

**Institut Royal Colonial Belge**

SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Mémoires. — Collection in-4°.  
Tome IV. — Fascicule 1.

**Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut**

SECTIE VOOR MORELE EN POLITIEKE WETENSCHAPPEN

Verhandelingen — Verzameling in-4°.  
Boek IV. — Aflevering 1.

DIE

# BAMPUTI-PYGMÄEN VOM ITURI

ERGEBSNISSE ZWEIER FORSCHUNGSREISEN  
ZU DEN ZENTRALAFRIKANISCHEN PYGMÄEN

IN DREI BÄNDEN

von

**Paul SCHEBESTA, S. V. D.**

II



**BRUXELLES**

Librairie Falk fils,  
GEORGES VAN CAMPENHOUT, Successeur,  
22, rue des Paroissiens, 22.

**BRUSSEL**

Boekhandel Falk zoon,  
GEORGES VAN CAMPENHOUT, Opvolger,  
22, Parochianenstraat, 22.

1950

**En vente à la Librairie FALK Fils, G. VAN CAMPENHOUT, Succr.**  
Téléph. : 12.39.70      22, rue des Paroissiens, Bruxelles      C. C. P. n° 142.90

**Te koop in den Boekhandel FALK Zoon, G. VAN CAMPENHOUT, Opvolger.**  
Telef. 12.39.70      22, Parochianenstraat, te Brussel.      Postrekening : 142.90

**LISTE DES MÉMOIRES PUBLIÉS AU 1<sup>er</sup> FÉVRIER 1950.**

**COLLECTION IN-8°**

**SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES**

**Tome I.**

PAGÈS, le R. P., *Au Ruanda, sur les bords du lac Kivu (Congo Belge). Un royaume hamite au centre de l'Afrique* (703 pages, 29 planches, 1 carte, 1933) . . . fr. 250 »

**Tome II.**

LAMAN, K.-E., *Dictionnaire kikongo-français* (XCIV-1183 pages, 1 carte, 1936) . . . fr. 600 »

**Tome III.**

- |   |          |
|---|----------|
| 1. PLANQUAERT, le R. P. M., <i>Les Jaga et les Bayaka du Kwango</i> (184 pages, 18 planches, 1 carte, 1932)   | fr. 90 » |
| 2. LOUWERS, O., <i>Le problème financier et le problème économique au Congo Belge en 1932</i> (69 pages, 1933)  | fr. 25 » |
| 3. MOTTOULLE, le Dr L., <i>Contribution à l'étude du déterminisme fonctionnel de l'industrie dans l'éducation de l'indigène congolais</i> (48 p., 16 pl., 1934) | fr. 60 » |

**Tome IV.**

MERTENS, le R. P. J., *Les Badzing de la Kamtsha*:

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. Première partie : <i>Ethnographie</i> (381 pages, 3 cartes, 42 figures, 10 planches, 1935)                                | fr. 120 » |
| 2. Deuxième partie : <i>Grammaire de l'Idzing de la Kamtsha</i> (XXXI-388 pages, 1938)                                       | fr. 230 » |
| 3. Troisième partie : <i>Dictionnaire Idzing-Français suivi d'un aide-mémoire Français-Idzing</i> (240 pages, 1 carte, 1939) | fr. 140 » |

**Tome V.**

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. VAN REETH, de E. P., <i>De Rot van den moederlijken oom in de inlandsche familie</i> (Verhandeling bekroond in den jaarlijksen Wedstrijd voor 1935) (35 blz., 1935) | fr. 10 »  |
| 2. LOUWERS, O., <i>Le problème colonial du point de vue international</i> (130 pages, 1936)  | fr. 50 »  |
| 3. BITTREMIEUX, le R. P. L., <i>La Société secrète des Bakhimba au Mayombe</i> (327 pages, 1 carte, 8 planches, 1936)  | fr. 110 » |

**Tome VI.**

MOELLER, A., *Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province Orientale du Congo belge* (578 pages, 2 cartes, 6 planches, 1936) . . . fr. 200 »

**Tome VII.**

- |   |           |
|---|-----------|
| 1. STRUYF, le R. P. I., <i>Les Bakongo dans leurs légendes</i> (280 pages, 1936)  | fr. 110 » |
| 2. LOTAR, le R. P. L., <i>La grande chronique de l'Ubangi</i> (99 p., 1 fig., 1937)   | fr. 30 »  |
| 3. VAN CAENEGBEM, de E. P. R., <i>Studie over de gewoontelijke strafbepalingen tegen het overspel bij de Baluba en Ba Lulua van Kasai</i> (Verhandeling welke in den Jaarlijksen Wedstrijd voor 1937 den tweeden prijs bekomen heeft) (56 blz., 1938) | fr. 20 »  |
| 4. HULSTAERT, le R. P. G., <i>Les sanctions coutumières contre l'adultére chez les Nkundó</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1937) (53 pages, 1938)  | fr. 20 »  |

**Tome VIII.**

HULSTAERT, le R. P. G., *Le mariage des Nkundó* (520 pages, 1 carte, 1938) . . . fr. 200 »

## NÉCROLOGIE

Pendant l'impression du présent fascicule, l'Institut Royal Colonial Belge a été cruellement éprouvé par la perte de son Secrétaire Général

MONSIEUR

### **Édouard DE JONGHE**

**Professeur à l'Université de Louvain  
Directeur Général Honoraire du Ministère des Colonies**

né à Grimminge (Flandre Orientale) le 4 septembre 1878 et décédé subitement à Schaerbeek (Bruxelles IV) le 8 janvier 1950.

Après de brillantes études à l'Université catholique de Louvain, Édouard De Jonghe fut proclamé Docteur en philosophie et lettres en 1902. Il entra à l'Administration en 1908 comme attaché au cabinet de M. Jules Renkin, le premier ministre des Colonies de Belgique, et fut promu directeur général en 1928. Il effectua deux voyages au Congo belge en 1909 et en 1924.

Depuis 1908, il était chargé à l'Université de Louvain du cours d'Ethnologie et d'Ethnographie du Congo. Il y avait également enseigné la politique indigène.

Nommé membre titulaire de l'Institut Royal Colonial Belge le 6 mars 1929, Édouard De Jonghe en devint le Secrétaire Général en juillet 1930, au décès de Théophile Simar. Il apportait dans

L'accomplissement de cette tâche absorbante le fruit de sa grande expérience, une connaissance profonde des questions congolaises et un dévouement sans bornes.

Édouard De Jonghe joua un rôle de premier plan dans la résistance aux injonctions de l'occupant pendant la guerre 1940-1945 et, par deux fois, il fut emmené comme otage.

Membre de nombreuses sociétés savantes belges et étrangères et fondateur de plusieurs revues congolaises, sa production scientifique est considérable. Il était porteur de hautes et flatteuses distinctions honorifiques.

Ses funérailles se sont déroulées au milieu d'une affluence émue et recueillie.

Dans un sentiment de reconnaissante admiration, ses confrères et amis de l'Institut Royal Colonial Belge garderont fidèlement sa mémoire et le souvenir de son exemple.

Bruxelles, le 15 janvier 1950.

DIE  
**BAMBUTI-PYGMÄEN**  
VOM ITURI

ERGEBNISSE ZWEIER FORSCHUNGSREISEN  
ZU DEN ZENTRALAFRIKANISCHEN PYGMÄEN

IN DREI BÄNDEN

von

**Paul SCHEBESTA, S. V. D.**



DIE  
PYGMÄEN VÖLKER DER ERDE  
WISSENSCHAFTLICHE ERGEBNISSE  
DER FORSCHUNGSREISEN PAUL SCHEBESTA'S  
ZU DEN PYGMÄEN AFRIKAS UND ASIENS

von

**Paul SCHEBESTA, S. V. D.**

---

I. REIHE

DIE BAMBUTI-PYGMÄEN VOM ITURI (AFRIKA)

II. REIHE

DIE NEGRITOS ASIENS

I. REIHE  
—  
DIE  
**BAMBUTI-PYGMÄEN VOM ITURI**

---

II. BAND  
ETHNOGRAPHIE DER ITURI-BAMBUTI  
—  
III. TEIL  
DIE RELIGION

VON  
**Paul SCHEBESTA, S. V. D.**



# INHALTSVERZEICHNIS

---

## **EINLEITUNG.**

Die Religionsforschung unter den Bambuti . . . . .	Seite.
1. Frühere Forschung über die Religion der Bambuti . . . . .	1-12
2. Bisherige Unzulänglichkeiten der religiösen Forschung . . . . .	1-5 5-12

## **I. — ABSCHNITT.**

### **Materialen zur Bambuti-Religion . . . . .**

#### **I. KAPITEL : *Der Gottesglaube* . . . . .**

A. — Der Gottesbegriff . . . . .	13-60
1. Bei den Basua-Bambuti . . . . .	14-24
a) Bei den Bakango-Basua . . . . .	14-22
b) Bei den südlichen Basua . . . . .	22-24
2. Bei den Nord-Ost-Efe . . . . .	24-60
a) Bei den Efe am Nepoko . . . . .	24-25
b) Bei den Efe am Nduye . . . . .	26-39
3. Bei den Süd-Ost-Efe . . . . .	39-60
a) Längs der Strasse Kifubo-Beni . . . . .	40-46
b) Längs der Strasse Kifuko-Mambasa . . . . .	46-60

B. — Dämonenwesen um die Gottheit . . . . .	60-66
1. Mbefe (Befe) . . . . .	60-65
2. Lodi . . . . .	65-66

#### **II. KAPITEL : *Der Kult der Gottheit* . . . . .**

1. Anrufungen und Gebete . . . . .	67-70
2. Die Feuer- und Rauchzeremonie . . . . .	70-73
3. Das Opfer (Primitivopfer) . . . . .	73-79
4. Das Sühnopfer . . . . .	80-84
5. Verbindlichkeit der göttlichen Gebote . . . . .	85

#### **III. KAPITEL : *Manismus und Magie* . . . . .**

A. — Animistisch-manistische Ideen . . . . .	86-95
1. Der Seelenbegriff . . . . .	86-89
2. Die Toten- oder Ahnenseelen . . . . .	89-92
3. Totenkult . . . . .	92-95

## INHALTSVERZEICHNIS

	Seite.	
<b>B. — Magie</b> ... ... ... ...	95-117	
1. Der Machtglaube (Unpersönliche Kraft : <i>megbe, bongisu</i> ) ... ...	96-104	
2. Magische Geräte und Praktiken ... ...	105-117	
a) Signalpfeife ( <i>segbe, ungbe, pikipiki</i> ) ...	105-107	
b) Zauberwedel ...	107-108	
c) Der <i>dibo</i> -Zauber ...	108-110	
d) Sonstige Zaubergeräte und magische Praktiken ...	110-114	
e) Schwarze Magie ( <i>Bulozi</i> , <i>Ordale</i> , <i>Omina</i> ) ...	114-117	
 <b>II. — ABSCHNITT.</b>		
<b>Systematik der Bambuti-Religion</b> ... ...	118-235	
<b>EINFÜHRUNG</b> ... ...	118-124	
Uneinheitliche Beurteilung afrikanischer Religionen und ihre Ursachen . . . .	118-124	
 <b>IV. KAPITEL : Etymologien mythologischer Termini</b> ... ...		124-150
1. Ein Deutungsversuch . . . . .	124-129	
2. Listen der vier bedeutsamsten Wortstämme . . . . .	129-150	
Liste Ia. Die <i>amba</i> -Stammform . . . . .	130-131	
Liste Ib. Die <i>amba</i> -Stammform bei Bambuti . . . . .	131-133	
Liste IIa. Die <i>ara</i> -Stammform bei Waldnegern und Bambuti . . . . .	133-136	
Liste IIb. Die <i>ara</i> -Stammform bei Bambuti . . . . .	136-138	
Liste IIIa. Die <i>anga</i> -Stammform bei Waldnegern und Bambuti . . . . .	139-140	
Liste IIIb. Die <i>aga</i> -Stammform bei Bambuti . . . . .	140-141	
Liste IIIc. Die <i>angwe-, aka</i> -Stammform bei Waldnegern und Bambuti . . . . .	141	
Liste IIId. Die <i>agwe-, aka</i> -Stammform bei Bambuti . . . . .	142-144	
Liste IV. Die <i>ada</i> -Stammform bei Waldnegern und Bambuti . . . . .	144-148	
3. Folgerungen . . . . .	148-150	
 <b>V. KAPITEL : Das Wesen der Bambutigottheit</b> . . . .		150-179
1. Einführende Bemerkungen . . . . .	150-155	
2. Erscheinungsformen der Gottheit . . . . .	155-163	
a) Die Gottheit am Himmel; der Mondgott . . . . .	155-159	
α) Der Mond . . . . .	156	
β) Der Regenbogen . . . . .	156-157	
γ) Gewitter, Blitz, Donner . . . . .	157	
δ) Das Feuer . . . . .	157	
ε) Sturm, Windhose, Erdbeben, usw. . . . .	157-159	
b) Die Gottheit auf Erden; Wald- und Jagdgott . . . . .	159-161	
c) Die Gottheit unter der Erde; der Herr im Totenreich . . . . .	161-163	
3. Das Höchste Wesen, der namenlose Vatergott . . . . .	163-168	
4. Etymologien religiös-mythologischer Termini . . . . .	168-179	
a) Götternamen der <i>aga-, aka</i> -Stammform . . . . .	169-172	
b) Götternamen der <i>ere</i> -Stammform . . . . .	172-174	
c) Götternamen der <i>amba</i> -Stammform . . . . .	175-176	
d) Religiös-magische Namen der <i>ada</i> -Stammform . . . . .	176-179	

## INHALTSVERZEICHNIS

VII

	Seite.
VI. KAPITEL : <i>Mythologie der Bambuti</i> . . . . .	179-214
<b>EINFÜHRUNG . . . . .</b>	<b>179-180</b>
I. — Die Mondgottheit im Mythus . . . . .	180-207
1. Wesen der Mondgottheit . . . . .	180-183
2. Wohnort der Mondgottheit . . . . .	184-187
3. Die Schöpfung . . . . .	187-198
a) Kosmogonie . . . . .	187-189
b) Anthropogenie . . . . .	189-193
c) Ursprung der Kultur . . . . .	193-198
4. Ursünde und Tod . . . . .	198-203
5. Regenbogen und Blitz . . . . .	203-207
II. — Die Gottheit auf Erden in Mythus und Sage . . . . .	207-213
1. Der Wald-oder Jagddämon . . . . .	208-212
2. Der Wettergott . . . . .	213
III. — Die Gottheit unter der Erde . . . . .	213-214
VII. KAPITEL : <i>Aufriss der Bambuti-Religion. Schlussfolgerungen</i> . . . . .	214-235
<b>A. — Existenz einer Bambutireligion . . . . .</b>	<b>214-227</b>
I. — Der bambutische Gottesbegriff . . . . .	215-225
1. Das Höchste Wesen . . . . .	215-216
2. Erscheinungsformen (Hypostasen) Gottes . . . . .	217-222
a) Der mythische Himmelsgott . . . . .	217-219
b) Der mythische Erdgott . . . . .	219-221
c) Der Gott im Totenreich . . . . .	221-222
3. Gott im grauen Alltag . . . . .	222-223
4. Der Widersacher Gottes; das Uebel in der Welt . . . . .	224-225
a) Der Dualismus in der pygmäischen Religion . . . . .	224
b) Die Ursünde und ihre Folgen . . . . .	225
II. — Animismus und Manismus . . . . .	225-226
III. — Magie . . . . .	226-227
<b>B. — Die Ituri-Bambutireligion verglichen mit der anderer Bambutiden, Buschmänner und Neger . . . . .</b>	<b>227-235</b>
I. — Vergleich mit der Religion anderer Pygmäen . . . . .	227-228
II. — Vergleich mit der Buschmann-Religion . . . . .	228-231
III. — Pygmäen- und Waldneger-Religion . . . . .	231-234
1. Mythologie . . . . .	231
2. Dynamisches Weltbild . . . . .	232
3. Der Buschgottglaube . . . . .	232
4. Der Totenkult . . . . .	233-234
C. — Zusammenfassung und Schlussfolgerungen . . . . .	234-235
I. — Religionsgeschichtlicher Art . . . . .	234
II. — Kulturgeschichtlicher Art . . . . .	234-235

# VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

---

## BILDTAFEL I.

1. Der Jäger bestreicht mit Asche die Augengegend, um das Wild besser zu sehen; s. S. 72.
2. Mit dem Zauberwedel gegen den stürzenden Baum; s. S. 108.
3. Beschwörung des Gewitters mit der Segbe-Pfeife; s. S. 107.

## BILDTAFEL II.

4. Das Sühneopfer *abu-lese*. Betupfen der Waffen mit dem Opferhuhn; s. S. 80 ff.
5. *Abo-lese*. Die Aeltesten schneiden über den Waffen dem Huhn den Kopf ab; s. S. 80 ff.
6. Die *dibo*-Zeremonie. Im Vordergrund ein Pygmäe mit dem Zauberhorn; s. S. 109.
7. Der alte Mamelife erzählt Mythen.

## BILDTAFEL III.

8. Die Frau macht ihrem Mann (Elefantenjäger) Einschnitte mit dem Pfeil und reibt Zauberlasche hinein; s. S. 111.
9. *Abo-lese*. In einer Miniaturhütte werden der Jagdgotttheit der Huhnkopf und andere Dinge geopfert; s. S. 82.
10. Gras-Babira stellen für die Verstorbenen winzige Opferhütten auf.
11. Wald-Babira Dorf. Im Vordergrund rechts eine Ahnenopferhütte.

## BILDTAFEL IV.

12. Das Wahrsagegerät der Neger-Waldvölker; von den Mabudu *mapengo* genannt.
  13. Eine Ahnenopferhütte der Wald-Babira am Bienabach; s. S. 77.
  14. Das Wahrsagegerät der Neger-Waldvölker; von den Balese *noko* genannt.
  15. Ehedem hatten die Bambuti-Efé ihre Toten gegen Baumstämme hockend ausgesetzt.
-

### III. TEIL

## Die Religion.

### EINLEITUNG

#### Die Religionsforschung unter den Bambuti.

##### 1. Frühere Erforschung der Bambuti-Religion.

Die Religion der Bambuti ist uns bis heute ein Buch mit sieben Siegeln geblieben. Die ausführlichste Abhandlung darüber ist bislang im grossen Werk W. Schmidt's, «Ursprung der Gottes-Idee», Band IV, Münster 1933, erschienen, in dem er fast ausschlieslich das von mir puplizierte Material von der ersten Bambuti-Reise verwendet und zu interpretieren versucht.

Auch W. Immenroth<sup>(1)</sup> gibt kurz die von mir bis dahin veröffentlichten Beobachtungen über die Religion der Bambuti wieder. Diese beiden Bücher bringen zusammenfassende Darstellungen über die Bambuti-Religion, die fast zur Gänze auf dem von mir gebotenen Material beruhen. Dieses war aber immer noch so unzulänglich und die Ergebnisse auf dem Gebiet der Religionsforschung befriedigten mich am allerwenigsten, so, dass ich mich zu der zweiten Kongo-Reise entschloss, mit dem besonderen Ziel einer tieferen Erforschung der *Bambuti-Religion*.

Das von älteren Forschern über die Religion der *Ituri-Bambuti* gelegentlich veröffentlichte, karge Material hat W. Schmidt in seinem bekannten Pygmäenwerk 1910 zusammengetragen. J.-J. Fahrenfort<sup>(2)</sup> hat das gleiche Material einer negativen Kritik unterzogen. Nichts zeigt augenfälliger, wie unzulänglich die Berichte über die Pygmäenreligion waren, als die Gegenüberstellung von Schmidts und Fahrenforts Kommentaren. Wie erschreckend wenig ältere Quellen über die bambutische Religion zutage

<sup>(1)</sup> Immenroth, W., *Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika*, 1933, 153/58

<sup>(2)</sup> Fahrenfort, J.-J., *Het Hoogste Wezen der Primitieven*, Den Haag, 1927.

gefördert haben, geht aus W. Schmidts Werk <sup>(3)</sup> hervor, der nur drei Autoren namhaft machen kann, die sich über diesen Gegenstand äusserten.

« Denn ausser einer kurzen Angabe von J. David über die Wambuti am Ituri, dass er dort keine Spur von Fetischhäusern der Neger habe entdecken können, und einer weiteren Angabe von Sir Harry Johnston, dass die Bambuti praktisch keine Religion hätten, sondern nur eine Vorstellung, dass Donner, Blitz und Regen die Offenbarungen einer Macht oder Wesenheit im Himmel seien, aber einer bösen Macht, besitzen wir nur eine kurze Beschreibung zweier Kultzeremonien der Pygmäen von P. H. G. Powell-Cotton... »

Fahrenfort <sup>(4)</sup> führt noch A. Hutereau und John Van den Berghe an, die, wenn auch nur kurz, zur Bambuti-Religion Stellung nehmen. Huteraus Nachrichten erstrecken sich in diesem Zusammenhang nicht bloss auf die Ituri-Pygmaen, sondern darüber hinaus auch auf andere Gruppen, die er alle mit dem Namen Batua benennt <sup>(5)</sup>. Die wenigen Andeutungen über Totenkult, Zauber, Glauben an Geister, *bokali*, kann man für die Ituri-Bambuti deswegen nicht verwerten, weil die Bemerkungen zu allgemein gehalten sind und die Stämme, auf die sie sich beziehen, nicht angegeben werden. Fahrenfort bucht mit Vergnügen: « Een hoger wezen kennen zij (die Batua nämlich) niet. » Die von Hutereau verzeichneten religiösen oder pseudoreligiösen Ideen sind z.T. Allgemeingut der Waldneger.

Van den Berghe hat in Begleitung der « Weissen Väter » zwei Bambuti-Gruppen der Banyari in der Kilogegend aufgesucht. Was er zur Religion dieser Bambuti zu bemerken hat, vermerke ich hier in extenso :

What struck me as very strange in these Wambuti is the fact that notwithstanding their savage surroundings and the extremely low ebb of their mentality and culture that they should have a faith in one Supreme Being and a celestial reward after death. Father Buyck, who took the opportunity to give them a religious instruction in the Wanyari language, asked them this question: In how many gods did they believe? And those who understood the question answered with one finger pointing to heaven. They also pointed to heaven when they were asked about the hereafter. The little woman who acted as interpreter put the question to the community and several put up their hands toward the sky and the same time turned their fingers down to the ground, to express their belief that at death part goes up to the sky and part down to earth, which on further

<sup>(3)</sup> Schmidt, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1933, IV. Band, 226/27 (in der Folge UGI zitiert).

<sup>(4)</sup> Fahrenfort, J.-J., a.a.O. 123-124.

<sup>(5)</sup> Hutereau, A., « Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge », *Annales du Musée du Congo Belge*, 1909.

investigation was explained by the little woman as a knowledge of the composite make-up of the human being of soul and body. This she further emphasized by mentioning the haunting ghosts of the forest. At the mention of this fact, which for further information she put up to the little men, they nodded as if in confirmation of what she had explained to Father Buycck in the Wanyari language. They looked at the good priest with a sly fear in their eyes, as if he might have the power of communication with these spirits. This happened at the Zabu village, where we found 26 Mambuti. It must be remembered that we had a little stray Mambuti woman who had married a Munyari, as an interpreter. She had lived among the Wanyari so long that she may be considered to have been under the influence of the Wanyari partial acceptance of Christianity, especially because Zabu himself was a Catholic. This became all the more apparent when we made the same investigation in the next village where the result of our researches were totally different.

In the next village, where there was a gathering of over forty Mambuti, the question of their belief in a Supreme Being was met with a total blank stare, as if they did not understand what was being talked about. And since I was particularly anxious to have this question decided, the question was put again and again in different forms, but the blank stare was as often repeated. The little woman put up her hand towards the sky, but there was no indication that the others agreed with her when they were consulted. So evidently the little woman in her dealings with the Wanyari one of whom she had married, learned of the teachings of the White Father and anxious to please him indicated her knowledge rather than that of the Mambuti as a tribe.

These answers and their monogamous habits would indicate that they have not been in contact with earlier civilisation or with other African tribes, most of which have some idea about Supreme Being <sup>(6)</sup>.

Fahrenfort kommentiert diese Notiz dahin, dass am Gottesglauben der Bambuti gezweifelt werden könne. Die Nachricht, die P. H. G. Powell-Cotton <sup>(7)</sup> bringt, ist belangreicher und darf nicht übersehen werden :

It has often been stated that the Pygmies have no belief in a Supreme Being, so that I was rather surprised to see my head tracker invoking the aid of a Higher Power during a terrific thunderstorm in the forest. First of all, he implored that the storm should be dispersed, but as it only grew in volume, he changed his entreaty, to beg protection from its violence. On another occasion, my gunbearer, whom I had sent to prospect a new bit of country for game, told me when he came back, that he had come across a whole group of Pygmies seated in a wide semi-circle, the men wearing their okapi belts and the women their beads and all their finery.

They were busily eating round a table in the centre. Each Pygmy carefully placed a little packet of his particular provsion on the table, which was soon laden with a supply of bananas, honey and sweet potatoes.

<sup>(6)</sup> Dr. Vanden Bergh, L.-J., *On the trail of the Pygmies*, 1922, 248-250.

<sup>(7)</sup> Powell-Cotton, P. H. S. «Notes on a journey through the great Ituri Forest» *J.A.S.*, VII, 1907, 57.

The Pygmy tracker's explanation was that they were changing camp and this ceremonial feast was an invocation to the Supreme Spirit to give them good luck on their new hunting ground.

Fahrenfort erscheint dieser Bericht Powell-Cottons deswegen « wertlos », weil es nicht ausgemacht ist, wem die geopferten Gaben gelten, und welcher Art diese Wesen seien. Hier wird die Hyperkritik Fahrenforts offenkundig. Der Bericht Powell-Cottons verdient sogar alle Beachtung, denn das von ihm geschilderte Opfer kann heute gedeutet werden.

Den Bericht J. Davids (<sup>8</sup>), aus dem Schmidt nur einen Gedanken herausgreift, führt Fahrenfort mit Recht in extenso an. Auch ich vermerke ihn hier, weil er eine überaus wichtige Meldung enthält, deren Sinn zwar weder der Forscher David, noch auch Fahrenfort u.a. verstehen konnten, die aber für den Kundigen bedeutsam ist. David schreibt :

Frage : Habt ihr eine Idee von Gott ? (Entsprechende Geste nach oben). Antwort : Lachen. Man nennt mir das Wort « balimo », man sagt mir, er sei schlecht. Man zeigt darauf nach unten, nach dem Scheitel des Kopfes, lacht und grinst. Ich habe den Eindruck, als sprächen sie von einem bösen Kobold.

Von Fetischhäusern keine Spur. Zu diesem Gespräch diente mir jedoch ein Dolmetsch, der selbst an böse Kobolde und das Beschwören glaubte. Die umwohnenden Wananda und Walesstämme sind sämtlich sehr abergläubisch.

Ich gelangte später zu der Anschaung, dass sie von Religion, Verehrung oder überhaupt metaphysischen Gedanken keine Spur besitzen, jedoch sich beständig von den feindlichen Mächten der Natur bekämpft und benachteiligt fühlen.

Fahrenfort und Schmidt nehmen zu dieser kurzen Nachricht J. Davids Stellung. Schmidt, indem er sie als belanglos bei Seite lässt, Fahrenfort, indem er sie, allerdings im Sinne Davids, negativ übertriest. Tatsächlich hatten die Pygmäen dem Forscher David eine wichtige Andeutung über die typisch pygmäische Gottheit gegeben, die dieser aber nicht verstand und nicht verstehen konnte.

Darum ist das Zeugnis J. Davids von grösserem Belang, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Er schreibt wohl, dass er später zu der Überzeugung gelangt sei, die Bambuti wären aller metaphysischen Gedanken bar, also religionslos. Der Satz aber, der von dem lächerlichen Gebaren der Bambuti spricht, das sie zur Schau trugen, als sie ihm auf seine Fragen nach der Gottheit die mimische Beschreibung eines Wesens gaben, das er als bösen Kobold vermutete, ist sehr belangreich. Damit schienen sie die Buschgottheit angedeutet zu haben, die tatsächlich den Kern des Gottesglaubens der Bambuti bildet, jenes Wesen, dessen Kopf in einen Dorn oder

---

(<sup>8</sup>) David, J., *Globus*, LXXXVI, 1904.

Kamm ausläuft, was das lächerliche Gebaren andeutete. Auch der Name (*balimo*) hat in diesem Zusammenhang einen Sinn, wie wir später sehen werden.

Harry Johnstons Angaben in dieser Materie sind zu allgemein und nichtssagend.

Das zusammenfassende Ergebnis aus den vorgelegten Forschungsresultaten ergibt, dass die Bambuti wohl religiöse Vorstellungen haben, die aber in den zitierten Berichten in keiner Weise näher bestimmt werden. Der bedeutsamste Bericht ist gewiss jener Powell-Cottons, der keineswegs «wertlos» ist, wie Fahrenfort glauben machen möchte, sondern positiv zu werten ist. Das Wesen, für das die Opfergaben auf der genannten Plattform bestimmt waren, nennt Powell-Cotton schlicht und einfach, unbeschwert von jeder Theorie, «Supreme Spirit», von dem man Jagdglück erbittet. Diese Nachricht muss vorläufig, so wie sie ist, hingenommen werden. Dieses Wesen, das aus Powell-Cottons Bericht nicht näher zu bestimmen ist, kann durch analoge Opferzeremonien der Bambuti, die später näher beschrieben werden sollen, eindeutig interpretiert werden. Powell-Cotton hätte tiefer schürfen müssen, um der Sache auf den Grund zu kommen, was man ihm, dem Grosswildjäger aber nicht gerade zumuten konnte. Auf keinen Fall aber darf diese Nachricht als «wertlos» abgetan werden.

Ebenfalls beachtenswert ist Powell-Cottons Bericht von der Beschwichtigung einer Gewittergottheit während eines Sturmes. Leider müssen wir uns auch hier mit dem nicht näher umschriebenen Terminus «Higher Power» zufriedengeben, und deuten ihn aus analogen Vorkommnissen, deren Sinn klar zutage liegt.

Der Bericht Van den Berghs jedoch ist meiner Ansicht nach belanglos. Die befragten Bambuti waren zu befangen, und die als Interpretin dienende Mombutifrau scheint vom christlichen Ideengut so sehr beeinflusst gewesen zu sein, dass sie den Weissen das Wissen der Katechese, das sie genossen hatte, zum Besten geben wollte. Sein Bericht spricht weder für noch gegen eine Religion der Bambuti.

## 2. Bisherige Unzulänglichkeiten dieser Forschung.

Die Ansichten über die Grundtatsache, ob die Bambuti eine Religion haben oder nicht, war bei den früheren Autoren geteilt. Die Mehrzahl, die sich zu diesem Gegenstand äusserte, sprach ihnen irgend eine Religion zu. Alles andere, über Inhalt und Form der Bambuti-Religion, blieb im Dunkel. Was bis dahin über pygmäische Religion geschrieben worden war (z.B. P. Leroy u.a.), bezieht sich auf die westafrikanischen Bambutiden von

Gabun und Kamerun. Ich rodete somit zu Beginn meiner Bambuti-Forschung, soweit die Untersuchung der Religion in Frage stand, durchaus jungfräulichen Boden.

W. Schmidt (<sup>9</sup>) hat darum mit seinem zusammenfassenden Urteil über unsere Kenntnis der Bambuti-Religion nach älteren Quellen vollkommen recht, wenn er schreibt: « Von der Religion der Ituri-Pygmaen aber war vor P. Schebesta gar nichts bekannt. Er stand hier dem absoluten Nichts gegenüber; in diesem dunklen, rätselhaften Urwald musste er als erster die Pfade bahnen. »

Es mag verwundern, dass man sich bei dieser Sachlage mit der Religion der Pygmaen doch auseinandersetzte. Die Erklärung dafür gibt der Umstand, dass man die zentralafrikanischen Pygmaen im Anschluss an die asiatischen behandelte, über deren Kultur und Religion mehr bekannt war. Die afrikanische Pygmaenforschung ist deswegen nicht zu tadeln, denn es gab bis dahin eigentlich keine solche. Die gelegentlichen Abstecher mancher Forscher und Reisenden zu den Bambuti können nicht als systematische Forschungen gewertet werden und wollen es auch nicht. Gelegentliche Aufenthalte bei einem Volk können wohl über den äusseren Kulturverlauf (Ergologie und Wirtschaft) unterrichten, nicht aber über soziale und religiöse Geisteshaltung. Darüber schreibt W. Schmidt (<sup>10</sup>) also:

Dass wir nicht mehr von dieser Religion wussten als dieses erschrecklich wenige, röhrt zu einem Teil daher, dass diese Stämme in der Tat von nur sehr wenigen Forschern besucht worden sind, da nur wenige die ungeheuren Schwierigkeiten auf sich nahmen, die Pygmaen in ihrem fürchterlichen Wald- und Sumpfgebiet aufzusuchen. Die wenigen aber, die so weit kamen, brachten es nicht dahin, längere Zeit bei ihnen zu wohnen und ihr entsetzlich primitives Leben zu teilen. Infolgedessen lernten sie weder ihre Sprache, noch den Ablauf des täglichen Lebens kennen, noch weniger aber gewannen sie das Vertrauen der Pygmaen, ihnen die Geheimnisse zu enthüllen, in die auch ihre Religion zu einem grossen Teil eingeschlossen ist.

Ein weiterer Umstand, der die Erforschung der Religion unserer Bambuti ungemein erschwert, ist der, dass religiöse Kultakte aus dem Alltagsleben und Lager-Betrieb sich nicht herausheben. Darauf habe ich wiederholt hingewiesen und W. Schmidt (<sup>11</sup>) legt dies mit folgenden Worten näher auseinander:

Aber es kommt auch eine andere Schwierigkeit hinzu, die gerade dieser Pygmaenreligion eigentümlich ist. Und sie besteht darin, dass die Kultäußerungen dieser Religion so wirklich lebendig, so natürlich, so wenig Zeremonie und Pose sind,

(<sup>9</sup>) Schmidt, W., UGI, 230.

(<sup>10</sup>) Schmidt, W., a.a.O. 227.

(<sup>11</sup>) Schmidt, W., a.a.O. 227.

dass sie sich fast gar nicht von dem gewöhnlichen, profanen Leben abheben, da sie eben ganz innig mit ihm verschmolzen sind, so dass Leben und Religion nur eins sind. Davon werden wir im folgenden eine Anzahl konkreter Belege kennenlernen. So konnte selbst das Auge eines geübten Forschers, wie doch P. Schebesta ist, geraume Zeit nichts von Religion bei diesen Stämmen entdecken. Er schreibt darüber, indem er einen Vergleich anstellt mit der Art, wie es ihm in dieser Hinsicht früher bei den asiatischen Semang-Pygmaen ergangen war: « Einen Monat habe ich mich gedulden müssen, ehe ich hinter die ersten religiösen Ideen der Semang kam, dann aber floss die Quelle reichlich und klar. Ebensolang, wenn nicht länger, forschte und fragte ich im ersten Pygmäenlager der Bafwaguda, wo ich mich fast zwei Monate aufhielt, nach religiösen Aeusserungen im Lager der Zwerge, und schon hatte ich einen Brief an einen Freund nach Europa geschrieben: „Nun bin auch ich in der Lage, über ein ‘Volk ohne Gott’ zu berichten“, als ich dann doch die erste Fährte entdeckte, die mich in das Land der Pygmäenreligion führen sollte. Leider muss ich sagen, dass die gefundene Quelle lange nicht so reichlich und rein floss, wie jene bei den Semang. »

Für diese Tatsache rekurriert P. Schebesta auf zwei Ursachen, deren eine er mit folgenden Worten darlegt: « Das mag vielleicht auch darin begründet sein, dass die religiösen Ideen der zentralafrikanischen Pygmaen eben nicht so reiche und tiefe sind wie jene ihrer asiatischen Brüder. » Dem « vielleicht » dieses Urteiles entsprechend fügt er auch hinzu: « Darüber wage ich nichts Definitives zu sagen; das kann nur eine intensivere Forschung, die auf ein langes Zusammensein mit einer Pygmäengruppe gegründet ist, beantworten. »

Ergänzend sei hinzugefügt, dass negerische Gewährsmänner gerade im Bereich der Bambuti-Religion wenig zuverlässig sind; denn sie geben ihre eigenen religiösen Praktiken, in denen sie gut beschlagen sind, als bambutische aus, weil die Bambuti gelegentlich daran teilnehmen. In Wahrheit ist es aber abwegig, wenn man negerisches Brauchtum schechthin auch als pygmäisches ausgibt, als ob die Bambuti ausserdem nicht noch eigene Ideen und eigenes Brauchtum hätten. Es schwingt dabei immer der Gedanke mit, dass die Pygmaen von Haus aus nichts hätten und alle Kulturgüter von ihren Wirtsherren übernommen haben. In Wirklichkeit liegt aber die Sache anders. Die Bambuti sind rassisch und völkisch als Einheit zu werten. Es liegt aber auf der Hand, dass sie infolge der innigen Symbiose mit ihren Wirtsherrn grossen Beeinflussungen von deren Seiten ausgesetzt waren, die auch zutage liegen. Bislang hatte man vor der Tatsache die Augen geschlossen, dass auch die Bambuti in mannigfacher Weise Gebende ihren Wirtsherrn gegenüber waren und sie weitgehend beeinflussten. Es sei hier auf die rassischen Zusammenhänge hingewiesen, die beweisen, dass in dieser Hinsicht die Bambuti fast ausschliesslich die Gebenden waren. Wenn sich auch die Kultur der Negerwirtsherrn in wirtschaftlicher Hinsicht stärker erweist als die ärmlichere der Bambuti, so ist diese doch nicht ohne Einwirkung auf die Neger-Kultur geblieben, besonders auf religiösem Gebiet, wie in diesem Band dargetan wird. Hier liegt der Hinweis auf das Sprachenproblem nahe, das

allerdings bislang noch nicht gelöst ist. Man weiss, dass die Bambuti heute überall die Idiome ihrer Wirtsherrn sprechen, aber immer und überall in einer nur ihnen eigentümlichen Phonetik. Diese Phonetik verrät ein den Bambuti eigenes Sprachgut (Idiom), das noch eruiert werden muss. Ich habe die Überzeugung gewonnen, dass den Bambuti auf die Formung der Sprachen und Kulturen der Waldneger (und wahrscheinlich darüber hinaus) ein viel grösßerer Einfluss einzuräumen ist, als man bisher gewillt war, dies zu tun.

Ähnlich grosse Schwierigkeiten wie die Erforschung der religiösen Tatsachen unter den Bambuti, bietet auch ihre Interpretation. Wie das übrige bambutische Kulturgut ist auch ihre Religion aus negerischer Kulturumklammerung loszulösen. Die Bambuti-Kultur liegt wie ein Fossil in der Gesteinsschicht negerischer Kultur eingebettet. Es gilt nun, sie daraus herauszuschälen.

Die Interpretation der bambutischen religiösen Ideen stellt unserem Denken grosse Schwierigkeiten in den Weg. Mit Worten allein sind die Begriffe lange noch nicht gegeben. Den Schlüssel zum Verständnis bambutischer Religion geben noch am ehesten die Mythen und Sagen, die aber bislang fast ganz unbekannt waren.

Die Sache liegt nun so, dass auch der Beobachter an Ort und Stelle dem religiösen Leben der Bambuti kein Verständnis abgewinnen kann. So erging es wenigstens mir, und ausser mir hat sich bisher niemand mit der Religion der Bambuti befasst. Erst lange Zeit, nachdem die Feldforschung beendet war, glaube ich nun durch Studium und Vergleich des Materials Verständnis für die Bambuti-Religion gewonnen zu haben.

Das Material, welches W. Schmidt in UGI verwertet hat, stammt von meiner ersten Bambutireise. Tiefere Einblicke in die Religion der Bambuti gewährte mir jedoch erst die zweite Reise, auf der ich mich jeweils längere Zeit unter den gleichen Pygmäen aufhalten konnte.

Wenn ich grundsätzlich auch gelten lasse, was vorhin gesagt wurde, dass das religiöse Brauchtum aus dem Alltagsgetriebe nicht herausragt, so kann ich doch von der zweiten Reise über einige diesbezügliche Ausnahmen berichten.

Zu meiner Äusserung, die W. Schmidt zitiert (s. oben), « dass die religiösen Ideen der zentralafrikanischen Pygmäen nicht so reiche und tiefe sind, wie jene ihrer asiatischen Brüder » (nämlich der Semang), gebe ich heute folgende Erklärung. Die Semang-Religion liegt unserem Denken und Empfinden näher als die der Bambuti. Sie ist grundsätzlich animistisch oder, wenn man will, spiritualistisch, jene der Bambuti dynamisch. Das begründet durchaus verschiedene Welt- und Lebensauffassungen. Es handelt sich um zwei verschiedene Seelenhaltungen.

Hierher gehört auch ein Wort der Erklärung zu der Charakteristik, die ich von den Bambuti entwarf (<sup>12</sup>), wodurch auch ihre von den Semang verschiedene Religiosität begreiflich gemacht werden sollte. Ich halte diese Charakteristik auch heute noch aufrecht. W. Schmidt greift sie auf, um anschliessend daran als Anwalt der Pygmäen den Grund dieser von mir gegebenen Charakteristik anders zu deuten. Ich schreibe (<sup>13</sup>) :

Wenn ich zur Charakteristik des reliösen Denkens und Fühlens der Pygmäen die Semang von Hinterindien zum Vergleich heranziehe, dann ziehen die afrikanischen Zwerge entschieden den kürzeren. Die Semang sind stiller, besinnlicher, religiös durchtränkt; die (afrikanischen) Pygmäen erscheinen dagegen wie Eintagsfliegen, ausgegossen, schwatzhaft, laut und dem Tanz leidenschaftlich ergeben. An Tiefe und seelischem Gehalt überragt der Semang den Pygmäen um vieles. Der Pygmäe macht ihm gegenüber den Eindruck eines Komödianten und Clowns. Es ist ein gewaltiger Charakterunterschied zwischen diesen beiden Zwergvölkern, und es müsste auffallen, wenn dieser Unterschied sich nicht auch in den religiösen Anschauungen und Bräuchen kundtun würde. Ich hege die sichere Ueberzeugung, dass eine tiefere Forschung und vor allem eine Forschung auf lange Sicht noch manche religiösen Ideen dieser Ituri-Pygmäen aufdecken würde; auf besondere Ueberraschungen aber bin ich bei diesen ausgegossenen, im allgemeinen aufs grob Sinnliche eingestellten Urwaldmenschen keinesfalls gefasst.

W. Schmidt kommentiert dortselbst meine Worte wie folgt :

In seiner gewohnten Ehrlichkeit führt P. Schebesta schon selbst eine Ursache an, weshalb er bei den Semang leichter etwas und mehr über ihre Religion erfahren konnte als bei den Ituri-Pygmäen über die ihrige : « Durch die Verhältnisse war ich leider gezwungen, den verschiedenen Gruppen nur wenig Zeit widmen zu können; am längsten hielt ich mich bei den Bafwaguda auf, wo ich zwei Monate weilte, bei anderen nur vier Wochen, bei vielen boss drei Wochen, eine Woche und oft nur Tage. Das Gebiet war eben zu gewaltig, die gesondert wohnenden Clans zu zahlreich. In dieser Hinsicht war ich bei den Semang besser gestellt gewesen, und das mag ein Grund mit sein, dass ich über die Erfolge ihrer religiösen Ideen mehr zufrieden war als in Afrika. » Das ist in der Tat ein Hauptunterschied zwischen den beiden Expeditionen. Beide sollten Uebersichtsexpeditionen sein, d.h. sie sollten einmal möglichst restlos feststellen, welche Pygmäengruppen und an welchen Orten es in den beiden Gebieten gebe, um etwa aus diesem beherrschenden Ueberblick eine tiefere Einsicht auch in das Wesen der Einzelnen zu gewinnen, und festzustellen, bei welcher von den Einzelgruppen nun ein längerer Aufenthalt genommen werden sollte, um noch tiefer einzudringen. Das letztere konnte, bei der begrenzten Zeit, die der Gesamtexpedition zur Verfügung stand, natürlich nur in sehr beschränktem Masse geschehen; es war vielmehr ein Aufzeigen von Sonder-Arbeitsplätzen für eine Reihe von folgenden Einzelexpeditionen. Als unerlässliche vorhergehende Uebersichtsexpeditionen aber haben beide ganz Hervorragendes geleistet, und darin hat die Ituri-Expedition die Semang-Expedition noch bedeutend über-

---

(<sup>12</sup>) Schebesta, P., ARW., XXX, H. 1/2.

(<sup>13</sup>) Schebesta, P., ARW., o.a.O. 107 und 140, bei Schmidt UGI, 228.

troffen. Die Entfernungen, die zu durchmessen, die Zahl der Stämme und Gruppen, die zu untersuchen waren, die Schwierigkeiten des Weges und des Klimas : alles war hier unendlich viel grösser. Diese über ein Jahr umfassende Durchquerung der Ituri-Wälder und -Sümpfe als alleiniger Weisser, begleitet nur von einer kleinen Negerkarawane, von Stanleyville über Avakubi bis jenseits des Kivu-Sees in Ruanda und die Rückkehr von dort auf einem anderen Weg nach Stanleyville werden dem kühnen Forscher nicht viele nachmachen. Aber man versteht, dass hier zu eindringenden Einzelforschungen über die Religion bei den einzelnen Stämmen nicht die Möglichkeit war.

Dazu kommt aber auch noch, dass bei den leichter zu erforschenden Semang durch frühere Beobachter doch schon manches über ihre Religion festgestellt war, so besonders über ihr Sühnopfer mit dem eigenen Blut, an das P. Schebesta mit seinen eigenen Forschungen anknüpfen und so leichter vorwärtskommen und tiefer eindringen konnte. Von der Religion der Ituri-Pygmaen aber war vor P. Schebesta gar nichts bekannt. Er stand hier dem absoluten Nichts gegenüber, in diesem dunklen rätselhaften Urwald musste er als erster die Pfade bahnen. Kein Wunder, dass er nur langsam vorankam und nicht so tief eindringen konnte.

Auch was die allgemeine Wesenart betrifft, scheint mir der hervorragende Forscher den kleinen Afrika-Pygmaen unrecht getan zu haben, und ich glaube auch, dass sie sich darüber betrüben würden, wenn sie erfahren, wie schlecht er sie verstanden und gewürdigt habe. Bei den Semang hatte er doch überall grosse Mühe, an sie heranzukommen und ihr scheues Misstrauen zu überwinden, das erst in den letzten Monaten wich. Kein Wunder, dass sie ihm nicht mit Scherz und Tanz entgegenkamen. Aber bei den Ituri-Pygmaen war das doch ganz anders. Hier war, teilweise durch die umwohnenden Missionare, das Kommen P. Schebestas schon geraume Zeit vorher bekanntgemacht worden, und wir haben ja schon den ganz besonderen Grund kennengelernt, weshalb die Pygmaen diese Nachricht mit Freude aufnahmen : er galt ihnen ja als « unser Weisser », der sie aus der Hörigkeit der Neger befreien sollte. Deshalb brauchte er ja auch nicht mühsam hinter ihnen herzulaufen, sie selbst kamen ihm entgegen, warteten an bestimmten Stellen oft tagelang auf ihn in hellen Haufen und begrüssten ihn dann alsbald mit Freude und Tanz, die gar nicht aufhören wollten, und liessen überhaupt vor ihm jede Scheu fallen. Das rührende Vertrauen, das diese kleinen, bedrängten Menschen dem grossen Weissen entgegenbrachten, sollte dieser ihnen doch nicht so ungünstig auslegen !

Es gibt aber auch noch einen anderen, ganz prosaischen Grund, weshalb die Semang so « still » und « besinnlich », die Ituri-Pygmaen dagegen so « ausgegossen » und lebensfreudig sind : die ersten haben bedeutend weniger und weniger gut zu essen als die letzteren. Das zeigt sich schon in der 10-Prozent-Fleischnahrung der Semang gegenüber den 30 Prozent der Ituri-Pygmaen, womit auch der stärkere Wegfall der spannenden, reizvollen Jagd bei den ersten zusammenhängt. Die Semang-Pygmaen sind auch bedeutend tiefer in den dunklen, bedrückenden Urwald hineingedrängt als die Ituri-Pygmaen. In ihrer Stille und Besinnlichkeit stechen sie auch von allen anderen Pygmäenstämmen ab, nicht nur den afrikanischen, sondern auch den asiatischen (Andamanesen, Negritos), denen von allen Beobachtern grosse Lebensfreudigkeit und Heiterkeit nachgerühmt wird. Es sind denn auch die Semang allein unter allen Pygmaen, bei denen kein anderes Opfer vorhanden ist, als das Sühnopfer des eigenen Blutes für die begangenen Sünden.

Dass die Religion der Ituri-Pygmaen nicht das zurücksetzende Urteil verdient, das P. Schebesta ihr zuteil werden lässt, wird mit überwältigender Deutlichkeit kund bei einem Vergleich der Religion der Semang mit der der Gabun-Pygmaen, die P. Trilles uns kennen gelehrt hat, und mit der, nach allen Indizien zu urteilen, die der Ituri-Pygmaen in wichtigen Punkten identisch ist. Mit dieser Religion kann die der Semang — so weit wir sie jetzt kennen, und wir kennen sie sicherlich erst sehr wenig — weder an Reichtum, noch an Tiefe und Schönheit sich messen. Aber auch eine ganze Anzahl Züge, die P. Schebesta selbst uns schon mitteilt, sind so schön und gross, dass sie den Vergleich mit der Semang-Religion nicht zu scheuen brauchen; ich weise hier nur auf die Gestalt des Höchsten Wesens, *Kalisia*, der Bambuti hin, die an Fürsorge für die Menschen und inniger Verwachsenheit mit ihrem ganzen Tun und Lassen den *Karei* der Semang weit übertrifft.

Wir haben versucht, das nicht so ganz günstige Urteil P. Schebestas über die Geistesanlage und die Religion der von ihm erforschten Ituri-Pygmaen wieder etwas zurechtzurücken.

Leider kann ich die Ausführungen meines verehrten Lehrers nicht zur Gänze unterschreiben. Der Grund für die charakterliche Verschiedenheit liegt nicht in den äusseren Umständen, sondern in der verschiedenen Lebensauffassung. Es sei zugegeben, dass die Semang in Ansehung besonders widriger Lebensverhältnisse anders geartet sind; aber auch ein Vergleich mit den Aeta zeigt, dass die Bambuti eine von diesen durchaus verschiedene Seelenhaltung haben.

Ich fühle mich in diesem Zusammenhang auch veranlasst, folgenden Satz von mir zu korrigieren: « auf besondere Überraschungen aber bin ich bei diesen ausgegossenen, im allgemeinen aufs grob Sinnliche eingestellten Urwaldmenschen keinesfalls gefasst. » Eine Überraschung ist nämlich doch eingetreten, nachdem ich die Weltanschauung der Bambuti begriffen zu haben glaube. Diese Überraschung liegt darin, dass die religiöse Weltanschauung der Bambuti eine tiefere und kompliziertere ist, als ich anfangs geglaubt habe. Das Religionssystem der Bambuti entschleiert sich immer mehr als eine magisch-dynamistische Weltauffassung, mit einer persönlichen Gottheit im Vordergrund. Diese Gottheit, obwohl letzten Endes lunarer Natur, ist eine umwelt- und wirtschaftsbedingte, wie sie sich besonders als Wald-, Jagd- und Sturmgottheit kundtut. Der tierisch ausgerichtete, d.h. an das Tier gebundene Charakter der Bambuti-Gottheit würde es rechtfertigen, mit Frobenius von einer animalischen Ergriffenheit der Bambuti zu sprechen. Diese Gottheit erscheint sehr dynamisch geladen; eine Lebenskraft geht von ihr auf alles, besonders auf die Menschen aus, woraus auch die grosse Vitalität der Bambuti verständlicher wird. Man wäre beinahe versucht, von einer « Kraftmeierei » der Bambuti zu sprechen. Von einer besonderen Ehr-

furcht gegenüber der Gottheit ist bei ihnen nicht die Rede, eher von selbstverständlichem Vertrauen, das durch gewisse Zeichen oder Zeremonien begründet erscheint, oder aber von Furcht.

Das vorliegende Werk hat die Aufgabe, mein Forschungsmaterial über die Religion der Bambuti in extenso vorzulegen und dieses Material im Sinn der Bambuti zu deuten und das Religionssystem dieser Pygmäen aufzubauen. Dabei werden Seitenblicke auf die Religion der Waldneger und der Buschmänner vonnöten sein, denn es wird sich zeigen, dass einerseits die Buschmann-Religion mit jener der Bambuti weitgehendst übereinstimmt, andererseits wird sich ergeben, inwieweit die Religion der Waldneger — und darüber hinaus anderer Negerstämme — von jener der Bambuti abhängig ist.

Die Grundlage dieser Arbeit über die Religion der Bambuti bildet mein gesamtes Forschungsmaterial, von dem bislang nur kleinere Teile kommentarlos veröffentlicht wurden und zwar :

1. Religiöse Ideen und Kulte der Ituri-Pygmaen (Belgisch-Kongo), Arch. f. R. W. XXX, H. 1/2.
2. Les conceptions religieuses des Pygmées de l'Ituri, Congo 1931, août.
3. Données essentielles sur la religion des Pygmées, Congo 1936, 1.3.
4. Bambuti 1933 (passim).
5. Der Urwald ruft wieder 1936 (passim).
6. Tore, le Dieu forestier des Bambuti, Zaire, février 1947.
7. Die Religion der Bachwa — Pygmoiden am Equator (Belgisch-Kongo), Arch. f. R. W. XXXII, H. 1/2.

Ich gehe in der weiteren Darstellung der pygmäischen Religion methodisch so vor, dass ich im I. Abschnitt alles von mir diesbezüglich gesammelte Material in extenso vor dem Leser ausbreite, um dann im II. spekulativen Abschnitt auch die Interpretation dieser Tatsachen zu versuchen. Ich glaube dazu einerseits als langjähriger Feldforscher unter den Bambuti einigermassen befähigt zu sein, da ich mir doch schmeichle, ein wenig — leider lange noch nicht genug — in die Mentalität der Urwaldpygmäen eingedrungen zu sein. Andererseits steht mir auch einige linguistische und ethnologische Kenntnis der Negervölker zur Verfügung, die allzugrosse Einseitigkeit der Interpretation hintanzuhalten vermag. Immerhin bleibt die Kultur und Religion der Bambuti einer Weiterforschung immer noch offen, denn das von mir Gebotene ist — wessen ich mir selbst am besten bewusst bin — nur Stückwerk.

ich zufolge nicht mehr als möglich auf eine dem Bambutiindeutung  
noch dennoch gleichgültig wirken und eben das nach oben genannte  
nicht unbedingt nicht mehr als bestimmt bestimmt zu bestimmen.  
hier ebenfalls noch einen kleinen Unterschied zwischen dem Bambuti  
und dem Bambutiindeutung nicht mehr bestimmt bestimmt zu bestimmen.

## I. ABSCHNITT

### Materialien zur Bambuti-Religion.

#### I. KAPITEL. — Der Gottesglaube.

##### A. — DER GOTTESBEGRIFF.

Im ersten Abschnitt des dritten Teiles des Werkes über die Bambuti-Ethnographie soll alles, auf meinen beiden Bambuti Reisen gesammelte Material über die Religion dieser Pygmäen in descriptiver, aber doch schon gesichteter Form vorgelegt werden. Die Interpretation des Materials soll dann im zweiten Abschnitt kritisch erläutert und kommentiert werden, wobei ich besonders auf das mythologische Moment einerseits und auf das linguistisch-etymologische andererseits Gewicht legen werde. Dabei wird auch die kritische Würdigung der bis jetzt versuchten Deutungen der Bambuti-Religion ihren Platz finden (¹).

Es empfiehlt sich, eine Dreiteilung des Materials vorzunehmen, die zum Teil in der Symbiose der jeweiligen Bambutibevölkerung mit ihren Negerwirtsherrn, zum Teil auch in meiner Forscherarbeit begründet liegt; denn ich hatte in gewissen Gebieten viel tiefer in die religiösen Anschauungen der Pygmäen eindringen können als in anderen, und die Sprachzugehörigkeit der einzelnen Gruppen spielt dabei ebenfalls eine wesentliche Rolle.

Die Efé sprechenden Bambuti haben eine andere religiöse Nomenclatur als die Kibira sprechenden Basúa oder Bakango. Eine Koordinierung der Namen und Begriffe in diesen beiden Idiomen konnte leider nicht immer durchgeführt werden. Ohne Zweifel spielt die religiöse Beeinflussung durch die Wirtsherrn der Bambuti insofern auch eine bedeutsame Rolle, als Abweichungen im religiösen Brauchtum zwischen Balese und Babira festzustellen sind, die auch auf die Religion der Bambuti abgefärbt haben. Trotzdem ist die Religion der Bambuti in ihren Grundzügen im ganzen Ituri-Wald gleich.

---

(¹) Schmidt, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, UGI, Bd. IV, Münster, 1933.

Am besten bekannt wurde mir die Religion der Süd-Ost Efé unter den Balese-Mvuba, unter denen ich mich auf der zweiten Reise acht Monate lang aufgehalten habe.

Ich lege zuerst das Bakango-Basúa-Material der Kibira sprechenden Bambuti vor, dann jenes der Efé sprechenden Nordost-Efé unter den Mamvu und Karo-Balese und schliesslich das der Südost-Efé unter den Süd-Balese und Mvuba.

