt. Werke Bd. I—II. Leipzig 1836.
Christaller, J. G., Die Sprachen Afrikas. Stuttgart 1892.
Clapperton, Tagebuch der zweyten Reise des Capt. Clapperton ins Innere von Afrika, nebst dem Tagebuche des Rich. Landers. Weimar 1830.
Codrington, The Melanesians; Studies in their Anthropology and Folk-Lore. Oxford 1891.
Cook, James, Erste Reise siehe Hawkesworth.
—, Second Voyage. Voyage dans l'Hémisphere Australes autour du Monde 1772—1775. Bd. I—IV. Pnris 1778.
—, Troisième Voyage. Voyage à l'océan Pacifique 1776—1780. Bd. I—IV. Paris 1785.
Copland, Samuel, A History of the Island of Madagascar. London 1822.
Coquilhat, Camille, Sur le Haut Congo. Paris 1888.
Crawfurd, John, Hystory of the Indian Archipelago, containing an account of its inhabitants. Bd. I—III. Edinburgh 1820.

Crevaux, J., Voyages dans l'Amérique du Sud 1876—1881. Paris 1883.

Crowther, Samuel, and Taylor, John, The Gospel on the Banks of the Niger Journal and notizes of the Natives Missionaries accompanying the Niger Expedition of 1857—1859. London 1859.

—, A Vocabulary of the Yoruba-Language. London 1852.

—, Journal of an expedition up the Niger and Tshadd-Rivers under a taken by Macgregor etc. in 1854. London 1855.

—, A Grammar of the Yoruba Language. London 1852.

Crozals, J. de, Les Peulhs. Paris 1883.

Cruickshanc, Ein 18jähriger Aufenthalt an der Goldküste Afrikas. Leipzig.

Czimermann in Katholische Missionen. Freiburg 1887/8.

D'Albertis, L. W., New Guinea: What I did and what I saw. Bd. I bis II. London 1880.

Dallas, R. C., Geschichte der Maronen-Neger auf Jamaika. Hrsg. v. Ehrmann. Weimar 1805.

Dapper, O., Umbständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika. Amsterdam 1670.

Das Klein-Namaqualand, in Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft. Barmen 1851.

Decken, Baron Carl Claus von der, Reisen in Ostafrika in den Jahren 1859—65. Bd. I, 1869; Bd. II, 1871.

Degrandpré, L., Reise nach der westlichen Küste von Afrika in den Jahren 1786—1787. Weimar 1801.

Deligne, Ernst, im Congo Illustré. 1893.

Des Marchais s. Labat.

Dieffenbach, Ernst, Travels in New Zealand. Bd. I—II. London 1843.

Dixon, Georg, Der Kapitäne Portlocks und Dixons Reise um die Welt, besonders nach der Nordwestküste von Amerika. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. R. Forster. Berlin 1790.

D'Unienville, Statistic de l'île Maurice et de ses dépendances. Bd. I—III. Paris 1838.

Dumont D'Urville, Entdeckungsreise der Astrolabe in den Jahren 1826—1829. Histor. Teil. Schaffhausen.

Dybowski, Jean, La route du Tshad. Paris 1893.

Earl, George Windsor, The Eastern Seas, or voyages and Adventures in the Indian Archipelago. London 1837.

Earle, A., A Narrative of a nine month's Residence in New Zealand in 1827. London 1832.

Ehrenreich, P., Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Veröffentl. aus dem kgl. Museum für Völkerkunde. Bd. II. Berlin 1891.

Ehrmann, Neueste Beiträge zur Kunde der Insel Madagaskar. Weimar 1812.

Ellis, A. B., The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West-Afrika. London 1887.

—, The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West-Afrika. London 1890.

—, The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West-Afrika. London 1894.

—, William, Polynesian Researches; During a Residence of nearly six years in the South Sea Islands. Bd. I—II. London 1830.

—, History of Madagaskar. Bd. I—II. London.

—, Narrative of a Tour through Hawai or Orokyhee. Fourth Edition. London 1828.

—, Three visits of Madagaskar during the years 1853—54—56. 4. Tausend. London 1858.

Emin Pascha, Eine Sammlung von Reisebriefen und Berichten Emin Paschas. Hrsg. von Dr. G. Schweinfurth und Dr. Fr. Ratzel. Leipzig 1888.

Endemann, Die Basuto, in Zeitschrift der Berliner Gesellschaft für Anthropologie. Bd. VI, 1874.