Wenn im I. Kapitel der bambutische Gottesbegriff behandelt wird, so ist das in *sensu lato* zu nehmen. Zur Klärung dieses Gottesbegriffes scheint es geboten, alle jene dämonenartigen Wesen mitzubesprechen, die in seinen Kreis einbezogen werden. Diese Besprechung erscheint um so dringender, als gewisse Strömungen magisch-manistischer Art am Werk sind, die Gottheit in diesen Dämonen- und Manenkreis hineinschlittern zu lassen. Der Manenglaube und Totenkult bleibt einem besonderen Kapitel vorbehalten, so auch der Zauberglaube.

### 1. Bei den Basúa-Bambuti.

Hierin fasse ich die Kibira sprechenden Bambuti zusammen, also sowohl jene, die unter den Babira-Bapere wohnen, als auch die der Babali (Bakango), Bandaka, Balika und Wangelima.

#### a) Bei den Bakango-Basua.

Als Gewährsleute für die Bakango am Apare sind vor allem die Bafwaguda am Asungudabach hervorzuheben, wo ich mit meinen Forschungen 1929 begann. Die erste Nachricht über ihre Gottheit besagte, dass sie *Nekunzi(e)* heisse, einem Menschen ähnlich sehe und oben wohne. Da sie bislang niemand gesehen habe, wisse man auch nicht, wie sie aussehe. *Nekunzi(e)* sei böse. Beim Ableben eines Menschen weine man auch und rufe *Nekunzi(e)* an, der den Tod durch *dawa* (irgend ein todbringendes Mittel) herbeigeführt habe. Er wird also als der Todbringer angesehen und gefürchtet. *Nekunzi(e)* bekommt ein Stück von der Jagdbeute, das man im Wald aussetzt, bei welcher Gelegenheit er angerufen wird.

Tags darauf besprach ich diese erste Nachricht mit zwei alten Pygmäen, die die Gottheit (diesmal) *Nekuzi(e)* nannten (in pygmäischer Aussprache fällt das *n* weg). Sie erklärten ihn für böse, weil er die Menschen töte (sterben mache). Mehr war von ihnen vorerst nicht zu erfahren; doch ist diese Charakteristik der Gottheit deshalb bedeutsam, weil sie unter allen Bambuti anzutreffen ist.

Ein jüngerer Bafwaguda, der sich gewöhnlich abseits hielt, aber einen intelligenten Eindruck machte, teilte mir mit, dass das, was in der Men-

schenbrust poche *bukamena* (*buka hemu*) genannt werde und beim Ableben als *ekuma* (Hauch) durch den Mund entweiche und zu *Mungu* gehe. Dieser heisse auch *Nekunzi*(e), sehe wie ein Mensch aus und wohne oben. Zu ihm gelangen alle Basúa. Er schaut sie sich aber näher an; die guten bleiben bei ihm, die bösen (Diebe, Mörder) aber steckt er ins Feuer. In dieser Aussage ist die Gleichsetzung von *Nekunzi* und *Mungu* bedeutsam.

Zu den Namen für die Gottheit *Nekunzi* und *Mungu* (*Mugu*) sei hier vermerkt, das ersterer eine Übernahme von den Babali-Wirtsherrn ist, während *Mungu* eine sehr weite Verbreitung unter Negern und Bambuti im Ituri-Wald hat und praktisch von allen Ituri-Pygmaen Fremden gegenüber gebraucht wird. Die Neger sagen *Mungu*, das im Munde der Bambuti zu *Mugu* oder *Muku* wird (*Mu'u*, wie es der pygmäischen Phonetik entsprechen würde, habe ich nicht gehört). Auch *Mengo* wird, aber selten, gebraucht. Seine Bedeutung ist, wie wir noch sehen werden, sehr variabel. Es kann für die Gottheit, aber auch für Dämon und für Verstorbene gelten.

Beim Ausbruch eines Gewitters machte ich die Beobachtung, dass sich die Bambuti fürchteten und sich sehr still verhielten. Die Feuer in den Hütten wurden nicht bedient, sie qualmten nur sachte. Solange es wetterte, lagen die Bakango still um die Feuer herum, sobald sich aber das Wetter verzogen hatte, wurde es im Lager wieder lebendig. Nach ihren Aussagen haben sie Furcht vor dem Blitz, weil er gelegentlich die Menschen erschlage.

Ich machte am Asunguda wiederholt die Erfahrung, dass die Bambuti vor Blitz und Donner grosse Furcht hatten. Sie gaben zwar vor, nicht zu wissen, was Blitz und Donner seien; der Blitz sei wie ein Waldtier oder ein Ziegenbock, der in die Erde fährt oder die Bäume spaltet, so sagen die Babali und mit ihnen auch viele Bambuti. Während eines Gewitters verkriechen sie sich still in ihren Hütten, während einer ein grosses Feuer anfacht und viel Laub darauf wirft, wodurch sich dicker Rauch entwickelt. Blitz und Donner sehen die mächtige Rauchsäule und ziehen davon. Jedenfalls werden Blitz und Donner personifiziert. Der Donner wird mit dem Sausen des Schwirrholzes (*maduali*) zusammengebracht. *Maduali* heisst bei den Babali und Bakango das Schwirrholz, aber auch der Urvater. Dieses Sausen sei mit dem Donner identisch. Vorsichtig ausgedrückt, hat man den Donner als die Stimme des Gewitter-Dämons, der mit dem Urvater in Zusammenhang zu bringen ist, anzusehen. Das wurde mir einige Wochen später bei den Balenga-Bandaka am Ngayu bestätigt, wo man den Donner und das Surren des Schwirrholzes als die Stimme *Asobe's* bezeichnete. Der *Asobé* der Bandaka wird dem *Nekunzi* gleichgesetzt; die dortigen Bambuti nennen ihn auch *Asobé* oder *Asobey*.

Ungleich inniger ist die Verbindung zwischen der Gottheit (*Mungu*) und dem Regenbogen, so zwar, dass der Regenbogen als *Mugu* angesprochen wird, was ich von Blitz und Donner nicht gehört habe. Vor dem Regenbogen haben die Bakango einerseits unheimliche Angst, anderseits aber spricht man ihn mit dem lieben Namen « Vater » an. Der Regenbogen, bzw. die Regenbogenschlange nennt man *ambelema*. Hier schon lege ich den Finger auf die Wurzel *amba*, die in dem genannten Wort steckt, und auf die Tatsache, dass *ambelema* schlechthin *Mungu* ist, was von Blitz und Donner nicht gesagt wird.

Mit dem *ambelema*-Glauben bin ich bei Gelegenheit des Honigsammelns näher bekannt geworden. Eines Nachmittags kam Alianga aus dem Wald ins Lager gelaufen und holte einige Männer seiner Sippe, mit denen er ein von ihm ausfindig gemachtes Honignest ausnehmen wollte. Ich schloss mich ihnen an. Beim Honigbaum angelangt, klopfte Alianga mit dem Buschmesser wiederholt auf den Stamm, an den er sein Gesicht ganz nahe brachte und mit Kopfstimme rief: « *Aya, wa, wa, wa, wa, papa mekweti* » — Vater, lass mich finden ! (Honig). Dann erfolgte das Ausräumen der Waben, wie bereits anderwärts berichtet wurde <sup>(2)</sup>. An Ort und Stelle war nicht Gelegenheit, über den Vorgang Auskunft zu erhalten; diese bot sich mir einige Tage später. Einen Teilnehmer an dieser Excursion, den intelligenten Agbonde, dem ich schon manche Aufklärung verdankte und der auch das Amt des *Ischumu* (Medizinmann) im Lager inne hatte, befragte ich darüber. Ich forschte nach der Person dessen, den Alianga bei der Honigsuche mit *papa(e)* angeredet hatte. Das sei *Mungu*, sagte Agbonde; er sei eine Schlange, die man auch *nyama-keba* nenne. Wer ihr nahekommt, muss sterben. Niemand hat sie bislang gesehen.

Ich brachte die Rede auf den Regenbogen. Dieser sei dieselbe Schlange *ambe-lema*, die man auch *nyamakeba* (irrtümlich in ARW, a.a.O., S. 114, *Namakema*) oder *nyamaiba* nenne, erwiderte Agbonde. Sie steigt zum Himmel, und sobald sie dort sichtbar wird, geraten die Bambuti in Angst und verkriechen sich stumm in ihre Hütten. Zeigt sich der Regenbogen, dann klopft man an das Blätterdach der Hütte und fleht: « *toka Mungu, Mungu toka, sue toka !* Geh weg, *Mungu ! Mungu*, geh weg ! Du, geh weg ! » Die *ambelema* ist böse, aber doch auch wieder gut, darum nennt man sie *papa* (Vater); sie hilft bei der Jagd usw.

Sie heisst deswegen Wasserschlange (*nyama-iba*), weil sie aus dem Wasser kommt und auf, bzw. in die grossen Bäume steigt. Die von den Bäumen fallenden Tropfen sind gefährlich, weil jeder, auf den solche Tropfen fallen, krank wird und stirbt; dagegen gebe es keine Medizin.

---

(2) Schebesta, P., ARW., a.a.O. 114, u. II Bd. I T., Honigsuche.

In diesem Zusammenhang wurde auch gesagt, dass *Mungu* und *ambelema* dasselbe seien; *Mungu* wohne oben. Die Identifizierung des Regenbogens (bzw. der Regenbogenschlange *ambelema*) mit *Mungu* und die Erklärung, dass die *ambelema* beim Honigsuchen und auf der Jagd helfe, zeigt, dass dahinter auch eine Person zu verstehen ist. Die *ambelema* sei — wie *Mungu* — bald gut, bald böse.

Die *ambelema* wird gefürchtet, weil sie die Menschen tötet. Man erzählte, dass sie früher einmal vier ihrer Vorfäder umgebracht habe. Diese waren unterwegs durch den Wald nach Avakubi, als sie in der Nacht eine grosse Flut überraschte und sie nicht flüchten konnten. Dann stieg die *ambelema* hoch und schleuderte von ihrem Schwanzende Feuer, wodurch die vier umkamen. Seit dieser Zeit fürchten die Bambuti die *ambelema*, bzw. *Mungu*.

Andererseits stellen die Anrufungen der *ambelema* oder *Mungus* wieder ihren wohlwollenden Charakter heraus. Man ruft sie nicht nur bei der Honigsuche, sondern auch bei anderen Gelegenheiten an. So ruft sie der Jäger beim Auszug zur Jagd folgendermassen an: « *Bapae, gapai emi nyama* — Vater, gib mir Wild! » Diese Anrufung *Bapa*-Vater gibt unmissverständlich kund, dass man hinter *ambelema* eine Person, einen *Mungu* versteht. Seinerzeit (<sup>3</sup>) habe ich Zweifel über die Person des angerufenen «Vaters» geäussert, den ich aber heute positiv dahin klären kann, dass damit nur die Gottheit gemeint ist, allerdings die Gottheit im Sinne der Bambuti. Verstorbene oder Ahnen kommen nicht in Frage. Von den Babali vermerkte ich einen ähnlichen Brauch; auch sie klopfen bei der Honigsuche an den Baum und sprechen dabei einen Zauberspruch. Bei den Bambuti handelt es sich aber um eine Anrufung.

Einige Wochen später besuchte ich in Begleitung von Bambuti und Negern einen grossen Wasserfall des Ngayu. An die zehn bis fünfzehn Meter stürzt das Wasser in die Tiefe und entwickelt dabei einen mächtigen Sprühregen, so dass bei Sonnenschein der Regenbogen zu sehen war. Die Pygmäen und Neger meiner Begleitung verhielten sich im Angesicht des Wasserfalles still und redeten nur im Flüsterton, wenn sie mir Erklärungen gaben. Niemand wagte, nahe an die Schlucht heranzutreten, in der, wie sie erzählten, die *nyamakeba* (*ambelema*) hause. Dort habe sie alles, ein Haus, Hausgerät usw. In ihrer Nähe dürfe man nicht laut sein.

Eine weitere aufschlussreiche Auskunft über die Pygmäen-Gottheit erteilte mir ein Mombuti vom Ngayu, im Bandaka-Gebiet. Er erzählte, dass der erste Mensch, *T-amba-nea* (ich weise wiederum auf die Wurzel *-amba-*

---

(<sup>3</sup>) Schebesta, P., ARW., a.a.O. 114, *Die Wiedergabe «Bapae» mit Vater ist fraglich.*  
Siehe später im II. Abschnitt.

hin) mit Namen, der von *Mengo* (=*Mungu*) stammt, vom Sonnenaufgang hergekommen sei. *Mengo* sei derselbe wie *Asobé* der Bandaka und Bambuti. *Tambanea* habe das Feuer mit sich gebracht. *Tambanea* ist also der aus dem Osten kommende Feuerbringer.

Aus den kargen Mitteilungen der Bakango-Bambuti wäre das Wesen ihrer Gottheit kaum zu ergründen. Leider habe ich von den Bakango keine nennenswerten Mythen gesammelt. Im Zusammenhang mit Nachrichten anderer Bambutistämme erhalten aber die gesammelten Nachrichten grosse Bedeutung.

Ich führe einige Gedanken über die Gottheit an, die mir von den nachbarlichen Dorf-Basúa und Waldnegern bekannt geworden sind. Vor allem lege ich auf die Dorf-Basúa besonderen Wert, da sie mit den echten Bambuti eng versippt sind.

Meine Gewährsleute bei den Dorf-Basúa waren auf der ersten Reise eine alte Frau und auf der zweiten ein jüngerer Mann. Die Dorf-Basúa bringen den Regenbogen (*ambelema*) mit dem Gewitter in Verbindung. Der Regenbogen sei eine Schlange, erzählte die alte Frau; sie werde auch «*muntu wa libura*» oder kurzweg *libura* genannt. *Libura* ist jedoch der Name für den Blitz. Mithin bedeutet *muntu wa libura* soviel wie der Mensch des Blitzes (Blitzmensch), worunter die Person zu verstehen sein dürfte, die den Blitz zur Verfügung hat, die hinter ihm steht, ihn schleudert. Von hier aus wird die vorhin erwähnte Kango-Sage deutbar, wonach die *ambelema* vier ihrer Väter durch Feuer (Blitz), das sie von ihrem Schwanzende schleuderte, tötete. Die Dorf-Basúa nennen die Gottheit auch *Mungu* oder *mwamba*. Im letzten Wort *mwamba* ist wiederum die Wurzel *-amba-* beachtenswert. (In manchen Sprachen bedeutet *mwamba* Firmament, sonst auch Wasserfall.)

Auf der zweiten Reise nannte man bei den gleichen Dorf-Basúa die Gottheit *Mugasa*, die in Parallel zu *Adzapane* der nachbarlichen Babali und zu *Keti* (*ba-keti*) der Bakango-Bambuti gesetzt wurde. *Mugasa* scheint die Wangwana-Wiedergabe von *mwamba* zu sein. Etymologisch heisst *Mugasa* der Feueranzünder (Feuerbringer), was auch *mu-amba* bedeutet, wie wir später noch sehen werden. Damit hängt auch *ba-keti* (*ke* = Feuer, *ti* = Wesen, Person) zusammen. Hier schliesst sich auch *T-amba-nea* an.

Von *Mugasa* wird erzählt, dass er alles erschaffen habe, auch den Menschen. *Mugasa* steht in Zusammenhang mit dem Mond, denn er habe nach dem Sündenfall der Menschen dem Mond den Auftrag gegeben, über die Frau die Regel kommen zu lassen. Der Mond (Neumond) ist es, der die Menstruation hervorruft. Bei Neumond darf niemand in den Wald oder ins Bananenfeld zur Arbeit, sonst läuft er Gefahr, krank zu werden.

*Mugasa* ist aber nicht nur der Mondgott, sondern auch der Jagd- und Waldgott. Beim Auszug zur Jagd bläst man die kleinen *ungbe*-Pfeifen (Zauberpfeifen) und ruft *Mugasa* und die Ahnen um Beute an. Die Frauen rufen ihn um Kindersegen an. (Was die Dorf-Basúa auf *Mugasa* = *mwamba* bezogen, das bezogen die Bakango-Bambuti auf *Mungu*, bei denen ich für *Mungu* auch den Namen *Keti* hörte).

Aufschlussreich ist die Mythe über den Sündenfall, dem als Strafe der Weggang *Mugasas* von den ersten Menschen und der Tod folgte. Es ist dies eine Mythe vom verlorenen Paradies. *Mugasa* lebte am Anfang unter den Menschen, deren es drei gab, die Geschwister *Mangietu* (ein Waldtier), der der Urvater der Pygmäen (Basúa) wurde, *Bali* (*Mbali*) der Urvater der Babali-Neger und eine Frau; alle drei waren Kinder *Mugasas*, Menschen, die er geschaffen hatte. Am Anfang war nur *Mugasa*, er war ganz allein. Er hatte weder Frau noch Bruder. Er hatte aber drei Kinder, Menschen, die er gemacht. Einer von ihnen wurde der Stammvater der Pygmäen, der andere jener der Neger. *Mugasa* verkehrte mit den Menschen, sprach mit ihnen wie mit seinen Kindern, zeigte sich ihnen aber nicht. Das war sein grosses Gebot, das er ihnen einschärzte, dessen Übertretung Unheil über sie bringen würde: sie dürften ihn nicht ausspähen. *Mugasa* wohnte in einer grossen Hütte, in der man ihn hämmern und schmieden hörte. Zu seinen Kindern war er gut, es fehlte ihnen an nichts, sie lebten glücklich und zufrieden und brauchten nicht im Schweiße ihres Angesichts ihr Brot zu essen, denn alles kam ihnen, ohne dass sie sich anzustrengen brauchten, halbwegs entgegen. Kurzum, die Menschen lebten im Schlaraffenland. Die Tochter hatte die Aufgabe, ihrem Vater Feuerholz und Wassser vor die Tür seiner Hütte zu stellen.

Eines Abends, als sie wieder den Wassertopf vor die Türe stellte, erlag sie der Neugierde, die immer schon in ihr brannte. Sie wollte es versuchen, den Vater heimlich zu erspähen, niemand sollte es erfahren. Sie versteckte sich hinter einem Pfosten, um wenigstens den Arm ihres Vaters zu sehen. Da streckte auch schon *Mugasa* seinen, mit Messingringen reich behangenen Arm zur Hütte hinaus, um nach dem Topf zu langen. Sie hatte ihn gesehen, den prächtig geschmückten Arm *Mugasas*. Wie jubelte sie im Herzen auf! Doch ach! Die Strafe folgte ihrer Sünde auf dem Fusse. Zornig rief *Mugasa*, dem das Vergehen nicht verborgen blieb, seine Kinder zusammen und machte ihnen Vorwürfe ob ihres Ungehorsams. Er kündigte ihnen die grausame Strafe an, dass sie fortan allein, ohne ihn leben müssten, er werde von ihnen ziehen. Alles Jammern und Weinen war vergebens. *Mugasa* hinterliess ihnen Waffen, Werkzeuge und lehrte sie die Schmiedekunst und alles, womit sie sich allein durchs Leben schlagen könnten. Ihre Schwester aber verfluchte er. Sie sollte fortan die Frau ihrer Brüder werden, in Schmerzen

Kinder gebären und alle harten Arbeiten leisten. — Das ist der Fluch, der bis heute auf den Frauen lastet. *Mugasa* verliess heimlich seine Kinder und verschwand in der Richtung flussabwärts. Seitdem hat ihn niemand gesehen. Mit *Mugasa* aber floh auch das Glück und der Friede, ja, alles floh von den Menschen, das Wasser, die Früchte, das Wild, alle Nahrungsmittel, die sich ihnen früher freiwillig dargeboten hatten. Sie mussten hart arbeiten, um fern von *Mugasa* ihr tägliches Brot zu essen. Noch mehr. Als Strafe für die Sünde folgte auch der Tod. Das erste Kind, das die Frau gebar, nannte sie selbst ahnungsvoll «*kukua kende*», «der Tod kommt». Das Kind starb zwei Tage nach der Geburt. Seither entgeht kein Mensch dem Rächer Tod. So kam der Tod in die Welt.

Den Regenbogen (*ambelema*) gab man abermals als Schlange aus, der man, weil sie gefährlich sei, nicht nahe kommen dürfe. Den Blitz hielt man für ein Tier, der Donner könnte vielleicht dessen Stimme sein, meinte mein Gewährsmann. Bezuglich der letzten zwei Naturerscheinungen waren die Aussagen der Frau präziser. Sie sagte, der Blitz wäre ein gefährliches Waldtier, das sich in die Erde einwühlt. Donnert es dumpf, so gröhlt der Mann, wenn hell, dann schimpft das Weib. Der Mond ist männlich, die Sonne weiblich.

Eine Parallelmythe zu der oben erzählten *Mugasa*-Mythe zeichnete ich bei den Bakango-Bambuti auf und lasse sie hier folgen: Im Anfange lebte *Mungu* mit den Menschen zusammen. Die ersten Menschen waren die Bakango-Bambuti (ihr Urvater hiess *Mbera*) und die Babali-Neger. *Mungu* schickte zuerst die Neger auf die Jagd, die aber unverrichteter Dinge heimkehrten. Darauf schickte er die Pygmäen aus, die ein Wildschwein erlegten. Anstatt es aber heimzubringen, verzehrten sie es allein im Walde. Als *Mungu* das erfuhr, geriet er so in Zorn, dass er die Bambuti in den Wald verbannte, wo sie bis heute leben. Er liess sie aber nicht zugrundegehen, vielmehr liess er Fruchtbäume, wie *Akbu*, *Akasi*, *Tobe*, *Giezi* u.a. wachsen, von deren Früchten sie lebten.

Der Glaube an die *ambelema*-(Regenbogen)-Schlange wird noch durch folgende Sitte der Babali-Neger, Dorf-Basúa und ihrer Bambuti gekennzeichnet. Jeder Knabe, der nach der *mambela*-Initiation den Python noch nicht gesehen hat, ist verhalten, sich ihn anzusehen, wenn er irgendwo in der Nachbarschaft erlegt wurde. Von weither pilgern dann die *mambela*-Knaben und -Burschen prozessionsweise dorthin, wie ich es am Apare erlebt habe. Unterwegs werden sie von Erwachsenen überfallen und empfindlichen Rutengeisselungen unterzogen. Die Python-Schlange ist das Symbol der *ambelema*, wie diese wiederum irgendwie Begründer der Initiation ist. Bei der *mambela*-Initiation spielt das Schwirrholz als Lärminstrument die erste Rolle.

Bouccin<sup>(4)</sup> berichtet, dass die Basúa-Pygmaen, worunter wohl die unter den Babali oder Barumbi wohnenden Bambuti zu verstehen sein dürften, ihren Gott *Angielo* nennen, wie die Babali auch. Was mit *Angielo* gemeint ist, ist nicht ganz klar, da es bei den Babali verschiedene, auf ihn bezügliche Mythen gibt. Nach einer dieser Legenden hiess der Urahne der Babali *Anziada*. Seine Söhne waren *Adzapane* und *Angielo*. Diese Mythe scheinen die Babali von den Mangbetu übernommen zu haben, bei denen jedoch *Anziadra* (= *Anziada*) die Frau *Adzapanes* ist. *Adzapane* bedeutet auch: Spinne und Spinngewebe, letzteres besonders bei den Babali.

*Angielo* nun, in Mangbetu *Angeli*, ist der Vater *Adzapanes*, der auch die Gottheit der Mangbetu ist. Viele Babali geben *Adzapane* und *Angielo* als ihre Gottheiten aus. *Adzapane* wird aber auch *tumbele* = Spinngewebe genannt, welcher Terminus von den Bangba, mit denen die Babali lange in Berührung standen, übernommen wurde.

Vekens<sup>(5)</sup> gibt *Adzapane* als den Urahnen und Kulturheros der Mangbetu aus.

*Angeli* heisst auch eine Vogelart, die sehr schnell hin- und herschirrt. Dieser *Angeli*-Vogel scheint mit dem *dzebá*-Vogel der Efé identisch zu sein, der wieder mit *Tore*, der Buschgottheit, zusammenhängt. Viele Anzeichen sprechen dafür, dass *Angeli* und *Adzapane* Namen für das gleiche Wesen sind. Die Termini jedoch scheinen aus verschiedenen Quellen zu stammen. Jene Basúa nun, die mit den mangbetuisierten Negerstämmen (wahrscheinlich Barumbi) in Berührung kamen, mögen *Angeli* zur Benennung der Buschgottheit übernommen haben.

Ich verweise noch auf eine weitere Benennung. Die Wandora-Medje kennen ein Wesen mit Namen *Gumothio*, das ehemal ein Weib war (nach der Sage), später aber zum Mann wurde. *Gumothio* (als Weib) habe sich in den Wald zurückgezogen, weil man ihr den Mais gestohlen hatte. Alle Lebensschicksale, günstige und ungünstige, bringt man mit *Gumothio* in Zusammenhang. Schwerkranke werden in den Wald gebracht, bis eine Botschaft *Gumothios* laut wird. Lässt sie ihre Stimme hören, so wird der Kranke gesund. Niemand darf *Gumothio* sehen; wer sie sieht, muss sterben<sup>(6)</sup>. *Gumothio* trägt unverkennbare Züge der Bambuti-Gottheit, wie später noch gezeigt wird.

Leider habe ich bei den nördlichen Bambutiden, den sogenannten Aká, keinerlei belangreiche Forschungen über deren Religion machen können. Bisweilen hörte ich den Namen *Mungu* für die Gottheit, sonst aber gebrauchte man Namen der Negerwirtsherrn.

(4) Bouccin, «Les Babali», Congo, 1935, II, 685 bis 712.

(5) Vekens, Langue des Mangbetu, 93.

(6) Schebesta, P., Vollblutneger, 92.

Mehr kann ich von den Baleú-Bambuti im Dorf Mokope, unterhalb Pangá im Wangelima-Gebiet, sagen. Als Gottheit, die auch der Urahne dieser Pygmäen zu sein scheint, gab man *Bor-umbi*(e) aus, von dem gesagt wurde, dass ihn bislang niemand gesehen habe, dass er « oben » wohne. *Borumbi*(e) macht den Donner, indem er auf das Firmament stampft. Man ruft ihn an mit : « Unser Vater ». Er sei der erste gewesen und sei allein, d.h. unbeweibt. Vor dem Regenbogen, den die Baleú aber gleichfalls mit dem Namen *bapa*(e) anrufen, haben sie grosse Angst. Er sei die grosse Schlange, die aus dem Wasser zum Himmel emporsteigt. Ich verweise wieder auf die Wurzel *umbi* (Ablaut von *amba*) im Namen *Borumbi*. (Früher war ich versucht, *borumbi* mit *boru-pí* (Seele) zusammenzubringen, was aber nicht angängig ist, wie noch gezeigt werden soll).

b) Bei den südlichen Basúa.

Der Gottesbegriff der südlichen Basúa unter den Babira-Bapere, im Gebiet Beni-Pangá. In dem an die Banande angrenzenden Waldgebiet ist die Vierergottheit *Nyamonga - Losenge - Muema - Ambasi* auch bei den Bapere bekannt. Gewisse Bambutigruppen kennen zwar auch die Namen, haben aber keine inneren Beziehungen zu diesen Gottesvorstellungen. Von Bedeutung ist allenfalls *Mu-ema*, den eine Basúa-Gruppe als ihre Gottheit ausgab. Es war jedoch zweifellos, dass man mit diesem Namen einen bambutischen Gottesbegriff deckte. Übrigens trägt *Muema*, ein Fremdling in der Dreiheit *Nyamonga, Losenge, Ambasi* merklich Züge der Bambuti-Gottheit, was später zu zeigen sein wird.

Unter den Babira-Basúa kommen die Namen *Mungu* und *Kalisia* vor, welch letzterer nach Aussage der dortigen Babira nur den Bambuti bekannt ist. Spätere Forschungen brachten zutage, dass auch die Mvuba den Namen kennen und gebrauchen; ebenso ist nach Roscoe *Kalisia* in Uganda bekannt (<sup>7</sup>). *Kalisia* ist die Bambuti-Gottheit, von der sie alles haben; er ist ihnen hold. Die Babira jedoch fürchten ihn. *Kalisia* ist in erster Linie der Gott der Jäger, die er auf der Jagd begleitet. Er gibt ihnen ein, wann und wo sie ein Wild erlegen werden, ja, er treibt ihnen das Wild zu. Hinter dem Schützen stehend spannt er den Bogen und zielt für ihn; er führt den Pfeil, damit er treffe. *Kalisia* bringt den Büffel zu Fall und gibt dem Jäger ein, dass er nochmals mit dem Speer aushole, um das Wild zu erlegen. Unterwegs auf der Jagd klatscht er plötzlich gegen den Oberarm des Jägers (*atoni* in Efé) und macht ihn aufmerksam, dass ein Wild in Treffweite sei. *Kalisia* hilft ihm, dass er das Wild erlegt.

---

(<sup>7</sup>) Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen*, 1936, 117.

*Kalisia* ist der Gott der Träume. Der Mombuti legt sich beim Schlafengehen gern einen Pfeil unter den Kopf. Träumt er, dass er ein Wild erjagen werde — *Kalisia* hat ihm im Traum das Wild und den Ort gezeigt — dann zieht er ohne zu säumen auf die Jagd und hat Erfolg. Träumt der Älteste, dass das Lager gewechselt werden soll, dann zögert man nicht, es zu tun, und lässt sich an jenem Ort nieder, den *Kalisia* im Traum angegeben hat. *Kalisia* geht den Bambuti auf ihren Wanderungen voran und bahnt ihnen den Weg.

Diese Schilderung lässt *Kalisia* als eine wohlwollende Jägergottheit vor uns erstehen, wohlwollend für die Bambuti, gefürchtet von den Babira. Von Zusammenhängen mit der gefürchteten Regenbogenschlange, mit Blitz, Donner und Tod erfuhr ich nichts. Das ist aber als eine Lücke in der Forschung zu deuten und nicht als Fehlen dieser Elemente. *Kalisia* ist der Schutzgott der Jäger und der Herr des Wildes, so dass wir ihn füglich auch als den Schöpfer des Wildes und des Waldes ansehen können.

Die Baleú sagen von *Borumbi(e)*, dass er alles geschaffen habe, das Wasser, die Bäume und das Wild. Ebenso erklärten auch die Bakango-Bambuti *Mungu* als den Schöpfer, der z.B. die Fruchtbäume gedeihen lässt, der die *ambasi*, *mukomo*, *obaba* und *bebe*-Bäume geschaffen hat. Aus ihren Anrufungen und dem sonstigen Benehmen der Gottheit gegenüber geht hervor, dass sie sich in ihrem Nahrungserwerb voll und ganz von ihr abhängig fühlen. Zusammenfassend lässt sich über den Gottesbegriff der Basúa-Bambuti einschliesslich der Bakango folgendes sagen :

1. Der Glaube an eine Gottheit ist vorhanden. Welcher Art diese ist, soll später festgestellt werden.

2. Namen für die Gottheit gibt es eine grosse Zahl, die verschiedenen Ursprungs sind. Bedeutsam sind Gottesnamen, deren Wurzeln *-amba-*, *-aga-* und *-ere-* sind, deren Bedeutung im II. Abschnitt klargelegt werden soll.

Folgende Benennungen wurden bisher eruiert : *Mungu* (*Mugu*, *Muku*, *Mengo*); *Mw-amba*, *T-amba-nea*, *Ambe-lema*, *Bor-umbi(e)*; *Ke-ti*,<sup>\*</sup> *Mu-gasa*, *Kalisia*, *Mu-ema*. Ferner : *Nekunzi(e)*; *Asobé*, *Adzapane*, *Angeli* (*Angielo*).

3. Folgende Naturerscheinungen stehen mit der Gottheit in Zusammenhang : Mond, Regenbogen, Blitz, Donner, Gewitter (Unwetter), Feuer.

4. Ferner werden mit der Gottheit in Zusammenhang gebracht die Initiation, das Schwirrholtz, die Pythonschlange.

5. Die Gottheit wird bald als gut, bald als böse ausgegeben; sie ist gewöhnlich der Schöpfer des Waldes und der Tiere, vielfach auch der Menschen, die als seine Kinder gelten.

6. Von dieser Gottheit hängen die Menschen in ihrem Lebenserwerb (besonders der Jagd) ab.

7. Diese Gottheit ist von den Verstorbenen (Ahnen) verschieden.

## 2. Bei den Nord-Ost-Efé.

Zu dieser Gruppe zähle ich alle Bambuti nördlich des Epulu, also jene unter den Dese in der Arambi-Gegend, die Efé vom Nduye unter den Karo-Lese sowie die unter den Mamvu- und Mombutu-Negern, zugleich auch jene unter den nördlichen Banyari in der Kilo-Gegend. Das hier zu erörternde Material lieferten meine zwei Expeditionen und eine Publikation von B.-J. Costermans<sup>(8)</sup>.

Als Gottesnamen trifft man unter diesen Nord-Efé, zwar seltener als unter den Basúa, an : *Mugu* (*Muku*, *Mungu*); ferner *Tore* oder *Ore*, *Muri-muri*, *Geregese*, *Mbali*. Wesen zweiten Grades, die im *Tore*-Komplex aufscheinen, sind : *Mae*, *Mató* (auch *Madó* und *Matú*, *Madú*), *Puchó-puchó*, *Oru* *ogbí*, *Oru ororo*, *Doru* und *Mbefé*, bzw. *Befé*. Der Gottesbegriff dieser Efé wird durch die vielen Namen, die bislang nicht immer hinreichend geklärt werden konnten, getrübt.

### a) Bei den Efé am Nepoko.

Die erste substantielle Nachricht über den Gottesglauben der Efé erhielt ich im Lager der Adeporu, unweit des Dorfes des Mamvu-Häuptlings Kerese. Die darauf bezügliche Notiz lautet : Gestern erzählte man mir von *Muri-muri*, der auch *Tore* oder *Mae* heisst. Darunter verstehen die Balese und Mamvu ihren *Mungu* (Gott). Die Efé jedoch stellen sich darunter ein eigenartiges Wesen vor, klein von Gestalt und wie ein Efé aussehend. Es haust nur im dichten Walde; es sitzt irgendwo in der Baumkrone oder auf einer Liane und stöhnt nachts : ä, ä, ä. Niemand hat *Muri-muri* bislang gesehen; ihm zu begegnen ist lebensgefährlich. Jene, die sich im Wald verirren, bringt er ums Leben.

Wird *Muri-muris* Stimme bei Nacht laut, dann verhalten sich die Efé still; die Lagerfeuer werden zu lodernden Flammen entfacht, die Kinder eiligst zur Ruhe gebracht. *Muri-muris* Ruf bedeutet entweder, dass jemand sterben wird, oder, dass den Jägern Jagderfolg beschieden sein wird.

Soweit die Aufzeichnung. Damals vermutete ich unter dem stöhnenden Nachttier eine Eule oder sonst einen Nachtvogel. Erst jetzt habe ich durch

---

<sup>(8)</sup> Costermans, B.-J., « Toré God en Geesten bij de Mamvu en hun Dwergen », Congo, Mai 1938, Bd. I, N. 5.

langwieriges Vergleichen herausbekommen, dass dieses Tier das Chamäleon sein muss, das heilige Tier *Tores*, das bei Sturm und Wetter in den Baumwipfeln hockt und stöhnt. Jetzt wird auch verständlich, dass die Efé von mehreren *muri-muri*, bzw. *tore* sprechen, sovielen, als es Chamäleone gibt.

Eine weitere Auskunft aus dem Adeporulager lautete: Die Frauen begleiten die Männer nicht auf die Jagd. Die Jäger singen, wenn sie zur Jagd aufbrechen, und dieser Gesang ist eine Anrufung *Ores* oder *Tores*, der gleichzusetzen ist mit *Muri-muri*. Ihm gehört der Wald und das Wild, darum wird er um Jagdbeute angerufen. Nach der Jagd wird aber nichts von der Beute für *Tore* in den Wald geworfen.

Beim Honigsuchen ruft man *Tore* nicht an, doch bricht man in Freudenrufe aus, wenn man Honig gefunden hat; ebenso, wenn ein Wild erlegt wurde, wobei man auch die *Segbepfeife* bläst.

Vorhin war von der zweifachen Deutung des Rufes *Muri-muris* die Rede, der entweder eine Todeswarnung oder eine günstige Jagdbotschaft kündet. Wahrscheinlich handelt es sich um einen verschiedenartigen Ruf des Nachttieres, den man verschieden deutet.

Anfänglich waren die Menschen böse und verübten verschiedene Schlechtigkeiten, heisst es weiter. *Muri-muri* drohte den Menschen, dass sie sterben würden, wenn sie sich nicht besserten. Er gab den Menschen Verhaltensmassregeln, was sie tun und was sie unterlassen müssten. (Leider konnte ich diese Vorschriften in diesem Zusammenhang nicht aufzeichnen.)

*Tore* ist der Herr über Leben und Tod. Er schickt den Tod über die Menschen. Wie der Tod in die Welt kam, erzählt folgende Mythe: Anfangs starben die Menschen nicht. *Tore* gab der Kröte einen Topf, in dem der Tod eingeschlossen war, mit der Warnung, ihn vorsichtig zu tragen, damit er nicht zerbreche. Ginge der Topf in Scherben, würde der Tod herausschlüpfen, und alle Menschen müssten sterben. Die Kröte befolgte sorgsam den Auftrag. Unterwegs begegnete der Kröte ein munter hüpfender Frosch, der sich antrug, ihr den Topf abzunehmen. Anfänglich sträubte sich die Kröte, dann gab sie aber nach und lud dem Frosch den Topf mit der Mahnung auf, doch recht vorsichtig damit umzugehen. Der Frosch aber hüpfte leichtfertig mit der Last davon und der Topf ging dabei in Scherben. Der Tod schlüpfte heraus; so kam der Tod in die Welt.

## b) Bei den Efé am Nduye.

Auf dem Weitemarsch gegen Süden verbrachte ich jenseits des Nepoko manche Wochen mit den Efé der Balese. Eine Auskunft der Neger von Tonge-Pete schied *Tore* und *Muri-muri* voneinander. Die Neger gaben *Tore* als das höchste Wesen aus, von dem aber *Muri-muri* verschieden wäre. Bekanntlich betrachteten die Efé-Adeporu, *Tore* und *Muri-muri* als ein und dasselbe Wesen.

Der gleichen Ansicht wie die Tonge-Pete-Neger waren auch die Bata'a-Efé vom Nduye, die *Tore* und *Muri-muri* unterschieden. *Tore* sei der *Mugu*, sagten sie; kein Mensch wisse, wie er aussehe. Er wohne oben und sehe die Menschen. Er wird als böse und gefährlich ausgegeben, weil er zur Nachtzeit Krankheiten über die Menschen schicke, an denen sie sterben.

*Muri-muri* trennte man von *Tore* dem Wesen und der Gestalt nach. An *Muri-muri* ist der Kopf die Hauptsache; entweder besteht er nur aus dem Kopf, oder seine Gestalt endet in ein sonderbares Gebilde von Kopf, der wie ein Dorn oder Kamm aussieht. Wieder wurde von *Muri-muri* gesagt, dass er im Wald lebe. Früher vermutete ich in *Muri-muri* die Nachteule als sein Symbol (⁹); in Wahrheit ist es aber das Chamäleon, auf das auch die Beschreibung des Kopfes, der in einen Dorn, bzw. Kamm endet, passt.

Allerdings korrigierte die Aussage eines alten Bata'a-Efé die angeführte Scheidung von *Tore* und *Muri-muri*, der sagte, dass *Muri-muri* klein von Gestalt und bis zum Kopf hinauf mit Haaren bewachsen sei. Er heule (stöhne) und werde auch *Tore-bo-ichü* genannt. Er nannte *Muri-muri* nicht schlechthin *Tore*, sondern *Tore-bo-ichü*. *Tore* selbst ist nach dem Alten das Höchste Wesen, er ist gross von Gestalt, hell und mit Haaren bewachsen. Er wandert durch den Wald, man hört ihn, denn er schlägt im Vorbeigehen an die Bäume.

Costermans will *tore-bo-ichü* als *tore-bo-iko* deuten, was soviel wie zum Clan *Tores* gehörig hiesse, wonach *Muri-muri* ein zu *Tore* gehöriges Wesen wäre. Über *Tore-bo-ichü* soll später gehandelt werden, hier sei nur bemerkt, dass die Efé *bo ichü* anders verstehen. In jedem Falle gleichen die Efé *Tore* und *Muri-muri* weitgehend einander an, bzw. lassen beide in eins zusammenfliessen. Aus den verschiedenen sich oft widersprechenden Beschreibungen von *Tore* und *Muri-muri* erkennt man, dass die Begriffe hier ineinandergehen. Es hat den Anschein, als ob der Begriff von *Tore*, bzw. *Muri-muri* als einer Buschgottheit eine andere Beeinflussung erfahren habe. Diese andere Gottheit von heller Gestalt, gross, im Himmel wohnend, fällt

---

(⁹) Schebesta, P., ARW., a.a.o. 126

mit dem landläufigen Begriff der Waldgottheit (von kleiner Gestalt, behaart, stöhnend, im Wald wohnend) zusammen, so dass eine Himmelsgottgestalt durch den landläufigen Waldgottbegriff durchschimmt. Letzteres Wesen nannte man *Muri-muri* oder *tore-bo-ichü* (*tore-mo-ichü*), ersteres *Tore*, obwohl *Tore* und *Muri-muri* dem Worte nach dasselbe sind.

Ein alter Bata'a-Efé vom Nduye gab als Eltern *Tores* an : *Ogbí oro* als seinen Vater und *Ou ororo* als seine Mutter. Die Mutter *Muri-muris* sei *Mató*, die auf den Bergen wohne und hell wie die Sonne sei; wer ihr nahekommt, müsse sterben.

Auf der ersten Reise brachte ich über das Verhältnis der Gottheit zum Regenbogen nicht mehr in Erfahrung, als dass er *rabaraba* (r ist lateral) genannt wird. Bei Tonge-Pete erfuhr ich, allerdings von Negern, dass man zwischen dem Regenbogen im Osten und jenem im Westen einen Unterschied mache. Der westliche Regenbogen kündet einen Todesfall an. Die Balese-Neger von Tonge-Pete behaupteten, dass sie sich vor dem Regenbogen fürchteten, jene vom Nduye hingegen das Gegenteil. Der Regenbogen sei gefährlich; wenn er auftaucht, geht niemand aufs Feld, weil die Pflanzung zu Grunde ginge. Die gleiche Furcht haben auch die dortigen Efé vor dem Regenbogen; sie gehen nicht aus, wenn er auftaucht. Während die Efé den Regenbogen als Schlange auffassen, stellen sich ihn die Neger als ein Tier mit einem roten Kamm vor. Der Regenbogen ist tödlich; hat er einen Menschen zuerst gesehen, dann muss der Mensch sterben. Von Belang scheint mir der Name *raba-raba* für den Regenbogen, worauf später noch zurückgegriffen wird.

Vom Blitz sagten die Efé, dass er *Mugú*=(*Tore*) gehöre. Obwohl nicht gesagt wurde, das *Tore* den Blitz schleudere, hiess es doch andererseits, dass *Tore* durch den Blitz Bösewichter töte. Wenn jemand leichtfertig Nahrungsmittel weg wirft oder eine Frau vergewaltigt, dann erschlägt der Blitz ihn oder einen seiner Verwandten. Tebí, der Chef der Adeporu, sagte vom Blitz (*gbara*), dass er die Menschen «von hier» weghole und nach «oben» bringe. Die Efé fürchten sich vor dem Blitz; nur ein Clan am Nduye nicht, weil er in Totemverwandtschaft mit ihm steht (¹⁰).

Die Nduye-Efé teilen mit den Negern die Ansicht, dass der Blitz eine zottige Ziege sei, die sich beim Blitzen schüttele. Eine Sage aus Balesemund erzählt, dass der Blitz einmal in einen Baum fuhr und sich darin so festklemmte, dass er nicht mehr frei wurde. Auf sein Gebrüll hin stieg jemand hinauf und befreite ihn, worauf der Blitz ihm viel Zaubermedizin gab.

(¹⁰) Schebesta, P., Siehe dazu die Mythe, ARW. 21, bzw. II. Bd. II, T. 202.

Als Aufenthaltsort der Gottheit *Tore, Muri-muri*, wird bald der Himmel oben- bald der Wald angegeben. Die Gottheit hält sich in den Bäumen auf oder geht durch den Wald. Vor allem hat der Wald als sein Wohnrevier zu gelten.

Eine Mythe aus dem Munde *Tebis*, die uns wieder begegnen wird, erzählt: Am Anfang war es nicht so wie heute. Damals war die Erde oben, wo jetzt der Himmel ist und der Himmel unten. Da die Efé Hunger hatten, riefen sie zu *Tore* um Nahrung, worauf die Erde mit allen Nahrungsmitteln herabfiel, der Himmel aber nach oben zog. Eine Variante dieser Mythe kam mir auf der zweiten Reise am Nduye zu Ohren : Am Anfang befand sich der Himmel unten, die Erde oben. Die Himmelsbewohner waren darüber ungehalten, dass ihnen von der Erde Schmutz in ihr Essen fiel. Aus Ärger darüber verzogen sie nach oben; seit dieser Zeit befindet sich der Himmel oben, die Erde unten.

*Tore* wird mit dem Feuer in Zusammenhang gebracht. Sein ist das Feuer; ihm suchten es die Bambuti auf irgend eine Art und Weise, nämlich durch List und Zauber, zu entwenden, was ihnen auch gelang. Die Feuersagen und Feuermythen bezeichnen nicht immer *Tore* schlechthin als den Besitzer und Wächter des Feuers, immer aber ist es jemand aus dem *Tore*-Kreis, bzw. sein Repräsentant. Die Feuermythen sind so zahlreich und die darin handelnden Personen so mannigfach, dass darüber im systematischen Teil, eingehender gehandelt werden muss. Eine Nduyemythe erzählt, dass die Efé das Feuer dem *Oru-ogbí*, der im Wald neben dem Feuer eingeschlafen war, gestohlen haben.

Ein Repräsentant *Tores*, dem das Feuer gestohlen wurde, ist der Schimpanse, der auch zugleich der erste Bananenbauer ist. Durch List entwendet ihm der Pygmäe das eine und das andere, woraufhin der Schimpanse alles weg wirft und zum Waldaffen wird <sup>(11)</sup>.

Als Besitzer des Feuers werden in den Sagen genannt: *Oru ogbí, Tore, Muri-muri, Mugu, Puchó-puchó, Matú, Lodi* und der Schimpanse. Feuerraubmythen vom Nduye nennen als Besitzer des Feuers *Muri-muri* oder *Puchó-puchó*. Erstere erzählte Alingina, letztere der alte Kabondo. Ich bringe hier erstere, die als Strafe für den Feuerraub den Tod in die Welt kommen lässt :

*Muri-muri* hatte eine Schaukel aus Lianen, mit der er weit, weit weg, bis nach Mambasa (vier Tagesreisen weit) schaukeln konnte. *Muri-muris* alte Mutter (ihr Name ist *Matú*) hockte am Feuer *bolú(e)*, wo sie eingeschlafen

<sup>(11)</sup> Schebesta, P., Siehe den Wortlaut der Mythe in Bd. I, 78f und Bambuti 74f.

war. Die Efé hatten damals noch kein Feuer. Während *Muri-muri* weit weg schaukelte und Matú schlief, stahl ein Efé das Feuer. *Muri-muris* Mutter wurde es gewahr, weil sie fröselte, und rief nach ihrem Sohn. Dieser tröstete sie; der Dieb werde nicht weit sein, er werde ihn mit seiner Schaukel schon einholen. Matú deutete in der Richtung, in der der Dieb verschwunden war. *Muri-muri* schaukelte ihm nach, holte ihn bald ein und nahm ihm das Feuer ab.

Darauf versuchte ein anderer Efé sein Glück. Er glaubte, es besser zu verstehen, doch auch er wurde von *Muri-muri* eingeholt, der ihm das Feuer wieder wegnahm, obzwar sich *Muri-muri* schon mehr anstrengen musste, als das erste Mal.

Als dritter versuchte es *Doru*, der besonders viel *megbe* hatte. Er steckte sich noch überdies Krähenfedern an (Krähe ist der Vogel *Mbalis*, der Mondgottheit) und begann zu hüpfen und zu springen, höher und höher, so dass er wie ein Vogel bis zum Himmel flog. In einem unbewachten Augenblick, da *Muri-muri* schaukelte, raubte er das Feuer und huschte damit zum Himmel empor. Auf das Geschrei Matús eilte *Muri-muri* herbei, der dem Dieb abermals nachstellte. Er schaukelte über Berg und Tal, dem Feuerräuber nach, ohne ihn fassen zu können. *Doru* war flinker als *Muri-muri*, der verzweifelt ausrief: « Hier steht mir ein Ebenbürtiger gegenüber! *Doru*, wir beide entstammen der gleichen Mutter! » Dann umschlang *Muri-muri* den *ugbu* (*hungbu*)-Baum und rief jammernd nach seiner Mutter.

Als er zu Matú zurückgekehrt war, fand er sie vor Kälte erstarrt und tot. Da sprach *Muri-muri* voll Bitterkeit: « Zur Strafe dafür, dass mir die Menschen das Feuer gestohlen haben, sollen sie sterben. » Und bald starb einer und dann wieder einer und so fort.

*Doru* gelangte wohlbehalten mit dem Feuer ins Lager und verteilte es an alle, worüber grosse Freude herrschte (¹²).

Parallel mit den Feuerraubmythen gehen solche vom Bananenraub und der Zeugung. Die Gottheit ist der Besitzer der ersten Bananen, der die Bambuti auch die Zeugung lehrt. Die Nduye-Efé erzählten, dass der erste, der das Feuer hatte, auch eine Bananenpflanzung besass. (Diese Pflanzung wurde in einem anderen Zusammenhang als eine solche Tores bezeichnet). Dieser erste war der Schimpanse. Ein Efé gelangte zufällig dorthin, kostete von den Früchten, fand sie sehr schmackhaft und brachte sie heim. So kamen die Bambuti zu den Bananen.

(¹²) Anmerkung: Diese Feuermythe gebe ich in Bd. II, 165, irrtümlich als vom Ebaebalager stammend an; sie stammt vom Nduye.

In Band I, 76-78, nahm ich zwei Bananenraubsagen auf, die von den Bakango-Bambuti am Apare stammen, auf die ich hier verweise. Der Pygmäe findet die Bananenpflanzungen im Schimpansendorf und macht den Neger darauf aufmerksam. Der Neger verpflanzt die Bananen in sein Dorf, dem Pygmäen jedoch misslingt der Versuch.

Die Feuer- und Bananenmythen erweisen die Gottheit, unter welcher Gestalt und unter welchem Namen auch immer sie sich verbergen mag, als Kulturbringer. (Weitere Mythen S. 32, 49, 61 u. a.)

*Tore* wird von den Nduya-Efé auch schöpferische Tätigkeit nachgesagt. Auf die Frage nach dem Schöpfer aller Dinge um sie herum schützte man zuerst Unwissenheit vor. Als ich aber nach dem Grunde fragte, warum sie einen Teil der Termitenbeute, des erbeuteten Honigs und der gesammelten Früchte bei Seite in den Wald legten, sprang ein Alter auf und rief: « Das alles gehört ja *Tore*, denn *Tore* hat die Bäume gemacht (*Tore eroba ogbáé*), er hat den *Pucho-pucho* gemacht (*Tore eroba Pucho-pucho*), *Tore* hat alles gemacht. »

*Pucho-pucho*, der uns schon in der Feuerraubmythe begegnet ist, soll einer Sage nach, zusammen mit seinem Bruder, aus einem Felsen hervorgekommen sein. Die Frau beider ist die schon wiederholt genannte *Mató*. Von diesen stammen die Bambuti ab. Welcher von den beiden der Stammvater der Pygmäen ist, wird nicht gesagt, doch scheint es nach verschiedenen Nachrichten *Pucho-pucho* zu sein.

Beachtenswert ist, dass hier *Pucho-pucho* und *Befe* als Brüder ausgegeben werden, während doch sonst *Befe*, bzw. *Mbefé* eher ein Genus-Name für überirdische Wesen oder Waldkobolde ist.

Das Motiv der beiden Brüder und ihrer Schwester, die als beider Frau aufscheint, begegnet uns in der Mythologie der Bambuti immer wieder. Das Brüderpaar wird mit Namen genannt, den Namen der Frau verschweigt man; nur hier wird ihre Name *Mató* verraten. Die Efé sagen *Tore* noch andere göttliche Eigenschaften nach, z.B. eine gewisse Allwissenheit. « *Tore* sieht uns, *Tore namosi* », sagen sie. « Er sieht uns alle, die wir hier sitzen und hört auch alles, was wir reden. Er sieht auch den Bösewicht, wenn er eine Missetat begeht und tötet ihn zur Strafe dafür durch Blitz oder durch Verhexung (*bulozi*). Auch das *bulozi* stammt von *Tore*. »

Es ist allgemeine Überzeugung, dass *Tore* den Tod sendet. *Tore*, bzw. *Mugu* hat den Menschen geholt oder das *bulozi* hat ihn getötet, sagt man, wenn jemand stirbt.

*Tore* rafft die Menschen hinweg (*Tore atafié*), er lässt sie sterben. Er nimmt sie zu sich, indem er ihre Seele (*boru-pí*) zu sich holt. Wie der Tod in die Welt kam, erklärt den Nduya-Efé eine Mythe, die ich auf der zweiten

Reise dort aufnahm. Sie ist mit jener der Adeporu-Efé identisch, mit dem Unterschied, dass von der Kröte nicht ein Topf, sondern ein Leichnam getragen wird.

Alingina erzählte : Eine Kröte bekam (von *Mbali*) den Auftrag, einen Leichnam fortzutragen. (Es war nämlich jemand gestorben, der wieder zum Leben erweckt werden sollte.) Ein Frosch begegnete der Kröte und bot sich an, den Leichnam zu tragen. Die Kröte liess sich bereden und übergab dem Frosch die Leiche. Der Frosch gab nicht acht und plumpste mit der Leiche in eine Grube. Seit dieser Zeit müssen alle Menschen sterben und werden begraben.

Kabondo erzählte auf der zweiten Reise über den Ursprung des Todes folgendes : Der Tod kam deswegen in die Welt, weil die Menschen *Puchopuchos* Gebot nicht befolgten. *Puchopuco* ging einen Pfad entlang verbot aber den Menschen, ihm zu folgen. Sie folgten ihm aber trotzdem. Zur Strafe dafür müssen sie sterben.

Eine Parallel-Mythe dazu erzählte Tebí vom Urahnen *Kodzapilipili*, der gleichfalls den Ungehorsam seiner Kinder, die ihm trotz seines Verbotes gefolgt waren, mit dem Tode bestrafte (s. III. KB.2.a).

Substantielle Ergänzungen für die Kenntnis der Religion der Nduye-Efé brachte mein zweiter Aufenthalt unter ihnen im Jahre 1935. Meine Gewährsmänner waren vor allem zwei alte Efé, Kabondo aus dem Bata'a Clan, dem ich schon auf der ersten Reise wichtige Aufklärungen zu verdanken hatte, und Alingina aus dem Bandigburu-Clan. Die Gottheit bzw. die Wesen, die mit ihr identifiziert werden, wurden mit folgenden Namen belegt : *Tore*, *Tore mo ichu*, *Muri-muri*, *Mbali*, *Geregese*, *Puchopuco*.

Alingina bezeichnete *Mbali* als die Gottheit, die oben wohne und alles gemacht habe. *Mbali* habe einmal von einem Menschen dessen Kind gefordert, was ihm dieser mit der Begründung verweigerte, dass es ja sein Kind sei, das er gezeugt habe. « Was aber dann », erwiderte ihm *Mbali*, « wenn ich dir das Kind dennoch nehme, indem ich es sterben lasse ? » Als der Mann weiter bei seiner Weigerung blieb, wurde *Mbali* so ungehalten, dass er dem Monde gebot, das Kind krank werden zu lassen. Bei Neumond wurde das Kind lungenkrank und starb.

Der Rabe (*tawa*) ist der heilige Vogel *Mbalis*, dem er besonders viel *megbe*-Kraft gegeben hat. *Tawa* ist eigentlich *Mbalis* Frau, die herumfliegt und Nahrungsmittel zusammenstiehlt, womit sie die Ihrigen erfreut.

*Mbali* ist der Grosse, der Gute, der alles erschaffen hat.

Wenn *Mbali* durch den Wald geht und irgendwo ausspuckt, dann ist diese Stelle für die Menschen *tabu* und gefährlich. Stösst jemand an diese

Stelle an, so wird er krank. Man untersucht daraufhin jenen Ort, nimmt etwas von der Erde, verbrennt sie zu Asche und schmiert sie dem Kranken auf, wodurch er wieder gesund wird.

*Mbali* ist auch der Kulturbringer. Sein ist die Bananenpflanzung, wo der Pygmäe die Banane kennen lernte. Die Sage erzählt: Auf der Suche nach *apaka*-Wurzeln folgte ein Efé der Liane dieser Wurzel und gelangte so in eine Bananenpflanzung. Er kostete von den Bananen, die er bislang nicht gekannt hatte, und da er sie köstlich fand, benachrichtigte er seine Leute sowie die Neger, die mit Rückenkörben herbeikamen, um die Bananen heimzufragen. Nach Alinginas Erzählung habe es *Mbali* so gefügt, dass der Efé in Verfolgung der *apaka*-Liane in seine Bananenpflanzung gelangte. Kabondo erzählte eine Variante dieser Sage, in der als Eigentümer der Bananenpflanzung *Pucho-pucho* genannt wird. Ein Pygmäe verfolgte einen Pfad, der in eine Bananenpflanzung mündete, die *Pucho-pucho* gehörte. Er fragte, was das für Früchte seien. « Das ist Nahrung, die ich esse », erwiderte *Pucho-pucho*, « sie ist gut ». — « Werde ich nicht davon sterben ? » fragte der Pygmäe, « wir essen nur Waldfrüchte ». « Keineswegs », erwiderte *Pucho-pucho*. Der Efé ass davon, musste aber anfänglich erbrechen, bis er sich daran gewöhnte. So lernte man die Banane kennen.

*Mbali* wird auch als Schmied ausgegeben. Nach Kabondos Theologie ist *Pucho-pucho* der Bananenbauer, Vater *tore-mo-ichü's*. Die Mutter *tore-mo-ichü's* ist *Matú*. *Pucho-pucho* sei grösser als *Tore*, er wohne oben im Himmel. Kabondo, von dem allein ich den Namen *Pucho-pucho* hörte, setzte diesen an Stelle von *Tore*, *Muri-muri* und *Mbali*.

Über *Tore* sammelte ich folgende Nachrichten. *Tore-mo-ichü* wird *Muri-muri* gleichgesetzt, er ist eine Waldgottheit, die im Walde wohnt und durch ihren Blick die Menschen tötet. Er stöhnt und stösst Klagelaute aus. In diesem Zusammenhang wurde behauptet, das *Mbali* grösser sei als *Muri-muri*.

*Tore-mo-ichü* oder nur *mo-ichü* (nie *bo-ichü*), schlechthin ist nicht einer, sondern viele, die im Wald leben. Sie sind Beauftragte der Gottheit, deren Werke sie verrichten. Sie heissen *mbefe* (*befe*). *Muri-muri* gehöre zu den *mbefe*, die Alingina *mbewe* nannte. Wenn *tore-mo-ichü* jemand anschaut, muss er sterben; doch kennen die Efé eine Baummedizin gegen diese Krankheit (offenbar Fieber, Frösteln), die den Betroffenen gesund macht.

Diese Efé sagen von *Muri-muri*, dass er gut sei, darum rufen sie ihn mit den Namen « *afa* », Vater, an. Beim Auszug zur Jagd rufen sie ihn um Beute an, die er ihnen auch zuteil werden lässt. Er geht ihnen die Waldpfade voran und legt Blätter als Markierungen aus, denen sie nur zu folgen brauchen, um die Wildspur zu finden. Plötzlich hören die Jäger einen Elefanten aufschreien und fragen sich: « Wer mag den Elefanten verwundet

haben? » — « Das hat *Muri-muri* getan », sagen sie, eilen dorthin und bringen den Dickhäuter zur Strecke. *Muri-muri* lässt die Jäger auch die Spur eines verwundeten Wildes finden und geleitet sie hin.

Im folgenden seien noch einige Nachrichten über die Gottesidee vorgelegt, die, flüchtig betrachtet, in die bisher gebrachten anscheinend nicht hineinpassen. Sie stammen von den Nduye-Efé. Der erste Eindruck, den diese Auskünfte auf mich machten, ist in der Originalnotiz am besten festgehalten, weswegen ich sie hier wörtlich anführe. Der Gewährsmann, Alingina, informierte mich vorher ausführlich über *Muri-muri*, den er als ein wohltätiges Wesen schilderte, dem sich die Efé dankbar erweisen. In der Aufzeichnung heisst es dann :

« Es wäre aber verfehlt zu glauben, dass nach der Auffassung der Bandingbou *Muri-muri* ihre höchste Gottheit sei. Er scheint nur der Herr des Waldes und des Wildes zu sein. Vor ihm (zeitlich) und über ihm (der Machtfülle nach) ist einer, der im Himmel wohnt. Es ist ein Alter mit langem Bart, den er hin- und herschwenkt, wodurch Winde, Stürme und Regen hervorgerufen werden. Er ist der erste, der einzige, der die Welt erschaffen hat. Es wird nicht gesagt, dass er der Vater *Muri-muris* sei, denn *Muri-muris* Vater heisse *bou* (früher als *ou-ororo* bereits erwähnt), während diese Gottheit *Geregese* heisst. Die Efé nennen ihn kurzerhand *odu* = Grossvater. Sie rufen ihn auch an. *Geregese* ist weiter der Herr des Blitzes und des Regenbogens. Wenn *Geregese* es gewahr wird, dass die Menschen Böses reden oder tun, dann lässt er ein Gewitter aufziehen und trägt dem Blitz auf, den Bösewichtern heimzuleuchten. Begeht z.B. jemand Ehebruch, dann schlägt der Blitz den Ehebrecher nieder und tötet ihn. Am Anfange lebte *Geregese* mit den Menschen zusammen und gab ihnen Gebote.

» *Geregese* wird niemals sterben, denn wenn er stürbe, dann ginge die ganze Welt mit ihm zugrunde. »

Die weiteren Ausführungen über den Ursprung *Geregeses* scheine ich missverstanden zu haben, wie aus dem weiteren Passus ersichtlich ist : « *Geregese* hat einen Ursprung. Sein Vater ist *modi-útu* (eine Art *kerenu*-Staude, aus deren Blättern die Efé Matten flechten und Tüten für ihre Fleisch- und sonstigen Nahrungsvorräte drehen). *Geregese* soll aus einer solchen *modi-útu*-Staude hervorgegangen sein. »

Eine andere Mythe Alinginas bei einer späteren Gelegenheit erzählt (siehe Soziologie, Honigsuche, Band II, S. 323), dass nicht *Geregese* aus dem *modi-útu*-Bündel hervorgegangen sei, sondern dass er die Menschen daraus hat hervorgehen lassen. Die Mythe beginnt : « In der Zeit, als *Geregese* (auch *Geregeza*) die Menschen noch im *modi-útu*-Bündel eingeschnürt hielt... » Mit einer gewissen Berechtigung nennen darum die Efé das *modi-útu* schlechthin *afa* = Vater.

Ich hatte Gelegenheit genommen, diese Geregese-Angelegenheit — wie sie Alingina vorbrachte — mit dem alten Kabondo aus dem Bata'a Clan zu besprechen. Kabondo bestätigte zwar auch, dass über *Tore* und *Pucho-pucho* (letzterer wurde von ihm als der Vater *Tores* bezeichnet) jemand sei, der grösser sei als diese, nämlich der Schöpfer, der Alte mit dem langen Bart; den Namen *Geregese* kannte er aber nicht.

Daraufhin sprach ich mit Alingina nochmals und legte ihm die Unklarheiten und Ungereimtheiten vor. An Stelle einer Klärung wurde die Sache noch verworren. Diesmal identifizierte Alingina *Geregese* mit dem Regenbogen und stellte *tore-mo-ichü* in den Vordergrund, hielt jedoch an der Himmelsgottheit in weiter Ferne, dem Alten mit dem langen Bart, als dem Schöpfergott fest. Es fiel dabei der Name *Mbali* für diese Gottheit, und ein Efé aus der Schar warf ein, dass sich die Efé *Mbali gongo* = Kinder *Mbalis* nennen.

Alingina erzählte bei dieser Gelegenheit auch, dass die Efé tags zuvor eine erfolglose Jagd gehabt hätten. Resigniert meinte er: « Es war so *Mbalis* Wille. » Ein Knabe habe sich auch noch mit einem Pfeil den Fuss verletzt, so war es *Mbalis* Wille, wogegen man nichts machen könne. In diesem Zusammenhang sprach er immerzu nur von *Mbali*. Von *Geregese* war gar nicht mehr die Rede. Dann aber redete er wieder von *tore-mo-ichü*, an Stelle von *Mbali*. « Wenn *tore-mo-ichü* will, dass die Efé auf der Jagd etwas erbeuten, » meinte er, « so geschieht es auch; will er, dass ein Baum auf jemanden stürze, dass einer sterbe, der andere am Leben bleibe, so geschieht es. »

Alingina besprach hernach das Opfer an die Gottheit, die er *tore-mo-ichü* nannte. Folgende Mitteilung ist dabei belangreich. Von dem Opfer essen: *tore-mo-ichü*, *Geregese* und die alten Frauen ihrer Siedlung.

Unter den Wesen des *Tore*-Kreises hebt sich eines besonders hervor, *Matú* oder *Mató*. Einzelne Mythen bezeichnen sie als die Mutter *Muri-muris*, jenes alte Weib, das am Feuer *bolu(e)* gelagert, dieses bewacht, deren anderer Name dann *ou-oro* wäre, denn so wird ja die Mutter *Tores* genannt. *Matú* wird auch als die Frau *Pucho-puchos* ausgegeben, der auch als Vater *Tore's* gilt. Wir hätten dann die Gleichung, falls *tore-mo-ichü* und *Muri-muri* dasselbe Wesen sind: Vater von *Tore* ist *Pucho-pucho=ogbí oro*; Mutter von *Tore* ist *Matú=ou-oro(ro)*. Es sei daneben gehalten, dass Alingina als Vater von *Muri-muri bou* (was gleich ist mit *ou*) ausgab.

*Matú* wird aber auch tiergestaltig geschildert, wobei auf den Ausdruck ihrer Augen besonderes Gewicht gelegt wird. Sie soll die Grösse eines ausgewachsenen Schimpansen haben (ohne aber mit ihm identifiziert zu werden).

Sie wohnt in zerklüfteten Bergen. *Matú* schaue aus ihrer Höhle durch eine Lücke in die Landschaft und töte die Menschen mit ihrem Blick. Hier liegt wieder eine Affinität mit *Tore* vor, der auch durch seinen Blick tötet.

*Matú* ist aber auch noch die Tänzerin, die die Menschen betört und in die Irre führt. Darüber berichtet eine Sage Alinginas vom Nduye : Die Männer verliessen das Lager und zogen auf die Jagd, die Frauen auf Nahrungs-suche. Im Lager blieben nur Kinder verschiedenen Alters zurück. Diese Gelegenheit benützte *Matú*, kam ins Lager und tanzte vor den Kindern. Diese fanden an den Tänzen so grossen Gefallen, dass sie alles hervorholten und es *Matú* als Geschenk hinlegten, Beile, Messer, Mörser, Körbe usw. *Matú* raffte alles zusammen und trollte sich davon. Als die Erwachsenen heimkehrten, waren sie nicht wenig erstaunt, die Geräte nicht mehr vorzufinden. Die Kinder verrieten aber nichts. Das wiederholte sich ein zweites Mal. Als die Männer einen Elefanten zerlegen wollte, fanden sie keine Messer vor. Die Kinder aber vergruben ihre Gesichter in den Händen und schwiegen. (Offenbar hatte ihnen *Matú* verboten, etwas zu verraten).

Als die Erwachsenen eines Tages wieder aus dem Lager zogen, um ihren Beschäftigungen nachzugehen, kam einem Alten der Gedanke, ins Lager zurückzukehren, um der Sache auf den Grund zu kommen. Halbwegs kehrte er um und versteckte sich in einer Hütte. Heimlich beobachtete er, wie ein Knabe in den Wald ging und nach *Matú* rief, sie solle kommen und ihnen vortanzen, die Alten seien aus dem Lager gezogen. *Matú* kam und begann zu tanzen. Die Sache kam ihr aber diesmal nicht geheuer vor; sie witterte Gefahr und wollte zurück. Obwohl die Kinder sie zum Bleiben aufforderten, raffte sie die Sachen, die ihr die Kinder hingelegt hatten, zusammen und nahm Reissaus. Da trat aber auch schon der alte Efé mit Pfeil und Bogen aus seinem Versteck und rief *Matú* nach : « Nun hab ich dich erwischt ! » Er verfolgte sie bis zu ihrer Höhle, wo er sie erlegte und ihre Beute heim-brachte.

Weitere Sagen, die anscheinend dem *Matú*-Kreis angehören, sammelte ich auf der ersten Reise in der gleichen Gegend.

#### *Die Schildkröte und die Bambuti.*

Die Schildkröte lehrte die Efé viele schöne Tänze. Sie war aber heim-tückisch, denn sie tötete durch Pfeile alle Bambuti bis auf eine Frau. Diese ging ins Dorf und berichtete den Negern von den Tänzen der Schildkröte. Neugierig gemacht, gingen die Leute hin, um sich das Schauspiel anzusehen. Die Mombutin sagte : « Seid ihr Männer, so tötet die Schildkröte ! » Doch die Schildkröte war flinker und tötete alle Neger.

Ein Mombuti kloppte Baumrinde für einen Bastschurz. Seine Tochter schickte er ins Dorf, um Bananen zu holen. Unterwegs stiess sie auf Elefantenmist, in dem sich die Schildkröte verborgen hielt. Das Mädchen hörte ihre Stimme, die sie zu sich rief. Es liess sich neben der Schildkröte nieder; Während der Unterhaltung ass die Schildkröte einen Teil der Bananen weg. Mit dem Rest kehrte das Mädchen zum Vater zurück, der darüber ungehalten war. Das Mädchen schob die Schuld auf die Schildkröte, die halbwegs im Elefantenmist verborgen sitze, jene, die die Bambuti den Tanz gelehrt habe. Der Mombuti vergewisserte sich, ging ins Dorf und alarmierte die Leute, die aufbrachen, um die Schildkröte zu töten.

« Was, ihr wollt mich hier töten ? » rief entrüstet die Schildkröte. « Nein, ich kann nur zwischen den Felsen sterben. Werft mich gegen die Felsen ! » Ein Bursche ergriff sie und schleuderte sie gegen die Felsen. Sie prallte aber ab und tötete den, der sie geschleudert hatte, und so alle anderen nach ihm. Dann fragte die Schildkröte nach dem Häuptling. « Ich kann nur durch die Hand des Häuptlings sterben, » sagte sie. Man rief also den Häuptling herbei. Die Schildkröte aber lachte die Leute abermals aus : « Ihr alle wollt mich, ein so kleines Ding töten ? Der Häuptling werfe mich also gegen die Felsen ! » Der Häuptling tat es. Abermals prallte die Schildkröte vom Felsen ab und schnitt dem Häuptling die Kehle durch; sie selbst aber fiel in eine Quelle.

#### *Mató und das Mädchen.*

Bambuti zogen ins Gebirge, um *tato*-Früchte zu suchen. Ein Mädchen aus der Schar verirrte sich im Walde. *Mató* schnitt eine dornige Rotanliane ab, die das Mädchen von den Dornen säuberte und dann die *Mató* damit im Huckepack schleppte. Das Mädchen wollte aus dem Wald hinaus, die *Mató* jedoch verhinderte es und wies es in die andere Richtung, immer tiefer in den Wald hinein. In seiner Angst sang das Mädchen und rief nach den Bambuti um Hilfe. (Gesang.)

Die Bambuti hörten den Gesang, denn sie waren unterwegs auf der Jagd. Sie eilten herbei, töteten die *Mató* mit ihren Speeren und kehrten dann mit dem Mädchen ins Lager zurück.

#### *Der Unhold in der Felsenhöhle.*

In einer Felsenhöhle lebte ein Mann (?), der sich Tanzrasseln anlegte und die Leute der Umgegend so sehr drangsalierte, dass es viel Elend gab. Ein altes Weib (?) begegnete einem Mombuti, dem es die Verwüstungen zeigte, die angeblich Wildschweine in seiner Pflanzung angerichtet hatten. Die Frau bat ihn : « Locke das Wild und töte es. »

Der Mombuti willfahrte der Bitte des Weibes, nahm Pfeil und Bogen und ging auf die Pirsch. Er bezog eine Deckung und lockte durch Grunzen das Wild. Das hörte der Mann in der Felsenhöhle. Schnell legte er seine Rasseln an und ging ins Feld. Der Mombuti legte den Pfeil gegen ihn an, doch die Sehne riss. (Offenbar hatte das alte Weib die Bogensehne vorher heimlich angeschnitten. Es wird nicht gesagt, wer das Weib ist, es scheint aber *Mató* zu sein.) Der Unhold fiel über den Mombuti her, tötete ihn und zerstückelte seine Leiche. So erging es allen Bambuti, die die Alte für dieses Geschäft anwarb. Die Alte ging aber jedesmal in die Pflanzung und trug das Menschenfleisch heim.

Nur der Bambuti-Häuptling war übriggeblieben. Er kam zur Pflanzung, wo ihn die Alte ebenfalls überredete, wie zuvor seine Leute. Auch seine Bogensehne schnitt sie an. Der Mombuti war aber gewitzigt, er legte sich eine Ersatzsehne um den Kopf. So ausgerüstet zog er ins Feld, wo er die grosse Verwüstung, aber auch das viele vergossene Blut sah. Als das Weib weg war, bezog er seine Stellung und probierte den Bogen, bevor er das Wild lockte. Die Sehne riss. «*Obvo!*» rief er verdutzt aus und merkte die Falle. Schnell hatte er die andere Sehne angelegt und lockte das Wild. Es trat der Unhold mit den Rasseln behangen hervor und drohte dem Mombuti. Dieser aber zielte und traf ihn in die Brust. Verwundet machte der Unhold kehrt und flüchtete zwischen die Felsen, wo er tot zusammenbrach. Der Efé zog das Messer und schnitt ihm den Arm ab. (Einem gefallenen Feind schlägt man den Arm ab und nimmt ihn als Trophäe mit.) Er kehrte aber nicht ins Dorf zurück, sondern ging in den Wald zu den Bambuti-frauen, mit denen er weit weg in den Wald zog, bis sie zu einem grossen Wasser kamen, über das sie hinübersetzten.

*Costermans* früher zitierter Artikel über den Gottesglauben der Pygmäen und Neger möge hier zur Sprache kommen. Seine Darstellung ist so, als würden sich im religiösen Bereich die Ideen der Bambuti und der Waldneger decken. Das ist nach meinen Kenntnissen keineswegs der Fall. Es mag dies für die Watsa-Gegend, aus der das Hauptkontingent seiner Nachrichten stammt, Geltung haben, nicht aber für die Urwaldgebiete selbst. Natürlich wissen die Bambuti über die religiöse Praxis der Neger in der Hauptsache Bescheid, nicht so aber die Neger über alle religiösen Ideen der Efé. Das hätte *Costermans* mehr auseinanderhalten sollen. Da *Costermans'* Beitrag in dieser Sache eher polemischer Natur ist, soll er auch im kritischen Teil dieses Werkes mehr zur Geltung kommen. Hier liegt mir daran, seine positiven Nachrichten festzuhalten.

*Costermans* gesteht den Pygmäen (wie auch den Waldnegern) eine Gottes-Idee zu, ansonsten stellt er die Behauptung auf, dass die Pygmäen keinerlei Gottes-Verehrung hätten, ebensowenig wie die Mamvu, Mangutu,

Walese, Dongo, Bari, Logo, Bangba u.a. (S. 535). Dabei beruft er sich, allerdings für andere Gegenden im Kongo, auf weitere Gewährsmänner. Aller religiöse Kult gelte nur den Manen und den Ahnen. Nur bei einem Negerstamm (aus dem Zusammenhang ist es nicht klar, welcher das ist) scheine ein Gottesopfer doch vorzukommen. Beim jährlichen *Bue-Fest* (*kosi*, in Dongo : *donau*, in Logo : *kunawa*) kochen die Ältesten ein Huhn und Elefantenfleisch. Damit gehen sie in den Busch, um es unter einem grossen Baum aufzuessen.

« Bij die Gelegenheid zouden ze tot den echten God spreken om Hem te bedanken dat Hij hen 't verloopen jaar bewaard heeft. Doch zelfs in dit geval kan het niet met zekerheid gezegd dat dat gebed zich uitsluitend tot God richt (¹). »

Dieser Vermerk verdient, hier festgehalten zu werden, es ist nur schade, dass man nichts Näheres über den «echten God» und das Opfergebet an ihn erfährt.

*Costermans* schildert des langen und breiten den *Tore*-Kult, aber nur als Totenseelenkult. *Tore* bedeutet(nach ihm) nur den Totengeist, was auch nach meinen Erkundungen, aber nur für die Neger meistenteils, zutrifft.

Einmal jedoch muss er feststellen das *Tore*, nämlich diesmal «*torèméri*» eigentlich kein Geist, sondern Mensch sei, ein Kinderschreck. Dieser *torè-méri* ist also kein Totengeist, was hier wiederum festgehalten wird, weil damit gesagt ist, dass *Tore* nicht notwendig Totengeist bedeutet. *Tore* ist nämlich zunächst Buschgott (*tore-meri* heisst Wald-*tore*) und erst in zweiter Instanz Totengeist, aber wohlgernekt, nur bei den Negern (¹⁴).

Eine weitere positive Nachricht ist jene über *Muri-muri* : *torè déku*. Das wäre nach *Costermans* vielleicht ein Buschgeist, der aber nur den Waldbewohnern Walese und Mamvu und den Zwergen bekannt sei. Er will damit sagen, dass *Muri-muri* ausserhalb des Waldes unbekannt ist. Man sieht *Muri-muri* nicht; « want het zijn geesten ». Wenn jemand im Busch oder in der Steppe übernachten muss, sagt man, dass *Muri-muri* ihn dort gefangen gehalten habe.

Weiterhin erwähnt er « *Mado*, *Madotobo* », die er aber nur bei den Balese und Mangutu findet. Auch *Mado* ist eine Buschgottheit, vielleicht *Mumuri* oder *Muri-muri* der Mamvu. *Mado* ist einäugig, sein Auge sitzt im Nacken. *Mado* ist klein und mit langen Haaren bedeckt. Leib und Beine sind die

(¹³) *Costermans*, B.-J., *Congo*, a.a.O. 544.

(¹⁴) *Costermans*, B.-J., *Congo*, a.a.O. 545.

eines Menschen, der Hals aber der eines Tieres. *Mado* wirft die Menschen auf den Boden und tötet sie. Nach Costermanns Gewährsleuten ist *Mado* männlich und hat keine Frau.

Nach einem Mangutu-Gewährsmann sei aber *Mado* wie ein Mensch, blutrot und mit Haaren bewachsen. *Mado* spreche alle möglichen Sprachen. Er fange vor allem Kinder ein, verstopfe ihnen die Ohren und führe sie in den Wald. Nach ein paar Tagen bringe er sie zurück, doch seien sie dann krank. Unter Todesstrafe verbiete *Mado* den Kindern, etwas von dem, was sie erlebt und gesehen haben, zu verraten.

Neben *Mado* wird *Madotobo* genannt, also ein weiblicher *Mado* (544/45). Bedeutsam finde ich weiterhin die Bemerkung, dass *Tole* der Sturm und *Tore tobo* (der weibliche *Tore*) die Windhose sei. *Tore tobo* wird auch kurzweg *Tore* genannt. Die Bangba sagen «*Oro zieht vorbei*», wenn der Sturm heult. Daraus geht abermals hervor, dass *Tore* ursprünglich nicht unbedingt etwas mit den Toten zu tun hat.

Soweit die Nachrichten aus Costermanns Artikel, die ich vorläufig als Ergänzung heranziehe, von denen aber gesagt werden muss, dass sie hauptsächlich Neger betreffen.

*Mado* (*Madú*, *Matú*, *Mató*) ist meinen Erkundungen zufolge nicht nur bei den Efé bekannt, sondern auch bei Waldnegerstämmen, so z.B. bei den Balika, wo offenbar von *Madu* besessene Kinder als gefährliche Hexer aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und aus dem Dorf vertrieben werden. Das sind die *bumbimadu* der Balika (¹⁵).

### 3. Bei den Süd-Ost-Efé.

Unter dieser Gruppe fasse ich die Bambuti südlich des Epulu, bzw. südlich der Strasse Irumu-Mambasa zusammen, worunter die Mehrzahl Efé sprechende der Balese-Bambuba und Banyari und ein kleiner Teil mischsprachiger Basúa fällt. Das Gebiet ist merkwürdig durch das ineinandergreifen der Balese, Bambuba und Babira, so dass auch die Negerbevölkerung als Mischung verschiedener Rassen und Stämme aufzufassen ist.

Als Gottesnamen kommen in diesem Gebiet vor: *Mbali*, *Mugu* (*Muku*), *Tore*, *Ba'atsi* und *Epilipili*, sowie eine Anzahl anderer Namen, die von Ort zu Ort variieren. *Tore* wird weitgehend durch *Londi*, bzw. *Lodi* verdrängt. Die am weitesten verbreiteten Namen sind *Mbali* und *Mugu*, der auch unter den Balese sehr geläufig ist.

---

(¹⁵) Schebesta, P., Siehe *Vollblutneger*, 85.

## a) Längs der Strasse Kifuko-Beni.

Meine zweite Pygmäenforschung setzte im Dorfbereich des balesierten Mubira Ingleza ein. Dort war auch bei den Efé der Gottesname *Mbali* geläufig, den man mit *Mugu* oder *Tore* gleichsetzte. Von Ingleza stammt folgende biblisch untermalte Mythe :

*Mbali* hatte zwei Söhne. Er braute *Malofu* (Palmwein) und berauschte sich so sehr damit, dass er nackt vor seiner Hütte liegen blieb. Sein ältester lachte über den Vater, weswegen ihn der jüngere tadelte. Als *Mbali* von dem Vorfall erfuhr, wurde er über seinen ältesten so zornig, dass er ihn aus seiner Nähe vertrieb. Er sollte in Zukunft der Diener seiner Brüder sein. Darum zog dieser mit seinen Frauen, Hunden und seinen Bambuti davon. Dieser ist der Stammvater der Neger. Diese Noah-Geschichte gab Ingleza als uraltes Negergut aus.

Im Efélager am Rodjo kam bei Gelegenheit eines Erdbebens die Rede auf Gott. Meine Frage nach der Ursache des Bebens beantwortete man mit folgendem Satz : « *Mugu ma'i silipiani* ». *Mugu* geht und es ist Erdbeben. Das Vorbeigehen *Mugus* verursacht das Erdbeben. Dass unter *Mugu* hier nur die Gottheit verstanden werden konnte, war aus dem Zusammenhang klar. Die Efé berichteten, dass sie schon viele Erdbeben erlebt hätten, darunter auch so schwere, dass die Bäume schwankten und das Wasser wallte.

Auf folgende Sitte unter den Efé jener Gegenden mache ich hier aufmerksam. Man hört die Jäger beim Aufbruch zur Jagd rufen : « *Ipe Mugue ! Oú !* » Der Sinn der Worte ist nicht klar. Im I. Teil dieses Bandes S. 95, gab ich die Deutung, wie sie mir mein Dolmetsch Nsiku Mbiri gab. Nun finde ich bei Durchsicht des Religionsmaterials das Wort *Mugu(e)* wiederholt als Vokativform von *Mugu*, Gott, so dass dieser Ruf möglicherweise auch eine Anrufung Gottes sein kann. « *Ipe Mugue !* » ruft einer aus der Jagdschar, was etwa heisst : den Speer her, Gott ! worauf alle anderen antworten : « *Oú* » Banane ! gebt her (zur Stärkung nämlich).

Die Pygmäen sind in ihrer Nahrungssuche und in ihrer Jagd weitgehendst von der Gottheit abhängig, die ihnen aus irgendeinem triftigen Grund den Wald versperren kann, so dass sie nichts mehr erbeuten. Im Rodjolager sprach man in diesem Zusammenhang stets von *Mbali*, den man auch *Mugu* nannte, worunter ein und dieselbe Person gemeint war. *Mbali* oder *Mugu* gilt als der Herr des Waldes und des Wildes, von dem die Jäger und Männer für jede Nahrungs suche — ausser Bananen, die man aus dem Negerdorf im Tauschwege zu beziehen pflegt — abhängig sind. Näheres darüber wird bei Erörterung des Opfers und der dazugehörigen Anrufungen mitgeteilt werden.

Ein Alter des Mabili Clans am Rodjo nannte die Gottheit *Muku*, den er in Zusammenhang mit dem Regenbogen brachte. Den Regenbogen könne man nicht umbringen, meinte er, wohl aber bringt er die Menschen um. Darum hat man Angst vor ihm und versteckt sich, wenn er sichtbar wird. Hier begegnete ich der gleichen Ansicht wie bei den Nord-Efé, derzufolge der Regenbogen den Tod für jenen bedeutet, den er früher erblickt, als der Betreffende ihn. Auch geht niemand auf die Jagd, noch auf Nahrungs suche, wenn der Regenbogen sich zeigt. *Raba edafu' avitili djá : beamikago!* Wenn der Regenbogen hervorkommt, sagen die Alten, so geht nicht aus !

Von einer Anrufung des Regenbogens war weder hier noch im Ebaebalager die Rede, auch wird er nicht mit dem Namen « *afa* » Vater angeredet, wie es anderswo vorkommt.

Wie der Regenbogen, so wird auch der Sturm in Verbindung mit der Gottheit gebracht (ebenso auch das Erdbeben).

Die Forschungen im Ebaebalager über Namen und Wesen der Gottheit ergaben folgende Einzelheiten. Zunächst war der Name *Mugu* bei Negern und Bambuti gebräuchlich. Die Besprechung der Religion — zunächst mit den dortigen Negern (Machongani) — brachte ans Tageslicht, dass man an *londi* und *befe* glaube, die man mit dem Kingwana-Wort *shejtani* wiedergab. Man fügte aber hinzu, dass über all diesen und über dem Wald *Mbali* stände, der seit alters her unter diesem Namen bekannt sei.

Diese Unterhaltung ging im Pygmäenlager vor sich. Ein abseits sitzender Pygmäe, Usaute mit Namen, der zugehört hatte, wurde von mir ins Gespräch gezogen. Auf meine Frage, ob auch den Efé *Mbali* bekannt sei, gab er ohne Zaudern die Antwort : « Wir nennen ihn : *tore-mo-ichü*. » Dabei wurde auch die Etymologie des Wortes geklärt : *Tore* über dem Abgrund (*moi*=Abgrund, *ichü*=Kopf, darüber, auf).

Ich kam also auf der zweiten Reise zum ersten Mal am Ebaeba mit dem Terminus *Tore* in Berührung, der mir auf der ersten Reise so geläufig war. *Tore*, als Name für die Gottheit, wird seltener, je südlicher man kommt; er wird von anderen Namen verdrängt. Ich hörte ihn wohl da und dort wieder, aber ungleich seltener als bei den Nord-Efé.

Hier ist der Platz, den Begriff *lodi*, bzw. *londi* einzuführen, der vor allem *Tore* Konkurrenz macht. Asani, ein Balese-Neger, erklärte, dass unter *londi* (*lodi*) eine Art Schattenseele zu verstehen sei, die beim Tode den Körper verlässt und sich in den Wald begibt. Die Mvuba- und Babira-Neger nennen sie *balimo*. Im Walde vereinigt sich der *lodi* mit den anderen Verstorbenen und wohnt in Berghöhlen, wo (nach Asani) auch *Mbali* wohnt. Dort ist sein Dorf. Die *lodi* oder *balimo* sind *Mbalis* Leute, denen er vorsteht, wie ein

Weisser den Negern vorsteht. Alle Tage versammeln sie sich um *Mbali*, der sie an die Arbeit schickt, den einen aufs Feld, den anderen in den Wald. Sie bleiben aber stets bei *Mbali*.

Den dortigen Efé sind diese Anschauungen nicht fremd, denn auch sie sagten, dass der *lodi*, wenn er aus dem Körper austritt, in den Wald geht. Die einen wohnen in Berg-, die anderen in Erd- und wieder andere in Baumhöhlen. Es kommt vor, dass man im Wald einen solchen *lodi* begegnet. Man kommt voll Schreck ins Lager und berichtet: « Ich habe den *lodi* von dem und dem gesehen. »

Aber auch von *tore-mo-ichü* war die Rede, den man als klein von Gestalt schilderte, der durch den Wald wandert und stöhnt: *hm-m*, *hm-m*, *hm-m*. Grosse Angst befällt die Bambuti, wenn sie dieses Stöhnen hören, denn es ist eine Todeswarnung. Ein Kranker im Lager werde sterben; oder wenn sich ein Kranker im Nachbarlager befindet, erstattet man dorthin die Meldung vom Ruf *Tores*. *Tore* rafft den Kranken dahin.

Sobald der schauerliche Ruf *Tores* erschallt, beruhigen die Mütter ihre Kinder und geben ihnen schnell die Brust. Die Feuer werden ausgelöscht (im Gegensatz zu den Nord-Efé, wo die Feuer angefacht werden) und erst dann wieder angefacht, wenn *Tores* Ruf verhallt ist.

Es scheint, dass die Bambuti einen zweifachen Ruf *Tores* unterscheiden, da der Ruf einmal als ein günstiges Vorzeichen für eine erfolgreiche Jagd, ein anderes Mal als Todeswarnung gedeutet wird. (Siehe auch S. 24, wo dasselbe von *Muri-muri* gesagt wird.) Man schliesst darum aus den zwei verschiedenen Rufen auf zwei verschiedene *Tore*. Ob es sich um zwei Tier-Präsidenten *Tores* handelt, oder ob es sich so verhält wie am Nduye, wo man einem Tier zweifache Lautäußerungen zuschiebt, ist nicht geklärt. Auf die Rufe *Tores* (bzw. *Muri-muris*) hinzuweisen, erscheint deswegen wichtig, weil Zusammenhänge mit den Lärminstrumenten im *Tore*-Bund naheliegen.

Die Ebaeba-Efé vertreten die Ansicht, dass es heute viele *tore* gibt; das Dorf *Tores* sei voll von ihnen. Offenbar spielt hier die Meinung der Neger mit, die *Tore* gleich *balimo*, *lodi* (Totenseelen) setzen, die das Dorf *Tores* bewohnen. Ursprünglich habe es aber nur einen *Tore* gegeben und im Dorf sei auch nur einer der Grosse, der Vater; alle anderen seien seine Kinder. Dieser Grosse habe alles geschaffen. Er, *Tore*, soll jetzt zehn Frauen haben!

Die Berghöhlen, in denen *Tore* und die *balimo* wohnen, heissen *homa*. Die *balimo* essen Früchte, genannt *bogu-ruehi* (*Ou-ruei* = Bananen der Verstorbenen), die Menschen nicht essen.

Der erste Name für die Waldgottheit ist *tore-mo-ichü*. Ein zweiter Name für dieselbe Gottheit ist *Matú*. Man sagt, *Matú* sei *Tore*, der durch seinen Blick die Menschen krank macht und tötet. Ein solcher, den *Matú* angeschaut

hat, kehrt ins Lager zurück und stirbt. Vielleicht lässt sich von hier aus die Vorstellung eines doppelten *Tore* erklären. Der eine ist *Tore* (*mo-ichü*) mit dem günstigen Jagdruf, also die gute Jagdgotttheit, der andere *Matú*, die Todesgottheit mit dem Todesruf.

Man sagte auch, dass *Tore* die *lodi* liebe, nicht aber die Menschen, darum mache er die Menschen krank und töte sie. Wenn *Tore* trotzdem mit dem freundlichen Namen Vater (*afa*) bedacht wird, indem man ihn z.B. vor dem Ausgang in den Wald anruft: «Vater, hilf mir, lass mich nicht krank werden!» so kann nur die Zweigestaltigkeit der *Tore*-Gottheit diesen Widersinn erklären.

*Tore-mo-ichü* wird schlechthin als «*avi-melia*» (= *torè-méri* bei Costermanns), Waldmensch, bezeichnet und als Herr des Waldes anerkannt und angerufen. Damit ist der Kern von *Tores* Wesen, wie er von den Bambuti (nicht von den Negern) aufgefasst wird, am besten umschrieben und *Tore* als Waldgottheit deutlich gekennzeichnet.

Weiters wussten die Efé zu berichten, dass *tore-mo-ichü* Vater und Mutter habe, deren Namen man aber nicht kannte. *Tore* soll aus altersgrauer Zeit stammen. *Tore* stirbt nicht; die *balimo* sterben, *Tore* aber nicht.

Neben *Tore* steht sein Helfershelfer, sein Begleiter und Gesandter (Proto = Peloton) mit Namen *Bi'i*. Wenn *Tore* durch den Wald geht, begleitet ihn *Bi'i*. Er sieht die Menschen und auch die *balimo* und erstattet über alles Meldung. *Bi'i* führt die Aufträge *Tores* aus; er ist es, der die Menschen durch den Tod hinwegrafft. *Tore* und *Bi'i* sind gleich gross, ersterer aber älter und mächtiger.

Da der geschilderte *Bi'i* in allem dem *Kalisia* der Basúa glich und die Ebaeba-Efé Nachbarn der Basúa sind, forschte ich bei Usaute nach *Kalisia*. Er kannte *Kalisia* nicht. Asani, meinem Negerboy (Balese), jedoch war *Kalisia* wohl bekannt. Die Mvubaneger halten *Kalisia* für einen *mchungambuzi*, einen Ziegenhirten. Unter den *mbuzi* wird das Wild des Waldes verstanden. *Kalisia* sei ein *mbefe*, der den Jäger auf das Wild aufmerksam macht und es ihm zuführt. Er versetzt ihm einen Schlag oder einen Stoss, wenn es gilt, flinker zu sein, um ein Wild zu erjagen. Asanis Bruder habe einmal ein Erlebnis mit *Kalisia* gehabt, als er in den Wald ging, um nach den Fallgruben zu sehen. Er erhielt plötzlich von rückwärts einen Stoss, ohne jemand hinter sich zu sehen. Das war *Kalisia*, der ihn zu Eile antrieb. Es war auch höchste Zeit, denn er fand in der Fallgrube eine *Kenge*-Antilope, die sich dort gefangen hatte, sich aber befreien konnte und mit den Vorderfüßen schon ausserhalb der Grube war. Mit vier Speerstössen erledigte er das Wild.

Diese aus Negermund ungewöhnliche Schilderung der Wald- und Jagdgotttheit findet dadurch ihre Erklärung, dass die Mvuba stark bambutisiert sind; die viele Anschauungen von den Pygmäen angenommen haben. Was der Neger Asani von *Kalisia* sagte, das behaupteten die Efé von *Bi'i* und die Basúa der Babira von ihrem *Kalisia*, der von dort zu den Mvuba gelangt ist.

Asani war der Meinung, dass *Kalisia* zu den *balimo* (*mbefe*, *lodi*) gehöre, die die Mvuba (Bambuba) verehren. Von *Mungu* (Gottheit) gab er vor, nichts zu wissen. *Mbali* sei wohl bekannt, doch werden von den Mvuba nur die *balimo* angerufen. Hier liegt der grundsätzliche Unterschied in der Religion der Efé und Neger, dass letztere die Gottheit (*Mbali* oder wie immer) nicht anrufen, die Bambuti aber wohl.

Nach Usaute (Efé) sei *tore-mo-ichü* ursprünglich nur einer; *matú* und *mbefe* aber gebe es viele.

Die Buschgottheit *Tore* wird in Verbindung mit Träumen gebracht. Traumgesichte sind Weisungen *Tores*. Der Jäger legt sich beim Schlafengehen bisweilen Pfeil und Bogen unter den Kopf. Im Traum offenbart ihm *Tore*, bzw. *Bi'i* eine erfolgreiche Jagd. Nach einer anderen Information sind es der verstorbene Vater oder Bruder, die dem Jäger im Traum offenbaren, wo er ein Wild erlegen könne. Frühmorgens zieht er aus, ohne jemandem ausser seiner Frau Mitteilung davon zu machen. Wenn auch die Lagerinsassen nach seinem Verbleib fragen, die Frau verrät nichts. Der Jäger aber hat Erfolg.

Das Ergebnis meiner Forschungen unter den Efé des Ebaebalagers fasste ich an Ort und Stelle folgendermassen zusammen: *Tore-mo-ichü* scheint demnach die Schöpfergottheit zu sein. Er ist Herr des Waldes und des Wildes, wie auch der Menschen. Man kennt *Tore-mo-ichü* als Einzelwesen, neben dem viele andere Wesen (Totengeister, Naturgeister) unter dem Namen *mugu*, *lodi*, *balimo*, *mbefe* stehen. Die Alten nannten sie alle *matú*.

Dass ich mir über die Schöpfergottheit doch noch nicht klar war, zeigt der Umstand, dass ich Usaute nochmals nach dem Schöpfergott, der die Menschen erschaffen hat, fragte. Darauf antwortete er mit folgender Mythe: «Der Greis, der alles, auch die Menschen erschaffen hat, sass in der glühenden Sonne, so dass seine schwarze Haut sich abschälte und er ganz rot wurde. Als ihn sein Enkel so sah, staunte er und fragte, warum er so rot werde und seine Haut sich abschäle? Darauf antwortete ihm der Grossvater: — Sage der Mutter nicht, was du gesehen hast, sonst müsst ihr alle sterben. Ich habe euch auf die Erde gesetzt, damit ihr ewig lebt; wenn du aber verrätst, was du gesehen hast, müsst ihr sterben. »

Der Enkel hielt sich nicht an das Verbot, sondern ging hin und erzählte seiner Mutter, was er gesehen, und diese erzählte es wieder ihrem Gatten. Darüber war der Grossvater so gekränkt und erbost, dass er starb. Seit dieser

Zeit sterben auch die Menschen. Das sei der Schöpfer, meinte Usaute, dessen Namen er aber nicht kenne. So habe er es von seinem Vater gehört, der den Namen auch nicht wusste. Dieser Greis sei aber nicht *Tore*.

Die Ansicht Usautes, dass nicht *Tore* die Menschen geschaffen habe, widerlegt eine Mythe aus dem gleichen Lager, die mit der Erzählung beginnt, dass *Tore* zwei Menschen, einen Efé und einen Neger, geschaffen und in den Wald gesetzt habe<sup>(16)</sup>.

Diese Widersprüche erklären sich wohl dadurch am ehesten, dass man der mehrfachen Auffassung von der *Tore*-Gottheit im Sinne der Bambuti Rechnung trägt.

Folgende Tiersage zeigt *Tore* in einer anderen Beleuchtung.

#### *Tore und der Elefant.*

*Tore* begegnete auf seiner Wanderung durch den Wald zum ersten Mal dem Elefanten. Sie schlossen Blutsbrüderschaft. Eines Tages suchte *Tore* seinen neuen Bruder im Elefantendorf auf. Die Elefantenfrau war eben daran, Bananen zu kochen. Sie geriet in nicht geringe Verlegenheit, als sie den hohen Besuch kommen sah, denn sie hatte keine Zuspeise. Der Elefantenmann wusste gleich Abhilfe. Er steckte ein Eisen ins Feuer, bis es glühend wurde, und stiess es sich ins Bein, dass das Fett herauszischte. Damit füllte er mehrere Töpfe, denn *Tore* ass viel. Nach dem Mahl verabschiedete sich *Tore*.

Nach zwei Tagen machte der Elefant den Gegenbesuch. *Tore* bewirtete seinen Gast mit viel Hühnerfleisch. Beide wurden gute Freunde.

*Tore* hatte viele Kinder, die er zu den Menschen schickte, teils zu den Efé, teils zu den Balese und Babira. Da erinnerte er sich auch des Elefanten. Wen sollte er zu ihm schicken? Er hatte niemanden mehr. Da erinnerte er sich des Vorfalls im Elefantendorf, wie sich der Elefant selbst sein Fett abgezapft hatte. «Das ist nicht menschenwürdig,» sagte *Tore* und kündigte dem Elefanten die Brüderschaft. Der Elefant wurde ins Tierreich verwiesen und ist seither ein Tier des Waldes.

Die Feuersagen dieser Efé, in denen von den *lodi* die Rede ist, sollen erst bei ihrer Besprechung erwähnt werden. Es werden weder *Muri-muri*, noch *Tore* dabei genannt, sondern nur die *lodi*.

In diesem Zusammenhang sei die Nachricht J. Davids, der im Gebiet der Süd-Ost-Efé reiste, in Erinnerung gerufen (siehe Einleitung S. 4). Die von ihm als lächerlich empfundene Aussage der Efé über die Gottheit spie-

---

(16) Schebesta, P., *Die weitere Mythe*, siehe Bd. I, 75f.

gelt aber am ausdrucksvollsten ihre Vorstellung von *Tore* wieder, dessen Kopf in einen Stachel endet. Es lag nahe, dass er sich unter diesem Wesen eine Art Kobold vorstellen musste. Wahrscheinlich handelte es sich den Efé um einen *mbefe*-Kobold, der dem *Tore*-Kreis zugehört.

b) **Längs der Strasse Kifuko-Mambasa.**

Die Zweiteilung der Efé nach den beiden Strassen ist eine willkürliche, denn die Gruppen von hüben stehen in Kontakt mit den Gruppen von drüben. Da jedoch im religiösen Glaubensgut gewisse Abweichungen festzustellen sind, mag diese Teilung gerechtfertigt erscheinen. Im Masedalager war mein Hauptgewährsmann der etwa 70-jährige Sabu, der an sich mürrisch und wenig zugänglich war. Seine Informationen waren aber brauchbar. *Tore-mo-ichü* war am Maseda wohl bekannt, doch stand er nicht im Vordergrund des religiösen Denkens. *Tore-mo-ichü* sitze auf der Liane und stöhne, sagte Sabu. Sobald man seinen Ruf hört, verstummen alle, bis er vorüber ist. Man gebraucht die Hunderassel, um ihn zu verscheuchen. *Tore-mo-ichü* sei mächtig, sei aber nicht der Schöpfer. Es gäbe viele *tore-mo-ichü*.

Die ersten Menschen stammten von *Ba'atsi*. Nach den Reden Sabus war *Ba'atsi* das Um und Auf der Bambuti-Religion. Ob *Ba'atsi* die ersten Menschen gezeugt oder geschaffen habe, wusste man nicht, doch sollen sie von ihm stammen, er habe sie in der Welt zerstreut. Auch Blitz und Donner gehörten ihm; er töte die Menschen durch den Blitz. Kurzum, alles sei sein. Man tituliert ihn «*afa*» (Vater) oder «*odu*» (Grossvater). Er wohne im Gegensatz zu *Tore*, der unten auf der Erde hause, oben.

*Ba'atsi* habe oben, am Himmel, seinen Wald, seine Efé und seine Neger, die für ihn arbeiten, bzw. jagen. Wie es drüben sonst aussieht, wisse man nicht.

*Ba'atsi* sei Herr über Leben und Tod. Er sendet die Krankheiten, die zum Tode führen wie auch solche, von denen man genesen kann, sofern *Ba'atsi* einen nicht töten will. Ja, er sei auch der Herr über das Reich der *balozi* (Hexen). Er herrsche auch über das Reich der *lodi* (Verstorbenen). Er habe alles gemacht.

Aus dem vorhandenen Mythenmaterial leuchtet in etwa die Gestalt und Person *Ba'atsis* hindurch. Eine Mythe erzählt, wie *Ba'atsi* einen Pygmäen-Elefantenjäger zu sich in den Himmel hinaufholte, um für ihn Elefanten zu jagen, wobei auch ein Erlebnis mit dem Blitz, der ebenfalls oben seine Wohnung hat, erzählt wird.

*Ba'atsi und sein Efé-Elefantenjäger.*

*Ba'atsi* wohnte im Himmel in einem schönen, grossen Lager, um das herum ein grosser Wald mit allen Wildarten war; doch es gab keinen Jäger, der ihm das Wild jagte. Da erinnerte er sich des ersten Menschen, des Pygmäen, den er auf die Erde gesetzt hatte, ihn wollte er als Jäger zu sich nehmen. Er schmiedete drei wuchtige Speere, hieb eine lange Liane ab, die bis zur Erde reichte, liess sie zu Boden gleiten, schlang sie um den Pygmäen, den grossen Jäger, und zog ihn zum Himmel hinauf. Dort übergab er ihm die Speere mit dem Auftrag, für ihn auf die Jagd zu gehen. Vorerst aber führte er ihn in sein Gehöft, um ihn den Seinigen vorzustellen. Alle staunten über den Fremdling, den niemand kannte, und sie fragten: «Vater, wen bringst du da?» Er klärte sie auf, es sei der Efé, den er zuallererst geschaffen und auf der Erde zurückgelassen habe, und der ein grosser Jäger sei. Er habe ihn zum Himmel hinaufgezogen und ihm die Jagd anvertraut.

Frohgemut ging der Efé auf die Jagd und erlegte bald einen Elefanten, dessen Zähne so gross wie Riesenbäume waren. Alles zog hinaus, um den Dickhäuter zu zerteilen; am meisten freuten sich die Frauen, die den Efé in die Arme schlossen und laut priesen. Auf gleiche Weise tötete der Efé einen zweiten und dritten Elefanten.

Eines Tages begegnete ihm der Blitz, der auch im Himmel seinen Sitz hatte. Beide sassen auf niedrigen Schemeln, einander gegenüber. Der Blitz musterte den Fremdling, ohne aus ihm klug zu werden. Plötzlich ging ein grosses Krachen durch den Himmel, der Blitz schlug in den Schemel des Efé ein, dass er in tausend Stücke flog. Doch ebenso schnell fügten sich die Stücke von selbst wieder aneinander, und der Efé nahm seelenruhig seinen Platz wieder ein. Stumm, voll Verwunderung reichte ihm der Blitz die Hand und starre ihn an. Wiederum das Krachen, und wiederum ging der Schemel in Splitter, um bald wieder ganz zu werden. Dem Efé geschah kein Leid. Er war der Macht des Blitzes gewachsen.

Damit bricht die Sage vom Zusammentreffen des Efé mit dem Blitz, die offenbar nur ein Einschub ist, jäh ab; der frühere Faden wird wieder aufgenommen. *Ba'atsi* behielt den Efé lange Zeit bei sich, dann beschenkte er ihn reichlich, legte ihm viel Eisenschmuck an und gab ihm die drei Speere zu eigen. Alsdann schnitt er wieder eine lange Liane ab, steckte sie durch das Himmelsgewölbe und schwenkte sie so lange hin und her, bis eine Öffnung entstand, so gross, dass der Efé durchschlüpfen konnte. *Ba'atsi* band ihn an die Liane und liess ihn zur Erde nieder, doch in der Krone eines *boru(e)*-Baumes blieb der Pygmäe hängen. *Ba'atsi* sah, dass die Liane

noch nicht zu Ende war und der Efé folglich noch nicht am Ziel sein konnte. Er zog sie wieder an und liess den Efé nochmals hinab, bis er das Klinnen der Eiserringe hörte und ihn so gelandet wusste.

Der Efé schlüpfte eiligst in seine Hütte, wo ihn seine Frau schon lange als Toten beweint hatte. Als das jüngste Kind in die Hütte trat und den Fremdling mit dem reichen Eisenschmuck sah, eilte es erschrocken zur Mutter, um es ihr zu melden. Doch auch die Frau erkannte ihn nicht. Bald sammelte sich das ganze Lager um die Hütte, aber niemand erkannte den Ankömmling. Schliesslich sah ihm das älteste Kind in die Augen, erkannte den Vater und rief beglückt: « Der Fremde ist ja unser Vater! » Die Mutter wies es zurecht und sagte: « Wenn du einen *lodi* gesehen hast, dann musst du sterben. »

Aller Neugierde war aufs höchste gesteigert. Der Bruder des Ankömmlings raffte sich schliesslich zusammen und sagte: « Ich gehe in die Hütte, um zu sehen, wer es ist, auch wenn ich sterben müsste. » Er erkannte seinen Bruder und fragte ihn erstaunt: « Bist du es, wo warst du solange, und woher kommst du? » Der Efé antwortete: « Der Vater, der mich erschaffen hat, hat mich zu sich in den Himmel genommen, damit ich für ihn jage. Siehe, das alles hat er mir geschenkt. » Jetzt erst brach sich die Freude des Wiedersehens Bahn, alle kamen, ihn zu begrüssen.

Auch die Neger im Dorf erfuhren von dem Vorfall durch ein Mädchen, das dem Efé begegnet war und ihn ebenfalls gefragt hatte: « Woher kommst du? » worauf er ihr dieselbe Antwort wie dem Bruder gegeben hatte. Darauf das Mädchen: « Wie, unser Vater (der Efé und Neger erschaffen hat) lebt noch? » — « Gewiss, » erwiderte er, « ich war ja bei ihm, und das alles hat er mir geschenkt. »<sup>(17)</sup>

Eine weitere, inhaltlich noch wichtigere Mythe, die über die Erschaffung des ersten Menschen, die erste Sünde und den Ursprung des Todes Auskunft gibt, stammt ebenfalls von Sabu. In dieser Mythe wird die Stellung des Mondes neben dem Schöpfer präzisiert, während *Ba'atsi* der von Gott geschaffene Mensch ist.

#### *Die Ursünde und ihre Folgen.*

Der Mond erschuf den ersten Menschen *Ba'atsi* und setzte ihn auf die Erde. Er machte den Leib durch Kneten, legte eine Haut um ihn und goss Blut in die Hülle hinein. Der erste Mensch atmete, er lebte. Leise sagte ihm *Mugu* ins Ohr: « Du wirst Kinder zeugen, die den Wald bewohnen werden. Melde aber deinen Kindern mein Gebot, und diese sollen es ihren Kindern melden: Von allen Bäumen des Waldes dürft ihr essen, vom *tahu*-Baum aber

(17) Schebesta, P., *Urwald*, 134-135.

nicht. » — *Ba'atsi* zeugte viele Kinder, hinterliess ihnen Gottes Gebot und zog dann zu Gott in den Himmel. Die Menschen lebten anfangs glücklich und hielten sich an Gottes Gebot, bis eines Tages eine schwangere Frau von unwiderstehlicher Esslust gepackt, nach der grossen, schönen *tahu*-Frucht verlangte. Sie drängte ihren Mann, ihr diese Frucht zu bringen, wozu sich dieser aber nicht entschliessen konnte. Das Weib verlangte aber mit solchem Ungestüm danach und liess sich nicht besänftigen, bis der Ehemann heimlich in den Wald schlich, eine *tahu*-Frucht pflückte, sie schnell abschälte und die Schalen im Laub sorgsam versteckte, dass sie ihn ja nicht verrieten. Doch alle Vorsicht war umsonst. Der Mond hatte ihn schon erspäht und die Meldung dem Herrgott (*Mugu*) gemacht : « Die Menschen, die du geschaffen, haben dein Gebot verletzt und von der *tahu*-Frucht gegessen. » *Mugu* wurde über den Ungehorsam der Menschen so erbost, dass er als Strafe den Tod unter sie sandte » (¹⁸).

Die Mythe über die *Vernichtung des Menschengeschlechtes* durch *Ba'atsi* geht davon aus, dass *Ba'atsi* Menschen auf Erden antrifft, die er nicht kennt, so dass er als Schöpfer, bzw. Stammvater der Menschen nicht gelten kann. Bei dieser Gelegenheit erfährt man auch etwas aus der pygmäischen Kosmogonie.

*Ba'atsi* stiess einmal auf viele Menschen, die er nicht kannte. Er fragte verwundert nach ihrer Herkunft. Dann aber richtete er ein grosses Blutbad unter ihnen an. Viele von ihnen brachte er mit dem Speer um. Als er aus seiner Raserei erwachte, sagte er zu sich selbst : « Wenn ich alle Menschen töte, dann bleibe ich allein zurück. Das ist nicht gut. » Er liess also die anderen am Leben. Auf seiner Wanderung durch den Wald fand er Bananen, die ihm sehr gut mundeten. Er gab sie seinen Bambuti. Diese sagten : « Nun haben wir gute Nahrung. » Darauf kehrte *Ba'atsi* zum Himmel zurück.

*Ba'atsi* ist auch Herr des Gewitters. Am Himmel wohnen *Ba'atsi*, der Mond und die Sonne. Der Mond stamme von der Sonne ab. *Ba'atsi* jedoch sei eine Schöpfung des Mondes. Der Mond ist jedenfalls der ältere. Auch die Erde soll früher oben bei *Ba'atsi* gewesen sein. Da sie aber zu weich war, stiess er sie herunter, und so wurde sie zum Wohnort für die Menschen.

Obwohl Sabu bewusst *Ba'atsi* und Mond auseinanderhielt, bringt das Mythematerial beide eng zusammen, obzwar nirgendwo strikte gesagt wird, dass *Ba'atsi* der Mond sei.

*Ba'atsi* ist weiters der Herr des Feuers, denn anfangs hatte nur er das Feuer, so wie *Tore*, bzw. *Muri-muri* bei den anderen Efé. Die Menschen auf Erden hatten aber kein Feuer (¹⁹). Diesmal profitiert der Blitz von dem gestoh-

(¹⁸) Schebesta, P., *Urwald*, 130-131.

(¹⁹) Schebesta, P., Siehe die *Feuemythe*, Bd. II, 164f.

lenen Feuer, denn während die Bambuti vor Freude um dasselbe herumtanzen, fährt er hernieder und raubt für sich auch einen Brand. Seit dieser Zeit hat auch der Blitz Feuer.

Zieht man die Nduye-Feuermythe zur Erklärung heran, dann ist die Himmelsfrau, die das Feuer bewacht, niemand anderer als *Matú*, die aber hier nicht genannt wird.

Vom Blitz heisst es, dass er zusammen mit *Ba'atsi*, Mond und Sonne an einem Ort wohne. Er wird menschlich aufgefasst, heisst es doch von ihm, dass er schon von klein auf als Radaumachér bekannt ist.

Eine mir damals nebensächlich scheinende Bemerkung Sabus möchte ich hier als wichtig vermerken. Er sagte, dass *Ba'atsi* am Abend laut werde (*anasirika*). Ich vermute, dass er damit eine Grillenart meinte, die mit Einbruch der Dämmerung zu zirpen beginnt; also repräsentiert eine Grillenart *Ba'atsi*.