Ermann, A., Ethnographische Wahrnehmungen und Erfahrungen aus der Küste des Beringsmeeres, in Zeitschr. für Ethnologie. Bd. II, 1870; Bd. III, 1871.

Eysinga, Roorda van, Handbock der Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie. Bd. I—III. Amsterdam 1841—1850.

Falkenstein, J., Afrikas Westküste vom Ogowe bis zum Damaraland. Leipzig 1885.

Finsch, Otto, Ethnologische Erfahrungen und Belegstücke aus der Südsee. Wien 1888, 1891 und 1893.

—, Samoafahrten, Reisen in Kaiser Wilhelmland und Englisch Neu-Guenea mit Ethnologischem Atlas; Typen aus der Steinzeit Neu-Guineas. Leipzig 1888.

Forbes, Heary O., A. Naturalistois Wanderung in the Eastern Awhipelago; A Narrative of Travels and Explorations from 1878 to 1883. London 1885.

Forster M. Pére, Observations faites pendant le second voyage du M. Cook. Paris 1778.

Francois v., Tschuapa und Lulongo. Leipzig 1888.

Freeman, J. J., A Tour in South Afrika. London 1851.
Fritsch, G., Die Eingeborenen Südafrikas. Breslau 1872.
Frobenius, H., Die Erdgebände des Sudan. Gemeinwissenschaftliche Vorträge. Hamburg 1897,
—, Die Heidenneger des ägyptischen Sudan. Berlin 1895.
—, Afrikanische Bautypen. Eine ethnographisch-architektonische Studie. Dachau bei München 1894.
—, L., Ein Motiv des Gefässkultus in Verhandlungen der Berliner Anthopologischen Gesellsch. 1889 S. 532 ff.
—, Der westafrikanische Kulturkreis, in Petermanns Mitteilungen 1897 und 1898.
—, Ursprung der Kultur. Bd. I: Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898.
—, Der Kameruner Schiffsschnabel und seine Motive. Halle 1897.
—, Die bildende Kunst der Afrikaner, Separatabdruck aus Mittheil. der Anthrop. Ges. in Wien Bd. XXVII, 1897.
Fromm, Emil, Lieder und Gesänge der Suaheli, Gemeinwissenschaftl. Vorträge.
Galton, Franzis, Bericht eines Forschers im tropischen Südafrika. Leipzig 1854.
Gerland, Georg, Atlas der Völkerkunde. Gotha 1892.
Gill, William Wyott, Der Hades oder die Lehre von der Geisterwelt in Allerlei aus Volks- und Menschenkunde, Bd. I.
Götzen, Graf von, Durch Afrika von Ost nach West. Berlin 1895.
Golberry, Reise durch das westliche Afrika. Leipzig 1803.
Goldie, Hugh, Dictionary of the Efila Suangnage, Glasgow 1862.
Gollmer, C. A., Africain Symbolic Messages in Journal Anthrop. Inst. Great Britain und Ireland XIV.
Gottfried, Joh. Ludw. Historia Antipodum oder Newe Welt, Frankfurt a. M. 1631.
Gray, William and Dochard, Travels in Western-Afrika in the years 1818, 19, 20 und 21. London 1825.
Grosse, Ernst, Die Anfänge der Kunst. Freiburg 1894.
Grabowsky, F. S., Ueber die djawets oder heiligen Töpfe in Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII. Berlin 1885.
Grabowsky, F., Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest in Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. II, Leiden 1889.
Haarhoff, B. J., Die Bautustämme Südafrika 1890.
Haddon, Alfr. C., Dekorative Art of Britisch New-Guinea. A. Study in Papnan Ethnography. Dublin 1894.
—, Legends from Torres Straits in Folk-Lore I. London 1890.