Ich habe in meinen Notizen nur noch einmal einen Hinweis auf die Grille aus dem Koukoulager; der Held, der den Baum mit dem Beil ausschlägt, aus dem das Wasser und der erste Mensch hervorströmen, war die Grille. Das Wort Grille ist aber durchgestrichen und durch *ameuri*, Chamäleon, ersetzt. Diese Korrektur wurde also durch den Efé-Gewährsmann nahegelegt.

Die nun folgenden Nachrichten von den Mamvu-Efé aus dem Koukoulager werden, glaube ich, am meisten zur Klärung des pygmäischen Gottesbegriffes beitragen. So bruchstückartig und verworren sie mir anfänglich vorkamen, so wichtig finde ich sie heute.

Es war bei einer Auseinandersetzung mit diesen Efé über das Leben nach dem Tode, als wir auch den Gottesglauben zu erörtern begannen. Die Efé behaupteten zunächst, dass es kein Weiterleben nach dem Tode gäbe, was aber so zu verstehen war, dass die irdische Lebensweise nicht fortgesetzt, sondern der *boruei* (was als Seelenprinzip gelten kann) zum Schimpanse würde. Der Schimpanse ist nämlich das Totem der Mamvu. Dabei fiel die Bemerkung, dass der Mond den *boruei* anfordere, d.h. veran lasse, dass der Mensch stirbt. Der Mond sei der Herr aller Menschen und aller *mungu*. Unter letzteren versteht man die Abgestorbenen. Der Mond sei also Herr und Gebieter aller Lebenden und Verstorbenen.

Meine Frage nach dem Namen des Mondes wurde mit *tebá* beantwortet. *Tebá* ist aber in Efé die übliche Bezeichnung für das Nachtgestirn. Die Baleseneger sagen *tembá*. Weitere Nachforschungen ergaben aber noch einen anderen Namen für Mond, nämlich *Arebatí*. Darunter verstand man weniger den physischen Mond als vielmehr den mythischen, den man Herrn und Oberhaupt seiner Dorfes nannte. In diesem Namen *Areba-tí* ist die Wurzel

*areeba*, von Belang und soll uns noch später beschäftigen. Man schrieb *Arebati* die Erschaffung der Welt zu, ohne sich über die Art und Weise der Schöpfung klar zu sein. *Arebati* habe auch die Menschen erschaffen und erschaffe sie immer wieder, durch die monatliche Regel der Frauen. *Arebati* bilde aus dem Menstruationsblut den Menschenleib. Aus einem Teil forme er die Beine, aus einem anderen die Arme, den Kopf usw. Er bohre die Ohren-, Augen- und Nasenlöcher, den Mund und gebe dem Leib die Leber (*maini*) und den *boruei* (die Lebenskraft). So forme der Mond in jedem Falle das Kind im Mutterleib. Sogleich messe er ihm auch die Lebensfrist zu, so dass an dem Tage, da diese Zeit zu Ende geht, der Mond den *boruei* abberuft und der Mensch sterben muss; *Arebati* fordert den *boruei* zurück. *Arebati* sei der Grösste, der Herr aller, auch der Weissen.

Anschliessend daran erzählte man mit viel Schwung und recht drastisch, wie die Efé die Neger die Zeugung gelehrt haben, eine Sage, die man allüberall am Ituri unter Bambuti und Negern hört.

Ich hatte bislang davon Abstand genommen, mich mit diesen Sagen zu befassen, hier jedoch lassen sie sich sinngemäss eingliedern. Diesem Sagenstoff liegt der Glaube zu Grunde, dass die ersten Menschen den Vorgang der Zeugung nicht kannten, sondern erst von der Gottheit oder dem Mondwesen oder dem Mond selbst darüber aufgeklärt wurden. Man hielt die Menstruation für eine Erkrankung, die Vagina für eine Wunde. Der Grundzug der Zeugungssage ist folgender: Die ersten Menschen, die aus der Hand der Gottheit hervorgegangen waren, sind drei Geschwister, zwei Brüder und deren Schwester. Von den Brüdern ist einer ein Pygmäe, der andere ein Neger. Der Neger holt sich Rat beim Pygmäen, weil er nicht weiss, was er mit seiner Schwester anfangen solle. Sie blutete trotz der Medizinen, mit denen er ihre Wunde behandelte. Der Pygmäe, der über den physiologischen Vorgang schon Bescheid wusste, denn er war von der Gottheit oder vom Mondwesen oder vom Mond selbst darüber aufgeklärt, lacht den Neger aus, schimpft ihn Dummkopf, nimmt die Frau zu sich, wohnt ihr bei und zeugt mit ihr Kinder. Dann bringt er sie seinem Bruder, dem Neger, zurück und klärt ihn auf, was das für eine Wunde und Blutung sei, und dass das Heilmittel dafür die *Cohabitation* sei. Darauf zeugt auch der Neger mit ihr seine Kinder. Varianten dieser Sage erzählen, dass der Stammvater von der Gottheit, der er zufällig begegnet, über das Physiologische des Weibes, mit dem er bislang nichts anzufangen wusste, aufklärt. Ein anderes Mal ist es der Blitz, den das Mondwesen aufklärt, weil auch dieser mit der Frau nichts zu beginnen wusste. Meistens aber ist es der Pygmäe, der als erster in den Zeugungsprozess eingeweiht wird und dann den Neger darüber aufklärt (20).

(20) Schebesta, P., Bd. I, 75-76.

Die Zeugunssage ist jeweils im Gefolge der Feuer- und Bananenraubmythen. Das Feuer, die Banane und das Wissen um die Zeugung stammen von der Gottheit, und diese ist der Mond, wessen sich die Koukou-Efé deutlich bewusst waren und daher die Gottheit auch mit dem Mondnamen belegten. Was bislang nur ahnend oder andeutungsweise ins Blickfeld trat, dass nämlich die Gottheit mit den verschiedensten Namen möglicherweise der Mond sei, das wird hier offen gesagt. Für mich war es lehrreich, dass die zu Rate gezogenen Neger sich eines Zusammenhangs der Gottheit mit dem Monde nicht bewusst waren, wohl aber die Bambuti.

Von *Arebati* erzählten die Mamvu-Efé jenes schon wiederholt erwähnte Moment, dass er früher « unten » gelebt habe. Der Himmel war unten, die Erde oben; weil aber immerzu Schmutz von der Erde in *Arebatis* Essen fiel, verzog er mit dem Himmel nach oben.

Das heilige Tier *Arebatis* ist *arumei*, auch *ameuri* genannt, das Chamäleon. *Ameuri* spielt in den Urstandsmythen eine hervorragende Rolle, ebenso wie der *ti'i*-Baum (*tuna* in Kingwana), der *ameuris* Baum ist. Aus dem *ti'i*-Baum stammen alle anderen Bäume. *Ameuri* pflanzte je eine *ti'i*-Frucht, woraus eine neue Baumart wurde, die *ameuri* mit Namen belegte.

Die Tierwelt entstand auf die Art, dass *Arebati* eine Ziege zur Erde sandte, die die verschiedensten Tiere warf, die *ameuri* benannte. Zuletzt warf sie ein Zicklein und kehrte dann zu *Arebati* in den Himmel zurück (²¹).

Nach der Mythe stammen auch die Menschen aus dem *ti'i*-Baum. *Ameuri* hörte im *ti'i*-Baum ein Raunen, wie Vogelgezwitscher. Damals gab es noch kein Wasser auf Erden; darum versetzte ihn das Geräusch in Staunen. Er sagte sich : Es scheinen Menschen darin zu sein. Er begann den Stamm mit einem Beil aufzuhacken, bis Wasser herausfloss, das zu einem grossen Strom wurde, der sich über die ganze Erde ergoss. Mit diesem Wasser strömte auch das erste Menschenpaar hervor, eine Frau mit Namen *otu* (*ou*) = Blut und ein Mann, bzw. Knabe *mupe*. Beide waren von heller Hautfarbe, wie die hellsten Pygmäen zu sein pflegen. Da es damals keine anderen Menschen auf Erden gab, bildeten *otu* und *mupe* ein Paar, dem ein Sohn mit Namen *magiti* (auch *magidi*) entsprang. Von Matiboka stammt folgende Version dieser Mythe :

Ein Mensch, ein Efé, *magidi* mit Namen, rettete sich aus einem Krieg. Er kletterte auf einen Baum (*ti'i*) und versteckte sich in der Baumhöhle. Irgendwo in einem *matongo* (verlassene Rodung) lebte ein Paar, das eine Tochter

(²¹) Anmerkung : In diesem Zusammenhang ist die Einführung der Ziege störend, da die Bambuti von Haus aus die Ziege nicht kennen. Ein analoger Fall mag die Sachlage klären. Vom Blitz wird einmal erzählt, dass er eine Ziege oder ein Elefant sei, der vom Himmel herabfährt und die Bäume mit seinen Zähnen spalte. Ob hier die Möglichkeit vorliegt, die Himmelsziege durch den Elefanten zu ersetzen, ist ungeklärt. Siehe das Nähere darüber im II. Abschnitt.

hatte. Diese Tochter (im Verlauf der Mythe *otu* genannt) verlangte nach Wasser. Ihr Vater zog aus, um Wasser zu suchen. In dem Baum, in dem *magidi* versteckt war, entdeckte er heraustropfendes Wasser, und begann den Baum aufzuschlagen. Bald floss Wasser heraus und mit ihm *magidi*, der mit ins *matongo* ging, wo er das Mädchen zur Frau nahm. Die Mythe erzählt weiter, dass der Blitz ins *matongo* kam, wo er das Mädchen sah und es zur Frau nahm, ohne ihm beizuhören, denn das war bis dahin unbekannt.

Der Mond besuchte den Blitz (*gbara*) und sah, dass beide wie Bruder und Schwester miteinander lebten. Er schimpfte den Blitz deswegen Dummkopf und riet ihm, dem Mädchen beizuhören, was der aber ablehnte, da er es nicht kannte. Da liess der Mond die Regel über das Mädchen kommen und veranlasste einen Knaben (?), dem Mädchen, seiner Mutter, beizuhören. Er tat es, und das Mädchen *otu* gebar einen Sohn, es war ein Efé. Daraufhin entschloss sich auch der Blitz, mit der Frau *otu* Umgang zu pflegen. Sein erstes Kind war hell, sehr hell, ein Weisser, *mupe*; darüber herrschte grosse Freude. *Otu* bewog den Blitz, in der Nähe ihrer Hütte seinen Wohnort aufzuschlagen und bei ihr zu bleiben. Er zeugte mit ihr viele Kinder. Als aber *otu* starb, veranlasste der Mond den Blitz, wieder zu ihm und zur Sonne zurückzukehren, was er auch tat. Seine Kinder nahm der Blitz aber mit sich.

Diese beiden Versionen der gleichen Mythe lassen sich in Übereinstimmung bringen, lässt man eine Verweichlung der Namen, die dem einen oder anderen Erzähler unterlaufen sind, gelten.

In jedem Fall ist es *ameuri*, das Chamäleon (Mondtier), das den *ti'i*-Baum aufschlägt. Nach der ersten Version strömen *otú* und *mupe* (oder *magidi*) hervor, deren Kind *magidi* ist (bzw. *mupe*).

Nach der zweiten Version ist der im *ti'i*-Baum eingeschlossene Mann *magidi* (bzw. *mupe*). Er strömt mit dem Wasser aus dem Baum und heiratet im *matongo* das Mädchen *otú*. Das Kind von *otú* und *magidi* (bzw. *mupe*) ist *mupe* (bzw. *magidi*). Der Zwischenakt, wonach ein Knabe mit *otú* Verkehr hat, aus welcher Verbindung ein Efé stammt, ist der landläufigen Sage angepasst und hier ohne Belang.

Matiboka erklärte, bzw. ergänzte die Mythe ausdrücklich dahin, dass der Mann, der den Baum aufschlug, worauf das Wasser mit *magidi* hervorstömte, *arumei*, bzw. in Efé *ameuri*, das Chamäleon, war.

Das Chamäleon ist das heilige Tier der Efé. Man darf es nicht töten, verletzen oder ihm sonst irgendwie weh tun. Begegnet man ihm auf dem Pfade, so legt man es vorsichtig beiseite. Es ist das Tier *Arebati's*, das in die höchsten Baumwipfel steigt, wo es dem Mond am nächsten ist. Dort schaukelt es im Wind hin und her. Das Chamäleon steht in Beziehung zu Blitz und Gewitter, denn es heißt ausdrücklich, dass, wenn man ihm weh tut, ein Gewitter losbreche und der Blitz einschlage.

Im Koukoulager war ich Zeuge, mit welcher Scheu die Efé dem Chamäleon begegneten. Nach dem Fall eines Baumriesen stapfte ein Chamäleon zwischen den Zweigen auf dem Boden dahin. Die Bambuti starren es lange schweigend an, ohne es zu berühren. Leider versäumte ich damals, Experimente anzustellen, da ich die Bedeutung des Chamaleons in der Bambuti-Mythologie noch nicht kannte.

Die Efé vom Koukou glauben, dass Mond und Blitz ihr Dorf mit vielen Menschen « oben » haben. Den Blitz stellt man sich, wie bereits gesagt, als Ziege oder Elefant vor, nach der Mythe jedoch auch als einen Menschen. Der Mond ist der *Grösste von allen*, der alles erschaffen hat. Er wird von den Efé mit dem Vaternamen « *afa* » angerufen, wenn man ihn z.B. bittet, er möge ihnen den Wald so gestalten, dass er genügend Wild und Nahrungsmittel hervorbringe. Zeitweise macht er den Wald auch unfruchtbar, ertraglos, so dass die Efé keine Nahrung finden.

*Arebatí* gab den Efé auch Weisungen z.B. betreffs des Genusses von Nahrungsmitteln, wie Früchten und Knollen. So ist es verboten die *kisobi*-(*kisumbi*-)Knolle, die *apa*-Wurzel und die *be'e*-Frucht wegzwerfen. Auch Kinder dürfen es nicht tun. Das sind Vergehen, die *Arebatí* bestraft, indem der Blitz einschlägt oder ein wildes Tier (?) einen Baum über einen Menschen stürzt.

Von Mavi, dem Ältesten der Bädigbou, dem ältesten Efé der ganzen Umgegend, der gelegentlich im Koukoulager auftauchte, erfuhr ich weitere bedeutsame Einzelheiten. Dieser Pygmäe fiel dadurch auf, dass er stets ein Kolobus-Fell als Rückenüberwurf und eine Fellmütze auf dem Kopf trug.

Ehe die Menschen waren, war der Mond, erzählte Mavi. Die ersten Menschen hießen *Mbali* und *Mbigi*, ein Brüderpaar, das aus einem Felsen kam. *Mbali*, der ältere, ist der Stammvater der Efé. Er gab den Efé Vorschriften, was sie essen und was sie nicht essen dürften, was nämlich giftig sei und den Tod bringe. *Mbigi* soll der Stammvater der Neger sein. *Mbali* werde zwar mit « Vater » angerufen, aber, dass er etwas erschaffen hätte, darüber verlautbarte der Alte nichts. Die Erde bringe alles hervor.

Die Neger der Gegend kennen *Mbali* nicht, wohl aber *Mbigi*. Unschwer ist im Wort *Mbigi* der früher besprochene *Bi'i*, der Begleiter und Kanzler *Mbalis*, bzw. *Tores* zu erkennen. (*Mbigi* = *Bi'i*; nach Efé-Lautregel entfällt das *m* und *g*.)

*Mbali* und *Mbigi* stehen nach Ansicht des Alten wie Brüder zueinander. *Mbali* habe *Mbigi* die Zeugung in der Weise gelehrt, wie es die vorhin gebrachte Mythe erzählt. *Mbalis* Frau ist *Maise*, *Mbigis* Frau *Mabetu*. *Mbigi* sagte einmal zu *Mbali*: « Geh' in den Wald und suche nach Menschen. »

*Mbali* durchstreifte daraufhin den ganzen Wald, fand aber niemanden; da sagten sie zueinander: « Was fangen wir nun an? » Sie begannen, Kinder zu zeugen, die den ganzen Wald bevölkerten.

Die ersten Menschen wohnten in einer reich gesegneten Gegend, wo es alles in Überfluss gab. Sie wurden aber in alle Richtungen verstreut, weil sie einander verlachten. Jene, die man verlacht hatte, wollten es sich nicht gefallen lassen und zogen darum davon.

Damals sprachen die Menschen nur eine Sprache; bei der Zerstreuung gab *Mbali* den einzelnen Gruppen ihre eigene Sprache, indem er sagte: Ihr spreicht Efé, ihr Balese, ihr Kikumu usw.

Der Mond hat zwei Frauen, eine im Westen, *Mataligeda*, und eine im Osten, *Marubogeda*. *Mataligeda* hält den Mond knapp, darum ist er im Westen schmächtig, und deswegen schleicht er sich gegen Osten zu *Marubogeda*, die ihn gut nährt, bis er wieder rund und voll wird. Aus diesem Grund ist der Mond im Osten voll. In den Tagen des Neumondes zieht der Mond wieder zu seiner ersten Frau zurück, darum sieht man ihn nicht<sup>(22)</sup>.

Die Mondfinsternis verursacht *raba*, der Regenbogen. Am Koukou hörte ich wieder den Namen *ambelema* für die Regenbogenschlange. Sie stelle sich vor den Mond — sagte man — und decke ihm die Augen zu, wobei sie sagt: « Lasse ab, meine Leute zu töten, halte wenigstens etwas ein! » Der Mond gibt nämlich das Menstruationsblut, aus dem die Menschen werden, er tötet sie aber auch und nimmt sie zu sich.

Diese Stelle hat den Anschein, als ob die *ambelema* etwas mit der Sonne zu tun hätte, und tatsächlich sagte man, dass die Sonne die Kraft der *ambelema* sei, die alles verdorren lasse. In der Nacht legt die Sonne wieder den Weg zurück, den sie über Tag gemacht hat, aber so hoch am Himmel, dass man sie nicht sehen kann.

Die Sterne seien die Kinder des Mondes. Unklar war noch eine Aussage, derzufolge oben, am Himmel, jemand wohnen soll, dessen Namen man nicht kennt. Zu ihm sollen die Verstorbenen gehen.

In Gegenwart Mavis brachte ich die Rede auf *tore-mo-ichü*, den er wohl kannte, ohne ihm aber die Stelle einzuräumen, die er etwa am Nduye hatte. *Tore* sei derjenige, der auf der Liane sitze und stöhne, meinte er. Weiter war von *Tore* in dieser Gegend nicht mehr die Rede. Es war das Grenzgebiet der Efé gegen die Basúa zu.

Das letzte Lager, wo ich während eines mehrwöchentlichen Aufenthaltes Erkundigungen über die Religion der Bambuti einziehen konnte, war jenes vom Oruendu. Dieses zeichnete sich dadurch aus, dass Efé und Basúa in

(22) Anmerkung: Ich finde die gleiche Mythe auch bei den Azande, siehe Lagae, *Les Azande*, 137.

grosser Zahl zusammenwohnten. Der Versuch, jüngere Männer zu Interpreten ihres religiösen Glaubens zu machen, gelang nicht; sie gaben vor, noch zu jung zu sein, um in diesen Fragen Bescheid zu wissen. So wurden einige Alte, an erster Stelle Evadu, Gewährsmänner für dass, was folgt.

Der Ansatz für meine Forschungen war die Besprechung des Primitialopfers, das an *Mungu* gerichtet ist. Sooft nun Evadu von *Mungu* sprach, zeigte er mit dem Finger nach oben. Die Bambuti vom Oruendu belegen — nach Evadu — *Mungu* mit zwei Namen: *A-pa-rofandza* und *Emengoro*. Das sind aber nicht zwei Namen für ein und dieselbe Person, sondern für zwei Personen. *Aparofandza* sei hellfarbig, mächtig und habe viele Kinder. Er lehrte sie den Gebrauch von Pfeil und Bogen. Der Pfeil war aus dem *mangongu*-Stengel verfertigt und mit der Gräte des *fieke*-Fisches als Spitze versehen.

Von *Aparofandza* wird erzählt, dass er unterwegs auf ein Krokodil (?) stiess, um das allerlei Werkzeuge und Waffen herumlagen. Von diesen nahm er und brachte seinen Kindern, soviel sie benötigten. Er lehrte sie alles, die Jagd und auch die Zeugung. *A-pa-rofandza* = Kulturheros.

*Emengoro* war aber *Aparofandza* nicht immer gewogen. Brachte er von der Jagd Wild heim, so gab sie ihm nichts davon zu essen. Eines Tages jedoch lockte er, nach Pygmäenart, im näselnden Ton das Wild. Siehe, da kamen Bananenstauden angeschwirrt, die er mit Hilfe des *masese*-Vögleins bannen konnte. [Die gleiche Mythe vom Rodjo-Ebaeba nennt den Vogel *dzebá* (23).] Er schnürte sich eine Last dieser wohl schmeckenden Bananen zurecht und brachte sie ins Lager. Diese Frucht stimmte *Emengoro* so sehr um, dass sie *Aparofandza* um den Hals fiel und ihm auch Fleisch vorsetzte.

Eine andere Sage wieder will wissen, dass *Emengoro* ihrem Mann von den *kisobi*-Wurzeln, die sie gerade kochte, nichts gab. Darüber kränkte sich *Aparofandza* so sehr, dass er zum Himmel emporstieg, wo ihm *Epilipili* eine schöne Pflanzung gab. *Emengoro* wurde nun hinaufgerufen und ihr alles gezeigt, was *Aparofandza* sein eigen nannte. Das versöhnte sie mit ihm, so dass sie wieder zur Erde zogen und in Eintracht zusammenlebten.

Der neueingeführte Name *Epilipili* spielte in den weiteren Berichten meines Gewährsmannes die Hauptrolle. Dennoch möchte ich darauf hinweisen, dass Evadu die vielen Namen durcheinanderbrachte. Von *Emengoro* sagte er einmal: *Emengoro* befindet sich bei *Epilipili* im Himmel und zerstreue die Wolken. *Emengoro* wurde mit einem Mal männlich. Einmal machte *Emengoro* einen Besuch beim Blitz (*gbara* in Efé, *bafa* in Kisúa), sah dessen

---

(23) Schebesta, P., Bd. I, 75f.

Tochter und verliebte sich in sie. Seine Werbung um sie wurde vom Blitz unter der Bedingung angenommen, dass er sich bei ihm nieder lasse, was *Emengoro* auch tat.

Hier ist Evadu eine Verwechslung unterlaufen, denn unter den Sagen, die von den Liebesabenteuern eines sagenhaften Efé-Jägers, Evadu mit Namen, erzählen, der sogar der Vater *Parofandzas* sein soll, ist die Frau, in die sich Evadu verliebt, immer die *Mengoro* (*Emengoro*)<sup>(24)</sup>. Nach diesen Sagen klettert Evadu auf einer Liane in den Himmel, in *Epilipilis* Dorf, und verbindet sich heimlich mit dessen Tochter, mit der er ein Kind zeugt, nämlich den *Parofandza*. Demnach ist *Mengoro* die Mutter *Parofandzas*, sein Vater der mysteriöse Efé *Evadu*. Ein andermal verliebt er sich in die Tochter des Regens, *Endzimane* genannt, die ihn in einen Erzberg (?) einschliesst und ihn den anderen Frauen nicht zeigen will. Ein drittes Mal ist es die Tochter des Blitzes. *Aparofandza* ist natürlich keine Gottheit, sondern irgendwie der Urahne, den *Epilipili* sogar einmal zur Rechenschaft zieht, weil *Aparofandzas* Sohn das Totem-Tabu verletzt hatte<sup>(25)</sup>.

Nach Evadus Angaben wird *Aparofandza* mit dem Vaternamen angerufen, und es werden ihm auch Opfer gebracht. Er muss als Ahne und Kulturbringer dieser Efé angesehen werden, der mit *Epilipili*, der Gottheit, nicht verschmilzt.

*Epilipili* ist nach Aussagen der Oruendu-Efé der Schöpfer. Er sei der selbe, den die Babira-Balese *Mbali* nennen, er sei, nach Evadu, *Mungu*. Über den Wohnort *Epilipilis* erfährt man folgendes : Anfänglich wohnten *Epilipili*, der Mond und der Blitz unten, die Erde befand sich oben. Weil aber ständig Schmutz in das Essen der Himmelsbewohner fiel, wurde *Epilipili* ungehalten und befahl dem Blitz, « oben » nach einem passenden Ort für sie zu suchen. *Gbara* (Blitz) spaltete mit lautem Krachen die Erde und schwang sich nach oben. *Epilipili* folgte ihm nach und schlug dort seine Siedlung auf. Zu unterst wohnt der Blitz, ober dem Blitz *Epilipili* und über diesem der Mond. Daraus folgert aber noch nicht, das der Mond der Höchste ist, denn *Epilipili* schaut den Mond an und befiehlt ihm, wann er hervorkommen darf und wann nicht. Der Mond verursacht wohl das Menstruationsblut, *Epilipili* jedoch bestimmt, ob das Kind ein Knabe oder ein Mädchen werden soll.

Eine Sage gibt folgende Erklärung für die Umsiedlung *Epilipilis* von der Erde, wo er früher mit den Menschen zusammenlebte. *Epilipili* geriet mit der Erde in Streit, weil die « Erde » auf die eigene Frau eifersüchtig wurde, in der Meinung, sie sei ihr (der Erde) untreu, seitdem *Epilipili* ein Auge auf sie

(24) Schebesta, P., Bd. II, S. 352 f.

(25) Schebesta, P., Bd. II, S. 353.

geworfen hatte. Das führte zu Streit und Krieg, der damit endete, dass *Epilipili* die Erde verliess und zum Himmel zog, von wo aus er noch für die Menschen sorgt.

Eine weitere Sage gibt einen anderen Anlass für das Fortziehen *Epilipilis* von der Erde an. Es wird erzählt, dass *Epilipili* den Menschen Gesetze gegeben habe, durch die er z.B. Ehebruch und den Totschlag verbot, welche Gebote die Menschen anfänglich befolgten. Später jedoch habe die Kröte alles verdorben. *Epilipili* wollte, dass die alt gewordenen Menschen wieder jung würden. Das aber wollte die Kröte, das Hexentier, der Gegenspieler Gottes, nicht. Durch ihre Dazwischenkunft starben die alten Menschen, und so müssen jetzt alle Menschen sterben. *Epilipili* wollte daraufhin die Kröte umbringen, doch diese sprang in ein tiefes Wasser und versteckte sich im Schlamm, so dass sie *Epilipili* nicht sehen konnte. Daraufhin zog *Epilipili* zum Himmel.

Wieder eine andere Sage erzählt, dass die Menschen anfänglich nicht durch Hexerei starben (soll wohl heissen, das sie überhaupt nicht starben), bis eine Frau zwei ihrer Kinder durch *bulozi* (Hexerei) umbrachte. Das kam so: Eine Mutter — die Hexerei trieb — schickte ihren Sohn, der ihr das Hexen als Vergehen gegen Gott vorhielt, auf die Jagd und gab ihm Jagzauber mit. Er tötete zwei Wildschweine. Die Mutter sagte: « Von diesen Wildschweinen darf niemand essen, nur wir und der, der die Jagdmedizin gegeben hat. » Das führte aber zu feindlichen Auseinandersetzungen mit den anderen, denn nach dem Gebot *Epilipilis* sollte die Beute unter alle verteilt werden. Die Leute schlügen sich aus diesem Anlass gegenseitig tot. Das verdross *Epilipili* so sehr, dass er von den Menschen hinwegzog.

Von *Epilipili* behauptete Evadu, er sei der erste; er sei immer gewesen und werde niemals sterben. Wenn sich auch alle Menschen gegen ihn verschwören, so könnten sie ihm doch nicht beikommen. Er sei der Herr aller, der Bambuti ebenso wie der Neger und der Weissen. *Epilipili* habe alles erschaffen, auch den Mond und die Sonne; doch konnte Evadu nicht erklären, wie er das getan habe.

*Epilipili* sieht alles, hört alles, bei Tag und bei Nacht. Nichts bleibt ihm verborgen. Wenn z.B. jemand im tiefsten Wald Ehebruch verübt, so sieht es *Epilipili*, und er wird nicht verfehlten, den Ehebrecher zu strafen, ihn zu töten. Ebenso wird die Strafe nicht ausbleiben, wenn sich jemand im Zorn gegen *Epilipili* vergeht, indem er ihn etwa beschimpft. Darum ermahnen die Alten die Jugend durch Hinweis auf *Epilipili*.

Der Blitz ist wie ein Aufreissen von Mund und Augen der Gottheit. Der Donner soll die Stimme *Epilipilis* sein. Donner und Blitz stehen unter seiner Botmässigkeit. Er befiehlt dem Sturm ebenso wie dem Regen. Wie der

Blitz ein Dorf am Himmel hat, so auch der Regen. Neben dem Dorf des Regens hat auch der Regenbogen (*ambelema*) sein Dorf. Der Regenbogen ist ebenfalls von *Epilipili* abhängig; er kann sich nur mit Zustimmung *Epilipilis* am Himmel zeigen, denn er will nicht, dass die Menschen in Schrecken geraten und sich nicht getrauen, aus ihren Hütten zu treten.

Einmal sagte Evadu, dass die *ambelema* das Aussehen einer Schlange habe — ohne aber eine wirkliche Schlange zu sein — *die krachend durch das Himmelsgewölbe zieht* und zum Wasser niedersteigt, um dort zu trinken oder zu fischen. Dabei schaut sie sich um; erblickt sie einen Menschen, so tötet sie ihn mit ihrem Blick. Man schilderte die *ambelema* oder *raba* auch als eine rote Schlange, die am Himmel wohnt, sich aber bei Regen gern zur Erde niederlässt, um nach Gewürm (*vilulu*) zu suchen, wobei sie viel Schlamm erzeugt. Es ist nicht ratsam, weil gefährlich, in den Wald zu gehen, wenn sich der Regenbogen zeigt. Die Jagd unterbleibt, weil selbst das Wild bei dieser Gelegenheit gefährlich wird.

In Evadus Erzählungen tritt noch ein sagenhafter Held mit Namen *Pa Geregere* auf, der einmal mit den Menschen zusammenlebte, sich aber dann mit seinem Wunderhund *girimiso* zurückzog. Die Sage erzählt, dass er sich selbst in diesen Hund verwandelt habe. *Girimiso* wird aber auch als Hund *Aparofandzas* oder gar *Epilipilis* ausgegeben. *Pa Geregere* ist ein mit viel *megbe* ausgestatteter Held und darum unüberwindlich. *Geregere* (*gerengere*) werden auch jene sagenhaften Bambuti genannt, die einmal den Urwald mit Krieg überzogen und die Neger aus dem Wald verjagt haben (26).

*Pa Geregere* ging mit seiner Tochter in den Wald, um Wildfaffen zu stellen. Er verfertigte Schlingen aus *sio*. (Aus *sio* werden die zarten Fussgelenkschnüre, *mabendo* genannt, gemacht, die die Neger um die Fussgelenke tragen.) Die Tochter wunderte sich: « Mit diesen zarten Schlingen willst du Elefanten fangen? » Der Vater lächelte und hiess sie abwarten.

Schon am folgenden Morgen meldete sein Hund *girimiso*, dass sich ein Elefant in der Schlinge gefangen habe. Als Vater und Tochter daran waren, den Elefanten zu zerteilen, überkam *Pa Geregere* eine seltsame Unruhe und Ahnung, als wäre ein Unglück in seinem Dorf geschehen. Unverzüglich brachen sie auf, voran lief *girimiso*, der Hund. Vor dem Eingang ins Dorf traf der Hund auf Leichen; sogleich meldete er es seinem Herrn. *Pa Geregere* musste feststellen, dass ein schreckliches Blutbad unter den Seinen angerichtet worden war. Das hatte sein Widerpart gemacht (seltsamer Weise auch *Pa Geregere* genannt). *Pa Geregere* beschloss, sich zu rächen. Er nahm seine

(26) Schebesta, P., Bd. I, 81-83.

Tochter mit ins Nachbardorf, wo er ihr durch die Büsche ihre Tante zeigte, die zusammen mit den anderen Dorfbewohnern *malofu* trank. Die Tante nahm sie freudig auf.

*Pa Geregere* hatte sich inzwischen in einen Hund (offenbar den *girimiso*) verwandelt und mischte sich unter die Menschen. Alle staunten über den prächtigen Hund. Die Schwester *Pa Geregere*s nahm ihn auf den Schoss, herzte ihn und rief: « Mein Bruder, mein Bruder! » Die Leute meinten aber: « Das ist doch ein Hund! » Der Hund schlief bei den Weibern.

Dann aber sauste er durch die Luft dahin, auf der Suche nach seinem Feind *Pa Geregere*, um sich an ihm zu rächen. Am Dorfeingang sah er das Weib seines Widersachers; er liess sich zur Erde nieder und redete das erschrockene Weib an: « Ich bin gekommen, um Rache zu üben. Du und alle anderen Weiber und Kinder zieht euch aus dem Dorf zurück. Ihr sollt am Leben bleiben und meine Frauen werden. » Dann ging er ins Dorf und stellte seinen Gegner und dessen Leute zur Rede.

« Mir kann niemand etwas anhaben, » brüstete sich der Hund. Er leuchtete wie die Sonne. Er setzte sich mitten auf den freien Platz und rief: « Probiert nun eure Waffen an mir! » Einer warf sein Messer, das am Hals des Hundes zerbrach, ein anderer den Speer, wieder ein anderer seinen Pfeil. Dann schoss *Pa Geregere* selbst seine Pfeile in die Leute, die alle auf dem Schlachtfeld blieben.

*Pa Geregere* fragte dann nach dem Schild seines Feindes, den die Frauen ihm brachten, hiess alle Frauen und Kinder, mit ihrer Habe darauf Platz nehmen und kehrte mit ihnen durch die Luft in sein Dorf zurück. Dort nahm er wieder Menschengestalt an. Alle bewunderten den schönen Mann. *Pa Geregere* gründete ein grosses Dorf.

#### B. — DÄMONENWESEN UM DIE GOTTHEIT.

##### 1. Mbefe (Befe).

Inwieweit die mannigfachen Namen, die bislang bei Erörterung des pygmäischen Gottesbegriffes genannt wurden, nur ein und dasselbe oder mehrere Wesen bezeichnen, soll im II. Abschnitt dargetan werden. Hier gilt es, all das Material zusammenzutragen und zu ordnen, das zu der Gottheit in Beziehung steht. Das beigebrachte Material hat ergeben, dass die Gottheit je nach den Gegenden mit verschiedenen Namen belegt wird; wo zwei Namen für sie aufscheinen, ist man im Zweifel, wie sie zu einander stehen, das wird die kritische Beurteilung vielleicht klären können. Ich denke da z.B. an *Tore* und *Muri-muri*. Eine Stellung besonderer Art nimmt *Matú* ein; weil sie aber im pygmäischen Religionsgut so untrennbar mit der Gottheit verbunden ist, habe ich sie bereits berücksichtigt.

Jetzt stehen noch die bei den Efé-Bambuti bekannten und beliebten Koboldwesen *mbefe* oder *befe* zur Erörterung. (Siehe Deutung des Wortes Soziologie.) Mit dem *mbefe*-Glauben bin ich erst auf der zweiten Reise bekannt geworden.

Zur Klärung des *mbefe*-Begriffes, der auch den südöstlichen Balese und Mvuba geläufig ist, sei einer Auseinandersetzung mit Mvubanegern gedacht; sie behaupteten, keine Gottheit zu kennen, wohl aber *londi*, deren es viele gäbe. Man gab die *londi* als *shejtani* aus, die auch *mbefe* genannt werden. Einer stände über allen *mbefe*, das sei *Mbali*, der ihnen schon von altersher bekannt sei. *Mbali* sei der Herr des Waldes.

Unter den dortigen Bambuti sind die *mbefe* sehr volkstümlich. Die Efé vom Ebaeba identifizierten *Mbali* mit *tore-mo-ichü*. Neben *Tore* stellte man das, was wir mit «Totenseelen» und «Naturgeister» wiedergeben. Man nannte sie bald *lodi*, bald *mugu*, bald *balimo* oder auch *mbefe*. Ausdrücklich wurde hinzugefügt, dass die Alten diese alle zusammen *matú* nannten. Somit hatte man eine Gruppe von Wesen genannt: *mbefe* (*befe*), *lodi*, *matú*, *mugú* und *balimo*, die einerseits mit der Gottheit in Verbindung stehen, andererseits aber von den Verstorbenen nicht immer zu scheiden sind. Das besagen die Termini *balimo* und *lodi*; erstere bei den Babira-Bambuti (Gottheit), letztere bei den Efé (Verstorbene). Es tritt hier etwas Ähnliches zutage wie bei dem Begriff der Buschgottheit, der mehrdeutig ist, indem er in der Regel als die überragende Gottheit angesprochen wird, aber auch wieder die Verstorbenen bedeuten kann. Hier scheinen zwei sehr alte afrikanische Weltanschauungen einander überlagert zu haben, von denen eine manistisch dem Kult der Verstorbenen huldigte. Sie ist in der Negerbevölkerung tiefer verankert als bei den Bambuti.

Die Bambuti machen auch einen Unterschied zwischen *mbefe* und *lodi*. Die *mbefe* sind für sie keine gruseligen Totengespenster, vielmehr drollige Kobolde, die den Stoff für Sagen und Märchen abgeben. Sie sind voll Schnurren und Schalk. Der alte Kau vom Rodjo schilderte das Aussehen der *mbefe* folgendermassen: Sie sind klein von Gestalt, von dunkler Hautfarbe, aber hellem Gesicht, das ein langer, weißer Bart umrahmt. Auch ihr Körper ist mit weißen Haaren bedeckt. Sie haben Hunde wie die Menschen, wohnen in Berghöhlen und sagen von den Bambuti, dass sie stinken. Vor allem treten sie oft als Hüter des Wildes und als Waldkobolde auf, wodurch ihre Verbundenheit mit der Buschgottheit herausgestellt ist. Dem Jäger sind sie bald günstig, bald ungünstig gesinnt, so wie die Gottheit. Man lacht über sie mit einer gewissen Scheu. Es darf nicht übersehen werden, dass es viele *mbefe* (auch *tore-mbefe*) gibt, aber nur einen, der über allen steht. Insofern kann man die Gottheit auch als den Ober-*mbefe* ansprechen.

Von *Kalisia* hiess es ausdrücklich, dass er ein *mbefe* sei, ein *mchunga mbuzi*, aber keinesfalls ein Verstorbener; er ist die Waldgottheit.

Ein *mbefe*-Märchen bringt uns das Wesen der *mbefe* noch näher. Ein alter Pygmäe zog eines Morgens allein in den Wald, um zu jagen. Langsam schlenderte er durch das dämmerige Dickicht, Pfeil und Bogen fest in die Faust geklemmt. Plötzlich machte er vor einem Baume halt, kniff die Nase zu und ahmte den Schrei des Antilopenjungen nach, *bä, bä, bä, bü*. Gar bald war ein *mboloko* zur Stelle, um sein Junges zu suchen. Ängstlich spähte es nach allen Seiten; da traf es der sicher gezielte Pfeil ins Herz. Mit ein paar Sprüngen war der Schütze zur Stelle, und schon zückte er das Messer, um das Wild zu zerlegen; da stand auch schon ein *mbefe* mit langem weissen Haar neben ihm, fiel ihm in den Arm und drängte ihn beiseite: « Was machst du da? Das ist mein Wild! » Der Efé schaute den Däumling von oben herab an. Den konnte er doch noch bezwingen! « Was du nicht sagt! Wer bist du denn? Das Wild ist mein, ich habe es eben mit meinem Pfeil niedergestreckt. Doch gerne will ich dir ein Stück davon geben. » Schon kniete er nieder und setzte das Messer an; doch kaum hatte er ein Stück abgeschnitten, schnappte es ihm der *mbefe* weg. Das versetzte den Efé in Wut, er packte den *mbefe* am Kragen, eine wilde Rauferei entspann sich. Bald lag der Efé auf dem *mbefe*, bald umgekehrt. Schliesslich ging dem Pygmäen der Atem aus, er sah sich besiegt, liess alles liegen und suchte das Weite. Erschöpft langte er im Lager an und erzählte den Vorfall seinen Kindern, die mit dem Vater auszogen, um den Dieb zu stellen. Die vier Söhne begleiteten mit ihren Hunden den Alten in den Wald. Dort angelangt, sagte der Vater zu seinen Kindern: « Bleibt hier und passt auf, ich werde an den Baum gehen und das Wild locken. » Er kniff die Nase zu und machte *bä, bä, bä, bü*, woraufhin eine *Mundju*-Antilope zur Stelle eilte, die er mit dem Pfeil niederstreckte. Kaum hatte er sich über die Beute geneigt, stand auch schon wieder der *mbefe* neben ihm und machte sie ihm streitig. Abermals kam es zum Handgemenge, wobei der Efé ganz anderen Mut zeigte: « Heute lasse ich mich nicht unterkriegen und mir das Wild rauben. Ich habe es erlegt. » — « Das ist aber mein Wild! » schrie ebenso laut der schrumpelige Kobold. Die Kinder waren über seinen Anblick so belustigt, dass sie laut kicherten, wodurch der *mbefe* aufmerksam wurde und die Falle witterte. Der Männer ansichtig, schrie er auf: « Das ist mein Tod! » und suchte das Weite. Die Jäger aber setzten ihm nach, die Hunde voran. Der *mbefe* versteckte sich im Wurzelwerk eines Baumes, aus dem ihn aber die Hunde vertrieben. So flüchtete er, von Hunden und Efé gehetzt, von einem Versteck zum anderen. Schliesslich erreichte er seine Behausung in einem ausgehöhlten Baumriesen, worin er lachend verschwand. Er wiegte sich in Sicherheit, legte sich die Tanzrasseln an und begann, ausgelassen zu tanzen.

und die draussen wartenden Efé zu verhöhnen : « Ich bin ein Mann ! » spotte er. « Was wollt ihr mir anhaben ? » Die Pygmäen überlegten nicht lange, häuften Reisig vor die Höhle und riefen dem *mbefe* zu : « Warte nur, du wirst es schon spüren ! » Dann fachten sie ein Feuer an, schichteten Grün darauf und fächelten den Rauch mit grossen Phrynumblättern in die Höhle hinein. Da der Rauch dem *mbefe* und seinen Kindern arg zusetzte, sprang er beherzt hinaus und schleuderte das Feuer auseinander, um im Augenblick wieder zu verschwinden. Die Efé gaben darum ihre Sache keineswegs auf. Sie fachten ein neues Feuer an und fächelten den Rauch wieder in die Höhle hinein. Das verfehlte nicht seine Wirkung. Zuerst erstickten die Kinder des *mbefe*, dann seine Frauen. « Ihr wollt doch nicht auch mich umbringen ? » jammerte der *mbefe* in seiner Todesangst und warf die Leichen hinaus. Als die Pygmäen aber nicht nachliessen, schleuderte er auch das gestohlene Wildfleisch hinaus, hoffend, dass sich die Efé nun zufrieden geben würden. Doch nein, der Rauch drang tiefer und tiefer in die Höhle. Der halbtote *mbefe* zog sich in den äussersten Winkel zurück und röchelte : *gi, gi, gi — gia, gia, gia — girr, girr, girrr* — streckte alle Viere von sich und war tot. Nachdem es im Innern des Baumes still geworden war, hieben die Efé mit ihren Honigbeilen den Baum an jener Stelle auf, wo sie das Röcheln des *mbefe* vernommen hatten. Da lag er, lang ausgestreckt, tot, *seine Augen aber waren weg*, hin zu den anderen *mbefe*, wo sie neue *mbefe* wurden. Da merkten die Pygmäen, dass es ein *mbefe* war. Sie packten das Fleisch zusammen und kehrten schleunigst in ihr Lager zurück (27).

Folgende Umstände sind in diesem Märchen beachtenswert. Der jagende Pygmäe sieht in dem Kobold, mit dem er um das Wild rauft, keinesfalls einen *lodi*, einen Verstorbenen, ein Totengespenst. Die Efé erkannten erst aus dem Umstand, dass die Leiche keine Augen hatte, dass es sich um einen *mbefe* handelte. Die Augen waren weg, heisst es; aus den Augen sind andere *mbefe* geworden.

Im Märchen macht der *mbefe* dem Jäger das Wild deshalb streitig, weil er Eigentümer des Wildes ist. Er wohnt in Baumhöhlen, ist sehr stark, mit Rasseln behangen, das Zeichen grosser *megbe*-(Lebens- oder Zauber-)Kraft, schliesslich ist er ein Schalk voll Schnurren.

Die *mbefe* sind auch Teilhaber am Opfer; am Rodjo wohnte ich einem Sühneopfer bei, das zur Öffnung des Waldes dargebracht wurde. Auch die *mbefe* wurden eingeladen, an der Opfermahlzeit teilzunehmen; allerdings wurde nicht geklärt, was man in diesem Falle mit *mbefe* meinte, denn, wie schon angedeutet, spielt auch der Totenglaube in den *mbefe*-Komplex

(27) Schebesta, P., *Urwald*, 138-139.

hinein. Usaute stellte die Verstorbenen und die *mbefe* nebeneinander als Untertanen *Tores*. Es sei daran erinnert, dass die dortigen Neger Verstorbene und *mbefe* gleichsetzen.

*Bafera*, ein Mombuti vom Koukou, sagte bei der Nachricht vom Tode eines Neugeborenen, es sei zum *mbefe* geworden. Ein andermal sagte ein Efé: « Nach dem Tode werden wir alle zu *mbefe*. » Hier kommt die negerische Auffassung zur Geltung, die *mbefe* gleich *lodi* setzt. Die manistische Weltanschauung setzt sich auch bei den Bambuti allmählich durch. Doch auch eine andere Deutung ist möglich, wie später gezeigt werden soll.

Unter den Basúa-Bambuti scheinen den *mbefe* die *baketi* (Sing. *keti*) zu entsprechen, das sind Feuerwesen. *Keti* entspricht ja auch *Tore*, womit also die Buschgottheit selbst gemeint ist. Demnach würden die *baketi* den *mbefe* durchaus entsprechen. Sie werden mit dem Feuer in Verbindung gebracht, was bei den *mbefe* nicht in den Vordergrund tritt, doch ist zu beachten, dass die Natur der *mbefe* lange noch nicht allseitig erkannt ist. Auch mit den Verstorbenen haben die *baketi* Verbindung, stehen sie doch um den Sterbenden herum, um die ausgehauchte « Seele » in Empfang zu nehmen. Nach Ansicht der Bakango-Bambuti sind die *baketi* weder Menschen noch Tiere.

Man ist versucht, mit den *baketi* die *beki* in Zusammenhang zu bringen, von denen die Bakango behaupten, dass eine Begegnung mit ihnen im Walde unheimlich sei. Befällt jemanden ein Gruseln oder Frösteln, dann ist er einem *beki* begegnet, den man aber mit Augen nicht sehen kann. Heimgekehrt macht man vor der Hütte ein Feuer und vertreibt den *beki*. Diese Wesen leiten schon hinüber zu den *lodi* (*balodi*) oder *balimo*. Man sieht, dass zwischen *mbefe* und *lodi* keine Cäsur, sondern eine fliessende Linie besteht. Dennoch scheint mir die Ansicht berechtigt, unter *mbefe* (ursprünglich) andere Wesen zu verstehen als unter *lodi* und *balimo*; genau so wie unter der Buschgottheit an sich keine Totengottheit zu verstehen ist.

## 2. Lodi.

Von den *lodi* erzählen die Bambuti Ähnliches wie von den *beki*. Es bedeutet ein Unglück, wenn man ihnen im Wald begegnet. Erschreckt kehrt man sofort ins Lager zurück und berichtet von der Begegnung.

Damit stimmt überein, was man von *Matú* erzählt. Wenn *Matú* jemanden anschaut, dann kehrt dieser schleunigst ins Lager zurück, wo er tot zusammenbricht. Es handelt sich hier nicht um eine physische Begegnung, sondern um ein psychisches Erlebnis des Gruselns und Grauens, von dem man ohne Grund überfallen wird, was man auf eine Begegnung mit *matú*, bzw. *lodi* zurückführt.

*Matú* wird also mit *lodi* gleichgesetzt; doch liegen auch Aussagen der Bambuti vor, die *Matú* mit *Tore* gleichsetzen, insofern, dass er Menschen durch seinen Blick tötet, wie z.B. Usaute aussagte: « Wenn *Tore* jemanden anschaut, dann wird er krank und stirbt. »

Man denkt hierbei unwillkürlich an Wesen mit dem bösen Blick, deren Nähe und Begegnung man scheut, weil sie gefährlich ist. Folgende Erzählung aus dem Koukoulager möge den Begriff der *lodi* weiter klären: Ein Efé wurde zu wiederholten Malen nachts durch ein Geräusch auf seinem Hüttenbach gestört. Am Morgen entdeckte man, dass sich jemand an den auf dem Hüttenbach aufgestapelten Bananen zu schaffen gemacht hatte. Bei einer neuerlichen Störung griff der Efé nach Pfeil und Bogen und schoss durch das Dach in Richtung des Geräusches. Am Morgen machte man mit Entsetzen die Wahrnehmung, dass ein *lodi* getroffen worden war, denn ein solcher lag tot neben der Hütte. Obwohl alle schleunigst die Flucht ergriffen und das Lager verlegten, wurden doch alle krank.

Eine andere Erzählung: Als die Kinder eines Tages im Wald, neben dem Lager, spielten, fiel etwas von einem Baum herab, wovor die Kinder erschreckt ins Lager flohen. Ein unheimliches Tier sei vom Baum gefallen, erzählten sie entsetzt. Als die Erwachsenen Nachschau hielten, fanden sie einen *lodi* tot auf dem Boden. Sogleich liess man alles liegen und stehen und verlegte fluchartig das Lager.

Ich habe es versäumt, nach dem Tier zu fragen; in beiden Erzählungen handelte es sich möglicherweise um ein bestimmtes Tier, das der Repräsentant des *lodi* ist, vor dem man sich fürchtet. Ich vermute, dass es das Chamäleon war, das in einem Fall auf dem Hüttenbach herumstieg, im anderen Fall vom hohen Baum herabfiel und tot liegen blieb. Unwillkürlich denkt man an das Chamäleon, das das heilige Tier *Tores* ist, möglicherweise auch der Repräsentant der *lodi* (= *mbele*?).

Am Ebaeba wurde eine Feuermythe erzählt, die mit jener vom Nduye identisch ist, nur ist hier *Tore* der Eigentümer des Feuers, dort sind es die *lodi*. Es wird nicht gesagt, wer die *lodi* sind; nur soviel verrät die Sage, dass die *lodi* aus Ärger über den Feuerraub das restliche Feuer ins Wasser warfen und seitdem ohne Feuer sind. Möglicherweise ist das auf die Verstorbenen zu beziehen. Dazu passt jedoch wenig der Umstand, dass diese *lodi* als besonders stark *megbehaltig* (zauberkräftig) geschildert werden, wodurch sie wieder eher als übermenschliche, also *toreähnliche* Wesen zu gelten hätten (28).

Die zweite Vorstellung, die sich mit dem Wort *lodi* verbindet, ist die der Verstorbenen. Es scheint, dass man damit auch das Totengespenst meint, falls

(28) Schebesta, P., Siehe die Feuermythe, Bd. II, 163.

man den Ausdruck Totenseele vermeiden will. Das ist bei den Negern (Mvuba- Süd-Balese) auch der Grundbegriff von *lodi* und entspricht der manistischen Einstellung der Neger, die, wie sich Asani ausdrückte, nur die *balima*, *lodi* und *mbefe* kennen, dass aber von Gott bei ihnen keine Rede sei. Die *balimo* oder *lodi* (*shejtani*) wohnen bei *Mbali*, der ihr Herr ist und sie kommandiert, wie es ein Weisser mit den Negern tut.

Solche Ideen haben die Bambuti allenthalben im südöstlichen Wald übernommen. Wie die Neger, so glauben auch die Maseda-Efé, dass *Tore* mit den *balimo* (*lodi*) in Berghöhlen, *homa* genannt, wohne, wo sie die *bou boru'ei* (Geisterbanane) essen, die die Menschen nicht essen.

Oder man gab auch vor (am Maseda), dass die Menschen zu *lodi* (*mugu*) würden, die tief in den Felsenhöhlen des Berges *lolvu* wohnten, dem sich Menschen nicht nahen, weil sonst die Felsen über sie stürzen würden.

Der Tod ist nach dem Glauben der Waldneger der Übergang vom Leben in das Reich der *lodi*. Sie wohnen drüben in Felsbergen oder an einem grossen Wasserfall (*akeri*). Beim Tode tritt der *lodi* aus dem Körper (erklärten die Efé vom Ebaeba) und begibt sich in den Wald, um in Berg-, Erd- und Baumhöhlen Wohnung zu nehmen. Man hat vor dem Tode zwar keine Angst, erklärten sie, geht aber doch nicht gern in das Reich der *Matú* und verlässt nicht gern seine Angehörigen.

Das Reich *Matú's* ist das Totenreich, ja, man nennt das Totenreich schlechtin *Matú*. Der Herr des Totenreiches ist aber ebensogut *Tore*, wodurch die Identität *Tore's* und *Matú's* behauptet wird. Alle Menschen gehören *Tore*, sagen die Efé, doch habe er die Verstorbenen lieber als die Lebenden. Ja, er liebe die *lodi*, die Menschen aber nicht, weil sie anders seien als er. Darum mache er die Menschen krank und lasse sie sterben. So wird die Redensart verständlicher, dass jeder Verstorbene zum *tore* oder zu einem *lodi* werde.

Den Verstorbenen, *lodi*, zu begegnen, ist gefährlich und bedeutet Tod, wie schon früher erwähnt. In der Mythe, die den Ausflug eines Efé in den Himmel schildert, der erst nach langer Zeit wiederkehrt, warnt die Mutter ihr Kind, das den totgeglaubten Vater in der Hütte gesehen haben will: « Wenn du den *lodi* gesehen hast, musst du sterben. »

Die Sagen vom Gang in die Unterwelt, die den Bambuti nicht ganz fremd sind, geben die Verstorbenen in der Unterwelt als *lodi* aus.

Ein abschliessendes Wort über die Begriffe *lodi* und *mbefe* soll auch erst im systematischen Teil versucht werden, hier sollte nur der mehrfache Charakter dieser Wesen an Tatsachen illustriert werden. Hier gilt dasselbe wie bei der Gottheit selbst, die sowohl Mond-, bzw. Buschgottheit ist und vielfach auch zur Totengottheit wird.

## II. KAPITEL. — Der Kult der Gottheit.

Unter Kult wird hier jede Art menschlicher Abhängigkeits-Äusserung gegenüber der Gottheit verstanden, denn Kult ist die Äusserung des Abhängigkeitsbewusstseins durch sichtbare Akte. Darunter fallen wahrnehmbare Gebete und Anrufungen mit und ohne Begleitung mimischer Ausdrucksweisen und vor allem Darbringung von Opfergaben. Dramatisch-kultische Darstellungen, kultische Gesänge und Tänze oder Mythenerzählungen mit kultischer Tendenz wurden von mir nicht beobachtet.

Auch sei vorweggenommen, dass sich die Kultakte nicht immer nur auf ein, sondern auf mehrere Wesen bezogen, sei es auf Begleitpersonen der Gottheit, sei es auf Verstorbene. Die Opfer und Gebete an die Verstorbenen sollen aber in einem anderen Kapitel gewürdigt werden, hier kommen sie nur insoweit zur Sprache, als sie mit den Kulthandlungen an die Gottheit verkoppelt sind.

## **1. Anrufungen und Gebete.**

Die Bambuti lassen es in der Regel an der ehrfürchtigen Haltung bei ihren Anrufungen fehlen. Von einer Andacht kann nicht die Rede sein. Wenn man betet oder opfert, ändert man weder Haltung noch Stimme. Darum fällt es so schwer, kultische Handlungen zu beobachten. Die Opfergabe wird sang- und klanglos ausgelegt, dabei spricht man die wenigen Darbringungsworte ohne jede Feierlichkeit, oder man schreit seine Bitte in den Wald hinaus, so wie man einen Menschen an- oder ihm nachruft; kaum je würde man eine Anrufung der Gottheit dahinter vermuten. Nur wenige Ausnahmen bestätigen diese Regel. Zu Zeiten allerdings, da die Menschen eingeschüchtert sind, wie z.B. bei einem Gewitter oder dem Erscheinen des Regenbogens, fällt die kultische Handlung eher auf. Man kann mit Fug und Recht den Kult der Bambuti als denkbar unzeremoniös bezeichnen, was aber ihrem Temperament angepasst erscheint.

Der Bafwaguda-Jäger ruft, wenn er auf die Jagd geht: « *bapae, gapae emi nyama!* » Vater, gib mir Wild! Dabei mag er zwischendurch auf der Jagdzauberpfeife blasen oder sich unter lautem Johlen der Jagdgesellschaft anschliessen. Unter « Vater » ist niemand anderer als *Mungu* gemeint, worunter die Buschgottheit zu verstehen ist, der Herr des Waldes und des Wildes, oder, wie ausdrücklich gesagt wurde, *Mungu*, der mit der *ambelema*-Schlange identisch ist.

Als Alianga daranging, einen Honigbaum auszuräumen, nahm er eine gewisse ehrerbietige Stellung ein und rief die Gottheit um Erfolg an. Dabei trat er an den Stamm, berührte ihn mit der linken Hand und schlug mit dem Buschmesser gegen den Baum, wobei er vernehmlich sprach : « *Aja, wa, wa, wa, wa, bapa(e) mekwetí !* » *Bapa*, möge ich (Honig) finden ! Erst nach dieser Anrufung ging man an die Arbeit.

Der Musúa-Jäger stellt sich neben den Opferpfahl, in dessen Gabelung die Schale für das Opfer steht; dorthin stellt er über Nacht seinen Jagdspeer und ruft *Kalisia* um Jagdglück an. Am Morgen zieht er dann mit diesem Speer auf Jagd aus. Wahrscheinlich liegt dem der Gedanke zugrunde, dass der Speer Kraft vom Opferpfahl anziehen oder den Segen *Kalisias* erhalten solle. Auch die Sitte, sich gelegentlich Pfeil und Bogen unter den Kopf zu legen, um von einer glücklichen Jagd zu träumen, könnte als eine Art Gebet gelten, da Träume als wirksame Omina gedeutet werden.

Die Nepoko-Efé wie auch die Bakango und alle Bambuti überhaupt blasen beim Auszug zur Jagd ihre Jagzauberpfeifen und rufen *Mungu* um Beute an.

Selbst auf der Suche nach vegetabilischer Nahrung wird gelegentlich die Gottheit angerufen : « *Tore lao, mune odue ete* », *Tore*, gib mir diese Dinge (die ich suche) !

Einmal war ich Zeuge einer stimmungsvollen litaneimässigen Anrufung der Gottheit durch Bambutinnen. An einem trüben, regnerischen Morgen brach meine Karawane auf, um ein Nachbardorf zu besuchen. Einige Bambutinnen schlossen sich uns an, um ihre Siedlung zu erreichen. Der schauerlich düster feuchte Wald, die gefürchteten Wangwana-Träger und der unbekannte Weisse mögen bei den Frauen eine Beklemmung hervorgerufen haben, aus der heraus sie einen Litaneiengesang anhuben, in dem das Wort *Asobé* immer wieder vorkam. *Asobé* (bzw. *Asombe*) ist die Buschgottheit, wie später dargetan werden soll, die die Frauen anriefen. Eine Frau sang vor, die anderen riefen im Chor *Asobé* an. Der mich begleitende Boy erklärte den Text also : Der Morgen habe begonnen, *Asobé* möge alles Leid, Ungemach und Unglück von ihnen fernhalten. *Asobé* möge sie glücklich heimgeleiten. Dieser Gedanke wurde immerzu variiert.

Anrufungen ähnlicher Art sammelte ich auch unter den Süd-Ost-Efé. Dort beobachtete ich die Sitte, dass die Jagdschar am Morgen vor der Jagd um das Feuer hockt und angelegentlich plaudernd Pfeil und Bogen prüft, bis einer aufspringt und in den Ruf ausbricht : « *Ipe mugwe !* » worauf die Schar im Chor antwortet : « *O'ú !* » und zur Jagd aufbricht. Im II. Bd. 95, brachte ich die Interpretation dieses Rufes, wie sie mir der Lese-Dolmetsch gab. Ich bin aber versucht, wie bereits erwähnt (S. 40) wurde, *mugwe* als

*Mugu* zu deuten, wofür Parallelen vorhanden sind. (Siehe die Anrufung der Andürusu, w. unten.) Es würde sich dann um eine Anrufung der Buschgottheit handeln, doch bleibt der Wortlaut vorläufig noch dunkel.

Wenn Frauen zum Wasserschöpfen ausziehen, dann hört man bisweilen eine kinderlose Frau folgendermassen *Mbali* um Kindersegen anrufen :

*Ochi muni ói, bite Mbali(e)*  
*Ochi muni ói, móchi !*

Schwangerschaft mir gib, o Mbali,  
Schwangerschaft mir gib, (dass) ich  
gebäre !

Oder wenn man zum Termitenfang auszieht ruft man *Mbali* mit Grossvater folgendermassen an :

*Bite, odúe, tupi, maíya, apúrimo !*

O, Grossvater, gewiss, was mein ist,  
möge viel werden !

Beim Auszug zur Jagd ruft der Jäger durch Vermittlung *Mbalis* seinen Vater um Beute an :

*Mbali(e), teni afani, oi muni urá,*  
*mafu !*

*Mbali*, sag meinem Vater, er gebe mir  
Wild, (das) ich töte !

Oder man ruft *Mbali* direkt um seinen Beistand an, wie es etwa Muchehere vom Rodjo getan hat :

*Mbali, eti muni urá, urá mafu !*

*Mbali*, gib mir Wild, Wild ich töte !

Analog war die Anrufung der Andürusu-Efé vom Ebaeba, die ihre Totem-Gottheit *Maigwa* anriefen :

*Múgue, Múgue, afa enéi, urani mulete*  
*upe !*

Gott, Gott, Väter ihr, mit Wild ich  
gelange ins Lager !

Nach Sabu aus dem Masedalager ruft der ausziehende Jäger folgendermassen um Beistand :

*Odúe, afa gberáe, odu aputau muni,*  
*ma'e ape meli !*

Grossvater, Vater grosser, Dinge gewähre(?)  
(alamuke) mir, ich gehe jetzt in den  
Wald !

Der alte Evadu bestätigte die Anrufung *Mungus* durch die Jäger beim Auszug zur Jagd. Eine Anrufung an *Epilipili* bei Gewittergefahr lautete :

*Epilipili(e), Epilipili(e), bvua akaroe,*  
*angasóku, angapiku na suso begbegpéní !*

*Epilipili, Epilipili*, Regen möge nicht  
kommen, möge nicht fallen, möge nicht  
kommen mit Wehen sehr ! (d.h. der  
Regen möge nicht mit Sturmbräusen  
kommen.)

*Bamiki benandura, soka bisa, angesoka*  
*begbegpéní !*

Kinder sind im Wald, es regne langsam,  
es regne nicht sehr !

Evadu lässt die Frau, wenn sie in den Wald auf Nahrungssuche auszieht, beten : « *Epilipili, o'a maboto !* » *Epilipili*, lass mich eine Schlange erbeuten !

Ähnlich rufen sie auch um *kisumbi*-Knollen und andere Nahrungsmittel.

Auch um Kindersegen wird *Epilipili* angerufen. Eine kinderlose Frau, die inmitten von Frauen mit Kindern ist, ruft in ihrer Sehnsucht *Epilipili* um ein Kind an.

Wenn man sich im Walde verirrt hat, ruft man *Epilipili* um Hilfe an.

## 2. Die Feuer- und Rauchzeremonie.

Unwetter und Gewitter sind Gelegenheiten, bei denen man die Bambuti auch bei Anrufungen ihrer Gottheit, die bisweilen mit Feuer- und Rauchentfaltung verbunden sind, überraschen kann. Das ist eine einzigartige, durchaus pygmäische Sitte. Unwetter sind für die im dichten Wald wohnenden Bambuti gefährlicher als für die in freien Rodungen hausenden Neger. Kein Wunder also, dass man sich an die Sturmgottheit in packender Zeremonie um Abhilfe wendet. Wie man die Sturmgottheit um Abwendung eines Gewitters bittet, so wendet man sich mit ähnlicher Zeremonie an sie bei Gelegenheit einer Grossjagd um Schönwetter. Die Sturmgottheit ist die gleiche wie die Busch- und Jagdgottheit.

Schon Powell-Cotton ist die Anrufung der Wettergottheit durch die Bambuti aufgefallen. Ebenso haben auch Missionare Anrufungen der Gottheit bei Unwetter beobachtet. Bei einem elementaren Sturm bemächtigte sich der Bambuti eine grosse Angst, erzählte ein Missionar von Kilo. Der Älteste stürzte aus der Hütte und warf Blätter in den Wind, dann streute er Asche auf ein Blatt, bestrich sich damit und warf den Rest empor. Die anwesenden Neger behaupteten, dass der Pygmäe die Gottheit anriefe, damit sie den Sturm besänftige. Aufgeklärt wurde die Zeremonie aber nicht (¹).

Eine Anrufung mit Klopfen gegen das Hüttendach beobachtete ich bei den Bakango, wenn sich der Regenbogen, die *ambelema*, zeigte, vor der man sich aus Furcht zu verkriechen pflegt. Man ruft: « *mungu, toka, toka mungu!* » *mugu*, geh weg, geh weg, *mungu*! Unter *Mungu* ist nur die *ambelema* gemeint. Ich glaube, dass man diesen Ruf eher als ein Gebet, denn als magische Formel wird deuten können, zumal da die Bambuti bei dieser Gelegenheit sehr kleinlaut waren.

Bei heftigen Gewittern fachten die Bakango ein Feuer an und warfen viel Laub darauf, damit viel Rauch entwickelt würde. *Mungu*, der das Gewitter schickt, den Blitz und Donner macht, sagten sie, sehe die Rauchschwaden und ziehe rasch vorüber. Ich habe nicht bemerkt, dass dabei etwas gesprochen wurde. Der Grundgedanke dieser Zeremonie war eine Bitte an die Gewittergottheit, sie möge das Gewitter rasch vorüberziehen lassen.

---

(¹) Schebesta, P., Bambuti, 224.

Dass es sich dabei um eine wirkliche Bitzeremonie handelte, bestätigte mir Sabu im Masedalager, der erzählte, dass die Efé bei grossen Gewittern und Stürmen Feuer anzachen und durch Auflegen von Laub viel Rauch entwickeln. Der Rauch steigt zum Himmel empor, zu *Ba'atsi*. Er riecht den Rauch und sagt sich : Es sind Menschen dort unten, die aus Angst vor dem Unwetter ein Feuer angezündet haben. Sie bitten um Abhilfe. Daraufhin lässt *Ba'atsi* das Gewitter schnell vorüberziehen. Bei dieser Rauchentwickelung erfolgt etwa folgende Anrufung : « *Afani, adia boteti una !* » Mein Vater, die Kinder tötet die Angst !

Bei einer anderen Gelegenheit, als sich die Männer auf der Jagd befanden und ein Gewitter heranzog, fachte der gleiche Sabu ein Feuer an, damit der Rauch zu *Ba'atsi* emporsteige und er ihn rieche und aufmerksam werde. Das Gebet, das er sprach, lautete : « Vater, deine Kinder sind in Angst. Schlage den Wind nieder, denn hier sind viele deiner Kinder; siehe wir sterben ! » Das sieht und hört *Ba'atsi*, er lässt sich erweichen, er bewegt die Arme wie Schwingen, worauf Sturm und Gewitter verfliegen (²).

Ähnlich verfährt man auch am Rodjo, erzählten die Efé. Man zündet ein Feuer an, wirft Blätter darauf, um dicke Rauchschwaden zu entwickeln, die zum Himmel emporsteigen. Gott sieht den Rauch, er hört auch die *segbe*-Pfeife, die man gern bei Gewittern bläst, wodurch er an die Not erinnert wird, in der sich seine Kinder befinden, so dass er dem Unwetter Einhalt gebietet.

Man wäre versucht, dabei an einen Gewitterzauber zu denken, wenn dem nicht die beigefügten Anrufungen widersprüchen. Trotzdem dürfte nicht jeder Gedanke an Gewitter-Abwehrzauber abzulehnen ein, was auch von der Feuerzeremonie gilt, die ich am Ebaeba erlebte (³). Bei dieser Zeremonie fielen einige Einzelheiten auf : Zunächst die beiden alten Anführer der Jagdgemeinschaft, Apetadu, der Anführer der Jäger, und die Witfrau Ema-esa, die Führerin der *begbe*-Büchsen-schlagenden Frauen und Mädchen. Auffälliger jedoch war der Umstand, dass nur diese beiden Alten, Mann und Frau, das Feuer anzachen und schüren durften und zwar vom Reisig des *boru*- und *ato*-Baumes. Ich erinnere an die Feuermythe vom Nduye, die *Matú*, die Mutter *Muri-muris*, als Hüterin des Feuers am *boru(e)*-Feuer lagernd schildert. Offenkundig hatte Ema-esa die Rolle *Matús*, bzw. der *o'u oro* zu spielen und Apetadu möglicherweise die des *ogbi oro* oder wie immer der Vater *Tores* heißen mag. Ema-esa und Apetadu, die Eltern der Busch-, Feuer- und Sturmgottheit, schüren das Feuer und entwickeln Rauch, um die genannte Gottheit auf die Jäger und die Jagd aufmerksam zu machen.

(²) Schebesta, P., Urwald, 127.

(³) Schebesta, P., Siehe Schilderung, II. Bd. 99.

Das *boru(e)*-Feuer ist ein heiliges, wahrscheinlich magisches Feuer. Darin verbrannte man *bvulele*-Kraut, mit dem es eine besondere Bewandtnis haben muss, wie auch mit dem *gbere-*, *mutuo-*, *dzae-* und *ato*-Laub, das zur Entwicklung des Rauches auf das Feuer gelegt wurde. Die Asche des *bvulele*-Krautes schmierten sich Apetadu und Ema-esa an die Schläfen und um die Augen, nachträglich tat es auch die übrige Jagdgesellschaft zu dem Zweck, « damit ihre Augen deutlich und genau alles sehen und erkennen ». Der magische Charakter dieser Zeremonie liegt soweit auf der Hand, doch stand sie auch in Beziehung zur Gottheit, denn das Feuer und der Rauch waren an *Mungu* gerichtet, wie Apetadu erklärte: « Wenn *Mungu* den Rauch sieht und den Pflanzenduft riecht, erinnert er sich seiner Kinder, die zur Jagd aufbrechen und ihn um gutes Wetter bitten, damit uns kein Regen überrasche, damit uns kein Wild entwische. » Leider habe ich die Worte Apetadus nicht wörtlich aufzeichnen können, da man nach dieser Zeremonie sofort zur Jagd aufbrach.

Der alte Sabu vom Maseda, dem ich den Hergang der Feuerzeremonie vom Ebaeba erzählte, um ihn zum Reden zu bringen, fing tatsächlich selbst dabei Feuer. Er bestätigte den Brauch als pygmäisch. Am Maseda mache man es ähnlich, sagte er, das Feuer sei an *Ba'atsi* gerichtet, der Rauch dringe bis zu ihm, so dass er auf die Menschen aufmerksam wird. Die bei dieser Gelegenheit an *Ba'atsi* gerichtete Bitte lautet: Grossvater, grosser Vater, wir gehen in den Wald (auf Jagd), gib, dass unser Unternehmen gelinge.

Ebenso bezeugte auch Evadu vom Oruendu die Rauchzeremonie vor der Jagd. Die Jäger zünden ein Feuer an, um grossen Rauch zu entwickeln, der zu *Mungu* (hier *Epilipili*) emporsteigt, damit er auf die Bittsteller aufmerksam werde.

Schon immer hatte ich es bedauert, dass ich dem Feuertanz, den ich zu Anfang meiner Mambutiforschung bei den Bafwaguda einmal miterlebte, nicht auf den Grund gegangen bin. Damals nahm ich ihn für ein ausgelassenes Vergnügen. Sooft ich aber die näheren Umstände in Erwägung ziehe: sein Beginn am Morgen in besonders feierlichem Aufzug fast aller Lagerinsassen, das sonst nie stattfindende Herumziehen im Lager unter Gesang und Trommelwirbel und schliesslich das Anfachen des Feuers und das Springen der Tänzer darüber, kann ich nicht umhin, an eine religiöse oder auch magisch-religiöse Zeremonie zu denken. Übrigens wird dieser Feuertanz auch in anderen Gegenden ausgeführt. Die Schilderung, die ich von diesem Tanz vor Jahren gab, ist folgende:

« Schon in der Frühe ging es im Lager toll zu. Die Burschen, mit Grün behangen, rannten unter Trommelwirbel im Lager auf und ab, bis sich ihnen auch ältere Männer und Frauen zugesellten. In Schlangenlinien wand sich

der Tanzzug bald hierhin, bald dorthin. Andere schleppten trockenes Holz herbei, und bald prasselte eine helle Flamme hoch, um die herum sich die Tanzenden unter Gesang und Trommelwirbel aufstellten. Regellos begann das Überspringen des Feuers, unter Lachen und Lärm, wenn der eine oder die andere — denn auch Frauen nahmen daran teil — in die Flamme hineinhüpfte. Immer toller wurde das Springen, bis das Feuer in sich zusammenfiel, womit auch das Spiel, wenn es eins war und nicht etwa ein zeremonieller Tanz, sein Ende fand »<sup>(4)</sup>.

Noch eines Feuertanzes vom Masedalager sei Erwähnung getan, der gewisse Analogien zu dem eben geschilderten zeigte. Er fand nach der Geburt eines Kindes statt und wurde zusammen mit anderen Tänzen veranstaltet, die als Freudentänze zur Begrüssung des Neugeborenen aufgeführt wurden. Der Feuertanz hatte jedoch noch einen anderen, mir unbekannten Sinn. Man fachte ein Feuer an, warf Blätter darüber, um dicke Rauchschwaden zu entwickeln, dann umtanzten die Anwesenden das Feuer, wobei bald dieser, bald jener ins Feuer gestossen wurde, oder man hielt den Kopf eines der Tänzer in den Rauch hinein. Dabei ging es gerade so fröhlich und laut zu wie beim Feuertanz der Bakango.

### 3. Das Opfer (Primitivopfer).

Bedeutsamer und augenfälliger als die Anrufungen ist das Opfer. Unter Opfer wird all das verstanden, was man in der Absicht der Anerkennung Gottes und aus dem Gefühl der Verbundenheit mit ihm, Gott darbringt, bzw. für ihn beiseite legt, einerlei ob die Darbringung mit Zeremonien und Anrufungen verbunden ist, oder ob dies ohne besondere Zeichen geschieht, wenn nur die Intention der Darbringung feststeht. Nach diesen Gesichtspunkten lassen sich diese Opfer der Bambuti in Bitt- und Sühnopfer gliedern. Es seien zunächst die Tatsachenberichte, die sich auf das Opfer beziehen, vorgelegt, ehe zu dem pygmäischen Opferproblem Stellung genommen wird.

Die erste Bekanntschaft mit dem Pygmäenopfer machte ich im Asungudalager, wo ich eines Tages bei der Zerteilung einer Zwergantilope beobachtete, dass der Zerteiler ein Stück vom Herzen beiseite legte. Man gab vor, so bei jedem erbeuteten Wild zu verfahren, dass man dann das bei Seite gelegte Stück in den Wald werfe (*lunga maka à*). Das wäre eine Dankgabe an *Mungu* für das erlegte Wild. Man wäre aber gehalten, so zu verfahren, weil man sich sonst der Gefahr aussetzen würde, fürderhin kein Wild mehr zu erbeuten.

(4) Schebesta, P., Bambuti, 93.

Damals war ich nicht Zeuge von Anrufungen, die das Opfer begleiteten, doch gab man an, dass solche auch erfolgen, wie ich es später in vielen Pygmäenlagern wiederholt erlebt habe.

Die Sitte, Opfergaben an die Gottheit darzubringen, ist unter allen Bambuti verbreitet. Es werden Teile von der Beute dargebracht, sowohl vom Wild als auch von Honig und von Vegetabilien. Es besteht aber keinerlei Zwang, von jeder Beute zu opfern. Wann geopfert wird, bzw. geopfert werden muss, entzieht sich meiner Kenntnis.

Ich habe in einer früheren Schrift die Beobachtung verzeichnet, dass Burschen zwar das Opfer darbringen, doch vorgeben, dass sie um seine Bedeutung nicht recht Bescheid wüssten. Diese Unwissenheit ist eher eine vorgetäuschte, eine Ausflucht der Jugendlichen in Gegenwart der Alten, denen alle Stammesweisheit zugeschrieben wird. Aus Ehrfurcht vor den Alten räumen ihnen die Jugendlichen das Recht ein, über diese wichtigen Dinge Auskunft zu geben, wobei allerdings zurecht besteht, dass die Jugendlichen in diesen Dingen weniger bewandert sind als die Alten. Im Asungudalager wurde ich auch über das Erstlingsopfer von Waldfrüchten und sonstigen Vegetabilien unterrichtet, die man ebenfalls abseits in den Wald legt, wobei man etwa folgendes spricht : « *Mungu dao a iye !* » *Mungu*, das da ist für dich ! Als Opferfrüchte nannte man : *ambasi*, *mukomo*, *okaba* und *bebe*. Motive dieses Opfers sind Dankbarkeit und Ergebenheit gegen *Mungu*, dem die Fruchtbäume gehören und der die Früchte hat gedeihen lassen. Darum müssen ihm die Erstlinge der Früchte dargebracht werden.

Ähnlicher Art ist das Honigopfer, dem ich am Asunguda beiwohnte. Nachdem Alianga, der den Honigbaum gefunden und die Männer zum Ausräumen des Honigs herangerufen hatte, selbst die Anrufung an *Mungu* gesprochen hatte (siehe oben), stiegen mehrere Männer an Lianen am Baume empor, weiteten das Baumloch und räucherten die Bienen aus. Ich sass mit anderen Bambuti am Fuss des Baumes und plauderte, als auch schon Waben rechts und links von uns zur Erde sausten. Ein Wabenstück fiel dem glatzköpfigen Dzaka auf den Kopf. Dieses Schleudern der Wabenstücke nach allen Seiten hin war die Darbringung eines Teiles der Beute an die Gottheit. Niemandem fiel es ein, auch nur ein Stück davon aufzuheben und zu essen. Die Honigbeute, die für die Leute bestimmt war, brachten die Männer, in Blätter gehüllt, herab. Befremdlich mutete die Darbringung des Opfers an, die alle Ehrfrucht vermissen liess, und doch war es nach Aussage der Bambuti eine Dankgabe, die sie *Mungu* darbrachten.

Es liessen sich mit gutem Willen zwei Arten der Opferung unterscheiden, je nach dem Grad der Ehrfurcht, obwohl von Andacht dabei nicht die Rede sein kann. Entweder schleudert man die der Gottheit zugesetzten Gaben — Honig, Wildfleisch, Vegetabilien — ohne alle Reverenz kurzerhand

in den Wald, wobei entweder gar nichts gesagt wird, oder indem man dabei etwa spricht : *Mungu*, das ist für dich. Oder man gibt die Opfergaben auf ein sauberes Blatt und legt es manierlich in den Wald oder in die Gabelung eines Baumes, wobei man die Intention in Worten aussprechen mag oder nicht. Die hier geschilderte Darbringungsart des Opfers ist allen Bambuti gemein.

Die Baleú-Bambuti unter den Wangelima verfahren dabei wie die Bakango. Sie legen die Teile von Honig, Wild und Vegetabilien auf ein sauberes Blatt und setzen es im Wald aus. Ihr Beweggrund zum Opfern ist einerseits Dankbarkeit, andererseits aber auch Furcht, jeder weiteren Beute verlustig zu gehen, wenn sie das Primitiopalfer unterlassen. Diese Furcht steht an sich hinter jeder Opferung.

Die Basúa (Weg Beni-Penge) halten es genau so. Ein alter Musúa erzählte : « Man legt ein Stück vom Herzen des erlegten Wildes in eine Baumhöhle mit den Worten : "Das ist für *Muema* !" den die Babira *Mungu* nennen. In gleicher Weise lässt man Wabenstücke und etwas von den ersten eingesammelten Früchten für *Muema* zurück, "der uns das alles gegeben hat, für *Muema*, der im Walde lebt". »

Der kluge Mubira *Gereze*, mit dem ich diese Bambutiopter besprach, betonte, dass kein einsichtiger Mombuti diese Erstlingsopfer vernachlässige, woraus zu schliessen ist, dass nur oberflächliche, dumme Pygmäen sich daraus nicht viel machen.

Unter den nördlich davon wohnenden Basúa wird das Opfer an *Kalisia* dargebracht, wie dort die Gottheit genannt wird. Die Jäger opfern von der Jagdbeute an *Kalisia*, sei es, dass sie die Gaben kurzerhand in den Wald werfen oder sie in den Astgabelungen der Bäume niederlegen. « Die nach allen Richtungen hingeworfenen Gaben sind für *Kalisia*. Niemand würde sich trauen, sie aufzuheben. » In ähnlicher Weise legt man auch die Erstlinge von Früchten aus.

Bei den Nord-Ost-Efé trifft man die wesentlich gleiche Opferpraxis an. Nur bei den Adeporu-Efé (bei Kerese) habe ich über das Opfer nichts erfahren können, noch auch dort solche Opfer gesehen. Doch ist anzunehmen, dass auch dort das Opfer vorhanden ist, da ihre südlichen Nachbarn am Nduye Opfer üben, wo ich auch anfänglich von einer Opferpraxis nichts in Erfahrung bringen konnte. Man schneidet ein Stück vom Herzen des erbeuteten Wildes ab und wirft es in den Wald. Die Nduye-Efé liessen aber durchblicken, dass man das Jagdopfer nicht nach jeder Jagd darbringt und rechtfertigten dies mit folgender Spitzfindigkeit : *Tore* wisse sehr wohl, dass die Efé arm seien und dass sie von der Jagdbeute den Negern abgeben müssen. Darum würde *Tore* auf das Opfer verzichten und sich auch ohne Opfer zufrieden geben. Diese Entschuldigung würde annehmbar anmuten, wenn es sich um ein grosses Stück Fleisch handelte, tatsächlich jedoch handelt

es sich nur um ein Stück vom Herzen. Es dürfte sich also bestätigen, dass das Wildopfer in diesem Waldgegenden mehr und mehr in Verfall gerät. Von der Termiten- und Raupenbeute wird, laut Aussage der Bambuti, jedesmal eine Portion, in Blätter gehüllt, für *Tore* in einen hohlen Baum gelegt. Bevor dieses nicht geschehen ist, getraut sich niemand, von der Beute zu geniessen.

Auch die Vegetabilien sind für diese Efé tabu, ehe nicht ein Teil für *Tore* beiseite gelegt wurde. Man schlägt z.B. die *Bombi*-Frucht (Efé=ató) auf, legt sie als Kostprobe für *Tore* auf den Pfad und spricht dabei: «*Tore, lekeni manue!*» *Tore*, nimm und iss! Ähnlich macht man es mit der Gummifrucht. Die Honigwaben streut man nach allen Seiten hin. Von der Darbringung der Opfer hängt der weitere gute Erfolg der Wildbeuterei ab, denn, sagten die Efé, versagte man *Tore* das Opfer, würde *Tore* auch nichts mehr gedeihen lassen, denn *Tore* ist der Herr des Waldes, dem das Wild und die Vegetabilien gehören.

Am Nduye bin ich auch Zeuge einer Libationszeremonie vor einer Elefantenjagd gewesen. Am frühen Morgen, ehe die Jäger zur Jagd aufbrachen, führten deren Frauen die Libation durch. Eine der Frauen stellte sich dabei auf einen Termitenhügel, nahm Wasser in den Mund und spritzte es zwischen den Zähnen hervor, wobei sie Worte murmelte, die eine Anrufung *Tores* waren, den sie beschwor, den Jägern Jagdglück zu gewähren.

Die geschilderten Primitialopfer der Nduye-Efé fand ich bei meinem zweiten Aufenthalt dortselbst bestätigt. Man sagte, dass *Muri-muri* den Jägern gut sei, denn er helfe ihnen auf der Jagd. Darum legen sie aus Dankbarkeit etwas von der Jagdbeute auf Blätter und setzen es für ihn im Walde aus. *Muri-muri* würde erst dann von diesen ausgesetzten Gaben essen, erzählte man, wenn sich die Menschen verzogen hätten und es ganz still geworden sei. *Muri-muri* würde sich über die Dankbarkeit seiner Kinder freuen.

Nach anderen Gewährsmännern gilt das Opfer *Tore*, doch essen vom Opfer: *Tore-mo-ichü, Geregeza* und die alten Frauen ihres Dorfes. (Gemeint ist das Himmeldorf.)

Die Auskünfte über das Opfer bei den Süd-Ost-Efé, die auf die zweite Reise zurückgehen, sind ausführlicher und ergiebiger. Im Anschluss an das Sühnopfer zwecks Wiederaufschliessung des Waldes, über das später gehandelt werden soll, kam auch das alltägliche Jagdopfer zur Sprache. Man gab vor, dass die Jäger jeweils ein Stück vom Herzen und der Leber des erjagten Wildes in der *saka*-Hütte niederlegen, wozu man auch zubereitete Speisen legt. Das Opfer in der *saka*-Hütte sei aber eine übernommene Sitte, denn ehedem hätten die Bambuti das Stück Herz und Leber auf Blätter gelegt und im Walde ausgesetzt. Letzteres sei ihre angestammte Art. Das Opfer sei an *Mbali* und die *beje* gerichtet.

Demzufolge machen die Pygmäen einen Unterschied zwischen dem Opfer in der *saka* oder *sa'a* und dem schlichten Aussetzen im Wald. Die *saka* sind winzig kleine Opferhütten, deren Gerippe zwei bogenförmig in den Boden gesteckte Stöcke bilden, über deren Wölbung ein Bananen- oder Phrynumblatt als Dach gelegt wird. Unter diesem Dach liegt auf dem Boden ein Blatt mit den Opfergaben.

Grössere *saka*-Opferhütten stellt man aus mehreren etwa 30 cm hohen Ruten auf. Man steckt die Ruten kreisförmig nebeneinander in den Boden und überdeckt sie mit Blättern, die mit Bast an das Rutengerippe gebunden werden. Ein winziges Loch dient als Tür. Im Innern dieser Miniaturhütte liegt wieder auf einem Blatt die Opfergabe. Diese *saka*-Opferhütten sind eine Negerangelegenheit. Man findet sie überall unter Wald- und Steppennegern der Umgegend. In der Regel werden diese Hütten als Geisterhütten ange- sprochen, wo man den Verstorbenen opfert. Doch finden sich auch darunter solche für die Gottheit. Bei Kalimohole z.B. (Süd-Ost-Lese) ist es Sitte, neben der Wohnung kleine Opferhütten aus Gras aufzurichten, in denen im Krankheitsfall Opfer für *Tore* ausgesetzt werden.

Nach ausdrücklicher Erklärung der Eingeborenen sind solche Opferstätten für *Tore* und nicht für die Toten. Den Toten opfere man am Grabe, wo man ein Huhn schlachte und das Blut über das Grab rinnen lasse.

Natürlich richten die Neger auch Opferhütten für die Toten ein. Die Balendu errichten winzige Geisterhütten neben ihren Wohnungen; ich sah solche auch bei den Gras-Babira (5), wo man sie in der Bahema-Sprache *kibale* nannte. Nebenher werden aber auch grössere Opferhütten, *saka*, wie bei den Süd-Ost-Balese und den Wald-Babira errichtet, in denen Opfer für die Gottheit ausgesetzt werden. Bei den Wald-Babira (Bapere) fand ich solche Opferaltäre für die Gottheit, nicht für die Toten, in den Wohnhütten selbst (6).

Der Sachverhalt scheint der zu sein, dass die Bambuti teilweise das *saka*-System übernommen haben, doch habe ich *saka*-Hütten bei den Efé nur bei Gelegenheit des noch zu beschreibenden Sühnopfers gesehen, sonst nirgendwo. Wenn aber die im südöstlichen Waldgebiet wohnenden Neger auch Opferhütten für die Gottheit errichten, so dürfte das möglicherweise eine Beeinflussung durch die Bambuti sein.

Die Neger stellen auch grössere Opferhütten auf, selbst solche mit Fächern, auf die die Opfergaben gelegt werden, doch haben diese nichts mit den Pygmäen zu tun.

(5) Schebesta, P., Vollblutneger, 135.

(6) Schebesta, P., Vollblutneger, 133.

Opferplätze anderer Art sind in den Boden getriebene, oben drei oder mehrfach gegabelte Pfosten. In den Gabelungen bringt man Tongefäße oder Scherben für die Opfergaben an. Diese Opferpfosten sind Imitationen der natürlichen Baumgabelungen, die den Bambuti als Opferplätze dienen. Ähnliche Dienste leisten Baumhöhlen. Opferhütten an sich kennen die Bambuti nicht.

Die Süd-Ost-Efé pflegen nach jeder erfolgreichen Jagd das Jagdopfer darzubringen, das der Älteste vornimmt, der auch die Beute zerteilt. Er legt ein Stück vom Herzen auf ein Blatt, das er in dem Wald aussetzt für *Mbali* (die Waldgottheit) und die verstorbenen Angehörigen. Auch die Frauen bringen ein Opfer für *Mbali* von Vegetabilien dar, sooft sie in den Wald ziehen. Sie legen gekochte Speisen auf Blättern im Walde aus. Das scheint ein Pflichtopfer zu sein, denn man glaubt, dass nur jene Frauen erfolgreiche Beutezüge haben würden, die vorher das Opfer dargebracht haben. *Mbali* werde ihnen helfen, sagte man, wie er auch den Jägern dadurch hilft, dass er ihnen vorausgeht und ihnen das Wild entgegenschickt. Wer aber das Opfer vernachlässigt, läuft Gefahr, mit leeren Händen heimzukehren. Die Opfer der Süd-Ost-Efé sind genau so unzeremoniös wie jene der anderen Bambuti.

Im einzelnen sei folgendes angeführt. Der wenig mitteilsame Älteste der Mabili am Rodjo sagte aus, dass der Gottheit, die er *Muku* nannte, Erstlingsopfer dargebracht würden. Die *saka*-Opferhütte hätten die Efé von den Negern übernommen.

Die beim Opfer vorgetragenen Bitten, falls sie überhaupt gesprochen werden, sind ohne Pathos und Andacht. Man spricht beim Honigopfer etwa folgendermassen :

<i>Afa enie, leadi boa Mbali(e), ledi boa anua !</i>	Vater du, dieses da gehört <i>Mbali</i> , diese Nahrung da !
--	---

Bei der Darbringung des Jagdopfers spricht man :

<i>Mbali, le ni boa, oi amu ni urá, amu afu !</i>	<i>Mbali</i> , dieses ist deins, gib uns Wild, dass wir es erlegen !
---	---

Auch eine Anrufung, die gemeinsam an die Gottheit und die Ahnen gerichtet war, kam mir unter : *Mbali*, sag meinem Vater, er gebe mir Wild, dass ich es erlege ! (siehe bereits oben). Wer hier mit Vater gemeint ist, geht aus dem Kontext nicht hervor; es scheint dies der leibliche Vater des Jägers zu sein.

Dem Gewährsmann Usaute zufolge bringen die Ebaeba-Efé das Wildopfer nach der Jagd nicht *Tore*, sondern den *lodi* (Verstorbenen) dar. Man legt ein Stück vom Herzen auf Blätter. *Tore* sieht dem Vorgang zu und hört alles;

er ist es, der den *lodi* davon Mitteilung macht, was ihre Kinder ihnen zubereitet und was sie dabei gesprochen haben, sie sollen hingehen und essen. Das geschieht auch. Die *lodi* legen für die Opfernden Fürsprache bei *Tore* ein, indem sie ihn bitten : « Alles ist ja dein, du kannst ihnen ja geben, um was sie dich bitten. »

Während die *lodi* Mahlzeit halten, steht *Tore* abseits und schaut vergnügt zu. Nach der Mahlzeit verschwinden die *lodi*. Aus den Reden *Usautes* ging hervor, dass *Tore* das Opfer nicht benötige. Im vorliegenden Fall kann man allenfalls von einem indirekten Opfer an die Gottheit sprechen.

Eine anderslautende Nachricht vom *Ebaeba*, die dem Totemismus gerecht wird, besagt, dass man vor der Jagd das Totem *maigwa* ebenso wie *Mugu* anruft, und dass für beide Stücke von der Beute beiseite gelegt werden, wie man vor dem Auszug zur Jagd Reste von Nahrungsmitteln für sie als Opfer deponiert. Die dabei gesprochene Anrufung lautet : « *Mugwe, Mugwe*, Vater *Maigwa*, lasst uns mit Wild heimkehren ! »<sup>(7)</sup>. Über die Bedeutung von *Mugu* kann man in diesem Falle zweifeln, ob damit die Gottheit oder die *lodi* gemeint sind.

Ähnlich liegen die Dinge auch am *Maseda*, wo das Opfer für die Gottheit und die Verstorbenen zusammen dargebracht wird. *Ba'atsi* geniesst nicht von den ausgelegten Opferspeisen, sondern überlässt sie den Verstorbenen. Er schaut nur aufmerksam zu und macht die Verstorbenen aufmerksam : « Seht, eure Kinder haben euch ein Essen bereitet, geht hin und esset ! »

Am *Koukou* wirft man beim Ausräumen eines Honigbaumes die ersten Stücke nach den vier Himmelsrichtungen. Eine Unterlassung dieses Ritus hätte Krankheit zur Folge.

Am *Oruendu* besprach ich das Opfer im Kreise einer Anzahl von Männern, die sich zum Wild- und Honigopfer, das an *Mungu* gerichtet war, bekannten. Diese Besprechung fand in Anwesenheit des Negers *Paligbo* statt, der von dieser Sache anscheinend nichts wusste. Erst später stellte ich am *Oruendu* fest, dass unter *Mungu Epilipili* oder auch *Aparofandza* gemeint war. *Evadu* präzisierte die allgemein gehaltenen Angaben einmal dahin, dass nach der Jagd *Aparofandza* das Wildopfer dargebracht werde und — was ganz einzig dasteht — dass man die Opfergabe aufs Feuer lege und verbrenne. Andererseits sagte er ein andermal, dass *Aparofandza* die Opfergabe esse, wenn sich die Menschen entfernt haben, ähnlich wie auch *Tore* bei den Nord-Efé.

(7) Schebesta, P., Siehe II. Bd., S. 447.

#### 4. Das Sühnopfer.

Sooft die Bambuti in Nahrungsschwierigkeiten kommen, was besonders dann der Fall ist, wenn die Jäger längere Zeit hindurch keinen Erfolg auf der Jagd hatten, dann verfallen sie auf den Gedanken, dass ihnen die Gottheit « den Wald verschlossen hat », wie der Ausdruck heisst. Die Jäger selbst scheinen benommen zu sein, dass sie das Wild nicht sehen, ihr Arm ist unsicher, so dass ihr Pfeil nicht mehr trifft. Wenn sie schon vor der gewöhnlichen Jagd durch magisch-religiöse Zeremonien (Opfer, Bestreichen der Augen mit heiliger Asche usw.) die Jagd zu unterstützen suchen, dann ist es nicht zu verwundern, dass sie bei besonderen Gelegenheiten zu aussergewöhnlichen Mitteln greifen. Das geschieht in der geschilderten Notzeit durch eine Art Sühnopfer an die Wald- und Wildgottheit. Das ist durchaus ihrer Mentalität entsprechend, denn Wald und Wild gehört der Gottheit, sodass sie es nur mit ihrem Willen und ihrer Hilfe erlegen können. Hat die Gottheit ihre helfende Hand zurückgezogen, den Wald verschlossen, dann liegt irgend ein Vergehen vor, wofür die beleidigte Gottheit als Strafe das Verhängnis hat eintreten lassen. Die Abhilfe geschieht durch ein besonderes Opfer, das an die Gottheit, aber auch an die Ahnen gerichtet ist.

Schon auf meiner ersten Reise kam mir dieses Opfer gesprächsweise zur Kenntnis und zwar unter den Babira-Basúa. Man erzählte, dass ein Mombuti, der längere Zeit schon ohne Erfolg auf die Jagd gegangen war, ein Huhn so schlachte, dass er ihm den Kopf abschneide und den Rumpf auf der Erde tanzen lasse. Dann wird das Huhn gekocht und die Leber für die Verstorbenen, die um Abhilfe angerufen werden, als Opfer verstreut. Ähnlich machten es auch die Babira, zwar nicht wegen der Jagd, sondern in anderen Anliegen.

Aus der weiteren Schilderung des Sühnopfers werden diese ungenauen Angaben der Basúa präzisiert und erklärt.

Auch die Nduye-Efé machten Andeutungen an dieses Opfer, wenn sie sagten, dass sie vor einer Jagd Speisen vorbereiten und ein Huhn schlachten. Das Herz des Huhnes und die Speisen legen sie auf Blätter abseits aus. Abends geht man nachschauen; falls das Herz verschwunden ist, dann freut man sich, weil *tore-mo-ichü* Wohlgefallen an dem Opfer gefunden habe, und man bricht am folgenden Morgen wohlgemut zur Jagd auf. Auf der zweiten Reise wohnte ich diesem Opfer wiederholt unter den Süd-Ost-Efé bei. Man nennt dieses Sühnopfer zur Öffnung des Waldes : *abo lese* [*abo* = Huhn; *l-e* (*etse*, *ete*) = Opfer].

Eines Tages kehrte Muchehere an der Spitze seiner Jagdschar mit einer Antilope als Beute ins Lager am Rodjo heim. Das Beutestück zu verteilen, wäre Angelegenheit des Ältesten Autaha gewesen. Da Autaha nicht daheim war und er lange auf sich warten liess, schritt Muchehere selbst an die

Verteilung der Beute. Diesen Verstoss gegen die Sitte beanstandete zunächst der Sohn Autahas, Mucheheres Vetter, und als Autaha heimkam, entbrannte dieserhalb ein Streit. Deswegen zürnte ihnen *Mugu*, d.i. *Mbali* und verschloss ihnen den Wald, dass sie in den nächsten Tagen nichts mehr erjagten. Ein Sühnopfer war unausbleiblich, als noch dazu Autaha erkrankte, was man auf *Mbali*, die Gottheit, zurückführte, der über Autaha die Krankheit *fa* (Erkältungsfeber) kommen liess. Diese Krankheit komme nicht durch *bulozi* (Hexerei), sondern von Gott, erklärte mein Gewährsmann.

Als Autaha wieder hergestellt war, ging man an die Darbringung eines Huhnes, das ich Muchehere schenkte. Mitten auf dem Platz wurden vor den Hütten alle Waffen, Speere, Bogen, Pfeile zusammengetragen, und auf den Boden nebeneinander gelegt. Darauf versammelten sich auch alle Jäger, stellten sich rings um die Waffen herum und hielten die Arme über sie ausgestreckt. Muchehere hielt das lebende Huhn an den Flügeln und schwenkte es über die Waffen und die Jäger. Er handelte hier augenscheinlich im Namen des Ältesten Autaha, denn es wurde ausdrücklich betont, dass dies Aufgabe des Ältesten sei. Beim Segnen der Waffen und der Jäger sprach Muchehere:

*Afa-na ene odu inane, melie ma'e sou, mafu urá.* Vater und Grossvater ihr, (im) Wald ich gehe gut, ich töte Wild.  
*Odu nane, odu melia inulusi !* Grossväter ihr, Dinge des Waldes ich tue !  
*Mbali, éti muni urá, urá mafu !* Mbali, gib mir Wild, Wild ich töte !

In dieser Anrufung werden neben *Mbali* ausdrücklich noch Vater und Grossvater genannt. Aus dem Kontext ist es nicht ersichtlich, wer darunter zu verstehen ist; doch liessen die Kommentare der Bambuti keinen Zweifel darüber, dass damit die Verstorbenen gemeint waren, in Sonderheit der Vater Mucheheres, mit Namen Apau, der ein tüchtiger Jäger gewesen sein soll. Das Gebet besagt etwa folgendes : « Vater und Grossvater (ich rufe euch um Hilfe an), wenn ich in den Wald auf die Jagd gehe oder andere Verrichtungen im Walde ausführe. *Mbali*, führe mir Wild zu, dass ich es erlege ! »

Hierauf stand der hockende Älteste Autaha auf, säbelte den Kopf des Huhnes ab, schwenkte den blutenden Rumpf über die Waffen und die Arme der Jäger und besprengte sie mit Blut. Dabei sprach er einige Worte, die ich nur mangelhaft notierte. « *Ade, ade, ape mu, emu!* » was man folgendemassen verdolmetschte : Kinder, Arme, es komme Feuer, Feuer ! »

Nach diesen Worten warf Autaha den blutenden Rumpf auf den Boden, wo er hin- und herflatterte. Alle schauten gespannt zu, bis er ruhig liegen blieb, mit dem blutenden Hals gegen den Wald gewendet. Da hob ein lautes Jubeln an, denn das war ein günstiges Vorzeichen, dass ihre Bitte erhört worden war; nun konnten sie in den Wald ziehen, um mit Erfolg zu jagen.

Hierauf ergriff auch noch das Weib Autahas das Huhn, schwenkte es über die Waffen und Jäger und betete zu *Mbali* und den Verstorbenen :

*Mbali, Apau-ne, Tsapeleu-ne, Apamokbe,  
Babukue :*

*yaogbua agbe maiya, idéne Mugu oto  
melie iti,  
idéne iti, Mugu iti. Epurane ade apafo  
urá. Meli nosoro ane adini — ete urá !*

*Mbali, Apau du, Tsapeleu du, Apamokbe,  
Babukue !*

gehadert haben Männer meinige, darum Gott  
hat den Wald geschlossen,  
darum geschlossen, Gott geschlossen. Jetzt  
Kinder mögen erlegen  
Wild. Wald sie gehen die Kinder,  
gebt Wild !

« *Mbali* (und die verschiedenen verstorbenen Ahnen), (hört!). Unsere Männer haben miteinander gestritten, darum hat *Mugu* (Gott), der es gesehen hat, den Wald geschlossen. Gott hat ihn geschlossen. Jetzt aber mögen die Kinder wieder Wild erlegen. Wenn sie in den Wald gehen, so gebt ihnen Wild. »

Der weitere Verlauf des Opfers war so, dass das Huhn einer in einem fremden Clan verheirateten Frau gegeben wurde, die es mit ihren Kindern verspeiste. Die am Opfer teilnehmenden Jäger der Sippe dürfen das Huhn nicht essen.

Ein Bursche, Sohn der obigen Frau, die das Huhn erhalten hatte, baute neben der Hütte Autahas die winzige *saka*-Hütte und legte dort Herz und Leber des Huhnes hin, den Kopf aber steckte er auf einen Stecken über der *saka*.

Beim Auslegen des Opfers in der *saka* wurde vom Ältesten gebetet :

*Mbali boa m'ite. Mbali, oi muni urá,  
mafú.*

*Mbefe eda boa m'ite !*

Für *Mbali* lege ich (es) hin. *Mbali*, gib  
mir Wild, dass ich es erlege.

Für die *mbefe* lege ich es hin !

Die gleiche Zeremonie wie am Rodjo, mit nur wenigen Abweichungen, erlebte ich im Masedalager, wo der alte Sabu mir schon gelegentlich mitgeteilt hatte, dass die Efé *Ba'atsi* (die Gottheit) anrufen würden, er möge ihnen den Wald, den er verschlossen hatte, wieder öffnen, da sie schon lange Zeit ohne Wild wären.

Als das Masedalager auch in eine missliche Situation geriet und die Jäger tagelang ohne Beute heimkehrten, klagten die Leute, dass ihnen der Wald verschlossen sei. Ich gab ihnen ein Huhn, womit das Opfer an einem Samstagvormittag dargebracht wurde. Die Zeremonie nannte man *abo lese*. An dem Opfer nahmen mehrere Clans, bzw. Sippen des Lagers, teil.

Wiederum wurden die Waffen auf dem offenen Platz im Lager zusammengetragen. Zunächst ergriff Natsi, die Frau Sabus, das Huhn bei den Flügeln, schlug damit die Waffen und rief verschiedene Verstorbene an, die im

*Lumbvu*-Berg, umweit Kifuko hausen, wo die Vorfahren der Magburu (nämlich Bâlese Panwanzas und ihre Efé) wohnen, sie sollten kommen, den Wald öffnen und die Arme der Jäger stärken, denn sie, die Efé ständen in Krieg mit den Weissen (mit mir und meinen beiden Begleitern), die bei ihnen wohnten. Sie mögen ihnen helfen, viel Wild zu schiessen, damit sie davon den Weissen geben könnten. Als Entgelt dafür, dass sie ihnen helfen, sollen sie auch das Huhn haben.

Zur Erklärung dieses Gebetes sei erwähnt, dass ich die Gewohnheit hatte, die Pygmäen anzuhalten, für uns zu jagen, wofür sie entlohnt wurden. Nach der Frau ergriff der alte Sabu das Huhn, nach ihm der Älteste der Bandikoda, die es ebenso machten wie das Weib, wobei sie auch ihre Wünsche vorbrachten. Bei einer dieser Anrufungen kam der Name Seibo vor, der Gründer des negerischen Seibo-Clans, dem die Bandikoda angehören. Der Name der Gottheit *Ba'atsi* fiel dabei aber nicht, obwohl Sabu früher behauptet hatte, dass bei diesem Opfer *Ba'atsi* angerufen werde. Jetzt sagte man nur, dass *Ba'atsi* mit dieser Zeremonie einverstanden sei und sie genau beobachte.

Nach den Anrufungen ergriff ein Alter das Huhn am Kopf, ein anderer an den Beinen, während ein dritter ihm den Kopf abschnitt. Den Rumpf liess man auf die Waffen fallen, so dass sie mit Blut besprengt wurden, dann flatterte der Rumpf gegen Norden. Da das die ungünstige Richtung war, riefen alle enttäuscht: « Das ist nicht unser Wald, wende dich in entgegengesetzte Richtung! » Das geschah auch tatsächlich, so dass ein grosses Freudengeschrei anhob. Als das Huhn mit dem blutigen Rumpf gegen den Wald liegen blieb, sah man es als günstiges Vorzeichen an. In dieser Richtung brachen auch die Jäger auf und brachten am Abend zwei *mboloko*-Antilopen heim.

Bleibt das Huhn einmal in ungünstiger Richtung liegen, dann muss ein neues Opfer dargebracht werden.

Inzwischen baute ein Bursche aus dem Mabili-Clan, der Neffe, bzw. Grossneffe Sabus, am Waldesrand die *saka*-Opferhütte auf. Am Abend legte er Herz und Leber des Huhnes und *bué'e* (gestampfte Bananen) in die *saka*, wobei er wieder die Verstorbenen anrief: « Vater, Grossvater, das ist für euch, esset es! » Er legte auch einen Zigarettenstummel bei.

Die hier beschriebene Art des *abo lese*-Opfers kann deswegen nicht als Pygmäenopfer gelten, weil die Bambuti von Haus aus keine Hühner halten. Das Huhn ist ein Opfertier der Neger. Ebenso deutet die Darbringung an die Ahnen auf negerischen Einfluss hin. Die Neger üben auch dieses Hühneropfer, aber nicht in dem Sinn wie die Bambuti zu Jagdzwecken, sondern in Krankheitsfällen und anderen Kalamitäten. Es hat für die Neger mehr den Zweck des Orakels als des Opfers. Bleibt nämlich das Huhn, dem man

den Kopf abgeschnitten hat, steif auf dem Boden liegen, ohne zu flattern, dann ist es für den Kranken, dessentwegen man das Huhn schlachtete, ein böses Omen; er wird sterben.

Auch das Blutopfer, d.h. die Besprengung der Waffen und der Arme der Jäger mit Blut ist als nichtpygmäisch anzusprechen, da es zu sehr an Negerpraktiken erinnert, z.B. beim Totenopfer. Der Pygmäe kennt nur Gabenopfer.

Umso beachtenswerter ist es darum, dass die Bambuti doch ein unblutiges Opfer zum Öffnen des Waldes kennen, wie ich am Ebaeba erfahren habe. Man erzählte: Ist den Bambuti, aus welchem Grunde auch immer, der Wald für längere Zeit verschlossen, dass sie kein namhaftes Wild mehr erbeuten, dann schreitet man zum Opfer, sobald es gelungen ist, ein Wild zu erlegen. Man errichtet eine *saka*-Opferhütte am Wegrand und legt das Herz und die Innereien des Wildes, in ein Blatt gewickelt, in die Hütte und ergänzt sie noch mit von Frauen gekochten Speisen. Am nächsten Morgen hält man Nachschau, und es herrscht allgemeine Freude, wenn die Opfergaben verschwunden sind. Die *lodi* haben sie gegessen, heisst es dann. Laut Angaben der Efé war das Opfer für die *lodi* (Verstorbenen) bestimmt. Tore hat aber das Opfer gesehen und die *lodi* auf dasselbe aufmerksam gemacht. Es herrscht also hier der gleiche Sachverhalt wie beim Primitialopfer, das am Ebaeba an die Toten und nur indirekt an die Waldgottheit dargebracht wird, bei dem aber die Toten für die Opfernden Fürsprache einlegen.

Es ist wahrscheinlich, dass eine Art Sühnopfer zum Zweck der Öffnung des Waldes den Bambuti von alters her eigen war, da ja auf Unterlassung des Primitialopfers gewöhnlich als Strafe Schliessung des Waldes angedroht ist. Der Jäger erjagt kein Wild mehr, die nahrungsuchende Frau findet keine Vegetabilien mehr. Es wäre unpsychologisch, wenn gegen eine solche Eventualität, die erfahrungsgemäss oft eintritt, kein Hilfs- und Heilmittel bereit stände. Dieses findet sich tatsächlich vor, aber, soweit heute praktiziert, in der Form des feierlichen Sühnopfers, des *abo lese*. Die Urform dieses Opfers ist aber noch kenntlich. Es scheint, dass das Orakelhafte des *abo lese* die Bambuti so bestreikt hat, dass sie es von den Negern übernommen und auf ihren Fall, die Öffnung des Waldes, angewandt haben. Das pygmäische Element in diesem Opfer ist in den Anrufungen der Rodjo-Efé noch deutlich genug zum Ausdruck gebracht; die Art der Opfergabe jedoch wurde am Ebaeba bekanntgegeben. Das Orakelhafte des *abo lese*-Opfers hätte dann im pygmäischen Opfer ebensowenig Platz wie die Besprengung mit Blut.

### 5. Verbindlichkeit der göttlichen Gebote.

Von Geboten der Gottheit war im Vorhergehenden wiederholt die Rede. Die gottesfürchtige Seelenhaltung der Menschen solchen Geboten gegenüber muss als ein innerer Akt der Religion und die Ausführung der Gebote als ein äusserer Akt der Religion gewertet werden. Von solchen inneren und äusseren Akten war bisher wiederholt die Rede. Es ist fraglos richtig, dass in der Bambuti-Gottheit das persönlich sittliche und das magische Moment immer wieder durcheinandergreifen, was im II. Abschnitt noch besonders herausgearbeitet werden soll. Daraus erklärt sich auch die uneinheitliche Haltung der Pygmäen dieser Gottheit gegenüber, die sie einerseits wie einen bösen Zauber meiden (z.B. *matú*, *ambelema* usw.) oder die sie fürchten, weil sie den Tod herbeiführt, andererseits ihr wieder in Ehrfurcht und kindlichem Vertrauen anhangen. Es sind hier die Gebote der Gottheit gemeint, denen der Mensch gottesfürchtig sich beugt und dadurch die Gottheit auch ehrt.

Solche Gebote sind z.B. die Übertretung, die laut Mythe als Ursünde vermerkt wurde, in deren Gefolge der Tod in die Welt kam und der Verlust des Paradieses, bzw. der Weggang Gottes von den Menschen eintrat. Die verbotene *tahu*-Frucht (S. 48-49). Ferner das Verbot des Ausspähens der Gottheit (S. 19), bzw. ihm zu folgen (ihn nachahmen ?) (S. 31). Unter Strafe verpflichten folgende Gebote der Gottheit: Respektierung des Ältesten, z.B. bei Verteilung der Jagdbeute, Meidung von Streit und Zank innerhalb der Sippe, leichtfertiges Verschleudern gewisser Nahrungsmittel. Auf der Übertretung dieser Gebote ebenso wie auf der Verweigerung des Primitiaopfers steht als Strafe die Schliessung des Waldes. Ehebruch, Diebstahl, Verunglimpfung der Eltern und Ältesten gelten als Verstösse gegen Gebote Gottes, die Gott durch Blitzschlag, Leoparden-Überfall oder auch durch Zauber straft.

Einblicke in das Alltagsleben der Bambuti gaben auch Zeugnis davon, dass sie sich in der Hut Gottes wissen (der Litaneiengesang der Frauen an *Asobé*, S. 68) und dass sich der Mensch in den Willen Gottes zu ergeben habe. (*Alingina* vom *Nduje*, S. 34.) Aus dieser Anerkennung der absoluten Macht Gottes, bzw. des Unvermögens und der Hilflosigkeit des Menschen sind die besprochenen Kultakte zu verstehen.

Die bambutische Religion beinhaltet eindeutig den Kult einer Gottheit, die den Menschen als übermächtige, sittlichfordernde Persönlichkeit gegenübertritt. Damit ist aber der Inhalt der pygmäischen Religion nicht erschöpft. Neben der Gottheit stehen Wesen, die sie vielfach zersetzen, zum mindesten verdunkeln; neben dem Gotteskult treten religiöse Praktiken auf, denen eine magisch-dynamische Lebens- und Weltanschauung zugrunde liegt, die aber im Theismus wurzelt.

### III. KAPITEL. — Manismus und Magie.

#### A. — ANIMISTISCH-MANISTISCHE IDEEN.

Einer Definierung des bambutischen Geist- und Seelenbegriffes stehen gewisse Schwierigkeiten entgegen. Die Bambutisprache verfügt zwar über diesbezügliche Termini, doch liegt die Gefahr vor, dass man sie mit unseren Begriffsinhalten füllt. Unsere Begriffe von Geist und Seele decken sich aber ebensowenig mit jenen der Bambuti, wie der Begriff der Gottheit nicht dem unsrigen gleichgesetzt werden kann. Vor allem ist zu beachten, dass die Bambuti, wie auch die Waldneger einer dynamischen (magischen) Lebensauffassung huldigen und nicht einer animistischen oder spiritualistischen, wie dieses schon bei Besprechung des Totemismus zutage trat. Darum wird der hier gebrauchte Terminus Seele im folgenden im Sinne von Lebensprinzip genommen, dessen Inhalt noch zu klären sein wird.