Hahn, Theophil, Die Sprache der Nama. Leipzig 1870.
— Beiträge zur Kunde der Hottentotten in VI. und VII. Jahresbericht des Kreises für Erdkunde in Dresden.
Hahn, Josaphat, Die Ovaherero in Zeitschr. für Allgem. Erdkunde. Berlin 1869. B. IV.
Hartmann, Robert, Die Nigritier, eine anthropologisch-ethnologische Studie I. Berlin 1876.
Hawkesworth, Joh., Geschichte der Seereisen und Entdeckungen im Südmeer von Comm. Byron, Capt. Wallis, Carteret u. Capt. Cook, übersetzt von Schiller, Bd. I—III. Berlin 1773/74.
—, Relation des voyages entrepris et par le Cmmodore Byron le Capt. Carteret, le Capt. Wallis u. le Capt. Cook. Bd. I—III. Paris 1774.
Hein, A., Die bildenden Künste der Dajak auf Borneo. Wien 1890.
Heichen, Paul, Afrika, Handlexikon. Leipzig 1885.
Hernsheim, Franz, Südseeerinnerungen. Berlin.
Herold, Mittheilungen aus Deutschen Schutzgebieten Bd. V 1892 und Bd. VI 1893.
Hildebrand, In der Zeitschr. f. Ethnologie Bd. X. 1878.
Hochstetter, Ferd., Neu-Seeland. Stuttgart 1863.
Hockin, J. P., Bericht von den neuesten Reisen nach den Pelew-Inseln. Weimar 1805.
Hoffmann, W., Abbeokuta oder Sonnenaufgang zwischen den Wendekreisen. Berlin 1859.
Holub, Emil, Sieben Jahre in Südafrika; Erlebnisse, Forschungen u. Jagden Bd. I u. II. Wien 1881.
Horton, James Afrikanus, Westafrikan. Conutries and Peoples. London 1868.
Howitt, On Australian medicin-men in Allerlei aus Volks- und Menschenkunde Bd. I.
Hübbe-Schleiden, Ethiopien; Studien aus Westafrika. Hamburg 1879.
Hutchinson, Thomas, Impressions of Westafrika. London 1858.
Jacobsen, Reise an der Nordwestküste Amerikas 1881—1883. Bearbeitet von A. Woldt. Leipzig 1884.
Jameson, J., Erlebnisse und Forschungen in Dunkelsten Afrika. Hamburg 1896.
John, Spenser, Life in the Forests of the far east; or Travels in northern Borneo; Second Edition, Bd. I—II. London 1863.
Josset, Katholische Missionen, Freiburg 1890.
Jong, Reisen nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung. Bd. I—II. Hamburg 1803.

Isert, Neue Reise nach Guinea und Westindien. Berlin u. Leipzig 1790.

Junghuhn, Franz, Die Battaländer auf Sumatra. Aus dem Holländ. vom Verfasser. Bd. I u. II. Berlin 1847.

Junker, Wilh., Reisen in Afrika 1875—1886. Bd. I—III. Wien 1889—91.

Katalog und Beschreibung der Sammlungen im Museum des Missionshauses zu Basel. Basel 1888.

Kaufmann, Schilderungen aus Zentralafrika etc. Brixen 1862.

Keate, George, An Account of the Pelew Islands. A new Edition. Basil 1789.

Keller, Konrad, Reisebilder aus Ostafrika uud Madagaskar. Leipzig 1887.

Koelle, S. W., Polyglotta Afrikana; orea comparative vocabulary of nearly 300 Wordsand Phrases. London 1869.

— Afrikan nativ lit and vocab. London 1854.

Köler, Hermann, Einige Notizen über Bonny etc. Göttingen 1848.

Kolben, Peter, Beschreibung des Vorgebirges der guten Hoffnung und der Hottentotten. Nürnberg 1745.

Kotzebue, Otto von, Neue Reise um die Welt 1823—1826. Bd. I—II. Weimar 1830.

Krapf, J. L., Reisen in Ostafrika nebst Berichten von Behrmann. Bd. I—II. 1858.

Krause, Die Fulische Sprache.

— Aurel, Die Flinkit-Indianer. Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste Amerikas und der Behring-Strasse. Jena 1885.

Krehl, Ludolf, Ueber die Religion der vorislamitischen Araber. Leipzig 1863.

Kretzschmar in Meyers Volksbibliothek. Bd. 42 und 43.

Kropf, A., Das Volk der Xosa-Kaffern im östlichen Südafrika. Berlin 1889.

Krusenstern, A. J. von, Reise um die Welt in den Jahren 1803 bis 1806. 2. Aufl. Bd. 1 und II, 1 und 2. Berlin 1811.

Kubary, Die Religion der Pelauer in Allerlei aus Volks- und Menschenkunde. Bd. I. Berlin 1888. S. 1—70.

Labat, Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, Isles voisines, et à Cayenne. Bd. I—IV. Amsterdam 1731.

Labarthe, P., Reise nach der Küste von Guinea. Weimar 1803.

Labillardière, Reise nach dem Südmeer 1791—1794. Hamburg 1801.

Langsdorff, G. H. von, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt 1803—1807. Bd. I und II. Frankfurt 1802.

La Pérouse siehe M. L. A. Milet-Mureau.

Lecomte, J., Memoires pittoresques d'un Officier de Marine. Paris 1851.

Leichhardt, Dr. Lud., Tagebuch einer Landreise in Australien. Halle a. S. 1851.

Lenz, Oskar, Skizzen aus Westafrika. Selbsterlebnisse. Berlin 1878.

Léon, Jean, Description de l'Afrique. Lyon 1556.

Lesson, P., Voyage antour du Monde. Bd. I—IV. Bruxelles 1839.

Livingstone, David, Missionsreisen und Forschungen in Südafrika. Bd. I und II. 1858.

Loyer, Gottfried, Kurze Nachricht von einer Reise nach Issinie auf der Goldküste 1701,

Lumholtz, Karl, Unter Menschenfressern. Eine vierjährige Reise in Australien. Hamburg 1892.

Mackay, Alex. M., Pionier-Missionar von Uganda. Von seiner Schwester. Leipzig 1891.

Mariner, William, Nachrichten über die Freundschaftlichen oder die Tonga-Inseln. Weimar 1819.

Marsden, Wilh., The History of Sumatra containing an account of the Goverment, Laws, Customs and Manners of the Native Inhabitants. 3. Ausg. London 1811.

Matthews, John, A Voyage to the River Sierra Leone or the Coast of Africa. London 1788.

Mauch, Karl, Reisen im Innern von Südafrika 1865—1872 in Petermanns Geogr. Mitteil. Ergänzungsband VIII. Heft 37. Gotha 1874.

Melville, Herm., Typee; or a narrative of a four months Residence among the natives of the Marquisas Islands. London 1847.

Meinicke, Die Neu-Hebriden in Zeitschrift für allgemeine Erdkunde. Bd. IX. Berlin 1874.

Merensky, A., Beiträge zur Kenntnis Südafrikas. Berlin 1875.

— Erinnerungen aus dem Missionsleben in Südafrika. Berlin 1888.

Meyer, A. B., Schnitzereien und Masken vom Bismarck-Archipel und Neu-Guinea. Dresden 1895.

Milet-Mureau, M. L. A., Voyage de La Pérouse antour du monde. Bd. I—IV. Paris 1797.

Mitterrutzner, J. C., Die Dinka-Sprache in Zentralafrika. Kurze Grammatik und Wörterbuch. Brixen 1866.

Moffat, Robert, Missionary Labours and Scenes in Southern Afrika. London 1842.

Morgen, C., Durch Kamerun von Süd nach Nord. Reisen und Forschungen im Hinterlande von 1889—1891. Leipzig 1893.

Monrad, Gemälde der Küste Guinea.

Müller, J. G., Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1867.

Müller, Friedr., Allgemeine Ethnographie. Wien 1873.

Nachtigal, Gust., Sahara und Sudan. Ergebnisse sechsjähriger Reisen. Bd. I—II. Berlin 1879—1881.

New, Charles, Life, Wanderings and Labours in Eastern Afrika. London 1873.

Newbold, Account of the British settlements in the Straits of Malacca. Bd. I und II. London 1839.

Niblack, Alb. P., The Coast Indians of southern Alaska and northern British Columbia. Report of the U. S. National-Museum Washington 1888.

Nicholas, J. L., Reise nach und in Neuseeland 1814/15. Weimar 1819.

Nieuwe Allgemene Beschryving van de Kaap de Goede Hoop. 1777 Amsterdam. Bd. I—III.

Norris, Robert, Reise ins Innere von Guinea. Berlin 1791.

Oldendorp, C. G. A., Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den Karolinischen Inseln. 1777.

Omboni, Viaggi nell' Afrika occidentale. Milano 1845. Citiert nach Waitz.

Osiander, Studien über die vorislamitische Religion der Araber in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. VII. Leipzig 1853.

Parkinson, R., Im Bismarck-Archipel; Erlebnisse und Beobachtungen auf Neu-Pommern. Leipzig 1887.

— Aufsätze in Publikationen aus dem königl. Ethnogr. Museum zu Dresden. Bd. X. Dresden 1895.

— Beiträge zur Ethnologie der Gilbertinsulaner, im Internationalen Archiv für Ethnographie. Bd. II. Leiden 1889.

Passarge, Siegfried, Adamaua; Bericht über die Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees 1893/94. Berlin 1895.

Perron, Fr. Aug., Entdeckungsreise nach Australien. Bd. I—II. Weimar 1808 und 1819.

Petermann, A. und B. Hassenstein, Innerafrika. Gotha 1863.

Peschel, Oskar, Völkerkunde. 2. Aufl. Leipzig 1875.

Pleyte, C. M., Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Bataks, im Globus. Bd. 60. 1891.