##### 1. Der Seelenbegriff.

[Siehe dazu : II. Bd. II. T., Kap. VI, 4 und dieser Bd. Kap. I, B (*Mbese, Lodi*).]

Nach Meinung der Süd-Ost-Efé (und ihrer Wirtsherrn) setzt sich der Mensch zusammen aus : Leib, Schatten und Seele.

	Balese (L.)	Mvuba (Mv.)	Efé (E.)
Leib	<i>ogba</i>	<i>omba, óba (ela)</i>	<i>ela, eda</i>
Schatten	<i>tédi</i>	<i>tédi</i>	<i>tédi</i>
Seele	<i>botoma</i>	<i>buru-hehi</i>	<i>boru e'i</i>
	<i>buru-keki</i>		<i>oru e'i</i>

Bei den Nord-Ost-Efé fand ich auch das Wort *boru-pí* neben *boru-e'i* für Seele. Letzteres entspricht dem Lese-Wort *boru-keki*, *boru-hehi*, da im Efé die Konsonanten *k* und *h* regelmässig abfallen. *Hehi* ist Bira-, *keki* Lese-Phonetik. *Boru* oder *oru* heisst Herz, aber auch Feuer, Mond, *pi* = Blatt und *e'i* (*keki, hehi*) Frucht. Mithin würde *boru-e'i* (*oru-e'i*) soviel wie (Herz-Frucht) Feuerfrucht, Mondfrucht und *boru-pí* (*oru-pí*) = (Herz-Blatt), Feuerblatt, Mondspross bedeuten. Damit würde das Lebensprinzip als eine Angelegenheit des Herzens, bzw. des Feuers, des Mondes, angesehen werden müssen, als ein Prinzip, das vom Herzen, Feuer, Mond ausgeht. Dazu passt die Erklärung, die die Nord-Efé vom Leben gaben, dass es im Herzen seinen Sitz habe. Der Lebende unterscheide sich durch den Herzschlag und den Atem, *ekeu* (*e'eu, eu*) vom Toten. Dasjenige, was das Herz in Bewegung

setzt, was *tukutuku* macht, ist der *borupí*, drückte sich Tebí aus. Der *borupí* ist nach den Worten des gleichen Gewährsmannes so klein, dass ihn beim Tode eine Fliege vom Mund weg hinauf zu *Tore* nach oben trägt.

Damit scheint sich eine konkrete Vorstellung von einem vom Leib und vom Herzen trennbaren und getrennten Prinzip zu verbinden, das zwar winzig klein ist, ohne dass es deswegen geistig aufgefasst werden müsste.

Der Schatten *tédi* ist die Erscheinungsform, die wir gewohnt sind, mit Schattenseele zu bezeichnen. Sie dürfte auch die Veranlassung dazu sein, dass man sich den Abgeschiedenen irgendwie als Schatten des Lebenden, also ihm ähnlich vorstellt.

Hinzu tritt noch ein weiteres Prinzip, die Lebenskraft. Man denkt sich im Menschen noch eine Lebenskraft, die den Menschen zu einer bestimmten Person mit bestimmten Eignungen bildet. Die Bambuti nennen diese Kraft *megbe*. Von ihr wird ausgesagt, dass sie sich z.T. auf den ältesten Sohn vererbe, z.T. auch zum Totem werde. Das *megbe* entweicht noch vor dem physischen Tode aus dem Menschen. Der Sterbende mag noch atmen, erklärten die Efé, so ist das *megbe* aber schon weg, mit dem Augenblick, da der Mensch kein Bewusstsein mehr hat. Gleichfalls scheint auch die Auffassung vorzuliegen, dass auch der *borupí* gleichzeitig den Körper verlässt. Der Sterbende besteht in diesem Fall nur aus dem Körper mit dem *ekéu*, der vegetativen Seele.

Der Atem *ekéu* (*é'u*) muss gleichfalls als ein Lebensprinzip angesehen werden, das aber mit dem Tode erlischt.

Wiederholt gaben die Bambuti die Auskunft, dass mit dem Tode der *borupí* zu *Tore* (*Mungu*) gehe, der bald im Himmel, bald im Wald und auch im Totenreich wohnhaft gedacht wird. Der Verstorbene wird zum *mbefe*, also einer aus dem Kreis der Gottheit. Evadu vom Oruendu präzisierte das dahin, dass nach dem Tode vom Körper nur die Zähne übrig blieben. Der *boru e'i* gehe zu *Epilipili* (Gott) und der *lodi-lodi* in den Wald. Unter letzterem ist der *tédi* (Schatten des Verstorbenen) zu verstehen, der offenbar als Träger des *megbe* im Wald zum Totem wird, bzw. auch zum Totengespenst (nach negerischer Mentalität).

*Borupí*, bzw. *boru e'i* wäre demnach das eigentliche Lebensprinzip, *megbe* (auch das Wort *elima* findet sich am Ituri) das Persönlichkeitskonstitutivum, nämlich eine Lebenskraft, und der Schatten *tédi* möglicherweise der Träger dieser *megbe*-Kraft.

Als Sitz des *borupí* ist zunächst das Herz anzusehen, doch auch die Augen haben etwas damit zu tun. Im Augenstern spiegelt sich der *borupí* wieder. In dem *mbefe*-Märchen (S. 63) kommt dies darin zum Ausdruck, dass die Bambuti an der Leiche des durch Ausräuchern des Baumlochs getöteten

Kobolds feststellten, dass seine Augen weg waren. Sie waren zu den *mbefe* geflohen, wo sie wieder zu *mbefe* wurden. Daran erkannten die Bambuti, dass es ein *mbefe* war, mit dem sie es zu tun hatten.

(Vergleiche damit das über *Mbefe* (*befe*) Gesagte auf S. 60 f.)

Die Bakango-Bambuti nennen die Seele *buka hema*, *buka-mema*, die Basúa der Babira *buka'ema*. Den Atem nennt man *ekuma* (*e'uma*). Die Dorf-Basúa sagen dafür *mogio* (wohl mit dem geläufigeren Bantu-Wort *moyo* identisch).

Den Sterbenden umstehen die *baketi*, im Süd-Osten sonst *balimo* genannt, das begrifflich mit *lodi* der Efé gleichzusetzen ist. Dieses ist wieder identisch mit *mungu* und *keti*, Termini, denen wir bei Erörterung des Gottesbegriffes begegneten.

Die Aká unter den Medje nennen Seele *lisúe* und den Verstorbenen *abúe*.

Die bambutische Auffassung vom Traum dürfte den Seelenbegriff weiter klären. Die Bambuti legen dem Traum eine grosse Bedeutung bei; man wünscht sich zu bestimmten Gelegenheiten, etwa vor einer Jagd, einen entsprechenden Traum, der zur Jagd auffordert oder davon abschreckt. Darum legt man sich beim Niederlegen Pfeil und Bogen unter den Kopf oder stellt den Speer in die Nähe der Astgabelung, wo ein Opfer für die Gottheit (bzw. die Ahnen) deponiert wird. Man ist von dem Traumerlebnis ausserordentlich beeindruckt. Es herrscht die Auffassung vor, dass man (unter dem « man » ist meiner Ansicht nach der *borue'i* zu verstehen) ein Erlebnis, ein Zusammentreffen mit dem hatte, von dem man träumte. Wie die Bambuti ein Traumerlebnis deuten, ist schwer zu sagen; soviel scheint aber klar zu sein, dass das Seelenprinzip getrennt vom Körper die Möglichkeit und die Fähigkeit hat, Erlebnisse im Schlaf zu haben.

Eine gelegentliche Aussprache, die ich mit Tebí aus dem Adeporu-Clan hatte, möge diese Angelegenheit beleuchten. Aus den Fragen Tebis an mich ging deutlich hervor, dass er über das Traumproblem nachdachte. Darüber schien er sich im klaren gewesen zu sein, dass es nach dem Tode mit diesem Leben aus ist, d.h. dass dieses Leben nicht mehr weiter geführt wird, denn den Toten sieht man nicht mehr. Aber er glaubte an eine Art des Weiterlebens.

Ich stellte an Tebí die Frage, was es mit dem Traum auf sich habe, worauf er wichtig antwortete, das sei nichts. Das trug sich am Vormittag zu. Am Nachmittag kam mein Tebí mit leuchtenden Augen zu meiner Hütte, stellte seinen Stuhl auf und begannt: « *Muzugú* ! Jetzt höre mich an ! Letzte Nacht träumte ich von meinem Bruder, der schon lange tot ist. Als Lendenschurz hatte er ein Tuch umgebunden. Ich sehe ihn noch ganz deut-

lich. Wir gingen zusammen durch den Wald, als er mich fragte : "Tebí, wo ist euer Trinkwasser ? Gib mir zu trinken !" Darauf erwiederte ich ihm : "Gib mir lieber von deinem Wasser." Da er aber auf seinem Wunsch bestand, holte ich ihm von unserem Trinkwasser. Er sah es an, schüttete es weg und sagte vorwurfsvoll : "So schmutziges Wasser trinkt ihr ? Das darf nicht sein. Da wachte ich auf, sah aber meinen Bruder nicht mehr." Die ganze Nacht dachte ich dann an ihn, *Muzugú !* Sag, was war das ? » Da ich aber nicht antwortete, fuhr er fort : «Vor langer Zeit träumte ich gleichfalls von meinem Bruder. Ich sagte zu ihm : "Bruder ! Was soll das, du bist ja doch schon lange tot und stehst da vor mir ?" — "Nein", erwiederte er, ich bin bei euch ! » Wiederum die Frage : "Muzugú ! Was war das ?" (¹). »

## 2. Die Toten oder Ahnenseelen.

Ist unter *tedí* der physische Körperschatten zu verstehen, so unter *lodi* die Schattenseele, das Totengespenst. Man sagt auch *lodi* oder *balodi*, wofür die Neger, Balese-Mvuba, *londi* sagen. Dieser Terminus scheint nur den Süd-Balese und Mvuba geläufig zu sein, weniger den Nord-Balese und Mamvu.

Die Neger verstehen unter *lodi* an erster Stelle die Verstorbenen, dann aber bezeichnen sie damit auch die Gottheit, die die Efé Tore, *Muri-muri* nennen, welcher Gewohnheit auch einzelne Efékontigente verfallen sind. Die Dongo-Neger in der Steppe bezeichnen mit *baladi* die Gottheit (²).

Mit *lodi* bezeichnen die Neger auch das Totenreich, das ihnen das Jenseits schlechthin ist, damit in Zusammenhang auch die Toten und den Herrscher im Totenreich, das ist nach Auffassung der Efé Tore, zu dem die Verstorbenen gehen, die er zu sich ruft. In Anlehnung an den negerischen Sprachgebrauch reden auch die Pygmäen vielfach davon, dass die Toten zu *lodi* werden, die im Totenreich leben, das z.B. ein Felsberg mit Höhlen sei wie der *lolvu* in der Nähe von Kifuko. Wiederum, analog der negerischen Ansicht, glauben auch die Bambuti vielfach, dass die *lodi* in der Nähe des Lagers auftauchen und den Ihrigen zuschauen. Im Traum jedoch erscheinen sie wirklich und geben ihre Wünsche und Weisungen kund. Wenn man aber aufwacht, seien sie weg. Träume können darum auf die Gottheit wie auf die *lodi* als Verursacher zurückgehen. Es findet so immer mehr die Angleichung der Gottheit an die Verstorbenen statt. Bambutiauffassung und Negerglauben gehen ineinander über. Es sei lebensgefährlich, einem *lodi* (Verstorbenen) zu begegnen, ihn zu Gesicht zu bekommen, weil man dadurch

(¹) Schebesta, P., ARW., a.a.O. 124.

(²) Costermans, B.-J., Congo 1938, a.a.O. 539.

krank wird und stirbt. Wer einen *lodi* gesehen hat, muss sterben. Die *lodi* leben zusammen im Totenreich, in Unterordnung unter den Ober-*lodi*, der hier *Mbali*, dort *Tore* oder auch schlechthin *lodi* oder *mungu* genannt wird. *Mbali* oder *Tore* gilt bei Negern oft als der Urahne, für die Pygmäen ist es aber die Gottheit. Dem Begriff *lodi* im Süden entspricht *Tore* im Norden. Unter *tore* wird heute auch im Norden nicht bloss die Gottheit, sondern es werden auch die Verstorbenen gefasst. Jeder wird mit dem Tode zum *tore*, wird ein Kind *tores*, sagte ein Efé-Gewährsmann. Auch das Totenreich selbst, die Gemeinschaft aller Verstorbenen, wird mit dem Namen *tore* belegt. Also entspricht dem *lodi* im Süden *tore* im Norden. Die Gottheit *Tore* liebt die Verstorbenen mehr als die Lebenden, erzählten die Efé, weil sie ihm ähnlicher sind. *Tore* sorgt auch für sie, wie aus den mannigfach schon vorgelegten Zeugnissen hervorgeht. *Tore* macht die *lodi* aufmerksam, wenn die Hinterbliebenen ihnen ein Opfer dargebracht haben. *Tore* schaut zu, wenn die *lodi* essen und freut sich.

Kaum ein Gebiet der pygmäischen Religion ist so uneinheitlich und von so heterogenen Ideen durchsetzt, wie der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode, denn es spielt auch der Glaube an eine totemistische Metempsychose hinein. Der Verstorbene wird zum Totem. Das scheint die uralte pygmäische Auffassung zu sein. Der Tote geht aber auch zu Gott (*Mungu*, *Mbali*, *Tore*, *Epilipili*), wo immer man sich ihn denkt, er geht aber auch ins Totenreich.

Der Aufenthaltsort der *lodi* oder *balodi* können, wie gesagt, ein Felsberg mit Höhlen, aber auch Erdhöhlen sein. Immer ist es aber die Erde in irgendeiner Höhlenform. Für die Bambuti kommen auch Baumhöhlen in Frage. Darüber informiert eine Sage über den Gang in die Unterwelt, die jedoch den Stempel negerischer Herkunft auf der Stirn trägt. Das darin geschilderte Erlebnis hat aber ein Mombuti-Jäger, der bezeichnender Weise im Totenreich allerlei Neger antrifft, jedoch keinen einzigen Pygmäen. Er ist der einzige Efé, der als Lebender hineingelangt. Die Sage erzählt :

« Eines Tages starb ein Neger. Sein Bruder forderte seinen Pygmäen auf, in den Wald zu gehen, um Wild für die Trauerfeier zu beschaffen. Der Efé liess es sich nicht zweimal sagen, zog mit Speeren bewaffnet in den Wald, um womöglich ein Grosswild zu erjagen. Er sichtete ein Tier, das er bis zu einer Erdhöhle verfolgte, in der es verschwand. Ohne Zögern drang er mutig in die Höhle und folgte der Spur immer tiefer, bis er das Wild endlich erreichte und ihm alle Speere in den Leib rannte. Vergeblich mühte er sich, es hinauszuzerren; da er es mit den Händen nicht zustande brachte, kroch er hinaus, hieb eine Liane ab, um es daran hinauszuziehen. Zur Höhle zurückgekehrt, war das Tier auf und davon, es hatte sich offenbar

durch eine Seitenhöhle gerettet. Der Efé folgte der Blutspur weiter, bis er am Ufer eines Flusses ins Freie trat. Vor ihm dehnte sich ein grosses Bananenfeld aus. Wo war er nur? Die Gegend war ihm ganz fremd, auch der Fluss, er kannte sich nicht mehr aus. Bangigkeit beschlich ihn. Schon wollte er um Hilfe rufen, als er abseits jemanden Holz hauen hörte; sofort wandte er sich hin, um nach dem Weg zu fragen. Doch wer beschreibt sein Entsetzen, als er in der Holzhackerin ein Negerweib erkannte, das man in seinem Dorfe vor nicht langer Zeit wegen Hexerei umgebracht hatte. Dennoch rief er sie an. Der *lodi* schaute ihn an — denn es konnte nur ein solcher sein — erkannte ihn, kam heran und fragte ihn: "Kommst du hierher, weil du 'entschlafen' bist?" (die *lodi* sagen niemals "sterben", sondern "entschlafen"). "O nein, erwiderte er, ich war auf der Jagd und habe mich hierher verirrt." Da umhalste ihn die Frau und wollte ihn ins Dorf geleiten. "Wie soll ich dorthin?" jammerte der Efé, "ich bin ja nicht gestorben." "Komm nur," drängte sie ihn. Sie gab ihm Bananen, stellte ihn neben ihre Hütte und rief ihren Mann: "Schau dir unseren Efé an, er ist eben angelangt." "Wie kommst du hierher, bist du entschlafen?" fragte ihn auch der Neger. "O nein," erwiderte er, "ich habe mich nur auf der Jagd verirrt." Darauf brachte man ihn zum Dorfplatz, wo sich alle *lodi* versammelten. Wieder fragten ihn alle: "Wie kommst du hierher, bist du entschlafen?" "Nein," antwortete der Neger, "er ist nur auf Reisen."

» Der Efé tanzte vor den *lodi*, man setzte ihn auf einen Schemel, der tanzte mit ihm, bis er schliesslich mitten auf dem Platz stehen blieb, wo der Pygmäe sein Abenteuer erzählte.

» Im Lager daheim beweinte die Frau den Verschollenen und wurde aus Gram schliesslich so dünn wie ein Daumen. Das erzählten ihm die *lodi*, die bisweilen in die Nähe des Lagers kamen und sahen, was sich dort zutrug. Das grämte den Zwerg sehr, denn er war schon drei Monate lang im Totenreich und wäre gar zu gern wieder heimgekehrt. Im vierten Monat gestatteten ihm die *lodi* die Heimkehr.

» Der Neger schlachtete täglich fünf Ziegen, deren Fleisch der Efé zerschnitt und in Lasten zusammenschnürte. Am Abend des Abschiedstages gaben ihm die *lodi* allerlei Geschenke und Schmuck, worauf sie gemeinsam mit ihm aufbrachen. « Welchen Weg muss ich einschlagen, um heimzukommen? » fragte der Efé besorgt. « Denselben, den du gekommen bist, wir begleiten dich, » beruhigten sie ihn. Ein langer Zug, mit Lasten bepackt, bewegte sich durch den Wald bis etwa einen Steinwurf vom Lager entfernt, wo die *lodi* die Lasten niederlegten und ihm befahlen, schleunigst ins Lager zu gehen, ohne sich umzuschauen. Das tat er denn auch. Diesen Augenblick benutzten die *lodi*, um in der Höhle zu verschwinden.

» Das Wiedersehen des Totgeglaubten löste im Lager grosse Freude aus. Man holte das Fleisch und bereitete einen üppigen Festschmaus »<sup>(3)</sup>.

Zur Klärung pygmäischer Auffassungen über das Fortleben nach dem Tode sind die vorhin geschilderten Traumerlebnisse Tebi's bedeutsam. Darin ist vor allem auf den Satz Gewicht zu legen, den der Tote spricht : « Nein, ich bin bei euch. » Ebenso die erklärenden Worte Tebis selbst, der den Aufenthalt der Toten bei *Tore* angab. Der *borupí* gehe nach oben zu *Tore* (also nicht in den Felsberg). Man wisse aber nicht, was dort los sei und wie es dort aussehe, doch behaupteten die Alten, dass es dort gut sei, hier unten aber schlecht.

Die Nduye-Efé machten zu dieser Angelegenheit folgende Angaben : *Tore* sei es, der den Menschen sterben lasse und ihn zu sich nehme. « *Tore atafie* ». *Tore* nimmt den Menschen hinweg, er nimmt sein Herz, seine Seele. Aus diesem Grund nenne man den Toten bisweilen *tore*, weil ihn *Tore* hinweggerafft hat.

Wo sich die Toten zusammenfinden, war ihnen unbekannt; auch wusste man nicht zu sagen, wie es an jenem Ort zugeht. Von einer Vergeltung nach dem Tode war nichts in Erfahrung zu bringen.

Der Tote kann wohl zu den Menschen zurückkommen, aber nur im Traum; wenn man erwacht, ist er weg.

Die Baleú-Bambuti gaben vor, dass der Mensch nach seinem Ableben zu *Borumbi(e)* in den Himmel gehe. Die Kango-Bambuti sagten, dass er zu *Mungu* gehe, dass alle Basúa zu ihm gehen; die Bösen schleppen die *baketi* ins Feuer. Beim Begräbnis tröstet der *Ischumu* die weinenden Frauen mit den Worten : « Hört auf zu weinen, er ist zu *Mungu* gegangen. »

Andererseits hiess es aber auch, dass der Tote wieder aus dem Grabe auferstehe und zu seinem Heimat-Clan zurückkehre. Die Leute sehen das « Gespenst » (sehen ihn kommen) und fragen : « Wer ist das ? » Die Erscheinung sagt aber kein Wort, sondern verschwindet wieder. Wenn nach Tagen die Nachricht von seinem Ableben eintrifft, sagt man : « Das war er, der uns erschienen ist. »

Von den Basúa der Babira habe ich keine auf diesen Gegenstand bezüglichen Nachrichten. Die Verstorbenen nennt man *balimo*, welcher Begriff mit dem des *lodi* der Balese-Efé zusammenfällt und in der Kontakt-Zone promiscue gebraucht wird.

(3) Schebesta, P., Urwald, 140-141.

### 3. Totenkult.

Darunter fasse ich Anrufungen und Opfer an die Verstorbenen, sei es bei Gelegenheit des Begräbnisses am Grabe oder zu irgend einer anderen Zeit und an beliebigen Orten. In diesem Belange ist die Anlehnung der Bambuti an die Neger besonders stark. Lässt man die bambutischen Angaben gelten, dass sie ehedem die Leichen ausgesetzt haben, dann sind viele Bräuche des Erdbegräbnisses als Nachahmungen negerischer Sitte zu werten. Dennoch hebt sich auch das heute allgemein geübte pygmäische Erdbegräbnis von jenem der Neger merklich ab.

Ich beginne diesen Abschnitt mit einem befremdlichen Bekenntnis der Mvabaneger (Machongani). Bei Gelegenheit einer Aussprache mit ihnen über das Fortleben nach dem Tode, hörte ich die aus Negermund unglaubliche Äusserung, dass von einem Fortleben nach dem Tode keine Rede sein könne, eine Auffassung, die wiederholt auch Bambuti äusserten. Die Mvuba legen wohl heute, wie sie sagten, neben das Grab Speisen nieder und rufen die Verstorbenen gelegentlich auch an, aber, gaben sie entschuldigend vor, sie hätten das von den Wangwana gelernt; aus sich hätten ihre Vorfahren dieses nicht geübt. Mit dem Tode sei alles aus.

Ein Negerbegräbnis ohne Totenkult und Totenopfer ist jedoch ein Unding. Da die weitere Erörterung ergab, dass die Neger von alters her an *londi* und *befe* (die sie in Kingwana als *shejtani* wiedergaben), glaubten, ist die allgemein mögliche Erklärung für diese Behauptungen nur die, dass die Mvuba ehedem in der Hauptsache Pygmäen waren und erst allmählich von Negerblut und Negerbrauch durchsetzt wurden. Sie erörterten also nur alte Bambuti-Anschauungen.

Das früher geschilderte Efé-Begräbnis im Koukoulager<sup>(4)</sup> gab Gelegenheit festzustellen, dass dabei kaum etwas vorging, was an Totenkult erinnerte. Es fanden weder Anrufungen noch Opfer statt; nur hatte man das Hüttendach über das Grab gestülpt.

Durch dieses Begräbnis, dessen Zeuge ich war, wurde der wenige Tage zuvor von Bambuti gegebene Bericht eines pygmäischen Begräbnisvorganges als Schilderung eines Negerbegräbnisses erkannt<sup>(5)</sup>. Man gab vor, es würden persönliche Sachen des Verstorbenen aufs Grab gelegt, ein Topf würde darüber zerbrochen (was nur bei einer Frau der Fall sei), es würde sogar ein Huhn über dem Grab geschlachtet und dieses mit dem Blute besprengt. Das alles sind aber Negerbräuche, die die Bambuti in Negerdörfern oft mitmachen und vielleicht hin und wieder bei einem ihrer Verstorbenen im bescheidenem Masse auch selbst durchführen.

(4) Schebesta, P., II. Bd., S. 543 f.

(5) Schebesta, P., II. Bd., S. 542 f.

Ähnlich ist darum auch das Gebet zu werten, das nach dem gleichen Gewährsmann beim Schlachten des Huhnes über dem Grab gesprochen wird. Es heisst :

*Abo, abo sekogo edese ani; itsi anu  
meli urá musatani, anu meli ata, muselafuni  
melia afa, anu meli urá ata !*

Huhn, Huhn beginnt geschlachtet zu werden;  
gib Waldnahrung.  
(es möge nicht weggehen)  
Wild bleibe uns erhalten (es möge nicht  
weggehen) Nahrung des Waldes gib,  
nicht schliesse uns  
den Wald, Vater, Nahrung des Waldes  
Wild gib !

Die Gebetsformel ist analog jener beim Hühneropfer zum Öffnen des Waldes in erster Linie an die Buschgottheit gerichtet, wodurch sich darin das pygmäische Element (Bitte um Wild) sattsam aufklärt, da den Negern Bitten um Wild an sich fremd sind.

Es soll nicht geleugnet werden, dass die Bambuti in Anlehnung an Negerbräuche gelegentlich die Verstorbenen auch am Grabe aufsuchen und sie dort anrufen, oder dass auch hier und dort neben dem Grab Ahnenhütten aufgeführt und darin Speisen (Herz und Leber des geopferten Huhnes) für die Verstorbenen niedergelegt werden, wie das eben zitierte Gebet nahelegt. Mir sind aber solche Ahnenhütten unter den Bambuti nirgendwo untergekommen.

Die Nord-Efé kennen keinerlei sonderlichen Totenkult. Soweit sie heute ihre Toten begraben und nicht aussetzen, bzw. liegen lassen, widmen sie der Leiche einige Sorgfalt. Auf das Grab legen die einen die persönlichen Werkzeuge und Waffen des Verstorbenen, andere unterlassen dies; niemals aber legt man Nahrungsmittel aufs Grab. Angeblich hält man das Grab einige Zeit lang auch sauber. Also spiegelt sich auch hier die Negersitte wider. Das Sauberhalten der Gräber ist insofern verständlich, als Bambuti gelegentlich von ihren Wirtsherrn in Negerdörfern begraben werden. Mir wurden nirgendwo Pygmäengräber bekannt, denen irgendwelche Pietät und Sorgfalt entgegengebracht worden wäre. Allerdings sehen sie doch darauf, dass die Grabesruhe ihrer Verstorbenen nicht pietätlos gestört werde. (Siehe dazu Bambuti 203.)

Die Bakango legen den Toten einige Gebrauchsgegenstände aufs Grab, wie ein Messer, eine geflochtene Schüssel; dem Mann Pfeil und Bogen und einige Eisensachen, der Frau einen iridenen Topf und einen Korb. Das geschieht zu dem Zweck, damit der Tote alles habe, wenn er zu *Mungu* gelangt. Da andere Pygmäeneinheiten von diesen Beigaben absehen, sind solche Fälle ein Beweis vom Einsickern negerischen Totenkults in das Leben der Bambuti.

Bei Gelegenheit des Gottesopfers wurden auch Opfer gemischten Charakters (an die Gottheit und die Ahnen) und selbst solche, die ausschliesslich an die *lodi*, bzw. *balimo* gerichtet sind, erwähnt. Solche sind gut bezeugt. Somit ist es nicht angängig, den *heutigen* Bambuti jeglichen Totenkult abzusprechen. Diesbezügliche Anschauungen und auch Bräuche haben unter den Bambuti Eingang gefunden. Der pygmäische Totenkult ist jedoch weder quantitativ noch qualitativ mit dem der Neger vergleichbar, er nimmt sich daneben aus wie ein kläglicher Abklatsch. Einer Entfaltung des Totenkultes unter den Pygmäen ist der totemistische Glaube hinderlich, demzufolge sich der Verstorbene in das Totemtier verwandelt (6).

Wesen animistischer Prägung wären jene Dämonenwesen, wenn man sie so nennen kann, die zum Kreis der Buschgottheit gehören. Auch der Buschgott selbst entbehrt nicht des Dämonenhaften. Insofern diese Wesen nicht sichtbar sind, ihre Anwesenheit und ihre Wirksamkeit aber doch irgendwie spürbar wird, gleichen sie den Dämonen und Geistern. Bisweilen zeigen sie sich auch in Menschen- und Tiergestalten, wie die *mbefe* und *matú*. Bisweilen wird auch die Gestalt von *Muri-muri* und *Tore* beschrieben, wenn auch in einem Atem gesagt wird, dass sie an sich unsichtbar seien. Die Tendenz, sie mit den *lodi* und *balimo* (also Verstorbenen) zu identifizieren, beweist, dass man von ihnen eine ähnliche Vorstellung hat wie von den Toten, bzw. dass man sich die Toten ähnlich vorstellt wie die genannten Dämonenwesen oder, präziser gesagt, dass die Neger sich die Dämonenwesen der Bambuti nach Art der Verstorbenen und die Bambuti die Verstorbenen nach Art der geschilderten Dämonen vorstellen. Das will offenbar auch die Bemerkung Usautes zum Ausdruck bringen, dass *lodi* und Hexen bei Nacht nicht von einander zu unterscheiden seien. Das legt nahe, dass die Totengeister nach pygmäischer Auffassung in das magische Dämonenreich versetzt werden, was auch das Wort *lodi*, *elimo* nahelegt. Die dynamische Lebensauffassung der Bambuti macht es glaubhaft, dass sie sich die Lebenskraft personenhaft bald in Menschen-, bald in Tiergestalt vorstellen.

Es dürfte im Bereich der bambutischen Religion schwer fallen, von Animismus zu sprechen; man könnte allenfalls versucht sein, von Dämonismus oder, nach französischem Sprachgebrauch, von « *génies* » zu sprechen. Die hier in Frage kommenden Wesen sind keineswegs animistischer Herkunft. Da die *lodi* (Totengespenster) negerischer Herkunft sind, für die Bambuti also ausscheiden, kommen nur jene Wesen in Frage, die dem Kreis der Buschgottheit angehören. Diese « Dämonen » sind aber keine Geister,

---

(6) Schebesta, P., II. Bd., S. 441 f.

sondern Personifikationen übermenschlicher Mächte, die in beliebigen Gestalten, als Kobolde, Menschen und Tiere, ja selbst als Naturphänomene, Mond, Blitz, Regenbogen usw. auftreten und ihre Macht kundtun.

Im pygmäischen Dämonenbegriff überwiegt das magische Moment, in den *balimo*, *lodi* (Verstorbene) der Neger jedoch das manistische.

#### B. — DER MACHTGLAUBE.

Heute räume ich dem pygmäischen Zauberglauben eine viel grössere Bedeutung ein, als ich es früher getan habe, wofür ich eine Erklärung schuldig bin. Ich war besonders nach der ersten Bambuti-Reise geneigt, die mir bekannt gewordenen Zaubereriten, die mich nicht sonderlich beeindruckten z.T. auf Negereinfluss zurückzuführen. Die zweite Reise belehrte mich jedoch, dass die magischen Bräuche viel zahlreicher sind und tiefer ins tägliche Pygmäenleben eingreifen, zudem lernte ich den pygmäischen Gottesbegriff von einer anderen Seite her verstehen, was mich zur Überzeugung brachte, dass Zauberglauben und magische Lebensauffassung pygmäisches Urgut sind. Die früher von mir vertretene Ansicht, dass « von einem Totenkult im Sinne der Neger (bei den Bambuti) keine Rede sein könne », halte ich heute noch aufrecht, jene andere jedoch, dass der Zauberglaube bei ihnen nicht so lebendig wie bei den Waldnegern sei, berichtige ich in der Folge. Ich habe mich davon überzeugen können, dass die Bambuti magisch tief veranlagt sind, darum beurteile ich ihre religiöse Mentalität heute anders als damals nach der ersten Reise, da ich die Erfahrungen im Bann abendländischer Auffassung interpretierte. Demzufolge ist auch meine Beurteilung des Verhältnisses der Bambuti-Religion zu der der Neger heute eine andere. Die Bambuti sind gewiss keine Fetischisten im Sinne der West-Afrikaner, das sind übrigens auch die Ituri-Waldneger nicht, sie sind aber auch keinesfalls Manisten wie ihre grosswüchsigen negerischen Wirtsherrn, aber ihre Seelenhaltung und Lebensauffassung ist magisch orientiert. Ihrer Religion liegt der Glaube an eine *Lebenskraft* zugrunde. Ohne Berücksichtigung dieser magischen Mentalität ist die Bambuti-Religion nicht zu verstehen. Von diesem Glauben hängt der pygmäische Seelenbegriff ebenso ab wie der Gottesbegriff. Die Gottheit gilt als Quell und Ursprung dieser Kraft. Von diesem Kraftglauen wird die Initiation und der *Tore*-Bund gespeist, von da aus ist auch der pygmäische Totemismus und der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tode zu beurteilen. Der Glaube an eine schöpferische Lebenskraft, der sehr weit in Afrika verbreitet ist, gehört schon dieser ältesten Pygmäenschicht an.

### 1. Der Machtglaube (Die Lebenskraft : Megbe, Bongisu).

Vom Kraftglauben, wie er bei den Bambuti zu Hause ist, ausgehend, wird man ihre magischen Bräuche am ehesten richtig werten können. Über diesen Kraftglauben wurde schon in der Soziologie grundsätzlich gehandelt (<sup>7</sup>). Vom Besitz dieser Kraft ist das Mass der Persönlichkeit und der Autorität abhängig. Auf ihr fußt die Vorrangstellung der Sippenältesten, ebenso wie damit auch die Vorzüge und Eignungen einzelner hervorragender Individuen erklärt sind. Dieser Kraftglaube ist einerseits mit dem Totemismus verquickt, andererseits geht er auch auf die Gottheit zurück. Die Initiation spielt eine grosse Rolle in der Vermittlung der Kraft, derer der Mombuti als Mensch und als Jäger bedarf. Es sind weitere Forschungen vonnöten, um die Zusammenhänge des Gottesglaubens und der Magie zu klären. Im Hirn des Mombuti scheinen die Begriffe Gottheit und Lebenskraft in eins zusammenzufließen.

Die Feuersagen z.B. betonen immer wieder, dass nur magisch gut ausgerüstete Individuen in der Lage seien, die Gottheit zu überlisten und ihr das Feuer zu rauben. Darauf kommt es an, dass man über soviel Kraft verfüge, wie die Gottheit selbst hat, dann ist man ihr gewachsen. Darum missglückt der erste und zweite Raubversuch, erst beim dritten Mal, nachdem man sich magisch allseitig ausgerüstet hat, tritt der Räuber mit viel Rasseln behangen ans Feuer der *balodi*, die über seinen Aufzug staunen : « Wer bist du denn, dass du soviele Rasseln hast, obwohl du nicht soviel *megbe* hast wie wir ? » Der Efé lässt die *balodi* bei diesem Glauben, beweist ihnen aber dann durch den gelungenen Raub, dass er doch soviel *megbe* hatte wie sie (<sup>8</sup>). Unter den *balodi* sind in diesem Falle die Buschwesen, nicht der Buschgott schlechthin gemeint.

In einer anderen Feuersage wird erzählt, dass *Doru*, der sich mit Krähenfedern ausgestattet hatte, wodurch er sich soviel *megbe* aneignete, dass er darin selbst *Tore* überbot, ihm das Feuer stahl. Nach erfolgloser Jagd musste *Tore* erschöpft eingestehen : « *Doru*, du bist mir ebenbürtig, wir entstammen der gleichen Mutter (<sup>9</sup>), d.h. wir sind einander ebenbürtig an "Zauberkraft". »

Mit viel *megbe* ausgestattete Menschen vermögen sogar in das Dorf Gottes oder des Blitzes einzudringen, ohne Schaden zu leiden. [Siehe dazu die Mythe aus dem Masedalager (S. 47).]

(<sup>7</sup>) Schebesta, P., II. Bd., VI. Kap. 5.

(<sup>8</sup>) Schebesta, P., II. Bd., S. 163-164.

(<sup>9</sup>) Schebesta, P., II. Bd., S. 165-166.

Eine andere Version dieser Mythe aus dem Nduyelager, die von der ersten Reise stammt, lautet :

« Während einer Elefantenjagd verirrten sich die Efé. Sie gelangten auf einen hohen Berg und folgten einem Pfad, der in das Dorf des Blitzes führte. Da dort niemand zu sehen war, an den sie sich hätten wenden können, hockten sie sich nieder und verhielten sich still. Endlich erschien der Blitz, sah die fremde Gesellschaft und fuhr mit grossem Krachen dazwischen. Als er sich aber umschaute, sassen die Efé genau so ruhig auf dem Boden wie vorher. "Euch will ich helfen!" grollte der Blitz und fuhr ein zweites Mal dazwischen. Der Erfolg blieb aber wiederum aus, die Efé rührten sich nicht, worüber der Blitz sich nicht wenig wunderte. Da trat seine Tochter zu ihm und sagte : "Schau, Vater, die Efé haben ja Speere, wie sie Elefantenjäger tragen." »

» Danach befragt, gaben die Pygmäen zu, dass sie Elefantenjäger seien, was den Blitz sofort unstimmte, denn ein Elefant verwüstete seit langem seine Pflanzung. Er bat die Zwerge, den Elefanten zur Strecke zu bringen, und versprach ihnen reichliche Geschenke dafür.

» Am nächsten Morgen zogen die Efé los. Als sie des Elefanten ansichtig wurden, flüsterte ein alter Pygmäe seinem Sohn zu : "Geh und schlage du zunächst zu." Dieser zückte seinen Speer und hieb dem Dickhäuter die Kniekehle durch. Der Koloss trompetete laut vor Schmerz und kam wenige Schritte weiter zu Fall.

» Darob war grosse Freude in Blitzens Dorf, er beschenkte die Bambuti reichlich und gab ihnen sicheres Geleit zur Erde, bis sie glücklich ihr Lager wieder erreichten. Von dieser Zeit röhrt die Freundschaft der Efé mit dem Blitz her. Sie haben keine Angst mehr vor ihm; er mag wohl ringsum zucken und krachen, ihnen schadet er nicht, er ist ihr Freund. (10) »

Eine dritte Variante stammt aus dem Ebaebalager, also aus dem Süden des Bambutigebietes. Da die Mythe, in die das Erlebnis mit dem Blitz episodenhaft eingeschaltet ist, auch noch in anderer mythologischer Hinsicht wertvoll ist, lege ich sie hier in extenso vor.

*Der Urelefant piobo (piombo).*

Ein Efé begab sich in den Wald auf die Jagd. Er begegnete dem mächtigen Elefanten *pi-obo*, dessen Zähne so gross waren wie hohe Bäume. Der Elefant verschluckte den Jäger. Als der Mann nicht zurückkehrte, beweinte ihn die Frau daheim (Gesang).

---

(10) Schebesta, P., Bambuti, 222.

Das Weib war aber schwanger. Sie trug zehn Kinder unter dem Herzen, fünf Knaben und fünf Mädchen, die sich im Mutterleib miteinander vermählten. Als die Stunde der Geburt kam, fragten die Kinder : « Mutter, wo sollen wir aus deinem Leib hinaus ? » « Dort, wo ihr gezeugt wurdet, » antwortete die Mutter. Die Kinder aber meinten : « Nein, das ist ein unsauberer Weg, dort wollen wir nicht ans Tageslicht. » So suchte sich jeder seinen Ausgang, der eine am linken, der andere am rechten Oberschenkel usw.

Gleich nach ihrer Geburt erkletterten sie einen hohen Baum und wippten auf den Lianen. Die Mutter aber weinte um ihren Mann. Da fragten sie die Kinder : « Wo ist der, der uns gezeugt hat, wo ist unser Vater, wo bleibt er ? » Die Mutter gab eine ausweichende Antwort : der Schimpanse habe ihn umgebracht.

Sofort machten sich die Söhne auf, fingen den Schimpansen und banden ihn, um ihn zu töten. Der Schimpanse wehrte sich aber und schrie : « Lasst mich los, ich habe euren Vater nicht getötet. » Da liessen sie den Schimpansen laufen, kehrten zur Mutter zurück und sagten : « Nein, der Schimpanse hat unseren Vater nicht getötet ! Wer hat ihn getötet ? »

« Der Büffel hat ihn getötet, » antwortete die Mutter. Die Söhne zogen also gegen den Büffel los, um an ihm Rache für den Tod ihres Vaters zu nehmen. Doch der Büffel hatte ihn nicht getötet.

« Wer hat den Vater getötet ? » drängten die Kinder die Mutter von neuem. Sie aber wollte mit der Wahrheit nicht heraus und antwortete ausweichend : « Der Speer hat euren Vater getötet. » Die Söhne sammelten alle Speere, hingen sie, wie man Elefantenfallspeere hochhängt, und liessen sie auf den Boden niedersausen. Die Speere wurden wohl stumpf und verbogen, ohne aber in Brüche zu gehen, ein Zeichen, dass sie den Vater nicht getötet hatten.

« Wer hat den Vater getötet ? » — « Der Blitz hat ihn getötet, » antwortete die Mutter. Die Söhne nahmen eine lange Liane, warfen sie um eine Wolke, kletterten an ihr zum Himmel hoch und gelangten in das Dorf des Blitzes. Der Blitz sah die Fremdlinge und fuhr krachend zwischen sie, ohne jedoch jemand von ihnen zu verletzen; sie waren gegen den Blitz gefeit. Der Blitz staunte sehr. Als auch der zweite Schlag erfolglos blieb, nahm der Blitz die Bambuti in seine Hütte, setzte sie auf eiserne Schemel und bewirtete sie. Sie aber fragten den Blitz nach ihrem Vater, ob er ihn getötet habe. Der Blitz verneinte es, er kenne ihren Vater gar nicht, er habe ihn nicht « geholt ».

In Blitzens Dorf lernten die Bambuti seine Tochter kennen, entführten sie und entflohen bei günstiger Gelegenheit mit ihr zur Erde. Sie sagten zur

Mutter : « Auch der Blitz hat unseren Vater nicht getötet. Wir waren bei ihm, schau, hier ist seine Tochter! Jetzt sage uns endlich, wer unseren Vater getötet hat. »

In die Enge getrieben, antwortete die Mutter : « Die Elefantenkinder haben den Vater getötet. » Sie töteten die Elefantenkinder, räumten ihre Bäuche aus, fanden aber den Vater nicht.

Da die Mutter nicht mehr länger ausweichen konnte, bekannte sie, dass der Urelefant *piobo* den Vater verschlungen habe. Sofort machten sich die Söhne auf und suchten den Elefanten. *Piobo* hörte die Menschlein kommen; er fragte sich : Wer mag das nur sein ?

Fauchend brach *piobo* hervor und raste gegen sie, dass die Bäume krachten. Flink waren die Bambuti-Jäger an seinem Hals, an dem sie sich festklammerten, so dass sie auch dann nicht herabfielen, als *piobo* sich wie rasend schüttelte. Sie hieben seinen Hals durch, dass der Elefant zusammenstürzte. Dann riefen sie nach ihrem Vater, der im Elefantenleib weiterlebte. Dieser fragte : « Wer seid ihr denn, die ihr nach mir sucht. Ich habe doch keine Kinder zurückgelassen ? » « Wir sind aber dennoch deine Kinder, » antworteten sie, « die Mutter hat uns geboren, als dich *piobo* verschluckte. Doch begib dich jetzt auf die andere Seite des Bauches, denn diese da wollen wir öffnen, um dich zu befreien. » Dann schnitten sie einen Weg in den Elefantenbauch und brachten den Vater unter Jubel zur Mutter.

#### *Das lulu-Ungeheuer.*

Eine andere Version der gleichen Mythe stammt aus dem Masedalager. Das Ungeheuer, das den Vater verschluckte, heisst dort *lulu* [*lulu* heisst Nase (Rüssel ?) und auch Knie]. Es ist aber nur ein Sohn, den die schwangere Frau zur Welt bringt. In der gleichen Weise wie in der vorhergehenden Mythe weigert sich der Sohn, auf dem natürlichen Wege geboren zu werden, und tritt daher an der grossen Zehe heraus. Die Mythe erzählt : « Gross wie eine Negerhütte war das *lulu*-Ungeheuer. Es hauste im dunklen Walde und bedrohte die Menschen. Eines Tages brach es mit fürchterlichem Gebrüll her vor, zerstörte die Lager und verschlang ihre Insassen, bis auf eine schwangere Frau, die sich unbemerkt retten konnte. Als ihre Stunde nahte und das Kind zur Welt kommen sollte, redete es aus dem Mutterleibe die Mutter an : « Mutter, wie komme ich ans Tageslicht ? » Es wollte nicht wie andere Kinder zur Welt kommen, sondern bahnte sich seinen Weg durch eine Öffnung unterhalb der grossen Zehe des rechten Fusses. Es war sogleich verständig, gross und konnte die Waffen handhaben. « Mutter, du bist allein, wo sind die anderen ? » fragte der Sohn verwundert. « Ein Unge-

heuer hat sie alle verschlungen, » antwortete die Mutter, « ich allein konnte mich retten, und dann kamst du zur Welt. » — « Zeige mir das Ungeheuer, ich will es töten und die Meinigen rächen, » drängte der Sohn.

Schon hatte er des Vaters Speere in der Hand, Mut und Verwegenheit sprühten aus seinen Augen. « Zeige mir das Ungeheuer, Mutter, » drängte er die Zögernde, die ihren Einzigen nicht dem sicheren Verderben aussetzten wollte; war doch das *lulu* so gross wie ein Baum und wütender als alle Tiere des Waldes zusammen. Als der Sohn aber nicht nachgab, führte sie ihn in den Wald und sang : « *Lulu odi avie ! Lulu*, du Menschentöter ! »

Stutzig horchte das *Lulu*-ungeheuer auf. Man rief es. Wer mochte es beim Namen rufen, hatte es nicht alle Menschen umgebracht ? Schon stürmte es schnaubend heran, wie ein « Auto », dass die Bäume neben ihm krachend barsten. Die Mutter hörte das Knacken im Gehölz, sah das Ungeheuer nahen und flüchtete sich ängstlich zum Sohn, der mutig dastand, zwei Speere neben sich in den Boden gestossen, den dritten wuchtig in der Hand schwingend; so erwartete er das Ungeheuer. « Fliehe, mein Sohn, verstecke dich ! » flehte die Mutter. Doch er blieb. Schon sperrte das *lulu* den Rachen weit wie ein Haus auf, um ihn zu verschlingen, da schwang er den Speer, um ihn in den blutigroten Rachen zu stossen. « Tu es nicht, mein Sohn, » rief schaudernd die Mutter, « es ist umsonst ! » Doch schon sauste der Speer und durchstiss Rachen und Nacken des Ungeheuers. Mit lautem Getöse sank es zu Boden. Flugs durchschlug er ihm den Hals und hieb ihm den Kopf ab. Nun stand er vor dem Ungetüm, das alle Menschen gefressen hatte. Schon war er daran, den Bausch aufzuschlitzen, als er Stimmen daraus vernahm. Er horchte auf : « Vorsichtig, durchbohre mich nicht, hier bin ich. » Drinnen lebten also noch Menschen; behutsam setzte er die Arbeit fort. Als ersten befreite er einen Mann, den die Mutter als seinen Vater begrüsste, und der den Sohn voll Freuden auf seinen Schoss nahm. Alle, die er befreite, zeigten sich ihm dadurch erkenntlich, dass jeder ihm ein Mädchen zur Frau gab. So wurde er Häuptling im Lande <sup>(11)</sup>.

Eine dritte Version dieser Mythe sammelte Paul E. Joseph [Zaire, T. II. (1948), I.] von den Bambuti längs des Wegens Kifuko-Mambasa.

Un homme, du nom de Mahanza, avait quitté son village pour se promener en forêt. Alors *Kituri*, le serpent monstrueux, le vit et le blessa. L'homme revint ensanglé au village. Il dit :

« Oh ! mes amis, il y a, dans la forêt, un grand animal, un serpent immense plus grand que le plus grand des arbres, qui voulait me tuer. Voyez, il m'a blessé. »

<sup>(11)</sup> Schebesta, P., Urwald, 161.

Beaucoup d'hommes partirent à la recherche de *Kituri*. L'animal tua et mangea tous les hommes, et tous les hommes de tous les villages depuis Irumu jusqu'à Mambasa (quelque cent dix kilomètres), car tous voulaient la mort de *Kituri*.

Une femme arriva dans un village lointain où on n'avait jamais entendu parler de *Kituri*. Elle pleurait. Les hommes lui demandèrent :

« Pourquoi pleures-tu ? »

Alors la femme dit :

« Mon mari, mes frères, mes enfants, mes amis, tous sont morts, tués et mangés par *Kituri* ! »

Alors les hommes dirent :

« Appelle l'animal, nous allons l'attaquer ! »

La femme appela l'animal :

« *Kituri*... O-*Kituri*... O-*Kituri*... O. »

La femme s'enfuit et l'animal arriva. Il tua et mangea tous les hommes du village comme il avait tué et mangé tous les autres hommes.

La femme, qui était enceinte, engendra par après deux beaux garçons. Quand ils devinrent adultes, ses fils lui demandèrent :

« Mère, où est notre père, nos frères, les autres hommes ? »

La mère répondit :

« *Kituri* a tué et mangé tous les hommes. Depuis des années, il sème la terreur et a vidé toute cette région, si belle et si prospère. »

« Nous allons le tuer et venger les hommes ! »

Ils préparèrent longtemps des lances et des arcs et des flèches. Un matin ils dirent à la mère :

« Appelle *Kituri* ! »

La mère appela *Kituri* et celui-ci arriva tout de suite, car depuis quelque temps il n'avait plus tué personne. Chacun des enfants lança flèches et lances. *Kituri* mourut. Des hommes en sortirent si nombreux, si nombreux qu'ils formèrent une immense rivière sans fin. Ils choisirent alors les enfants comme chefs de tous les hommes, parce que leur courage avait vaincu la méchanceté de *Kituri*.

Von magischen Gedanken strotzt auch die Geregere-Sage (S. 59-60). Der Held verwandelt sich in den Wunderhund, fliegt durch die Luft, ist unverwundbar, streckt alle seine Feinde nieder; er leuchtet hell wie die Sonne.

Der magische Hund spielt in dieser Sage wie in anderen eine Rolle. Auch in der Sage von der gestohlenen Tanzquaste (*lidi*) tritt er als der Schlangenhund auf (*girimiso*-Hund = Regenbogen), der den Fliehenden einholt, sich aber doch betören lässt, so dass zu allerletzt doch der von magischer Kraft (*megbe*) durchglühte Efé den Sieg davonträgt.

#### *Die entwendete Tanzquaste (lidi).*

Die Bambutihorde verzog jenseits des Flusses, um dort ein neues Lager aufzuschlagen, weil die Jagdmöglichkeit in der Umgegend des Lagers völlig erschöpft war. Der Hunger stand vor der Tür. Es gab weder *kitsumbi*-Knollen noch *aku*-Nüsse, noch *ii*- und *kirinkili*-Pilze, alles hatten die Frauen

auf ihren täglichen Wanderungen abgeerntet. Als man unterwegs war, bemerkte jemand, dass er sein *lidi* (das ist die Tanzquaste aus Schweinsborsten, die der Zwerg beim Tanz an den Haarschopf bindet) vergessen hatte. Seine Frau, die er deshalb zur Rede stellte, wusste nichts davon. Man suchte überall, schüttete den Rückenkorb aus, in dem das Weib den ganzen Hausrat trug, doch alles umsonst. Das *lidi* war im alten Lager vergessen worden. Schleunigst machte der Efé kehrt und eilte zurück. Doch welche Überraschung, er traute seinen Augen kaum. Waren das nicht Bambuti, die sich da im Lager breit machten, das man eben verlassen hatte ? Woher kamen die Fremdlinge, die er nicht kannte ? Er griff fester nach seinem Bogen und den Pfeilen und starrte die tanzende Gruppe an, die wie aus dem Boden gewachsen schien. Und was sah er jetzt ? Das war doch sein *lidi*, einer der Tänzer trug es im Haarschopf und schwenkte es lustig hin und her. Wie es keck nickte und wippte, sein *lidi* ! Der freche Dieb, er sollte es büßen ! Kühn trat er aus dem Dickicht hervor und forderte sein *lidi*. Damit kam er aber schlecht an; höhnisches Gelächter antwortete ihm, man beschimpfte ihn und drohte ihm gar mit den Pfeilen. Wie sein Blut kochte, wie der Puls vor Wut und Erregung pochte ! Schon war sein Bogen gespannt und die Pfeile surrten nur so in die Menge. Wie *mboloko*-Antilopen fielen die Tänzer zu Boden und grunzten und quiekten vor Schmerz wie Wildschweine. Alles war in grösster Verwirrung, die Männer liefen nach ihren Waffen. Hurtig sprang der Efé den *lidi*-Räuber an, ergriff den Kopfschmuck und, ehe noch die anderen mit ihren Waffen zur Stelle waren, war er schon auf und davon.

Der Efé war flink, noch schneller schienen aber seine Verfolger, die ihn mit ihrem Schlangenhund *oa* (Schlange) hetzten. Sie würden ihn schon kriegen, sie würden ihn schon töten und am Feuer braten und fressen ! In bester Laune sangen sie immer wieder : « Diesen da soll der Speer durchbohren, diesen da soll der Speer durchbohren; dann soll er in Blatttüten am Feuer schmoren, dann soll er in Blatttüten am Feuer schmoren ! »

Der Angstschiess rann dem Fliehenden von der Stirne, er hörte die Verfolger und den Schlangenhund hinter sich. Jetzt hatte der ihn gefasst, fest umschlungen, dass er sich nicht röhren konnte.

« Lass mich los ! » rief der Efé entsetzt, « nicht mich sollst du fassen, sondern den dort vor mir. Ich habe dich ja gerufen. » Der Schlangenhund liess sich betören, liess ihn los und eilte den Pfad voran. Der Efé atmete einen Augenblick auf, erspähte einen mächtigen *toku*-Baum und kletterte flink in sein Gezweige, um sich zu verbergen.

Als die Verfolger den *oa*-Hund erreichten und die List des Efé durchschauten, schalten sie ihn : « Du hast dich betören lassen, niemand hat dich gerufen, betrogen hat er dich ! »

Enttäuscht machte man kehrt, um die Spur des Flüchtigen zu suchen. Als es Abend war, entdeckte ihn der Schlagenhund im *toku*-Baum, um den sich die Verfolger lagerten. Lustig flackerten die Feuer und noch lustiger sangen die Bambuti : *turu bovinde ie tüdi usw.* Jetzt waren sie gewiss, ihn zu fangen.

Das Lied war längst verklungen, die Tänze beendet — alle schliefen den festen Schlaf müder Jäger. Nur der Efé nicht. Als er ihr Schnarchen vernahm, schüttelte er den Baum, dass die *toku*-Früchte in Menge auf die Schläfer niederprasselten. Dann glitt er rasch den Stamm hinab und floh. Schlauftrunken fielen die so jäh Geweckten übereinander, jeder glaubte, den Flüchtling in den Händen zu halten. Der Efé floh so schnell ihn die Beine trugen, er war schon nahe dem Flusse, an dessen anderem Ufer seine Leute warteten. Die Stimmen der Verfolger kamen näher und näher. Er rief ans jenseitige Ufer um das Boot. Plätschernd schoss es durch die Wogen, das Wasser schäumte. Es war höchste Zeit, denn schon war der erste Verfolger in Sicht. Ein Pfeil surrte durch die Luft, und der Feind stürzte tödlich getroffen zu Boden, desgleichen der zweite. Dann aber sprang der Efé ins Boot; er war gerettet (<sup>12</sup>).

Der Hund figuriert nach einer Sage auch als die Stammutter der Bambuti (Hund = Stammvater) und ist zugleich Kulturheros, der den Pygmäen die Gerätschaften vermittelt und sie die Jagd lehrt (<sup>13</sup>).

An magischen Vorkommnissen reich ist auch die Sage von der Begegnung mit dem geheimnisvollen «Waldmenschen», dessen kranke Augen der Pygmäe durch Abschlecken heilt und zum Dank dafür von ihm grosse Gunstbeziegungen erhält. Der unheimliche und doch gütige Kranke ist wohl niemand anderer als der «*avi melia*», «der Waldmensch», die Buschgottheit selbst, die den Efé magisch ausrüstet (II. S. 436).

Voll zauberischen Geschehens ist auch die *Tüenge*-Sage (<sup>14</sup>), die zwar ein Efé aus dem Masedalager erzählte, die aber, wie es scheint, einen negerischen Stoff zum Inhalt hat. Negerisch mutet auch der Ruf der Waisenkinder nach ihrem Vater an, um ihnen beim Aufstellen der Wildfallen zu helfen, da sich die Bambuti in ihren Anliegen an den Buschgott wenden. Gleichfalls ist das Einfangen der in die Fallen magisch herbeigerufenen Dinge ein negerisches Motiv, während die Pygmäen die herankommenden Tiere, bzw. heranschwirrenden Bananen mit Pfeil und Bogen zu schiessen pflegen. Der magischen Denkungsart der Pygmäen wie Waldneger ist es aber eigen, dass man durch Zauberspruch alles das erlangen kann, um was man die Gottheit (Bambuti), bzw. die Verstorbenen (Neger) anruft.

(<sup>12</sup>) Schebesta, P., Urwald, 159.

(<sup>13</sup>) Schebesta, P., II. Bd., S. 80.