Pogge, Paul, Im Reiche des Muata Jamwo. Berlin 1880.

Pollak, J. S., Manners and Customs of the New Zealanders. Bd. I und II. London 1840.

Powell, Wilfred, Unter den Kannibalen von Neu-Britannien. Leipzig 1884.

Prichard, James Cowles, Ethnographie von Oceanien. Leipzig 1848.

— Afrikanische Nationen. Leipzig 1840.

Ramseyer und Kühne, Vier Jahre in Aschanti. Tagebücher, bearbeitet von Gundert. Basel 1875.

Ratzel, Fr., Völkerkunde. 1. Aufl. Bd. I., 2. Aufl. Bd. I und II.

— Ueber allgemeine Eigenschaften der geographischen Grenzen etc., in Berichten der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. 1892.

— Die afrikanischen Bögen, ihre Verbreitung und Verwandtschaften, in Abhdlgn. der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaft. Bd. XXX. 1891.

Ribbe, Karl, Die Aru-Inseln, in Festschrift zur Jubelfeier des 25jährigen Bestehens des Vereins für Erdkunde in Dresden. 1888.

— Gross-Seram, in XXII. Jahresbericht des Vereins für Erdkunde in Dresden. Dresden 1892.

Riedel, Joh. Gerh. Fried., De Sluik en Kroesharige Rassen Tuschen Selebes en Papua. 'S Gravenhage 1886.

Rienzi, Domeny de, Welt-Gemälde-Galerie Oceanien. Bd. I—III. Stuttgart 1837/40.

Römer, Lud. Ferd., Nachrichten von der Küste Guinea. Kopenhagen 1769.

Rohlfs, Gerhard, Quer durch Afrika. Reise vom Mittelländischen Meer nach dem Tschad-See und zum Golf von Guinea. Bd. I und II. Leipzig 1874/75.

Romilly, Hugh Hastings, From my Veranda in Neu-Guinea. Sketches and Traditions. London 1889.

Rosenberg, H. von, Der Malayische Archipel, Land und Leute. Leipzig 1878.

Rottmann, W., Der Götze Odente. Ein Bild aus dem westafrikanischen Heidentum. Basel.

Sauer, Martin, Reise nach den nördlichen Gegenden vom russischen Asien und Amerika. Weimar 1803.

Schirren, C., Die Wandersagen der Neuseeländer und der Maui-mythos. Riga 1856.

Schlegel, Schlüssel zur Ewe-Sprache. Bremen 1857.

Schlenker, C. F., A Collection of Temne Traditions, Fables and Proverbes. London 1861.

— An English Temne Distionary. London 1880.

Schmeltz, J. D. E., und De Clerq, Ethnographische Beschrijving van de West- en Nordkust van Nederlandsch Nieuw-Guinea. Leiden 1893.

— Ueber den Duk-Duck. Aufsätze im Globus. 1882. Bd. 41.

Schmeltz, J. D. E., und R. Krause, Die Ethnographisch-Anthropologische Abteilung des Mus. Godeffroy. Hamburg 1881.

Schmidt in de Jongs Reise nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung. Bd. I. Hamburg 1803.

Schmidtmüller, Bantiksche Sage, in Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Bd. VI. Leipzig 1852.

Schneider, Schlüssel zur Ewe-Sprache. Bremen 1857.

Schön, James Frederik, and S. Crowther, Expedition up the Niger in 1841. London 1842.

Schoolcraft, Henry R., Information respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of the United Staates. Part II. Philadelphia 1852.

— The Myth of Hiawatha and Other Oral Legends. Philadelphia 1856.

Schwarz, Bernhard, Kamerun; Reisen im Hinterlande der Kolonie. Leipzig 1881.

Schweinfurth, Georg, Im Herzen von Afrika. Leipzig 1878.

Schütt, Otto, Reisen im südwestlichen Becken des Congo. Berlin 1881.

Schultze, Fritz, Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte. Leipzig 1871.

Schurtz, Heinrich, Katechismus der Völkerkunde. Leipzig 1893.

— Das Augenornament und verwandte Probleme. Leipzig 1895.

— Die Völkerkunde der Gegenwart, in Geographische Zeitschrift. 1. Jahrgang. 1895.

— Die Tabugesetze, in Preussischen Jahrbüchern. Bd. 80, Heft 1. Berlin 1895.

— Der Begriff „Religion“ vom Standpunkte der Völkerkunde, im Veth-Album 1895.

— Die Speiseverbote; im Problem der Völkerkunde. Gemeinwissenschaftliche Vorträge. Hamburg 1894.

— Amulette und Zaubermittel, im Archiv für Anthropologie. Bd. XXII.

— Das Buch der Erfindungen. Bd. I. 1896. Einleitung Separatabzug.

— Peruanische Thongefässe, im Globus. Separatabzug aus Bd. 71, Nr. 4. 1897.

Seler, Eduard, Die Lichtbringer bei den Indianerstämmenn der Nordwestküste und ihre Darstellung im Bilde, im Globus. Bd. 61, Nr. 13, 14, 15, 16.

Sibree, James, Madagaskar. Geographie, Naturgeschichte, Ethnographie der Insel. Leipzig 1881.

Skertchly, J. A., Dahomey as it is Being a narrative of 8 Months Residence in that Country. London 1874.

Soyaux, Herm., Aus Westafrika. Bd. I und II. Leipzig 1879.

Speke, John Hanning, Journal of the Discovery of the Source of the Nile. London 1863.

Spieht, J., Der Jevhedienst, in Monatsblatt der Norddeutschen Missions-Gesellschaft. Bremen 1893.

Stanley, Henry M., Durch den dunklen Weltteil. Bd. I u. II. Leipzlg 1891.

— Wie ich Livingstone fand. Leipzig 1885. 2. Aufl.

Staudinger, Paul, Im Herzen der Haussaländer. Hannover 1891.

Steinen, Karl von der, Durch Zentral-Brasilien. Erste Schingu-Expedition. Leipzig 1886.

— Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Zweite Schingu-Expedition. Berlin 1894.

Steiner, Paul, im Globus. Bd. 65.

— Tagebuch-Manuskript.

Steinhauser, A., Die Religion des Negers, in Basler Missionsmagazin. 1856. Heft 2.

Steller, Georg Wilh., Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Frankfurt 1774.

Stolpe, Hjalmar, Entwickelungserscheinungen in der Kunst der Naturvölker. Separatabzug aus den Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1892.

Stuhlmann, Herm., Mit Emin Pascha im Herzen von Afrika. Berlin 1893.

Svoboda, W., Die Bewohner des Nikobaren-Archipels, im Internationalen Archiv für Ethnographie. Bd. V u. VI. Leiden 1892 u. 93.

Swan, James G., The Indians of Cape Flattery. Smithoniam Contributions to Knowledge. Washington 1870.

Taylor, Rev. Richard, The Ika O. Maui or New Zealand and is Inhabitants. London 1885.

Tams, C., Die portugiesischen Besitzungen in Südwestafrika. Hamburg 1845.

The New Zealanders, The Library of Entertaining Knowledge. London 1830.

Thomson, Arthur S., The Story of New Zealand: Past and Present-Savage and Civilized. Bd. I und II. London 1859.

Thomson, Joseph, Expedition nach den Seen Zentralafrikas. Leipzig 1885.

Tschudi, J. J. von, Reisen durch Südamerika. Bd. I—V. Leipzig 1866—69.

Tyerman, Daniel and George Bennet, Journal of Voyages and Travels. Compiled from original Documents by James Montgomery. Bd. I—II. London 1831.

Turnbull, John, Reise um die Welt oder eigentlich nach Australien 1800—1804. Weimar 1806.

Turner, George, Nineteen Years in Polynesia. Missionary Life, Travels and Researches. London 1861.

Tuckey, J. H., Bericht von einer Reise nach Neu-Südwales. Weimar 1805.

Vancouver, Georg, Reise nach dem nördlichen Teile der Südsee 1790 bis 1795. Bd. I—II. Berlin 1799—1800.

Vierkandt, Alfred, Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Völkerpsychologie. Leipzig 1896.

Vita Hassan, Die Wahrheit über Emin Pascha. Bd. I—II. Berlin 1894 95.

Vogel, Eduard, Neueste Nachrichten aus Kuka, in Zeitschrift für allgemeine Erdkunde. Bd. VI. Berlin 1856.

Wakefield, Eduard Jerningham, Adventure in New Zealand from 1839—44. Bd. I und II. London 1845.

Walker, Samuel Abraham, Missions in Westen Africa among the Soosoos, Bulloms etc. Dublin 1845.

Wallace, A. R., Der Malayische Archipel, die Heimat des Orang-Utangs und des Paradiesvogels. Bd. I und II. Braunschweig 1896.

— Die geographische Verbreitung der Tiere. Bd. I u. II. Dresden 1876.

Wangemann, Lebensbilder aus Südafrika. Berlin 1871.