(<sup>14</sup>) Schebesta, P., II. Bd., S. 166-167

## 2. Magische Geräte und Praktiken.

### a) Signalpfeife (*segbe*, *ungbe*, *pikipiki*).

Unter den bambutischen Zaubergeräten nimmt den ersten Platz die magische Zauberpfeife ein, die bei allen möglichen Gelegenheiten und zu den verschiedensten Zwecken gebraucht wird, vor allem auch bei der Jagd. Darüber ist in Bd. II, S. 85/86 das Nötige gesagt worden, besonders auch über ihre Form und Herstellungsart.

Am Ituri hört man in der Regel den Namen *pikipiki* dafür, die Kango sagen *ungbe*, die Efé meistens *segbe*; doch findet sich unter den Nduye-Efé auch der Ausdruck *atse* und *matso*. Möglicherweise verbergen sich hinter den verschiedenen Namen jeweils Pfeifen für verschiedene Gebrauchswecke, oder die Worte sind verschiedener Herkunft. Die Balese sagen auch *segbe* dazu, die Mamvu aber *uga*. Auffallend ist die Übereinstimmung in der Wurzel *gbe* bei Efé und Basúa. (Vergl. dazu : *s-egbe*, *u-gbe*, *b-egbe*, *m-egbe*.)

Durch einen Zufall entdeckte ich schon im ersten Monat meines Zusammenlebens mit den Pygmäen den zauberischen Charakter dieser Pfeifen. Im Bafwagudalager spürte ich eines Tages im Blätterdach einer Hütte ein etwa 20 cm langes Röhrchen auf, das ich an mich nahm. Die Inwohnerin, die mein Suchen im Auge behalten hatte, tat einen Angstscrei, als ich das Röhrchen in die Finger nahm. Die Insassen ringsherum waren sofort alarmiert; bald war ich von einer Schar Frauen umringt, die mir das Röhrchen, dessen Bestimmung ich noch nicht kannte, zu entreissen suchten. Ich war eben daran, das eine, mit Erde verstopfte Ende zu öffnen, als mir mein Dolmetsch Adzaporí, ein Halbpygmäe, den Rat gab, das Ding lieber zurückzugeben, was auch geschah. Ich hatte aber bereits soviel wahrgenommen, dass einige Fäden vom Tuch, das ich zu Geschenkzwecken mitführte, in dem Röhrchen eingestopft waren.

Adzaporí und Alianga klärten mich hinterher über diese *pikipiki*-Pfeife dahin auf, dass die Bambuti gleich zu Beginn meiner Ansiedlung unter ihnen einen Zauber in Gang gesetzt hatten, um sich gegen mich zu sichern. Sie wussten ja nicht, was ich gegen sie im Schilde führen mochte. Ich war durch die in die *pikipiki* gestopften Fäden aus meinem Besitz soweit in ihrer Gewalt, dass ich ihnen nicht mehr schaden konnte. Ob sie damit den Zauber gegen mich auch in feindlicher Absicht hätten betätigen können, weiß ich nicht.

Man erzählte weiter, dass sich die *pikipiki* auch gegen Feinde bewährt. Gelingt es z.B., eine Kleinigkeit aus dem Besitz des Feindes in die Pfeife zu stopfen, dann ist er unschädlich gemacht. Geht er nämlich zum Angriff

über, dann holt man die Pfeife hervor und bläst darauf, dass es durch den Wald schrillt. Der Feind vergisst mit einem Mal, dass er Krieg führt, und man bleibt in Ruhe.

Die Bambuti bringen den *pikipiki*-Zauber auch gegeneinander in Anwendung, wie Tebí (Adeporu-Clan) am folgenden Beispiel erläuterte. Ehedem waren die Adeporu tüchtige Elefantenjäger, solange sie beim Mamvu-Hauptling Aleku lebten. Als aber ein Teil von ihnen von dort wegzog, um sich Kerese anzuschliessen, brachten die Zurückgebliebenen gegen die Abtrünnigen den *pikipiki*-Zauber in Anwendung. Seit dieser Zeit können die Adeporu keinen Elefanten mehr erlegen, sagte Tebí, und sie haben darum die Elefantenjagd ganz aufgegeben.

Noch lehrreicher ist folgende Sage, vom gleichen Gewährsmann erzählt, die dartut, dass die *Segbe*-Pfeife auf den Urahnen, also die Gottheit selbst zurückgeht. Der Urahne der Efé, dort *Kodzalipilipi* genannt (seine Frau heisst *Akerede*), zog eines Tages fort und sagte zu seinen Kindern: « Wartet hier auf mich, bis ich wiederkomme. » Die Kinder warteten lange Zeit. Es kam der Erstgeborene (der offenbar beim Weggang des Vaters nicht zugegen war) und fragte nach dem Grunde ihres Wartens. Sie erzählten den Auftrag des Vaters und klagten darüber, dass der Vater so lange ausbleibe. Sie wurden ungeduldig und machten Anstalten, dem Vater zu folgen. Der Älteste warnte sie, doch sie wollten nicht hören und brachen auf.

Als der Vater zurückkam, fragte er den wartenden Erstgeborenen, wo die anderen wären. Als er hörte, dass sie nicht hatten warten wollen und sein Gebot übertreten hatten, wurde er zornig, nahm die *Segbe*-Pfeife vom Hals und blies mehrere Male durchdringend darauf, woraufhin die Ungehorsamen starben.

Diesen *pikipiki*-Zauber brachte der Älteste der Bafwasengwe selbst gegen seine Frau in Anwendung, indem er einige Tropfen Blutes aus ihrer Brust in die *pikipiki* bannte, mit der Drohung, die Pfeife zu blasen und sie dadurch zu töten, falls sie Miene mache, ihn zu verlassen.

Da mit den Pfeifen auch das Wild magisch beeinflusst werden kann, führt man sie auch auf den Jagden mit. In diesem Falle handelt es sich um Exemplare, die aus dem Holz solcher Sträucher oder Bäume geschnitten sind, an denen Antilopen ihr Geweih gewetzt oder sie in einer anderen Weise beschädigt haben. Zur Herstellung der *pikipiki* eignen sich auch solche Hölzer von Bäumen, deren Blätter oder Rinde eine beliebte Atzung des Wildes sind.

Anderen Zwecken dienen die *pikipiki*, die bei den Bakango aus dem Holz des *otá*-Baumes geschnitten sind. Die Späne des *otá* gebrauchen die Bambuti gern als Fackeln. Es besteht hier also ein Zusammenhang mit dem Feuer und darum auch mit dem Blitz.

Der *otá*-Baum der Bakango dürfte mit dem *boru*-Baum der Efé identisch sein, der nach den Mythen auch als Feuerbaum bedeutsam ist. Diese *Pikipiki*-Pfeifen kommen darum als Gewitter-Zauber in Anwendung, um das Gewitter zu bannen. Die Efé stellen solche Pfeifen gern aus dem Holz von Bäumen her, die vom Blitz getroffen wurden. Einen ähnlichen Präventiv-Zauber geben auch Zweige und Blätter der vom Blitz getroffenen Bäume ab. Man legt sie als Blitzschutz auf Hütten oder verbrennt sie zu Asche, die man sich in die aufgeritzte Haut einreibt.

Die Gewitter-Segbepfeife wird so gehandhabt, dass man sich gegen das herannahende Gewitter stellt, abwechselnd auf der *segbe* pfeift und mit der erhobenen Rechten, die die Pfeife hält, dem Gewitter den Weg weist, wie es am Lager vorbeiziehen soll. Das ist zweifelsohne ein Gewitterzauber; die dabei gebrauchten Anrufungen der Gottheit, die aber auch fehlen können, sind eine Sache für sich.

Nach einer Version aus dem Oruendulager ist das Blasen der *segbe*-Pfeife beim Herannahen eines Gewitters gleichbedeutend mit dem Anruf der Gottheit *Epilipili*. Er hört das Blasen, und das Donnerrollen lässt nach.

Die *Pikipiki*-Pfeifen sind den Waldnegern wohl bekannt, spielen aber bei ihnen lange nicht die Rolle wie bei den Bambuti. Letztere mögen sie ursprünglich als Jagdpfeifen gebraucht haben; niemals kommen sie bei Tanz-Unterhaltungen in Verwendung, so dass sie anscheinend nur dem sakral-magischen Bereich vorbehalten sind.

#### b) Zauberwedel.

Diese erfreuen sich wieder bei den Waldnegern grösserer Beliebtheit. Dort, wo die Ölpalme gepflanzt wird, trägt mehr oder weniger jeder ältere Neger den Fliegenwedel, der in der Hand des *ischumu* und des *tata* (Dorfältesten) ein Zauberwedel sein mag. In diesen Gegenden findet man den Wedel auch in Händen der Bambuti, wenn auch seltener als bei Negern. Die Bakango am Apare nennen ihn *lekombo*, bei den Nord-Efé heisst er *gbea-gbea*.

Der Zauberwedel wird dadurch wirksam, dass in seinen Griff menschliche Abfälle (z.B. Fingernägel, Haare usw.) eingebunden sind, über die die Ältesten, bzw. die Medizinn Männer ihren Zauber ausüben können. Anerkanntermassen bindet man Abfälle der Initiationenknaben in die *lekombo*-Besen, wodurch die Ältesten diese Burschen vollkommen in ihre Hand bekommen. Von daher leitet sich die unheimliche Macht des Ältesten über ihre jüngeren Clangenossen ab.

Es mögen auch andere Zaubermittel darin verborgen sein, so dass der Wedel auch gegen Naturkatastrophen in Anwendung gebracht werden kann, wie ich es bei den Bakango beobachtet habe. Im Bafwagudaläger liess ich

die höchsten Bäume im Umkreis niederlegen, um vor Blitzschlag und Baumsturz geschützt zu sein. Ein angehauener Baum drohte jedoch, auf das Lager zu stürzen. In dieser Gefahr trat der Bambuti-*ischumu* mit dem *lekombo*-Wedel hervor und wedelte damit, während die letzten Axthiebe fielen, solange gegen den Baum, bis er in entgegengesetzter Richtung stürzte. So rettete er nach seiner Meinung das Lager vor Vernichtung.

Ein zweites Mal sah ich den *lekombo*-Wedel bei den Pygmäen nicht in Tätigkeit; er ist eben ungleich weniger bei den Bambuti in Gebrauch als bei den Negern.

Ob zwischen dem Wedel aus den Blattrippen der Ölpalme und den Zweigen, die die südlichen Bambuti beim Tanz gebrauchen, ein Zusammenhang besteht, muss dahingestellt bleiben. Verschiedene Tiertänze, z.B. der Schimpäsentanz, werden mit Zuhilfenahme von Zweigen ausgeführt. Die hockenden Tänzer bewegen sich ruckweise unter Grimassen vorwärts und schwenken Zweige in beiden Händen. Von magischen Tendenzen war aber dabei nichts zu merken.

Ähnlich schüttelten auch die *avitiri* in Kalimohole, die den *Tore*-Tanz aufführten, Zweige in den Händen. Im letzteren Falle kam dem Blätterschwingen wahrscheinlich eine religiöse oder magische Bedeutung zu, wie auch in jener *ikumu* genannten Zeremonie, die ich im Wald-Babiradorf Kisenge erlebte (¹⁵). Der *mfumu* (Medizinmann) gebrauchte bei der umständlichen zeremoniellen Begrüssung und Einführung des Häuptlings in sein Dorf auch Rasseln, die in Gras, bzw. Blätter gehüllt waren. Die Rasseln gelten allgemein als besonders magische Geräte. Ich vermute darum, dass der Gebrauch von Blättern, bzw. Zweigen beim Tanz und bei sonstigen Zeremonien, wie jenen des *Tore*-Bundes, hauptsächlich magische, nicht aber religiöse Bedeutung hat, wie es W. Schmidt vermutet (¹⁶).

Meine Vermutung findet auch darin eine Stütze, dass z.B. die Zande jedes Chamäleon (das bei vielen Urwaldstämmen, auch den Bambuti, durch die Verbindung mit der Mondgottheit, ein magisches Tier ist) töten, es aber vorsichtig mit Blättern bedecken (¹⁷).

### c) Der *dibo*-Zauber.

Im Masedalager hatte ich am 12.8.1935 Gelegenheit, einer Zauberzeremonie beizuwohnen, die den Zweck hatte, den Dieb zu entlarven, der in stürmischer Nacht den Lagerboys die Kleider gestohlen hatte. Als die Neger die Bambuti des Diebstahls bezichtigten, drangen letztere auf Klärung des Vorfalls und drängten auf Abhaltung des *dibo*-Zaubers. Die Veranstaltung ging in der Nacht vor sich.

(¹⁵) Schebesta, P., Vollblutneger, 132.

(¹⁶) Schmidt, W., UGI, IV., 300 ff.

(¹⁷) — Sudan Notes and Records, Bd. 9, 54.

Die Bambuti versammelten sich um die Negerboys in deren Hütte, wo Nsiku Mbiri, mein erster Boy, die Trommel schlug; Bambuti, Männer und Frauen, und die anwesenden Negerboys sangen dazu. Ein jugendlicher Neger hielt in der Hand ein Horn der *toche*-Antilope (Efé = *maigwa*), in dem allerlei Zauberdinge eingesteckt waren und das mit Bienenwachs verpicht war. Dieses Zauberhorn, in Efé *dibo*, in Balese *kenehe* genannt, hielt der Bursche in der ausgestreckten Rechten fest, die allmählich zu zittern begann. Mit weit aufgerissenen Augen starrte er vor sich hin; der Arm zitterte stärker und stärker. Trommelwirbel und Gesang gingen monoton weiter, bis der Bursche, in Trance geratend, sich wie besessen gebärdete; er heulte, sprang auf und tobte, als wollte er alles kleinschlagen. Dabei hielt er das Horn immerzu krampfhaft in der Faust. Die Umstehenden drängten den Tobenden ins Freie, wo er zusammenbrach und, sich auf dem Boden umherwälzend, rasend um sich schlug, ohne das Horn einen Augenblick auszulassen. Immer wieder deutete er in der Richtung nach dem Negerdorf, schrie bald unartikulierte Laute, bald ganze Sätze, ohne aber den Namen des Diebes zu nennen. Die Umstehenden waren mit ihm unzufrieden. Als sich ein Pygmäe — der Sohn Sabus — erbötzig zeigte, es besser zu machen, entriss man dem Tobenden das Horn mit Gewalt, der schweissgebadet zusammenbrach und dann allmählich zu sich kam.

Inzwischen nahm der Vorgang mit dem neuen Medium seinen Anfang. Alles wiederholte sich wie das erste Mal, nur ging alles temperamentvoller vor sich. Der Arm des Efé zitterte ruckweise stärker und stärker; plötzlich sprang er hoch, fiel aber zu Boden und wurde von den Umstehenden aus der Hütte gedrängt. Er schlug wie besessen um sich, erfüllte die Nacht mit lautem Geheul, und ehe sich die anderen versahen, verschwand er in wildem Lauf im Dickicht des Waldes, auf das Dorf zueilend, das etwa vier Kilometer entfernt war.

Die Anwesenden ergriffen die Laternen oder glimmende Scheiter und eilten ihm nach. Im Dorf drang das Medium mit Gewalt in die Hütte eines Negers, der beim Bau des Lagers beschäftigt war, und durchstöberte alle Winkel, ohne aber etwas zu finden. Schliesslich sagte er aus, immer noch in Hypnose, dass die Kleidungstücke von dem Inwohner und einer Pygmäenfrau, die als *uda* (Hexe) verschrien war, in das *matongo* (verlassene Rodung) weggeschafft worden seien.

Da die verdächtige Mombutin am Tage des Diebstahls das Lager verlassen hatte, mag man den Verdacht auf sie gelenkt haben. Die Aktion verlief eigentlich ergebnislos. Man entwand dem Medium das *Dibo*-Horn, um ein Unglück zu verhüten.

Am folgenden Tag stellte es sich jedoch heraus, dass der Dieb ein Muhemba war, den ich einige Wochen als Boy beschäftigt hatte. Er hatte sich in der stürmischen Nacht ins Lager geschlichen und die Kleider der

Boys gestohlen, sich dann ins Dorf zurückbegeben, wo er mit dem Kleiderbündel die Nacht in jener Hütte verbracht hatte, die das Medium nach den gestohlenen Kleidern durchstöberte. Soweit der Vorfall (¹⁸).

Neger und Pygmäen sind von der Wirksamkeit des *dibo*-Zaubers auch zur Entlarvung von Hexen überzeugt. Das am Maseda in Gebrauch genommene Zauberhorn stammte von einem Halbpygmäen *Sou*, der in der Nachbarschaft wohnte, und der den Zauber bei den Balendu gelernt haben soll. Das will nicht besagen, dass es sich beim *dibo* um eine reine Negerangelegenheit handelt. Im Gegenteil, denn gerade die Bambuti wussten genau Bescheid, und ein Pygmäe spielte dabei die Hauptrolle; allerdings fehlte ihnen das Zauberhorn.

#### d) Sonstige Zaubergeräte und magische Praktiken.

An erster Stelle sind Amulette und Talismane zu nennen. Man sieht solche zeitweise bei Männern, vor allem aber bei Kleinkindern. Der Jäger trägt gern Amulette, bzw. Talismane um die Handgelenke oder den Hals gebunden. Gewöhnlich sind es winzige, auf Schnüren aufgereihte Holzkügelchen, die von einer magisch gewerteten Baumart stammen. Man verwahrt solche magischen Dinge mit Sorgfalt und entledigt sich ihrer nur ungern, wenn überhaupt. Hierher gehören die früher schon beschriebenen Jagdamullette, in Efé = *biko*, in Kango = *adziro* genannt (II. Bd. 206).

Auch die Pfeilbeblattung und Pfeilgiftbereitung ist hierher zu rechnen, denn die Bambuti stützen sich nicht nur auf empirische Erfahrungen, sondern bringen auch magische Manipulationen in Anwendung. Als Pfeilbeblattung gebraucht man z.B. auch das *bae*-(oder *babu*)Blatt, das sich seiner Natur nach zu diesem Zweck eignet; hauptsächlich wird das *bae* aber doch deswegen bevorzugt, weil Antilopen *bae*-Blätter und -Früchte gern haben. Darum steckt sich der Pygmäenjäger auch die *Bae*-Frucht gern hinters Ohr. Damit will er das Wild magisch anziehen und in Schussweite seines Bogens bringen (²⁰). Es ist also ein Anziehungszauber.

Ebenso werden dem Pfeilgift gelegentlich auch solche Ingredienzen beigegeben, die als Liebeszauber eine Bedeutung haben, oder Säfte solcher Pflanzen, die das Wild gern frisst, womit abermals der Anziehungszauber ausgeübt wird (²¹). Aus dem gleichen Grunde werden auch Blätter oder Früchte, die das Wild gern hat, an dem Bogen befestigt.

(¹⁸) Schebesta, P., Urwald, 46-47.

(¹⁹) Schebesta, P., II. Bd., S. 206.

(²⁰) Schebesta, P., II. Bd., S. 67.

(²¹) Schebesta, P., II. Bd., S. 56 bis 65.

Elefantenjäger behüten sorgfältig die Schwanzhaare eines von ihnen erlegten Elefanten und geben sie nicht aus den Händen. Aus diesen Haaren bereitet nämlich der Jäger eine Zaubermedizin, indem er sie zu Asche verbrennt und sich diese auf Herz- und Magengegend aufschlägt. Dadurch wird er gegen jeden Jagdunfall gefeit. Vor allem gibt der Mombuti diese Haare deswegen nicht aus der Hand, weil sie vor Antritt einer neuen Jagd vernichtet sein müssen. Übrig gelassene Schwanzhaare bedeuten den sicheren Tod des Jägers, da jeder Elefant in einem solchen Falle den Tod seines « Bruders » rächt, indem er den Jäger anfällt und zerstampft.

Einreibung von Wildlosung in die mit einer Pfeilklinge aufgeritzte Haut ist nicht nur eine Tarnung menschlichen Körpergeruches, sondern auch ein Anziehungzauber für das Wild.

Im Oruendulager wurde der Jäger in folgender Weise von der eigenen Frau magisch für die Jagd zugerichtet. Mann und Frau hockten einander gegenüber. Die Frau machte mit der Pfeilklinge dem Mann Einschnitte in die Haut, befeuchtete den Daumen mit Speichel und strich Asche des *Rofostrauches* in die Einschnitte. *Rofoblätter* sind eine beliebte Atzung für Wildschweine (22). Der Vorgang war der nämliche wie beim Einreiben von Medizinen in die vorher aufgeritzte Haut des Kranken. Ob im geschilderten Vorgang die Manipulation durch die Frau wesentlich ist oder nicht, blieb ungeklärt.

Von der Jagd heimkehrende Pygmäen fallen bisweilen dadurch auf, dass ihre Gesichter mit allerlei schwarzen Strichen, besonders auf der Stirn und um die Augen, bemalt sind. Das sind in der Regel keine Schmuckbemalungen, sondern es handelt sich um jagdzäuberische Gepflogenheiten. Die Sitte, dass beim Auszug der Jagdschar der Jagdführer ein Feuer anzündet, worauf vom Wild bevorzugte Kräuter zu Asche verbrannt werden, die sich die Jäger ins Gesicht schmieren, beobachtete ich wiederholt, so am Nduye, am Ebaeba, am Koukou und Asunguda (23).

Zur gleichen Zauber-Kategorie gehören die von den Bambuti angewendeten Liebesmedizinen, die an die umworbbene Person in irgendeiner Weise herangebracht werden, um sie gefügig zu machen (24).

Davon verschieden sind jene magischen Riten, die zum Ziel haben, den angehenden Jäger mit der erforderlichen Jägerkraft auszustatten (25). Hat z.B. ein angehender Jäger auf der Elefantenjagd seinen Mut unter Beweis gestellt,

(22) Schebesta, P., II. Bd., S. 113.

(23) Schebesta, P., II. Bd., S. 99.

(24) Schebesta, P., Siehe dazu II. Bd., IV. Kap. 2, Die Werbung.

(25) Schebesta, P., II. Bd., S. 113-114 und S. 425.

dann bereiten die Ältesten eine Speise für ihn, die während der Nacht in einer Hüttecke aufbewahrt wird, damit sie *megbe-Kraft* anziehe. Am Morgen wird sie dem Burschen zum Essen vorgesetzt.

Hat ein Knabe sein erstes Wild (Antilope) zur Strecke gebracht, dann kocht sein Vater das Herz, legt es mit dem Bogenstab in die Hand des jungen Jägers und presst beide so fest zusammen, dass der Junge vor Schmerz wimmert. Dadurch wird ihm Kraft für die Jagd mitgeteilt.

Auch Tänze, die die Weiblichkeit als Vorbereitung zur Jagd ausführt, haben magischen Charakter, ebenso wahrscheinlich auch das Verspritzen von Wasser durch die Zähne, wobei man aber im Zweifel sein kann, ob es sich nicht um eine religiöse Zeremonie handelt.

Unter den Bandaka beobachtete ich in Mayalas Dorf eine Weiberzeremonie, die den Zweck hatte, die sofortige Rückkehr des vom weissen Administrateur festgenommenen Häuptlings zu erzwingen. Unter den Negerweibern, die die Zeremonie durchführten, befanden sich auch Pygmäenweiber. Etwa fünfzig Weiber versammelten sich am Ausgang des Ortes, auf dem Wege nach Avakubi, auf dem Mayala tags zuvor abgereist war. Dort stellten sie sich im Halbkreis auf, schlürften aus mitgebrachten Kalebassen Wasser, spritzten es durch die Zähne auf den Weg, gestikulierten mit den Armen und stiessen allerlei Verwünschungen aus. Diese Zauber-Zeremonie sollte den Administrateur zur sofortigen Freilassung Mayala's bewegen. Darauf tanzelten die Weiber, rückwärts schreitend, durch das Dorf und sangen ihren Zauberspruch : « Unser Zauber sei kräftig, unser Zauber sei kräftig ! » Am Ende des Dorfes wiederholten sie die Wasserlibation. Dann kehrten sie in ihre Hütten zurück, im festen Glauben, Mayala werde durch ihren Zauberspruch freigegeben (26). Das war eine Art Analogie-Zauber, der dem fernen Häuptling den Weg ins Dorf zurückbahnen sollte.

Auch die mannigfachen Tabus, denen die Jäger unterworfen sind, beruhen auf Magie, bezwecken sie doch nichts anderes als okkulte, die Jagd hindernde Kräfte hintanzuhalten. Geschlechtsverkehr vor der Jagd, Entbindung, Menstruation sind Hindernisse, teils für den einzelnen, teils für die ganze Sippe (27).

Die Initiation ist ihrem Wesen nach, ebenso wie der *Tore*-Bund, eine Angelegenheit der Magie. Ihre Versammlungsplätze sind für Fremde und Frauen tabu. Die Praktiken, die der *Tore*-Bund ausübt, sind magischer Art, wodurch die Mitglieder Gemeinschaften und Einzelpersonen zu terrorisieren vermögen. Ich erinnere nur an die « Schliessung » der Bananenpflanzungen (28).

(26) Schebesta, P., Vollblutneger, 73-74.

(27) Schebesta, P., II. Bd., S. 113.

(28) Schebesta, P., II. Bd., S. 505.

Von diesen zauberischen Manipulationen, die «*Mungu*», also die Gottheit, in Anwendung bringt, um sein Feuer vor Räubern zu sichern, erzählt auch eine Feuersage aus dem Rodjolager. Ein Efé gelangte in Verfolgung eines Elefanten ins Dorf Gottes (*Mungu*), wo er das Feuer sah. Dreimal versuchte er mit einem gestohlenen Feuerbrand zu entfliehen, aber jedesmal holte ihn *Mungu* ein und nahm ihm das Feuer ab. Der Dieberei müde, spannte *Mugu* eine Liane (*tore-Liane*) um seine Siedlung. Als der Efé wiederkam, sagte er zu sich selbst : « Das will nicht viel bedeuten ! » Er setzte über die Liane, stahl das Feuer, warf es über die Liane hinaus und machte sich aus dem Staube. So gelang ihm der Feuerdiebstahl.

Die Efé vom Koukou hatten ihre *tore-Braza* mit solchen magischen Lianen umgeben (29). Der *tore-Platz* ist schon an sich Sicherung genug gegen jeden Diebstahl, selbst wenn die Lianen nicht gespannt sind. Bei den Bandikivi beobachtete ich Bananen in einer Astgabelung am *tore-Platz*, wo sie die Alten deponiert hatten, weil sie dort vor Diebstahl durch Jugendliche geschützt waren, wie man sagte (30).

Eine Sage erzählt, dass *Ba'atsi*, der Ahnherr der Bambuti, seinen Wirtherrn *Adibido* und seine Leute dadurch überwand, dass er eine Zaubermedizin aus des Negers Körperausscheidungen herstellte und die Asche davon schnupfte (31).

Abwehr- und Vorbeugungszauber, um etwa drohenden Gefahren aus Vergehen gegen Esstabu zu entgehen, kommen gleichfalls in Anwendung und bestehen vielfach in Anlegung von Amuletten (32).

Das Gerücht, dass die Bambuti mächtige Zauberer seien, mag eher in ihrer sagenhaften, mysteriösen Verbindung mit der Buschgottheit begründet sein, als in praktischer Zauberbetätigung. Damit verhält es sich genau so, wie mit ihrer gepriesenen Zeugungskraft, die gleichfalls sagenhaft ist, stellt doch die Sage die Bambuti gerade als diejenigen hin, die die anderen Menschen die Zeugung gelehrt haben.

Für manche Zauberpraktiken berufen sich die Bambuti auf die Neger als ihre Lehrmeister, wie z.B. für einen simplen Gewitterzauber, der im Anhauen der Fingerspitzen und Knipsen derselben gegen das drohende Gewitter besteht.

Im folgenden kommen noch gewisse Tiere und Dinge zur Sprache, die im Ruf stehen, besonders zauberhältig zu sein. Ein mit magischer Kraft ausgestatteter Vogel ist die Krähe (*tawa*), der hl. Vogel *Mbalis* und nach

(29) Schebesta, P., II. Bd., S. 507.

(30) Schebesta, P., II. Bd., S. 499.

(31) Schebesta, P., II. Bd., S. 83-84.

(32) Schebesta, P., II. Bd., S. 435.

dem Glauben der Nduye-Efé sogar *Mbalis* Weib. Der Schmuck aus Krähenfedern gibt dem Träger ungewöhnliche, übermenschliche Kräfte, mit denen er verwunderliche Heldentaten vollbringen kann. Als besonders zauberkräftig (*megbehaltig*) gelten auch die Krabben; schon eine Berührung mit ihnen verleiht ungewöhnliche Kraft. Einer ähnlichen Wertschätzung scheint sich die *toche-* oder *maigwa*-Antilope zu erfreuen. Das gleiche gilt von der *mageda*-Schlange und anderen Tieren, wie etwa dem Hund und dem Chamäleon, dem unheimlichen Tier, das in besonderem Zusammenhang mit der Gottheit steht. Nicht zu übersehen sind die Schildkröte und die Kröte. Ist das Chamäleon der Repräsentant der Gottheit, so sind Kröte und Schildkröte seine Gegenspieler. Sie verfügen über grosse Verschlagenheit und Kraft. Sie sind die Mütter der schwarzen Magie, des *bulozi*, der Hexerei. Sie sind es, die manche Pläne Gottes in das Gegenteil verkehrt haben; durch sie kam ja auch der Tod in die Welt.

Vom Menstruationsblut wurde bereits aufgezeigt, dass es dem Jäger und der Jagd hinderlich und hemmend ist; andererseits wird ihm auch günstige zauberische Kraft zuerkannt, es ermöglicht z.B. dem Feuerräuber in der Sage, das Feuer zu rauben. Der Zusammenhang des Menstruationsblutes mit der Mondgottheit, die ja die Menstruation hervorruft, dürfte für diesen Glauben die Grundlage bilden.

Auch von den vom Blitz getroffenen Gegenständen war schon die Rede, die als Blitzabwehrzauber sehr geachtet sind. Nach den Mythen und Sagen zu urteilen, ist die Rassel *das Zaubergerät*, das alle anderen überragt. Rasseln legen sich die Feuerräuber an, um die Gottheit zu überlisten. Rasseln trägt der unheimliche Höhlenmensch, der die Efé umbringt. Rasseln legt sich der Held *Geregere* an, mit Rasseln sind die unheimlichen *bana piripiri* behangen, die den Wald mit Krieg überziehen. Rasseln trägt vor allem auch der Initiationsleiter. Worin die magische Kraft der Rasseln begründet liegt, ist mir ein Rätsel.

Auch Örtlichkeiten, die mit der Gottheit in besondere Berührung gekommen sind, z.B. wo *Mbali* ausgespuckt hat, sind unheilvoll magisch geladen. Berührungen damit bewirken Erkrankungen, die nur durch einen Abwehrzauber gebannt werden. Man verbrennt Erde von der ominösen Stelle und bestreicht mit der Asche den Kranken.

#### e) Schwarze Magie (*bulozi*), *Ordale*, *Omina*.

Über die schwarze Magie (*bulozi*, *uda*, Hexerei) wurde bereits in der Soziologie VIII. Kap. unter «Asoziale» gehandelt, so dass hier nur Ergänzungen folgen. Ich habe den Eindruck, dass diese Art Magie die Neger mehr beschäftigt als die Bambuti. Natürlich sind diese Gedankengänge den Bambuti nicht fremd. Einmal wurde als der Urheber des *bulozi* sogar die

Gottheit ausgegeben, die, wie man sagte, alles geschaffen habe, auch die *bulozi*-Kraft. Sie töte sogar die Menschen durch *bulozi*. In der Regel macht man aber einen Strich zwischen Gottes Wirken und der schwarzen Magie, zwischen *megbe* und *bulozi*. Es liegt auf der Hand, dass es Übergänge zwischen weißer und schwarzer Magie gibt. Das brachten auch die Worte meines Gewährsmannes Usaute zum Ausdruck, dass bei Nacht die *balozi* (Hexen) von den *balodi* (Totengespenster) nicht zu unterscheiden seien.

Über *Ordale*, deren Zweck die Entdeckung von Hexen sein soll, war von den Bambuti nicht mehr zu erfahren, als was bei den Negern vorkommt. Sie sind in die Negerpraktiken eingeweiht, doch scheinen sie sie selbst kaum in Anwendung zu bringen.

Ebenso ist über Omina nichts weiter zu vermerken, als was gelegentlich bei Erörterung von Träumen und bei Besprechung des Sühnopfers zur Öffnung des Waldes bereits gesagt wurde. Weitere Forschungen in dieser Hinsicht mögen noch mehr darauf bezügliches Material zutage fördern, das sich an und für sich dem Beobachter in keiner Weise aufdrängt.

Das wenige über Himmels- und Gestirnkunde der Bambuti konnte schon im Vorhergehenden gebucht werden. Es folgen nur einige Nachträge. Die Ituri-Bambuti haben als Waldbewohner wenig Möglichkeit, den Himmel und die Gestirne zu beobachten. Nur der Mond macht eine Ausnahme, der in stillen Nächten sein silbernes Licht durch die Baumkronen blitzt.

Tagsüber schimmert gelegentlich auch der farbenprächtige Regenbogen durch, der an offenen Waldstellen, an Bächen und Flüssen trinkt oder fischt, wie die Bambuti sagen. Der Eindruck, den er macht, ist recht gespenstisch, wie ich es bei einer Gelegenheit vom Ngayufall in Erinnerung habe.

Der Mond beherrscht die bambutische Mythologie. Für Mond sagt man *tebá*, Mondviertel *ke'e* (*kehe*). Der Abendstern gilt als Frau des Mondes. Früher wurde schon von den beiden Mondfrauen, *mataligeda* und *marubogida*, berichtet und ihrer verschiedenen Einstellung zum Monde.

Die Sonne erfreut sich keiner Beliebtheit. Die Bambuti empfinden die Sonnenstrahlung unangenehm und flüchten sich vor ihr in den Waldesschatten. Der Regenbogen wird nach einer aus dem Koukoulager stammenden Nachricht mit der Sonne in Verbindung gebracht. Er wird als Kraft der Sonne angegeben, die alles verbrennt und verdorrt. Andererseits ist es der Regenbogen, die *ambelema*-Schlange, die die Mondfinsternis bewirkt. Die Mondgottheit *Epilipili* aber steht wiederum über der Regenbogenschlange, *ambelema*, der er nur bisweilen gestattet, sich den Menschen zu zeigen, weil sie sich vor ihr schrecken.

Die Auffassung vom Regenbogen als roter (Sonnen ?)-Schlange hat bei den Negerstämmen (Mamvu, Balika, Wabudu) eine Parallel, die sich den Regenbogen als einen Vogel (Hahn) mit rotem Kamm vorstellen.

Von der Sonne wird noch gesagt, dass sie nachts ihren Weg zurück von Westen nach Osten so hoch am Firmament nimmt, dass sie für das Auge unerreichbar ist. Einer Nachricht aus dem Masedalager zufolge soll der Mond von der Sonne abstammen, *Ba'atsi* (der Urahne und die Gottheit) aber sei ein Geschöpf des Mondes. Heute hausen alle drei am Firmament.

In der Sammlung von Paul Joset, *Buda Efeba « Zaire » II.* finden sich einige wertvolle ergänzende Nachrichten über das Weltbild der Bambuti.

*Alu* (« dieu bienfaisant ») hat zuerst die Sonne hervorgebracht, die aus seiner rechten Hand geboren wurde, dann den Mond und die Sterne, die wieder die Menschen hervorbrachten. *Alu* hat auch die Erde hervorgebracht.

*Alu* erdachte auch die Frau und zwar als er die Männer traurig einhergehen sah. Er wollte ihnen eine Gehilfin zur Seite geben, die ihnen die Felder bebauen, das Essen kochen und das Nachtlager mit ihnen teilen sollte.

Es wird dann des langen und breiten davon erzählt, wie der Mond zuerst die Tochter des Sternes und dann die Tochter der Sonne heiratet und wie die Sonne im Tausch eine Tochter des Mondes und später eine Sterntochter heiratet und über die Palaber, die sich aus diesen Geschäften ergaben (Zaire II, S. 137-141).

In einer weiteren Sage (S. 140-141) bringt der Pygmäenerzähler zum Ausdruck, warum die Bambuti vor allem den Mond und den Regen lieben, nicht aber die Sonne. Die Sonne (Hitze) tötet sie, der Mond gibt ihnen Kinder.

Mond und Sonne liegen sich ständig in den Haaren. Jeder von beiden will der Grösste und Mächtigste sein. « La lune dit un jour au soleil : — Moi, je suis un homme de palabres. Quand je le veux, les hommes sont malades. J'envoie des médicaments qui prennent le cœur des hommes. Quand je ferme son sang, un homme ne peut plus engendrer.

» Le soleil rétorqua : — Vrai, lune ? Quand je le veux, la nuit ne vient pas, elle ne saurait venir.

» La lune répondit : — Vrai, soleil ? Quand je le dis, la nuit ne finit pas, ne saurait finir.

» Le soleil répondit à la lune : — Quand je le veux, les femmes n'engendrent pas.

» Et la lune dit alors au soleil : — S'il en est ainsi, je ne viendrai plus jamais chez toi.

» Puis elle ajouta : — Je vais prendre ma place, là-bas, car je n'aime pas avoir des disputes avec toi.

» Et ils se séparèrent. La lune voyageait de gauche à droite et le soleil de droite à gauche. Tous les jours, ils se rencontrent, mais personne ne voit cela, car le soleil et la lune s'éloignent très vite, parce qu'ils ne s'aiment pas.

» Un jour pourtant, ils se rencontrèrent et le soleil dit à la lune : — Quand un homme mourra, tu verras ses pieds et moi sa tête.

» La lune répondit au soleil : — Quant les hommes mourront, je prendrai leur cœur, car tu es un homme qui ne vaut rien. Moi seule, je rends les hommes forts.

» Le soleil dit : — Tu mens, car quand Sita ne dit pas que les hommes meurent, tu n'en sais rien. Ce n'est pas toi qui fait mourir les hommes.

» Alors la lune dit au soleil : — Mois, je suis ton supérieur. Je ne veux plus jamais te voir. Moi, lune, je m'en vais. Adieu, soleil. »

Sonne und Mond sind verheiratete Männer. Der Mond hat vier, die Sonne fünf Kinder gezeugt. Der Mond lässt seine Kinder bisweilen zur Erde gehen, wo sie sich umschauen, was dort los sei. Sie steigen an einem langen Faden auf und ab.

Im Anfang war der Himmel unten und die Erde oben. Hier und dort gab es Menschen. Als *Alu* den Himmel mit der Erde vertauschte (weil Schmutz in das Essen herabfiel), wechselten auch die Menschen ihren Standort. Man ist der Ansicht, dass die Menschen oben böse seien; niemand hat die Menschen oben gesehen, aber ihre Augen (Sterne) leuchten nachts und schauen herab.

Das Zueinander von Mond und Sonne ist in der obigen Sage ausgedrückt. Sie gehen sich aus dem Weg, der Mond wandert von links nach rechts, die Sonne von rechts nach links über das Himmelsgewölbe. Sie treffen sich wohl täglich, eilen aber so rasch aneinander vorbei, dass niemand es sehen kann. Sie haben sich gar nicht gern.

Eindrucksvoller als der Sternenhimmel sind für die Wald-Bambuti Sturm, Blitz und Donner. Von diesen erzählen die religiösen Sagen. Hinzu kommt der Regenbogen und das Feuer, die auch beliebte Themen der Bambuti-Mythik sind.

Der Donner, als Stimme der Gottheit, ist nicht eine Folgeerscheinung des Blitzes, sondern umgekehrt : der Donner kündet den Blitz an. Den Blitz stellt man sich in Tiergestalt vor, den Regenbogen als Schlange. Sturm und Windhose, die gleichfalls personifiziert werden, sind sehr gefürchtet.

## II. ABSCHNITT

### **Systematik der Bambuti-Religion.**

#### EINFÜHRUNG

##### **Uneiniheitliche Beurteilung afrikanischer Religionen und ihre Ursachen.**

Nahezu entmutigend für den Erforscher der Bambuti — aber auch der Negerreligion — ist die Unzahl von Gottesnamen. Diese Erscheinung ist nicht eine Folge der Sprachzersplitterung am Ituri, denn das Namenchaos findet sich auch in ein und derselben Sprache. Man ist nur zu leicht versucht mit Übernahmen aus anderen Sprachen zu operieren. Gern kreidet man auch manche Termini der Umgangssprache an. So bin auch ich der Versuchung erlegen, das am Ituri auch und gerade bei Pygmäen weitverbreitete Wort für Gott *Mungu* auf eine Übernahme von den Wangwana zurückzuführen. Erst ein tieferes Eindringen in die tatsächlichen sprachlichen Gegebenheiten dieser Urwaldgebiete, liess mich erkennen, dass es sich in vielen dieser Fälle um alttümliche Wortformen handelt, die nichts mit jüngerem Import von aussen zu tun haben.

Schon eine oberflächliche Aufzählung der Namen, die unmissverständlich auf das Höchste Wesen Bezug nehmen, bringt einem die Schwierigkeit des Problems zum Bewusstsein. Man findet : *Tore*, *Murimuri*, *Mbali*, *Mbali-Mbatí*, *Arebatí*, *Kalisia*, *Epilipili*, *Ba'atsi*, *Asobé*, *Mungu*, *Muanga* und *Keti*, um nur die geläufigsten zu nennen. Der Umstand, dass bald dieser, bald jener Name bei dem einen oder anderen nachbarlichen Negerstamm auch vorkommt, rechtfertigt keineswegs die bequeme Annahme, dass es sich dabei um Übernahme handelt. Noch verwickelter wird aber die Sachlage, wenn ein Name, der sich bei den Bambuti findet, über sehr weite Strecken Afrikas verbreitet ist, wie das z.B. augenscheinlich für « *Mungu* » der Fall ist.

Die andere Schwierigkeit besteht darin, dass es anfänglich unmöglich erscheint, diese Namen begrifflich zu koordinieren, da über ihre etymologische Bedeutung soviel wie nichts von den Bambuti zu erfragen ist. Hier hilft auch die Kenntnis der Einzelsprache nicht über den Berg hinweg. Der Umstand, dass es sich im Bereich der negerischen Religionen jener Gegenenden ähnlich, wenn auch nicht so krass verhält, ist für den Pygmäenforscher nicht gerade ein Trost.

Es hat sich bis heute eine einheitliche Beurteilung auch der negerischen Religionen nicht durchsetzen können. Was der eine Forscher bejaht, das leugnet der andere, was selbst auch von den sprach- und landeskundlichen Missionaren gilt. Es sei z.B. auf B. J. Costermans<sup>(1)</sup> verwiesen, der seine eigenen Ansicht, dass die Neger wie auch die Pygmäen angeblich keinerlei Gottekult hätten, durch Aussprüche anderer Missionare, wie Mgr. Roelens und P. Hulstaert, stützt, während doch wieder Mgr. Lagae den Kult *Mboli*, der Gottheit der Azande, bejaht. Diesem wieder opponiert Evans Pritchard<sup>(2)</sup>, der eine davon verschiedene Auffassung von *Mboli* hat.

Die Tatsache, dass die Ansichten der Forscher über grundlegende religiöse Probleme afrikanischer Völker so weit auseinanderklaffen, ist der sicherste Beweis dafür, dass man die Eingeborenen in diesen Fragen oft missversteht. Das Missverständnis bezieht sich auf ihren Gottesbegriff ebenso wie auf ihre Weltanschauung.

Man redet von einem Gottesglauben und einem Totenkult der Afrikaner und misst diese Erscheinungen ihres religiösen Lebens an ähnlichen des Abendlandes, d.h. man füllt die darauf bezüglichen einheimischen Worte mit unseren Begriffen und kommt dann eben nicht zurecht. Wir Weissen sind noch weit davon entfernt, den Neger richtig zu verstehen.

In der vorhin zitierten Abhandlung Costermans, in der er, auf die Autorität anderer Missionaire gestützt, den Gotteskult bei den Negern leugnet, geht er sogar so weit, dass er ihn — in Polemik gegen mich — auch bei den Pygmäen leugnet : « Het mag jammer heeten, maar de Dwergen, evenmin als de Mamvu, Mangutu, Dongo, Bari, Logo, Bangba, enz... hebben geen de minsten eerendienst voor God »<sup>(3)</sup>.

Costermans ist gewiss weit davon entfernt, den Bambuti und Negern einen Gottesbegriff abzusprechen, im Gegenteil, er imputiert ihnen eine sehr erhabene und abgeklärte Gottesidee. Er schreibt darüber etwa folgendermassen<sup>(4)</sup> : Gewiss, die Zwerge und nicht minder auch die Neger kennen Gott. Es ist ein Gott, er ist einer, ohne Anfang und ohne Ende, ohne Mutter und ohne Frau. Gott schuf die Menschen und alles, was existiert. Auf die Frage, wie Gott alles geschaffen habe, erwiderte ihm ein alter Balese : durch sein Wort : Gott sagte, es muss so sein, und so wurde es.

<sup>(1)</sup> Costermans, B.-J., *Torè, God en Geesten bij de Mamvu en hun dwergen*, Congo, 1938, T.I.N. 5.

<sup>(2)</sup> Pritchard, E., *Zande Theology*, Sudan Notes and Records, XIX. P. I.

<sup>(3)</sup> Costermans, B.-J., a.a.O. 535-536.

<sup>(4)</sup> Costermans, B.-J., a.a.O. 538.

Sonst stellen sie sich Gott als Menschen vor, doch ist das nur eine Redensart, Gott ist unsichtbar. Er ist im Innern des Berges, doch ist er eigentlich überall. Er ist gut und gerecht.

Gott ist die erste Ursache von allem, in dem Sinn, dass er alles gemacht hat. Von Krankheit und Tod sagen sie, dass Gott sie zulasse, insofern, als er die zweite Ursache von Krankheit und Tod zulässt. Weil Gott gut ist und selbst kein Übel schickt, darum lassen sie ihn in Ruhe und bringen ihm keine Opfer dar.

Sie wissen, dass die sittlichen Gebote von Gott kommen. Gott spreche durch das *mara* der Ältesten, daher die Ehrfurcht vor den Ältesten.

*Costermans* verabsäumt es, den Namen dieser hochstehenden Gottheit anzugeben. Gelegentlich entschlüpft ihm aber folgender Satz: Die Dongu sagen: *Mbari* soll uns sehen; oder die Mangutu: *Tore* soll uns töten. Es scheint, als ob er die vorhin geschilderte Gottheit hier *Tore*, dort *Mbari* nennen wollte, doch ist die Sache unklar, da er im Zusammenhang der Erörterung die Gottheit *Tores* ebenso leugnet wie die *Mbaris*.

Es ist geradezu erstaunlich, dass bei einem so klaren Gottesbegriff, wie ihn *Costermans* den Negern und Pygmäen zuschreibt, diese keinerlei Gotteskult haben sollten. Die Sache stimmt entweder in dem einen oder in dem anderen Fall nicht. Tatsächlich ist der von *Costermans* aus den Reden der Neger abstrahierte Gottesbegriff unrichtig; er stimmt weder für die Neger, noch auch für die Bambuti. Er ist in sie hineininterpretiert.

Wie lange und nachhaltig ich selbst darum ringen musste, um zu begreifen, was sich die Bambuti unter Gott vorstellen, ist aus meinen bisherigen Veröffentlichungen zu ersehen. Ich habe die pygmäische Gottesidee auf der ersten Reise nirgendwo richtig fassen können. Wenn ich die Gottheit bei den einen Efé unter dem Namen *Tore* erfasst zu haben glaubte, wurden bei einer anderen Gruppe die Zweifel darüber von neuem laut. Und so ging es durch das ganze Bambutigebiet. Selbst auf der zweiten Reise, die hauptsächlich zur Klärung des religiösen Problems unternommen wurde, erlangte ich keine Klarheit darüber. Meine Aussprache mit hunderten von Bambuti und Negern machte es jedoch klar, dass weder die Bambuti noch auch die Waldneger den abstrakt hohen Gottesbegriff haben, wie ihn *Costermans* schildert. Darum kann auch von einem Kult einer so imaginären Gottheit (im Sinne *Costermans*) nicht die Rede sein. Meine Berichte bringen jedoch immer wieder Schilderungen von Kulten an Gottheiten, die unter verschiedenen Namen sich präsentieren, und die ich mit mehr oder weniger Recht als Gottheit ansprechen musste. Dennoch schwanden mir die Zweifel darüber nicht ganz, da diese Wesen in so vielen Gestalten und Namen auftauchten und in so vielen Farben schillerten, so dass die göttlichen Momente in ihrem Bild durch gegenteilige eliminiert wurden. Diese und auf den ersten

Blick überraschenden Ungereimtheiten im Charakter der Gottheiten, nicht aber das Fehlen eines Kultes — dieser findet sich überall — sind schuld daran, dass wir bis auf den heutigen Tag die sogenannten Gottheiten zu deuten nicht im Stande waren. Der Sache ist nicht damit beizukommen, dass immer wieder neue, hypothetische Interpretationsversuche von Forschern und Eingeborenen, die ihr Mythenmaterial ebenso wenig mehr verstehen, wie sie die religiösen Namen zu deuten wissen, aufgetischt werden. Das Problem muss vielmehr von einer anderen Seite angegangen werden; ich versuche es von Seiten der Mythologie und Etymologie her. Damit soll nicht den leicht geschürzten Volksetymologien, die wie Unkraut aus dem Boden schiessen, das Wort geredet werden, vielmehr denke ich an jene weit ausholende Etymologie, die unter Zuhilfenahme der vergleichenden Linguistik und Mythenkunde erarbeitet wird.

Die von Eingeborenen gegebenen etymologischen Deutungen haben nur den Wert von Volksetymologien, die populäre Deutungen der heutigen Eingeborenen darstellen. Als mir vor 35 Jahren der alte Ambrosio in Chipanga am Zambesi « *Mulungu* » (Gott), vom verbum *ku-lunga* « töpfern, aus Lehm formen » klar machte, war ich ihm damals für diese plausible Deutung dankbar. Das war aber Volksetymologie; denn überschaut man das ganze Gebiet Afrikas, wo dieser Gottesname *Mulungu* heimisch ist, und weiss man um den richtigen Wortstamm Bescheid, dann stellt sich Ambrosios Deutung als unrichtig heraus. So kommt es, dass man in einer Gegend den gleichen Gottesnamen so, in einer anderen anders deutet. Und auch die Forscher versuchen Deutungen von jener Sprache und jenem Gebiet aus zu geben, wo sie gerade forschen<sup>(5)</sup>. Daher die Fehldeutungen.

Auch meine versuchte Deutung des Namens *Tore*, als « Mensch mit dem Stachel », d.h. Wesen, dessen Kopf in einen Stachel ausgeht (gleichbedeutend mit Chamäleon), muss ich als Fehldeutung fallen lassen. Ich hatte diesen Namen aus dem pygmäischen Mythenkomplex herausgerissen und ihn, da ich das Wort aus der Balendusprache stammend ansah, aus dem Geist der Balendusprache zu erklären gesucht und bin so aufs Glatteis geraten<sup>(6)</sup>. Das Chamäleon ist gewiss der Repräsentant *Tores*, aber das Wort gehört nicht der Balendusprache an, sondern stammt von ganz wo anders her und hat einen anderen Wortsinn.

Die Klärung afrikanischer Religionen ist nicht von einem Volk aus möglich, sondern kann nur durch Vergleich der Mythologien und Sprachen vieler Stämme einer Lösung zugeführt werden. Das ist nun Aufgabe dieser

<sup>(5)</sup> Vergleiche z.B. bei Baumann « Schöpfung », S. 96 ff, wo mehrere solcher Deutungen erörtert werden.

<sup>(6)</sup> « *Tore*, le dieu forestier des Bambuti », Zaire II., 194-195.

Arbeit, die auf diesem Wege nicht nur auf die Pygmäenreligion sondern auch auf negerische Religionen Licht werfen soll, wie sie auch die Mythen und Sprachen der Wirtsherrn der Pygmäen zur Klärung des Problems heranzieht.

Eine weitere Anregung, die ich aus der Costermanschen Veröffentlichung erhielt, war die, dass ich mir vornahm, das Zueinander von Pygmäen und Negern noch mehr zu klären. Costermans hält die Pygmäen und Neger eigentlich nur dem Namen nach auseinander; inhaltlich wirft er sie zusammen. Es ist aber Tatsache, dass die Bambuti bei noch so langer und inniger Symbiose mit den Negern nicht nur rassisch, sondern auch kulturell von einander verschieden sind. So sehr auch auf religiösem Gebiet grosse Übereinstimmungen vorhanden sein mögen, was ein weiterer Beweis für eine sehr lange Symbiose beider ist, so sorgfältig sollten doch die Abweichungen herausgestellt und gewertet werden. Die Bambuti haben eine von den Waldnegern verschiedene Wirtschafts- und Gesellungsform und auch Religion, ebenso wie sie auch eine selbstständige Rasse sind. Man weiss, wieviel Blut die Bambutiden heute an die Waldneger abgeben; dass sie es in den früheren Jahrhunderten ebenso getan haben, dafür ist die negro-bambutide Mischrasse im Ituri-Wald ein beredtes Zeugnis. Wieviel sie selbst auch an Kulturgut (Sprache mit einbegriffen) an die Neger abgegeben haben, das zu ergründen ist mit ein Hauptanliegen der Pygmäenforschung. Damit möchte ich eine dringliche Warnung an jene aussprechen, die so obenhin die Bambuti nur als die Empfangenden, die Neger als die Gebenden erklären. Wenn es auch richtig sein mag, dass auf dem Gebiet der Wirtschaft die wirtschaftlich stärkeren Neger die Bambuti patronisieren, so ist das auf dem sozialen und religiösen Gebiet nicht der Fall. Damit soll ein durchaus neutraler, objektiver Standpunkt zur Beurteilung der Bambutiden bezogen werden. Darum schlage auch ich reumütig an meine Brust und bekenne, dass ich wiederholt das in der Bambutikultur vorhandene magische Moment als Übernahme von Negern zu deuten versuchte, was mir Costermans mit Recht vorhält (?).

Behält man im Auge, dass das Bambutikontingent im Ituri-Wald zahlenmäßig immer stärker war als das Negerelement, wodurch das Gefüge ihrer Kultur um so mehr gewährleistet blieb, so wird man meiner Überlegung wohl beipflichten, dass sie sozial und religiös konservativer blieben als die Neger. Andererseits spricht der Umstand, dass Bambutinnen in grosser Zahl in die Negerschaft hineinheirateten dafür, dass sie viele Pygmäenanschauungen in sie hineintrugen.

---

(7) Costermans, B.-J., a.a.O. 533.

Die folgenden Ausführungen, die eine Interpretation des im descriptiven Teil niedergelegten religiösen Forschungsmaterials geben, werden wiederholt auch auf Neger Bezug nehmen müssen. Die Berechtigung dazu ergibt sich aus dem eben Gesagten. Der Schlüssel, der das Verständnis für die pygmäische Religion öffnen wird, ist das Mythenmaterial. Besonderes Gewicht wird auf die Deutung der mythologischen Namen gelegt, die in der Regel symbolisch sind und, wie ich schon bemerkte, von den Erzählern nicht mehr verstanden werden. Das Allerinteressanteste jedoch daran ist, dass viele der mythologischen Namen auf Stammwörter zurückgehen, die in den Bambutisprachen heimisch, sich doch über weite Strecken Afrikas, ja fast über den ganzen Kontinent, ausgebreitet haben.

Da bei Erörterung der Mythen auf etymologischer Grundlage die zuständigen Sprachen herangezogen werden, muss die sprachliche Stellung der Bambuti am Ituri hier kurz in Betracht gezogen werden.

Bekanntlich teilte ich die Bambuti in drei Gruppen ein, in Efé (eigentlich *Efwé*), *Basúa* und *Aká*. Da letztere in der weiteren Diskussion ausscheiden, interessieren nur die Efé und Basúa. Die Efé sprechen ein Idiom, das der Efé-Lese Gruppe angehört, zu der die Efé-Bambuti, dann die Neger: Mvuba oder Bambuba, Balese, Mamvu, Mombutu und Wabendi gehören. Am nächsten steht das Efé dem Mvuba und Süd-Balese. Die Efé-Lese Sprachgruppe steht wieder mit der Madi-Balendu-Gruppe in gewisser verwandtschaftlicher Beziehung. Zu dieser Gruppe gehören die Süd- und Nord-Balendu, die Logbara, Madi, Logo und Ndo-Okebo. Die Efé-Lese und Madi-Balendu-Gruppen gehören nicht zu den Bantusprachen, doch bestehen Beziehungen dieser Sprachen zum Bantu.

Die genannten Efé nun stehen aber noch mit anderen Negerstämmen in Berührung und zwar im Süden mit den Banande (Konjo), den Watalinga und vor allem mit den Bamba und gegen Westen mit den Babira-Bapere, die alle Bantusprachen reden. Das Kuamba-Idiom ist dem Babira an sich gleich. Ferner stehen die Bambuti am Waldesrand auch noch mit den Banyari in Fühlung, mit denen sie lange in intensiver Symbiose gestanden haben müssen. Es hat den Anschein, als ob die Banyari die ältesten Symbiotiker mit den Bambuti sind; Teile letzterer sind von den Banyari sprachlich stark durchsetzt.

Die Banyari zerfallen ebenfalls in eine Süd- und Nordgruppe. Sprachlich Verwandte der Banyari, die aber von ihnen durch die Balese getrennt leben, sind die Mabudu.

Weitere Negerstämme, die mit den Bambuti und zwar fast ausschließlich mit Basúa in Symbiose leben, sind die Bandaka und Babali, die dann über die Wangelima (Lebeosprache) zu den Ababwa hinüberleiten.