— Die Berliner Mission im Basuto-Lande. Berlin 1877.

— Die Berliner Mission im Koranna. Berlin.

Ward, Herbert, Fünf Jahre unter den Stämmen des Congo. 1891.

Westafrican Sketches compiled from the reports of Sir G. R. Collier, Sir Ch. Maccarthy and other official sources. London 1824.

Whymper, Frederic, Travel and adventure in the territory of Alaska. London 1868.

Wied, Maximilian Prinz zu, Reise in das Innere Nordamerikas in den Jahren 1832—1834. Bd. I und II. Koblenz 1841.

Wiedemann, A., Die Religion der alten Aegypter. Münster 1890.

Williams, John, A narrative of a Missionary Enterprises in the South Sea Islands. Third thousand. London 1837.

Williams, Thomas, Fiji and the Fijians. Bd. I und II. London 1858.

Wilson, J. Leigthon, Westafrika. Deutsch von Lindau. Leipzig 1862.

Wilson, James, Missionsreisen nach dem Stillen Ozean. Weimar 1800.

Winterbottom, Thomas, Nachrichten von der Sierra Leona-Küste und ihren Bewohnern. Weimar 1805.

Wissmann und Wolf, Im Innern Afrikas. Leipzig 1888.

Wissmann, H., und Pogge, Unter deutscher Flagge quer durch Afrika von Ost nach West. 1889.

Wuttke, Adolf, Geschichte des Heidentums. Bd. I und II. Breslau 1852.

Yarrow, H. C., A further Contribution to the Study of the Mortuary Customs of the North American Indians, in Annual Report of the Smithonian Institution. Bd. I. Washington 1881.

Yate, William, An account of New Zealand. 2 Bd. London 1835.
Zenker, G., Yaunde, in Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten in den deutschen Schutzgebieten. Berlin 1895. Bd. VIII.
Zimmermann, J., A grammatical Sketch of the Akra or Goã Language. Basel 1858.
Zoeller, Hugo, Das Togoland und die Sklavenküste. Stuttgart 1885.
— Forschungsreisen in der deutschen Kolonie Kamerun. Bd. I—III. Stuttgart 1885.

Verlag von Emil Felber in Weimar.

Von den

Beiträgen zur Volks- und Völkerkunde

liegen bisher vor:

Band I. **Volksglaube u. Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen.** Von Dr. Heinrich von Wlislocki. 5.— M.

„ II. **Die Entwicklung der Ehe.** Von Th. Achelis. 2.60 „

„ III. **Lieder und Geschichten der Suaheli.** Uebersetzt und eingeleitet von C. G. Büttner. 4.— „

„ IV. **Geschichten und Lieder aus den neuaramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin.** Von Mark Lidzbarski. 6.— „

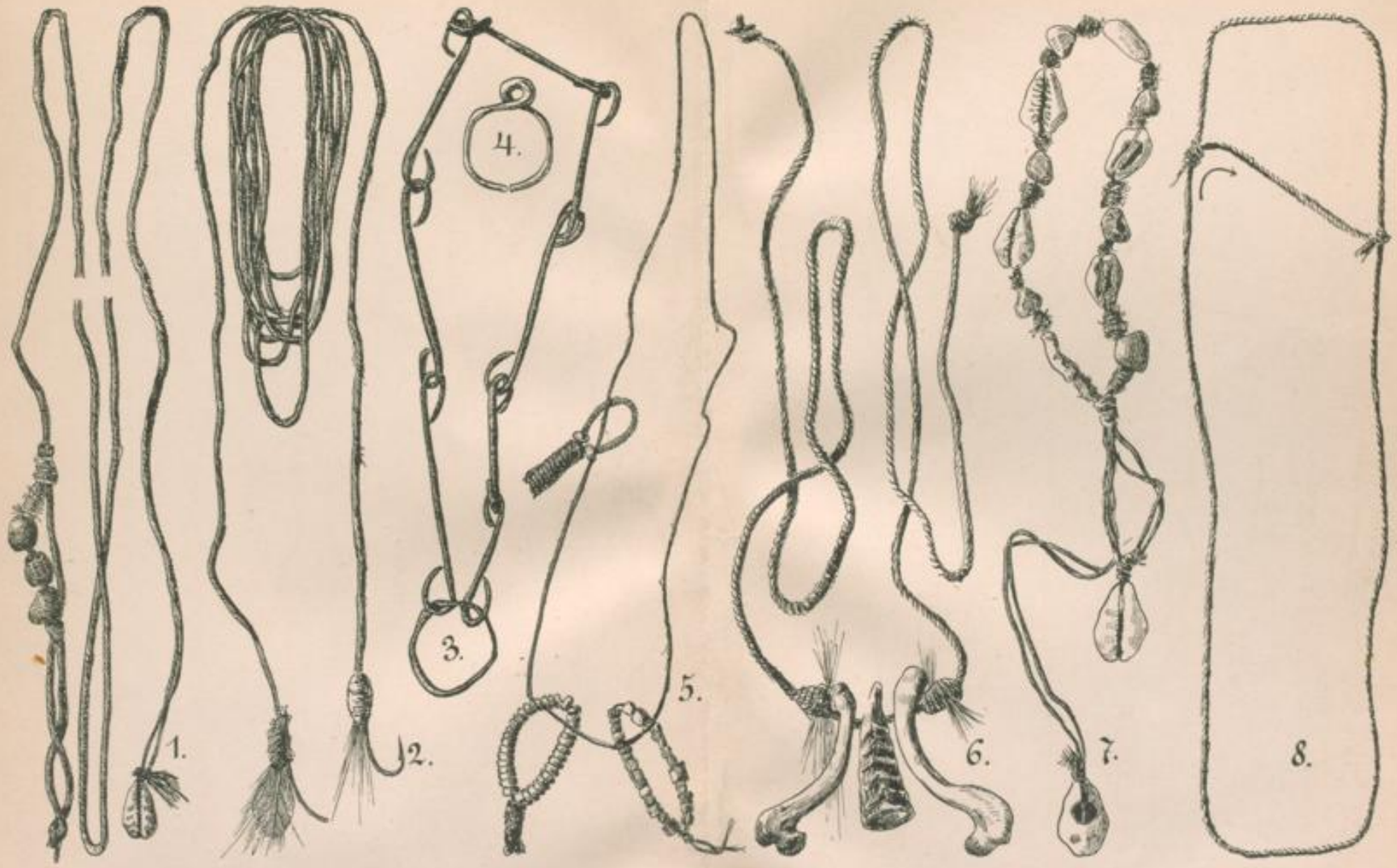
„ V. **Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes.** Von H. Schurtz. 3.— „

„ VI. **Die Weltanschauung der Naturvölker.** Von L. Frobenius.

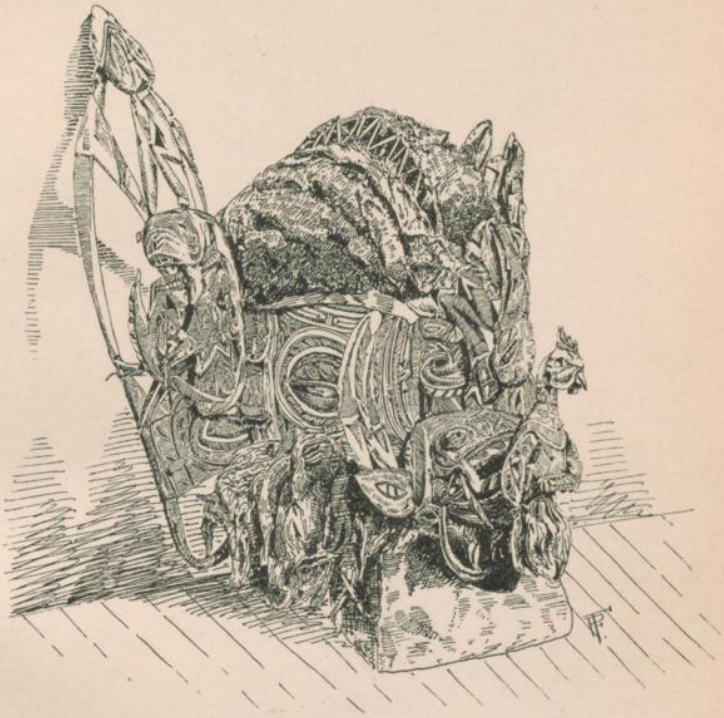
„ VII. **Anthologie aus der asiatischen Volkslitteratur.** Von A. Seidel.

„ VIII. **Die Slovinzen (Lebakassuben).** Von F. Tetzner.

Geschnitzte Todtenschiffe von Borneo (1), Neu-Irland (2), Westafrika (Kamerun 3), Neuseeland (4—7), Nordwestamerika (8—11).



Amulette von der Goldküste
(im Missionsmuseum in Basel).



Maske von Neu-Irland
(Ethnographisches Museum in Kiel).