Schliesslich sind noch die Babira-Bapare zu nennen, unter denen heute noch volkreiche Basúagruppen leben. Ehemal haben die Babira viel weiter nach Norden hin gereicht, als es heute der Fall ist. Die Mangbetusprachengruppe (die die Medje, Babeyru, Popoi und Barumbi einbegreift), hat sich auf die Pygmäen nicht sonderlich ausgewirkt.

#### IV. KAPITEL. — Etymologien mythologischer Termini.

##### 1. Ein Deutungsversuch.

In der bambutischen Mythologie tauchen Namen auf, deren Wortstämme in ganz Afrika verbreitet sind. Diese Erkenntnis überrascht auf den ersten Blick und erheischt eine Aufklärung. Es verblüfft geradezu, dass die Wortstämme der drei in Afrika am meisten verbreiteten Gottesnamen gerade unter den Ituri-Bambuti zusammentreffen, wo sie keineswegs jüngster Import, sondern mythologisches Urgut zu sein scheinen. Die drei Gottesnamen sind : *jambi*, *tore-mbali* und *mungu* (*mulungu*), um die bekanntesten Termini zu nennen.

1. Vom Wortstamm *amba* (*aba*) leiten sich ab : *amba*, *mba*, *jambi*, *dza-komba*, *kyumbe* u.a.
2. Vom Wortstamm *ara* : *mbali*, *tore*, *muri-muri*, *kulu*, *nguluvi* u.a.
3. Vom Wortstamm *anga* (*angwe*), *aga* (*agwe*) : *mu(n)gu*, *mugwe*, *mulungu*, *kalunga*, *suku* u.a.

Nicht minder erstaunlich ist, dass diese Gottheiten mit dem *Mond* identifiziert werden, da der Ausdruck für Mond gleichfalls von demselben Wortstamm gebildet wird. Die Gottheit unter den drei Namen, die die Bambuti und die Negro-Bambutiden immer wieder in ihren Mythen behandeln, ist also eine Mondgottheit. In ganz Neger-Afrika, angefangen von den Sudanstümern bis zu den Buschmännern und Hottentotten, diese eingeschlossen, herrscht der Glaube an die Mondgottheit, der sich anscheinend in drei Schichten über den Kontinent ausgebreitet hat. Jede dieser Schichten scheint einen geographischen Bezirk innezuhaben, wo sie dominiert. Man wäre versucht, das Ausstrahlungszentrum dieser drei Kulturen im Wohnraum der Bambuti, am oberen Ituri, zu suchen, was aber nicht heissen soll, dass sie sich auch dort gebildet haben. Das Problem des Ursprungs dieser drei Kulturstrome, die nach den Wurzelwörtern *ara*, *amba*, *anga* (*arambanga*) genannt werden könnten, steht hier ebensowenig zur Erörterung, wie ihre genaue Verbreitung.

Die Entdeckung dieser Zusammenhänge verdanke ich einem Zufall. In meinem Bemühen die Etymologie des Namens « *tore* » zu finden, ging ich

zunächst fehl, wie schon oben vermerkt wurde. Erst eine Notiz in meinen linguistischen Aufzeichnungen brachte mich auf die richtige Fährte. Diese Notiz besagte, dass die Verbform *amba* transitive, jene mit getrübtem Vokal, *omba*, intransitive Bedeutung hätte. Das erste Mal hiesse es erleuchten, Licht machen, das andere Mal aber erleuchtet sein, brennen. Weitere Beispiele erwiesen, dass in den Iturisprachen der Vokaltrübung tatsächlich eine begriffsbildende Bedeutung zukomme. Dieser Anregung folgend, stellte ich zunächst die Reihe der Wurzelwörter mit den fünf Grundvokalen der Ansatzsilbe auf, nämlich : *amba*, *emba*, *imba*, *omba* und *umba*; pygmäisch (mit Ausfall des Nasals) : *aba*, *eba*, *iba*, *oba* und *uba*. In zweiter Folge wurden auch Reihen mit Trübung des auslautenden *a* aufgestellt, die unter anderem ergaben : *ambi*, *ombi*, *ombo*, *ombu*, *umbo* usw.

Damit wurden unwillkürlich Lautbilder solcher Termini, die bei der Initiation der Ituri-Stämme eine Rolle spielen oder auch Anklänge an bekannte afrikanische Gottesnamen, ins Gedächtnis gerufen. So erinnerte die Form *omba* an die im Nkumbi gebrauchte Trompete *lu-s-omba*, diese löste das Wort *s-ombo* aus, worunter die Bakumu Sturm, aber auch Teufel verstehen. Damit war zwar noch nicht viel gewonnen, da in *lus-omba* und *s-ombo* die Bedeutung von leuchten, die das Wurzelwort *amba* an sich beinhaltet, nicht aufscheint.

In weiterer Verfolgung der Fährte durchging ich die im II. T. dieses Werkes veröffentlichte Nomenklatur der Initiationstermini und fand eine Anzahl Wörter, die augenscheinlich vom Stamm *amba* gebildet waren. Es war schon lange meine Überzeugung gewesen, dass die Initiation ein Mondritus sein müsse, doch erst jetzt wurde diese zur Evidenz. Im noch weiteren Verfolg der Fährte stiess ich auf die *arumei*-(Chamäleon) *arebati*-Mythe. *Arebati* hatten die Koukou-Efé ausdrücklich als Mondgottheit ausgegeben. Damit glaubte ich den Weg zur endlichen Lösung des Problems erschlossen zu haben. Im Mondgott *a-reba-ti* erkannte ich die Wurzel *r-eba*, die *t-eba* entsprach, was im dortigen Efé Mond heisst, bei den Negern aber *t-emba*. Nun liess sich auch das Suffix *-ti* von *areba-ti* abheben, wie das Anschlag-*a*, das auch als Präfix majestatis zu fungieren scheint. Damit war der Weg geebnet, die Suffixe und Präfixe jener Sprachen vom Wortstamm formgerecht zu trennen.

Die Verbform *-ambi* (von *amba*) wies unwillkürlich auf den Gottesnamen *j-ambi*, *nz-ambi*; die andere Form *-omba*, *-umba* auf den mir vom Equateur her gut bekannten Gottesnamen *dza-k-omba*, *b-umba* usw. Vergleiche des darauf bezüglichen umfangreichen Materials ergaben unmissverständlich, dass man es in allen diesen Fällen mit dem leuchtenden Mond (bald transitiv, bald intransitiv gefasst) zu tun hatte.

Nachdem ich so die Lösung des Rätsels gefunden zu haben glaubte, konnte ich mich nicht genug wundern, dass sie nicht schon früher von jenen gefunden wurde, die sich um die Klärung der afrikanischen Gottesnamen bemüht hatten. Daran konnte m.E. nur jenes schon vermerkte Axiom der bantuischen Sprachforschung schuld sein, das besagt, *dass die Wortstämme in der Regel zweisilbig sind und gewöhnlich konsonantisch anlaufen* (<sup>1</sup>). Der andere Umstand, der die Bantuisten dazu verleitet haben mag, die meisten Wortstämme konsonantisch anlaufen zu lassen, deutete ich mir folgendermassen: In den Iturisprachen hat die Abwandlung des Anlaut- und Auslautvokals oder auch beider (der zweisilbigen Wurzel) wortschöpferischen Charakter. Eine zusätzliche Form der Wortschöpfung ist die, *dass vor die vokalisch anlautende Wurzel ein Präfix tritt, das ich Primärpräfix nenne*. Als Primärpräfixe treten auf: b, p, d, t, g, k, r (laterales r), m, n, s, bv, gb, ny, ts. So werden aus der Stammform *amba*: *ombi*, *m-ombi*, *s-ombo*, *t-emba*, *b-umbo* usw., aus *aga* (*anga*) und *ara*: *m-ugo*, *s-ogo*, *m-ori*, *m-uri*, *t-ore*, *b-ali*, *k-ali-sia* usw. Diese Primärpräfixe sind in den Bantusprachen als zur Wurzel gehörig angesehen worden. Das sind sie allem Anschein aber nicht; es sind vielmehr sekundäre Bildungen. Von diesen sekundären Bildungen, die man als konsonantisch anlautende Wortstämme ausgibt, bilden (meiner Ansicht nach) die Bantusprachen derivate Verba. Vor diese Derivata nun, manchmal auch vor den primären Wortstamm direkt, werden dann die Klassenpräfixe gesetzt, die ich sekundäre Präfixe nenne. Die Verwendung der Klassenpräfixe ist das sekundäre Stadium der afrikanischen Sprachbildung und vornehmlich eine Bantuangelegenheit. Das ist die Arbeitshypothese, die ich zur Grundlage weiterer Forschung machte.

Ich gewann die Überzeugung, dass die Regel, wonach die zweisilbigen Wortstämme konsonantisch anlaufen (worauf Meinhold sein Urbantu aufbaute) falsch sein müsse. Das galt zunächst für die Iturisprachen, die mich vorerst allein beschäftigten. Die eingehendere Befassung mit diesen Sprachen, zwecks Klärung mythologischer Namen der Bambuti, liess mich erkennen, dass sich die Sache vielmehr folgendermassen verhalten müsse: *Die Stammformen sind ursprünglich zweisilbig, bestehend aus Vokal - Konsonant - Vokal. Die Stammform lautet also immer vokalisch an.* Eine weitere Feststellung war diese, dass die Madisprachen- und die Ababwasprachen-Gruppe, also die nordwärts von den Bambuti liegenden, ins Sudanische übergreifenden Sprachen, die Tendenz haben, *den vokalischen Anlaut abzuwerfen, so dass die Stammformen einsilbig werden*; aus *amba* wird *mba* bzw. *ba*, aus *ombi*, *bi*, usw. Die südlich von den Bambuti gelegenen Sprachen jedoch, das sind die eigentlichen vollwertigen Bantusprachen mit ausgebildeten Klassen-

---

(<sup>1</sup>) Westermann, s. z. B. Baumanns, Völkerkunde, S. 316. S. auch: Schebesta, «La Civilisation Aramba en Afrique», Zaire, mai 1949.

präfixen, behalten die zweisilbigen Stammformen, setzen ihnen aber die Klassenpräfixe vor, die in den Iturisprachen in rudimentärer Entwicklung auch schon vorhanden sind.

Andeutungsweise und mit allem Vorbehalt möchte ich auch zur Bildung der Klassenpräfixe eine Meinung äussern. Die Iturisprachen, an der Spitze natürlich die Pygmäensprachen (Efé ist sudanisch orientiert, Sua ist bantu orientiert), verwenden auch Suffixe mit bestimmter Bedeutung, die der Bedeutung der Bantu-Klassenpräfixe ähneln. Ich greife z.B. zwei solche Affixe heraus : *mo* (*mu*) und *ma*, z.B. *eli-mo*, *eli-ma*. Ersteres bedeutet etwa : Geist, Gespenst, letzteres : Kraft, Lebenskraft. In beiden Fällen ist die Beziehung mit dem Mond (bezw. leuchten) gegeben. Ersteres bedeutet etwa : Mond-person, letzteres Mondkraft-Lebenskraft. Ein weiteres Suffix ist *-ti*; z.B. *areba-ti* = Mondwesen, *m-ombu-ti* = Mombuwesen = Pygmäe. Dieses *ti* stammt allem Anschein nach von *oti* (Balendu *otsi*) = Mensch, Leute, Abkömmling. Diese Suffixe treten in den Iturisprachen gelegentlich auch als Präfixe auf im Sinne der Bantu-Klassenpräfixe und treten vor die Primärpräfixe; z.B. *b-oti* = Pygmäe (ist nicht identisch mit der Form *m-ombu-ti*, über die später gehandelt wird). Der Plural ist *ma-b-oti*; *eli-mo* wird sogar zu *mo-li-mo*, *t-uri* wird zu *ki-t-uri* usw. Damit soll nur angedeutet werden, dass die Bantu-Klassenpräfixe Verstümmelungen gewisser uralter Wortstämme zu sein scheinen. Hier würde sich ein weites Feld linguistischer Forschung öffnen. Von da aus ergeben sich durchaus neue Ausblicke in das Pygmäensprachenproblem. Die Bambuti würden demnach an der Wurzel der Bantu- und Sudansprachen sitzen.

Sollte sich in der Folge meine Ansicht bestätigen, dass die Bantuforschung den Blick zu starr auf die sekundären Klassenpräfixe (die leicht auffallen) gerichtet hielt, dann wird es verständlich, dass man zur Formulierung des Axioms vom konsonantischen Anlaut der Bantu-Wortwurzeln kam. Dadurch hat man sich aber den Weg zur richtigen Erkenntnis der Wurzelwörter versperrt. Meiner Ansicht nach wäre z.B. die Spaltung des Wortes *ja-mbi* falsch, richtig vielmehr *j-ambi*; oder *nya-ru-gwe*, richtig *ny-aru(a)gwe* (aus *aru* = Mond und *agwe* gleichfalls Mond). Mit *nyarugwe* bezeichnet man in einigen Bantusprachen den Leoparden, ein Mondtier. *Mulungu* wird richtig getrennt in *mu-l-ungu* und nicht *mu-lungu*. *Lungu* und *jambi* wären Formen mit Primärpräfixen l und j.

Das vorhin erwähnte Axiom, dass die Wortstämme konsonantisch anlaufen, war auch schuld daran, dass man zur etymologischen Erkenntnis der Wortwurzeln nicht vordringen konnte und sich schliesslich auf die Konstruktion eines Urbantu verlegte. Es ist eine betrübliche Feststellung, dass alle versuchten Etymologien der afrikanischen Gottesnamen immer wieder scheiterten. Das veranlasste auch P. Van Wijng betreffs der gemachten Erklärungsversuche zu folgender resignierten Feststellung : « Au total, en

dépit des efforts des Bantouistes, le sens originel des deux mots *Nzambi* et *Mpungu* reste obscure »<sup>(2)</sup>. Zerlegt man aber diese Wörter nach der vorhin angedeuteten Auffassung und enthüllt so die vokalisch anlautenden Wortwurzeln, dann wird auch der Sinn beider Termini klar, nämlich *nz-ambi* (der leuchtende Mond) und *m-p-ungu*, bei dem die Wurzel *ungu* sich zeigt, die gleiche wie bei der weit verbreiteten Bantu-Gottheit *m-ungu* bzw. *mu-l-ungu*, über deren Bedeutung später noch die Rede sein wird. Das *p* (in *m-p-ungu*) ist das primäre und das *m* das sekundäre Präfix.

Auch H. Baumann empfindet es schmerzlich, dass bislang keine brauchbare etymologische Deutung der Gottesnamen gegeben werden konnte. « Die merkwürdigsten Etymologien wurden für diesen Gottesnamen (*jambi*) schon versucht. Sie mussten alle abgelehnt werden, weil sie nur lokale Bedeutung hatten. Noch nie hat man versucht, eine allgemein gültige Etymologie für das ganze Nzambigebiet zu versuchen »<sup>(3)</sup>. Baumann wagt dann selbst einen Deutungsversuch für das ganze Gebiet. *Nyambi* setze sich zusammen aus zwei Teilen : *nya* und *mbi*, schreibt er. Er leitet *mbi* vom weitverbreiteten Wortstamm *umba* = schöpfen, schaffen, formen, ab. *Nyambi* sei also « der, welcher schöpfend formt » (S. 109). Die Etymologie wendet er dann auf alle *-mba-*, *-mbi*-Gottheiten Afrikas an. Dieser Baumann'sche Etymologie-Lösungsversuch ist eine Volksetymologie und ähnlich zu werten wie jene des vorhin erwähnten Zambesi-Negers vom Gottesnamen *mulungu*, den er von *lunga*, « aus Lehm formen, töpfern », ableitete, während die wirkliche Wurzel *anga*, bzw. *ungu* ist, wobei das *I* ein primäres Präfix ist.

Unverkennbar spielen auch die Stammformen *umba* = schaffen, formen und die andere Form *umba*, *imba* = singen, dröhnen, donnern, in den Begriffskomplex *j-ambi*, *dza-k-omba*, *b-umba* usw. hinein, doch handelt es sich dabei um durchaus sekundäre Bildungen. Wenigstens fasse ich es so auf, weil die leuchtende Mondgottheit tatsächlich als Schöpfer aller Dinge angesehen wurde, legte man in den Stamm *umba* (primäre Bedeutung = leuchten, brennen), den sekundären Begriff schaffen, formen, mithinein, und weil der Mondgott auch der Gewitter- und Sturm-gott ist, der Gott des Dröhnens und Donnerns, so legte man der Urform *umba* leuchten, brennen, auch die weitere Bedeutung von tönen, donnern usw. bei. Das sind keine hypothetischen Spintisierereien, sondern Erkenntnisse, die die Mythologie nahelegt. Die Verbform *umba* = schaffen, ist aber ein schlagender Beleg dafür, dass die Eingeborenen den *umba*-Mondgott als Schöpfergott auffassen.

Auch C. Meinhof, der bekannte Bantust, wusste mit den afrikanischen Gottesnamen nichts anzufangen. « Der in einem Gebiet von Deutsch-

<sup>(2)</sup> Van Wing, P., Religion et Magie, Etudes Bakongo, Bruxelles, 1938.

<sup>(3)</sup> Baumann, H., Schöpfung und Mythus, S. 98.

Ost-Afrika auftauchende Gottesname *Nguluvi* erinnert verdächtig an das Wort für Schwein, aber Sachkenner bestreiten, dass eine Beziehung besteht»<sup>(4)</sup>. In Wahrheit ist mit *nguluvi* der Mond, die Mondgottheit gemeint. Das Wort leitet sich vom Stamm *ulu*, *ala*, ab, der in Afrika sehr weit verbreitet ist und den leuchtenden Mond bezeichnet.

Nach dieser Abschweifung, die aber zur Klärung der Sachlage notwendig zu sein schien, kehre ich zur Besprechung der Etymologie bambutischer Gottesnamen und der damit verbundenen Wesen und Riten zurück. Dabei soll die Mythologie Wegweiserin sein. Meine anfängliche Vermutung, dass die Initiation ein Mondritus sei, die sich, je länger je mehr, zur Überzeugung durchsetzte, wurde durch die etymologische Klärung der dabei auftauchenden Namen zur Gewissheit. Auf dem gleichen Weg wurde der lunare Charakter der Bambuti-Mythen festgestellt.

Zunächst lege ich einige Wortlisten vor, in denen auf die Initiation und die Mythologie bezugnehmende Wörter niedergelegt sind, die den Sprachen der Ituri-Bambuti und anwohnender Negerstämme angehören.

In Liste I. stehen die von der Wurzel *amba*, in Liste II. die von der Wurzel *ara*, in Liste III. die von der Wurzel *anga* (*angwe*) gebildeten Wörter. Anschliessend werden in Liste IV. noch weitere Etymologien vorgelegt, soweit sie bisher erkannt wurden.

## 2. Listen der vier bedeutsamsten Wortstämme.

### Register der Siglen in den Wortlisten I-IV.

(Am) .....	Amadi.	(Ma) .....	Madi.
(Ayu) .....	Avukaya.	(Man) .....	Mangbetu.
(B) .....	Babira.	(Mj) .....	Medje.
(Ba) .....	Babali.	(Mor) .....	Moru.
(Ba. B.) .....	Basa-Bambuti.	(Mu) .....	Mundu.
(Bal. B.) .....	Baleú.	(Mv) .....	Mvuba.
(Bar) .....	Barambo.	(N) .....	Süd Nyari.
(Bi) .....	Babila.	(Nd) .....	Bandaka.
(Bku) .....	Bakumu.	(Ndo) .....	Ndongo.
(Bu) .....	Mabudu.	(Ng) .....	Wangelima.
(DS) .....	Dorf Basúa.	(Nr) .....	Banyoro.
(EB) .....	Efé.	(Ny) .....	Nord Nyari.
(Gba) .....	Bangba.	(R) .....	Ruanda.
(KB) .....	Kango.	(Re) .....	Warega.
(Ke) .....	Makere.	(SB) .....	Basúa.
(Kw) .....	Kingwana.	(So) .....	Basoko.
(L) .....	Balese.	(W) .....	Watalinga.
(Lb) .....	Logbara.	(Wan) .....	Wanyanga.
(Le) .....	Lendu.	(Z) .....	Zande.
(Li) .....	Balika.	(v. a.) .....	Mehrere Stämme.
(Lo) .....	Logo.		

(4) Meinhof, C., Afrikanische Religionen, Berlin 1912, S. 116.

## Liste I. a.

## Die amba-Stammform.

## Die amba-Stammform bei Waldnegern und Bambuti.

Anlaut *a* : *amba, ambe, ambi, ambo, ambu; aba, abe, abi, abo, abu.*

<i>amba-si</i> — (B) .....	Gottheit.
<i>mu-amba</i> — (DS) (S) .....	Gott.
<i>mba</i> — (Bar) .....	Gottheit.
<i>mba-e</i> — (SB) (B) (L) (MV) .....	Gottheit (gleich <i>Tore</i> ).
<i>mba-li mba-ti</i> — (EB) .....	Gottheit.
<i>mu-s-ambwa</i> — (H. Johnston, I. Bd. 982) .....	Teufel.
<i>mbi</i> — (N) .....	Mensch
<i>t-amba-nea</i> — (SB) .....	Stammesahne (Lichtbringer).
<i>amba</i> — (Ma) .....	Aeltester.
<i>ali-amba</i> — (Nd) .....	Initiationsleiter.
<i>mba</i> — (v. a.) .....	Spinne.
<i>mba</i> — (Lo) .....	Mond.
<i>abi</i> — (N) (Le) .....	Mond.
<i>dz-amba</i> — (Ndo) .....	Blitz.

<i>mbi</i> — (Lo) .....	Donner
<i>mbi-a</i> — (SB) (E) .....	Regenbogen
<i>mbi-o</i> — (B) .....	Regenbogen.
<i>r-aba-r-aba</i> — (EB) (L) (Mv) .....	Regenbogen.
<i>ambe-lema</i> — (SB) (EB) .....	Regenbogen (Schlange).
<i>abu</i> — (N) .....	Regenbogen
<i>mw-amba</i> — (Nd) .....	Wasserfall.
<i>amba-si</i> — (K) .....	Baumart.
<i>ki-amba</i> — (Bku) .....	Initiation.
<i>li-amba</i> — (Ng) .....	Initiation.
<i>li-s-amba</i> — (B) .....	Initiation.
<i>m-ambe-la</i> — (Ba) .....	Initiation.
<i>s-amba</i> — (Ba) (KB) .....	Initiationsknabe.
<i>tu-amba</i> — (Re) .....	Schwirrholtz.
<i>tu-ambi</i> — (Bku) .....	Schwirrholtz.
<i>s-amba-li</i> — (KB) .....	Gift für Pfeile u. Ordale.

Anlaut *e, i* : *emba, imba, embi, imbi usw.; eba, iba, ebi, ibi.*

<i>ebe</i> — (Mayogu) .....	Gott.
<i>aie-t-ebo</i> (N) .....	Zauberer.
<i>mu-s-imbi</i> — (Re) .....	Beschneider (Initiation).
<i>ebo</i> — (E) (L) .....	Hund.
<i>t-embo</i> — (Kw) .....	Elephant.
<i>m-b-emba t-ulu</i> — (Z) .....	Mond.
<i>emba (imba)</i> — (Moru) .....	Mond.
<i>t-emba, t-imba</i> — (v. a.) .....	Mond.
<i>a-r-eba-ti</i> — (EB) .....	Mondgott.
<i>t-eba (t-emba)</i> — (EB) (Bal. B) .....	Mond.
<i>r-eba (remba)</i> — (EB) .....	Mond.
<i>bi</i> — (Le) .....	Mond.
<i>r-imba</i> — (Mv) .....	Mond.
<i>imba</i> — (Mor) (Avu) .....	Mond.
<i>t-ibá</i> — (v. a.) .....	Mond.
<i>s-ibo</i> — (B) .....	(westlicher) Regenbogen.
<i>t-emba</i> — (Li) .....	Stern.

<i>b-ibi</i> — (EB) .....	Stern.
<i>ebi</i> — ( ) .....	Feuer.
<i>emba</i> — (Bu) .....	Häuptlingsinitiation.
<i>li-emba</i> — (Ng) (B) .....	Initiation.
<i>l-emba</i> — (B) (n. Johnston) .....	Magie.
<i>eli-imbo (eli-emba)</i> — (B) (n. Johnston) .....	Magie.
<i>t-ibé, tipe</i> — (E) (L) .....	Speer.
<i>ambe</i> — (Ke) .....	perfectionner, mettre au point.
<i>embe</i> — (Ke) .....	rendre bon, guérir, restaurer.
<i>ombe</i> — (Ke) .....	être bon, bien.
<i>amba</i> — (K) .....	kochen.
<i>l-amba</i> — (DB) .....	kochen.
<i>omba</i> — (Ba) .....	kochen.
<i>emba</i> — (B) .....	kochen.
<i>ap-umbo</i> — (B) .....	in Blättern schmoren.
<i>as-umbo</i> — (B) .....	im Feuer rösten

Anlaut *o* : *omba, omby, ombo, ombu; oba, obi, obo, obu.*

<i>a-s-obe</i> — (Nd) (SB) .....	Gott.
<i>a-s-obey</i> — (Bu) .....	Gott.
<i>f-omvo</i> — (Süd-Le) .....	Gott.
<i>s-ombo</i> — (Bku) .....	Wind, Sturm, Gott.
<i>k-omba</i> — (Z) .....	Mensch.
<i>b-ombi</i> — (Li) .....	Mensch.
<i>mbi</i> — (N) .....	Mensch.
<i>m-ombu-ti</i> — (Wan) .....	Pygmäe.
<i>j-ang-ombi</i> — (So) .....	Diener Zambis.

<i>b-ombi madu</i> — (Li) .....	Hexer.
<i>adj-omba</i> — (Bi) .....	Schimpansse
<i>embo-mo</i> — (v. a) (oft. n. Johnston) .....	Schlange (Python ?).
<i>adu-ombo</i> — (Bombo) .....	Nashornvogel.
<i>pi-ombo</i> — (EB) .....	märchenhafter Elephant.
<i>ombu</i> — (v. a) .....	Chamäleon.
<i>obú-hu</i> — (E) .....	Chamäleon.
<i>bi</i> — (Le) .....	Mond.

<i>ogba-ra</i> — (N) .....	Blitz.
<i>ogbi</i> ( <i>o'bü</i> ) — (EB) .....	Feuer.
<i>e-b-obu</i> — (Ba) .....	Wind.
<i>nk-ombe-ni</i> — (Bku) .....	Initiation.
<i>m-ombi-ra</i> — (Wan) .....	Initiation.
<i>f-omvo</i> — (Süd-Le) .....	Schwirrholtz.

<i>lu-s-omba</i> — (EB) (L) (Mv) .....	Buschtrompete.
<i>ogba</i> ( <i>o'ba</i> ) — (EB) (L) (Mv) ...	Feuerholz.
<i>ig-b-ombo</i> — (EB) .....	Musikinstrument.
<i>ki-k-ombo</i> — (SB) (EB) (L) (Mv) .....	Armlinge (Messing).

Vergleiche in Efé : *egba* (*e'ba*) anzünden, *igbi* (*i'bi*) brennen, *ogbi* Feuer, *ogba* Feuerholz, *ogbi* *m-o'ba* Flamme.

Anlaut *u* : *umba*, *umbi*, *umbo*, *umbu*; *uba*, *ubi* usw.

<i>s-umbwa</i> — (Babwa) .....	struppiger Waldkobold.
<i>p-umbu</i> — (Mobengo) .....	Frosch.
<i>mbu-zi</i> — (v. a.) .....	Ziege (das Blitztier).
<i>umba</i> — (Bari) (Uelle) .....	Mond.
<i>pot-umba</i> — (Z) .....	Mond.
<i>g-umba</i> — (Babwa) .....	Blitz.
<i>ng-umba</i> — (Z) .....	Blitz.
<i>ng-umba</i> — (Z) .....	Donner.

<i>s-umbu</i> — (B) .....	Wind.
<i>s-umba</i> — (Bku) .....	Wind, Sturm, Teufel.
<i>b-umbo</i> — (Ba) .....	Wind, Sturm.
<i>nk-umbi</i> — (Kw.) (v. a.) .....	Initiation.
<i>ukba</i> ( <i>u'ba</i> ) — (EB-Mv) .....	Magie.
<i>is-umba</i> — (Bombo) .....	Buschtrompete.
<i>s-umba</i> — (B) (v. a.) .....	brennen.

#### Liste I. b.

#### Die amba-Stammform bei Bambuti.

<i>mu-amba</i> — (DS) .....	Gottheit.
<i>a-s-obe</i> — (S) .....	Gottheit.
<i>b-oru-mbi</i> — (L) .....	Gottheit.
<i>t-amba-nea</i> — (S) Der Lichtbringer (Heros).	
<i>r-aba-r-aba</i> — (E) ... Regenbogen (schlange).	
<i>ambe-lema</i> — (E) (K) (S) .....	Regenbogen (schlange).
<i>nyama-k-eba</i> — (K) ... Regenbogenschlange.	
<i>pi-ombo</i> ( <i>pi-obo</i> ) — (E) .....	mythisches Ungeheuer.
<i>t-emba</i> — (E) .....	Mond.
<i>a-re-eba-ti</i> — (E) .....	Mondgott.
<i>r-ebá</i> — (E) .....	Mond.
<i>t-ebá</i> — (E) .....	Mond.

<i>s-amba-li</i> — (K) .....	Giftliane (für Ordale).
<i>m-ambe-la</i> — (K) .....	Initiation.
<i>s-amba</i> — (K) (S) .....	Initiationsknabe.
<i>lu-s-omba</i> — (E) (S) ...	Initiationstrompete
<i>amba</i> — (K) .....	kochen.
<i>omba</i> — (DS) .....	kochen.
<i>obe</i> — (E) .....	tanzen, singen.
<i>obe obe</i> — (E) .....	Klanghölzer.
<i>ig-b-ombo</i> — (E) .....	Musikinstrument.
<i>an-d-obo</i> — (K) .....	Musikbogen.
<i>i-r-epa</i> ( <i>ireba</i> ) — (E) .....	schön, gut, glänzend.
<i>is-s-ombi</i> — (E) .....	schlecht, hässlich, unheimlich.

Bambuti-Stammesnamen von der Wurzel *-amba*:

M-ombuti, B-ambu-ti, Mbo-ti

Ba-pa-k-ombe

Ba-amba

Wa-s-omba

Ba-t-embo.

Eine ansehnliche Zahl von Clanbezeichnungen ist von der Wurzel *amba* gebildet, ebenso auch manche Personennamen (s. Anmkg. S. 132).

Zu den vorgelegten Etymologien aus der *amba*-Wurzel sei noch vermerkt, dass nahezu im ganzen Efé-Gebiet für Mond *tebá* gebraucht wird. Die Efé-Bambuti mit den Balese-Mamvu-Negern einerseits und die Mabudu-Balika-Babwa-Bantu andererseits bilden eine Gruppe.

Mit *tebá* (*tembá*, *timbá*, *rebá*) ist im alltäglichen Sprachgebrauch nur das Himmelsgestirn gemeint, während *a-reba-tí* nicht mehr das Mondgestirn, sondern die Mondperson bezeichnet. Hier tritt das personenbildende Suffix *-ti* in Erscheinung, das präfigierte *a-* scheint eine *Particula majestatis* zu sein. In der Mythe jedoch heisst auch das Wort *tebá* Mondperson, von der ausgesagt wird, sie sei der Beobachter, der alles sieht, sie habe das so oder anders gemacht usw. Das *t-* (*t-emba*) ist als Präfix aufzufassen, wie es sich auch z.B. im Wort *t-amba-nea*, dem urzeitlichen Lichtbringer aus dem Osten, der vom *mengó* kommt, findet.

#### Anmerkung.

In diesem Zusammenhang sei auch die Etymologie des Namens, den ich seinerzeit für die zentralafrikanischen Pygmäen vindizierte, « Bambuti », auch « Mombuti » und « Mbote », erörtert (5). Mein diesbezüglicher Vorschlag fand anfänglich Zustimmung. Auch mein Begleiter auf der zweiten Bambuti-Reise, M. G u s i n d e (6) hat sich dieser Nomenklatur angeschlossen, ja, aus einer vage gehaltenen Formulierung in seinem früher genannten Buch (S. 405/6) scheint er sogar die Priorität dieser Namensgebung für sich in Anspruch nehmen zu wollen. Um so überraschender war es, dass er neuerlich und zwar auf Anregung von P. Schumacher, dem Erforscher der Batwa von Ruanda, den Terminus « Twide » an Stelle von « Bambuti » in Vorschlag bringt (7). Inzwischen hat auch P. Schumacher seine diesbezügliche Ansicht in « Zaire », November 1947, « Les Twides », kundgetan. Seinen Frontwechsel begründet M. G u s i n d e damit, dass « Bambuti » angeblich nicht nur ein pygmäisch fremdes, sondern überhaupt ein von aussen eingeschlepptes Wort sei, das die Bambuti selbst nicht gebrauchten und das die Neger nur anwendeten, um damit die Pygmäen Fremden gegenüber zu bezeichnen. Schumacher und G u s i n d e schlugen den Terminus « Twide » vor (abgeleitet von *Ba-twa*), der angeblich ein gangbarer und in Afrika allgemein verständlicher wäre. Eine weitere sachliche Begründung für diesen Vorschlag wird nicht gemacht.

Es ist richtig, dass das Wort *Batwa* in Afrika weit verbreitet ist, aber lange nicht allgemein, wie die im I. Bd. S. 22 f dieses Werkes gegebene Uebersicht ersehen lässt. Zur Etymologie des Wortes *Batwa* werde ich später noch Stellung nehmen. Hier handelt es sich schliesslich darum, zu zeigen, ob der von mir vorgeschlagene Name « Bambuti » an sich berechtigt ist oder nicht.

*B-ambu-ti* ist vom Wortstamm *amba* abzuleiten, der durchaus pygmäisch und uralt ist. Durch diesen Namen schon treten die Bambuti in Beziehung zur Wald- und Jagdgottheit wie auch zur Mondgottheit. Es sei nochmals daran erinnert, dass sich die Bambuti selbst als Kinder des Mondes bezeichnen, was letzten Endes auch im Terminus Bambuti angedeutet ist. Es ist also keineswegs ein Fremdwort und hat nichts mit den Wangwana zu tun. Wenn es auch keine so weite Verbreitung gefunden hat wie z.B. *Batwa*, so ist es dem Sinn und der Form nach eine um so brauchbarere Bezeichnung für die Pygmäen, und am Ituri allgemein in Brauch.

(5) Schebesta, P., Bd. I., S. 18-24.

(6) G u s i n d e, M., Die Kongo-Pygmaen in Geschichte und Gegenwart, Halle 1942.

(7) Derselbe, Benennung der afrikanischen Pygmäengruppen, Mttlg. d. geogr. Ges., Wien, Bd. 88, H. 1-12, S. 47-53 meine darauf bezügliche Antwort ebend, S. 86-88.

Die Wurzel *amba* begegnet uns auch im Wort *mu-amba* bei den Dorf-Basúa, die *muamba* und *mungu* gleichsetzen. *Muamba* bedeutet in anderen Bantusprachen auch Firmament, ferner Wasserfall, Schlucht, wo die Regenbogenschlange haust, also den Aufenthaltsort der Gottheit.

Als weiterer Gottesname wird bei den Basúa der Bandaka *a-s-obé* (Bandaka und andere sagen *a-s-obi*, Mabudu *asobey*, Bakumu-Babira *s-ombo*) gebraucht. Die Bambuti-Basúa nennen den im Westen erscheinenden Regenbogen *s-ibo*. *Sombo* wird von den Negern unmissverständlich als Sturm- und Wind- bzw. Walddämon ausgegeben, den man fürchtet und geradezu als Teufel bezeichnet. Die Bambuti jedoch sehen in der Waldgottheit eine wohltätige, schutzbringende Gottheit. Sinn und Funktion des Primärpräfixes *s* in *s-ombo* müssen noch eruiert werden. Das gleiche *s* findet sich in *s-amba*, *s-ambali* und *lu-s-omba*, wo ihm das Klassen präfix *lu-* vorgestellt ist. In *ig-b-ombo* findet sich das Primärpräfix *b-* und ein sekundäres Präfix *ig-*, < *igi*.

Im Auge zu behalten sind Wortbildungen, die aus zwei Stammwörtern zusammengesetzt sind, wie *amba-ara*, *amba-anga*, *amba-anda*; z.B.: *ambelema* (*amba-eli-ma*), *s-ambali* (*s-amba-ali*), *b-orumbi* (*b-oru-ombi*), *nz-ako-omba* (*nzakomba*) usw. Da die beiden Stammwörter vielfach die gleiche Bedeutung haben, entstehen Wörter pleonastischer Begriffs Inhalte.

Die Regenbogenschlange, die in der pygmäischen Mythologie einen hervorragenden Platz hat, heisst *ambelema*, worin das Suffix *ma- < ama* der Fülle und Kraft, wie ich es genannt habe, ausschlaggebend ist. Sie wird auch *nyama k-eba* oder *nyama iba* genannt. Einmal wird der *eba*-Wurzel das Primärpräfix *k-*, das andere Mal keines vorgesetzt. *K-eba* und *iba* heissen Wasser, womit wieder *t-ibo*, Regen, zusammenhängt, das mit Primärpräfix *t-* und Wandlung der Vokale gebildet ist.

Von der Wurzel *amba* bildet man auch Wörter für die Begriffe glänzend, schön, gut, wie *i-reba* (*irepa*), was in Anlehnung an den glänzenden Mond folgerichtig ist. Aber auch für die Begriffe unheimlich, hässlich, schlecht, muss die gleiche Wurzel herhalten, nämlich *i-s-ombi*. Dabei scheint sich folgende Ideen-Assoziation ergeben zu haben: Gefährlicher Sturm- und Wald-dämon *s-ombo* = böse, schlecht, unheimlich.

#### Die (ara-) ere-Stammform.

Durch Aufdeckung der *amba*-Wurzel konnte nur ein Bruchteil der in den Mythen der Ituri-Bambuti vorkommenden Termini aufgeklärt werden. Die Gesetzmässigkeit afrikanischer Wortschöpfung, wie sie sich aus der *amba*-Wurzel nachweisen liess, war zu aufdringlich als dass ich sie nicht weiter verfolgte, zumal noch der grössere Teil der mythologischen Namen der Erklärung harrte. Bei Durchsicht von H. Johnston «A comparative

Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages », 2 vol., 1919-1922, zwecks Gewinnung eines Überblicks über die Verbreitung des *amba*-Wortstammes, stiess ich auf die Wurzel *ere* (= weiss sein), von der Johnston festgestellt hatte, dass sie sehr weit in Afrika verbreitet ist (8).

Bei näherer Betrachtung des Wortstammes *ere* in der Bedeutung von weiss sein, leuchten, sprang auch schon der Terminus *tere* (mythologisches Wesen der Bangba-Neger), den ich schon immer mit der Bambuti-Gottheit *t-ore* zusammengebracht hatte, ins Gedächtnis. In Analogie der *amba*-Reihe baute ich auch die *ere*-Reihe auf, in eine mit transitiver und eine mit intransitiver Bedeutung :

*ara, are, ari, aro, aru; era, ere, eri, ero, eru; ora, ore, ori, oro, oru usw.*, und fand damit auch sofort eine grosse Zahl Wortstämme, deren Deutung mir bislang unmöglich gewesen war, wie *t-ore, boru, oru-oro, ogbi-oro, o'u-ororo, muri-muri, arumei* u.a.

Damit war auch der Mondcharakter des Chamäleons *am-urei* bzw. *arumei* oder *ame-uri* bestätigt, wie es die Mythe vom Koukou schon behauptete, in der erzählt wird, dass *are-bati* der Mondgott das *aru-meい* (Chamäleon) ausschickte, um mit dem Beil (Mondsichel) den *ti-i* (Lebensbaum) aufzuschlagen.

Die Fülle mythologischer Bezeichnungen, die von hier aus ihre Deutung erfuhren, war noch grösser als von der *amba*-Wurzel. Verblüffend war auch die lautliche Gesetzmässigkeit, die in beiden Wortstämmen *amba* und *ara* herrschte, um neue Begriffe zu bilden. Es wurde klar, dass, wenn der *amba*-Wortstamm eine lunar-mythologische Schicht repräsentierte, so der *ara*-Wortstamm eine zweite ganz ähnliche.

Es folgt die Liste des *ara*-Wortstammes.

Liste II. a.

Die *ara-(ere)-Stammform* bei Waldnegern und Bambuti.

Anlaut *a* : *ara, are, ari, aro, aru* (*l* und *r* — laterales *r*).

<i>are</i> — (Bu)	Gott (oben).	<i>alu</i> — (E)	Gott, Mondgott.
<i>ali-tida</i> — (EB)	Gott (oben).	<i>are-ba-ti</i> — (EB)	Mondgottheit.
<i>ng-ali</i> — (Ng)	Gott.	<i>mu-b-ali</i> — (Ba)	Mensch.
<i>mb-ali</i> — (EB) (B)	Gott.	<i>ap-aro-fandza</i> — (EB)	Stammesahne.
<i>k-ali-sia</i> — (SB)	Buschgott.	<i>s-ara</i> — (S)	Jüngling.
<i>n-ari-a</i> — (N)	Teufel, Buschgott	<i>nd-ara</i> — (B)	Jüngling.

(8) Johnston, H., In « Uganda Protectorate », London, 1904, II. Bd., S. 133, gibt Johnston die Bedeutung von *-eru* mit « weiss » wieder, was aber eher « leuchtend, glänzend sein » heißen muss so wie ein Seespiegel (*dw-eru!*) leuchtet und glänzt. Johnston ging die Verbindung der Wurzel *ere* = leuchten, mit dem Mondleuchten nicht auf, nicht zuletzt deswegen, weil auch er die Funktion der Abwandlung des ersten Silbenvokals nicht kannte bzw. mit konsonantischem Anlaut der Wortwurzeln operierte.

b-ali-a — (Bu)	Bambuti.
nd-aro — (EB) (Mv)	Neffe.
aru-odu — (Mamvu)	Arzt.
bo-k-ali — (Bal. B)	Weib.
mw-ali — (v. a.)	Frau, Weib.
b-ali-bali — (EB)	Spinne.
aru-me — (EB)	Chamäleon (Mondtier).
b-ara-nywe — (Bal. B)	Mond.
b-ali-mba-ti — (EB)	Mondgottheit.
gb-ara — (EB) (L) (Mv) (N)	Blitz.
ka-b-ali — (Bi)	Blitz.

aru-bo-geda — (EB) (N)	Morgenstern (Mondfrau).
gy-ara — (N)	Feuer.
ma-t-ali-geda — (EB) (L) (Mv) (N)	Abendstern (Mondfrau), Kraft des Mondes.
as-ara-gba — (EB) (L) (Mv) (N)	... Buschtrumpete.
madu-ali — (Ba)	Schwirrholz.
ali-amba — (Nd)	Initiationsleiter.
mb-ali — (Ng)	Geschick, « Fortune ».

Anlaut *e* : *era, ere, eri, ero, eru*.

ab-eli — (N)	Gott.
ang-eli — (Man)	Gott.
l-elu — (Ndo)	Der Weltschöpfer.
t-ere — (Z)	mythologisches Wesen, Gottheit.
g-ere-gese — (EB) (SB)	mythologisches Wesen.
g-ere-gere — (EB) (SB)	mythologisches Wesen.
eli-mo — (SB) (L) (Mv)	Geist, Gespenst.
mb-era — (SB)	Schildkröte.
amat-ere — (SB)	Schildkröte.
ny-ele — (Bi)	Schlange.
amb-ele-ma — (SB) (EB)	Regenbogen (schlange).
ama-k-ili-ma — (SB)	Regenbogen (schlange).
eli — (N)	Schlange.
t-umb-ele — (Gba)	Spinnwebe.
t-end-elu — (S)	Spinne.
wai-s-eli-koto — (Nr) (n. Emin P a s c h a )	Chamäleon.
ba-kp-ere-se — (Bal. B)	Feuer.

a-k-eri — (KB)	Wasserfall.
am-eru-a — (SB)	Mond.
i-b-eli — (Bam)	Feuer.
k-eli-ma — (Ng)	Regenbogen.
ku-eli — (W)	Mond.
am-elu-a — (B)	Mond.
y-eli — (E. SB)	Venus, Morgenstern.
el-eli — (E. SB)	Venus, Abendstern.
eli-lek-obe ( <i>lubogeda</i> ) — (SB)	Morgenstern.
eli-ebise ( <i>matadigeda</i> ) — (SB)	... Abendstern (als Mondfrau).
m-eli — (EB) (SB) (L) (Mv)	Wald.
adu-t-eli — (Nd)	... Buschpfeife (Initiation).
eli-ma — (SB)	Zauberkraft, Macht (Mondkraft).
eli-mba — (B)	Zauberkraft.
ne-b-eli — (Man) (Z)	Geheimbund.
ma-mb-era — (Ba)	Initiation.
ku-m-ere-ma — (Ba)	Herz.
mw-eru — (SB)	Jahr.
eru — (N) (Ma)	Jahr.

Anlaut *i* : *ira, ire, iri, iro, eru*.

yamb-iro — (Bar)	Gottheit.
eb-ili-bili — (EB)	Gottheit.
ep-ili-pili — (EB)	Gottheit.
ire — (Am)	Kulturheros.
bech-iri — (S) (DS)	Geist(er).
ana-p-iri-piri — (EB)	sagenhafte Efé
kodza-p-ili — (EB)	Stammesahne.
avi-t-iri — (EB) (L) (Mv)	Aelteste.
ma-p-ira-go — (S)	Leopard.
ma-p-ira-ngo — (B)	Leopard.

a-pa-iri-ti — (EB) (N)	Schimpanse.
g-iri-miso — (EB)	sagenhafter Hund.
t-id-ili — (S)	Wildkatze.
t-ind-ili — (B)	Wildkatze.
k-ili-ko — (SB)	Schlange.
h-ile — (Bar)	Mond.
l-ili-ake — (SB)	Mondflecken.
mul-iro — (SB)	Feuer.
b-ili — (EB)	Busch-Lärminstrument.
s-iri-ko — (N)	Feuerbohrer.

Anlaut *o* : *ore, ori, oro, oru*.

t-ore — (L) (Mv)	Gott, Dämon.
ore — (EB)	Gott.
b-oru-mbi — (Bal. B)	Gott.
mb-oli — (Z)	Gott.
k-oli-tida — (EB)	Gott (oben).
ali-ida — (E)	Gott, Himmel.

meng-oro — (EB)	... mythologisches Wesen, Ahne.
m-ori-u — (N)	Mombuti.
ma-m-oro — (Bal. B)	Mann.
m-olo-me — (Bi)	Mann.
d-ore — (EB) (L) (Mv)	Frau.

<i>ole</i> — (Lb)	Hexe.
<i>t-ori</i> — (KB) (B)	Frosch.
<i>popf-oro-ku</i> — (S)	Eule.
<i>ama-mi-m-oro</i> — (S)	Flusspferd.
<i>amai-m-oro</i> — (B)	Flusspferd.
<i>a-b-oru</i> — (S)	Eule.
<i>emb-oru</i> — (B)	Eule.
<i>m-ori</i> — (B)	Mond.
<i>oru</i> — (EB)	Mond.
<i>o'u-ororo</i> — (EB)	Mondblut, Menstruationsblut.
<i>d-oru</i> — (EB)	mythologisches Wesen, Mond.
<i>oru-ogbi</i> — (EB)	Mondfeuer.

<i>oro-e</i> — (Bal. B)	Himmel.
<i>oru</i> — (EB)	Feuer.
<i>b-oru</i> — (EB)	Feuer und Baum.
<i>oru</i> — (EB)	Feuerbaum.
<i>m-ole-ro</i> — (W)	Feuer.
<i>t-ole</i> — (Mv)	Wind, Sturm, Teufel.
<i>d-ole</i> — (Mv)	Wind, Sturm, Teufel.
<i>em-ole</i> — (SB)	Luft.
<i>d-oro</i> — (EB)	Baum.
<i>orre</i> — (EB) (Lo)	Giftprobe, Ordal.
<i>ole</i> — (Lb)	Magie.
<i>am-oli</i> — (S)	töten.
<i>ik-olo</i> — (Bi)	oben.

Anlaut *u* : *ura*, *ure*, *uri*, *uro*, *uru*.

<i>ak-uri</i> — (N)	Gott.
<i>am-uri</i> — (So)	Gott.
<i>m-uri-m-uri</i> — (EB)	Gottheit.
<i>b-uru-gw-uru</i> — (N)	Gott.
<i>t-ule</i> — (Z)	Kulturheros.
<i>d-uru-e-ure</i> — (EB)	Schmied.
<i>m-uri</i> — (v. a.)	Frau.
<i>k-ura</i> — (Kw)	Frosch.
<i>s-ura</i> — (Kw)	Hase.
<i>ame-uri</i> — (EB)	Chamäleon.
<i>uru-vu</i> — (R)	Chamäleon.
<i>ki-t-uri</i> — (EB)	mythologisches Schlangenungeheuer.
<i>mb-uli</i> — (W)	Ziege.
<i>l-ulu</i> — (EB)	Elephant-Ungescheuer.
<i>ng-ulu</i> — (Bi)	Schildkröte.
<i>s-uk-ulu</i> — (Bi)	Eule.

<i>li-b-ura</i> — (DS)	Blitz.
<i>muntu wa lib-ura</i> — (DS)	Regenbogen.
<i>ng-uru-nzia</i> — (Mj)	Regenbogen.
<i>bv-ula</i> — (M) (u. a.)	Regen.
<i>uri</i> — (N) (Ba. B)	Mond.
<i>uli</i> — (N)	Mond.
<i>ba-t-uru</i> — (Bal. B)	Stern.
<i>gbi-nd-ure</i> — (Ba)	Initiationspfeife.
<i>m-uri(e)</i> — (Mu)	Magie.
<i>nye-kund-uru-ku</i> — (N)	Schwirrholz.
<i>b-uli-g-ege</i> — (N)	Herz.
<i>m-uru-ma</i> — (Ba)	Herz.
<i>a-l-uli</i> — (B)	flammen.
<i>z-uri</i> — (Kw)	gut, schön, glänzend.
<i>k-uru</i> — (Kw)	gross.
<i>li-g-uru</i> — (Ba)	oben.

#### Liste II. b.

#### Die ara-(ere)-Stammform bei Bambuti.

<i>ali t-ida</i> ( <i>ali-ida</i> ) — (E)	oben, Himmel, Gott.
<i>m-b-ali mba-ti</i> — (E) (S)	Gott.
<i>m-b-ali (mba-li) bali</i> — (E)	Gott.
<i>k-ali-sia</i> — (S)	Gottheit.
<i>e-b-ili-b-ili</i> — (E) (S)	Gottheit.
<i>e-p-ili-p-ili</i> — (E) (S)	Gottheit.
<i>kodza-p-ili-p-ili</i> — (E)	Gottheit,
	Stammesahne.
<i>k-oli-t-ida</i> — (E)	Gott, oben, Himmel.
<i>b-oru-mbi</i> — (B)	Gottheit.
<i>alu</i> — (E)	Gottheit.
<i>ap-aro-fandza</i> — (E) (S)	Urahne,
	Kulturheros.
<i>g-ere-g-ere</i> — (E) (E)	mythologischer Held.
<i>g-ere-g-eze</i> — (E) (S)	mythologischer Held.
<i>g-ere-g-eza</i> — (E) (S)	mythologischer Held.
<i>eli-mo</i> — (E)	Geist.
<i>mu-eru</i> — (DS)	Weisser.
<i>bana-p-ili-p-ili</i> — (E)	sagenhafte Menschen (Pygmäen).

<i>ore</i> — (E)	Buschgott.
<i>t-ore</i> — (E)	Buschgott.
<i>men-q-oro</i> — (E) (S)	Urahne, Kulturheros.
<i>d-oru</i> — (E)	mythologischer Held.
<i>m-uri-m-uri</i> — (E)	Buschgottheit, Dämon (Chamäleon).
<i>b-ila-i</i> — (E)	mondmythologische Person.
<i>ok-ala-i</i> — (E)	mondmythologische Person.
<i>ma-m-oro</i> — (Bal.)	Mann.
<i>s-ara</i> — (S)	Jüngling.
<i>nd-aro</i> — (E)	Neffe.
<i>bo-k-ali(e)</i> — (Bal.)	Weib.
<i>abu-ali</i> — (DS)	Weib.
<i>d-ore</i> — (E)	Weib.
<i>ali-amba</i> — (S)	Vorsteher (der Initiation).
<i>ali-anga</i> — (K)	Vorsteher (der Initiation).
<i>avi-t-iri</i> — (E)	Aeltester.
<i>(a)de-k-oru</i> — (K) (S)	Aeltester.
<i>l-ili-asu</i> — (S)	Menschenshatten.
<i>n-g-ali</i> — (K)	Okapi.

<i>bech-iri</i> — (K) (S) .....	Geister.	<i>aru-meı</i> — (E) .....	Chamäleon.
<i>m-oli-mo</i> — (E) (S) .....	Geist.	<i>am-ure-i</i> — (E) .....	Chamäleon.
<i>ame-uri</i> — (E) .....	Chamäleon.	<i>b-oru</i> — (E) .....	Feuer, Feuerbaum.
<i>t-end-elu</i> — (S) .....	Spinne.	<i>am-b-ele-ma</i> — (E) (S) .....	Regenbogen (schlange)
<i>ma-p-ira-go</i> — (S) .....	Leopard.	<i>muntu wa-lib-ura</i> — (DS) (B) .....	Regenbogen.
<i>t-id-ili</i> — (S) .....	Wildkatze.	<i>a-k-eri</i> — (K) .....	Schlucht, Wasserfall.
<i>g-iri-miso</i> — (E) (S) .....	Wunderhund der Sage.	<i>s-ili-pi</i> — (E) .....	Erdheben.
<i>a-pa-iri-ti</i> — (E) .....	Schimpans (Mondmensch).	<i>em-ole</i> — (S) .....	Licht.
<i>k-oli-ka</i> — (DS) .....	Schimpans.	<i>uri</i> — (S) .....	Osten.
<i>t-ori</i> — (K) .....	Frosch.	<i>ba-t-uru</i> — (Bal.) .....	Stern.
<i>ama-moro</i> — (S) .....	Flusspferd.	<i>k-are</i> — (E) .....	Initiationsbruder.
<i>popf-oro-ku</i> — (S) .....	Eule.	<i>b-aru-ma</i> — (K) (E) .....	Röhrichtflöten.
<i>a-b-oru</i> — (S) .....	Eule.	<i>ba-k-ere</i> — (K) .....	Klanghölzer.
<i>ki-t-uri</i> — (E) .....	mythisches Schlangengeheuer.	<i>l-ele</i> — (E) (S) .....	Rassel.
<i>l-ulü</i> — (E) .....	mythisches Ungeheuer.	<i>eli-ma</i> — (E) (S) .....	Mondkraft, Zauberkraft.
<i>k-uru</i> — (E) (S) .....	Schildkröte.	<i>b-ili</i> — (S) .....	Topflärminstrument.
<i>b-ara-ngwe</i> — (Bal.) .....	Mond.	<i>a-dz-iro</i> — (K) .....	Jagdamulett.
<i>l-ele</i> — (E) .....	Mond, Feuer-Gottheit.	<i>ore</i> — (E) .....	Zauber.
<i>a-m-eru-a</i> — (S) .....	Mond.	<i>s-iri-ko</i> — (E) .....	Feuerbohrer.
<i>uri</i> — (Ba) .....	Mond.	<i>mu-t-oro</i> — (K) .....	Bogen.
<i>t-uru</i> — (Ki) .....	Mond.	<i>b-oru</i> — (E) .....	Herz.
<i>oro (ogbi-oro)</i> — (E) .....	Mondfeuer (Vater <i>Tores</i> ).	<i>b-oru-pi</i> — (E) .....	Seele.
<i>oru-ogbi</i> — (E) .....	Mondfeuer.	<i>b-oru-ei</i> — (E) .....	Seele.
<i>ororo (o'u ororo)</i> — (E) .....	Mond- Menstruationsblut.	<i>ep-uru</i> — (S) .....	Asche.
<i>aru-t-ida</i> — (E) .....	oben, Himmel.	<i>l-olvu</i> — (E) .....	Totenreich.
<i>oro-(e)</i> — (Bal.) .....	Himmel.	<i>alo-la</i> — (S) .....	entflammen ein Feuer.
<i>g-b-ara</i> — (E) .....	Blitz.	<i>oru-a</i> — (E) .....	schmieden.
<i>li-b-ura</i> — (DS) .....	Blitz.	<i>oru-oru</i> — (E) .....	sich fürchten.
<i>ba-kp-ere-se</i> — (Bal.) .....	Feuer.	<i>ire-pa</i> — (E) .....	gut, schön, glänzend.
<i>oru</i> — (E) .....	Feuer.	<i>elu</i> — (E) .....	Donner.

Die Listen erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit; die Proben zeigen jedoch, dass die von der *ara*-Wurzel gebildeten Wörter jene der *amba*-Wurzel um mehr als die Hälfte übersteigen. Hingegen sind eigentümlicherweise pygmäische Stammesnamen von der *ara*-Wurzel seltener als von der *amba*-Wurzel. Ich kenne nur *mori-u* (bei Mabudu) und *bali-a* (bei Nyari und Mabudu) (s. dazu Bd. I., S. 21).

Auffallend reich gesät sind Orts- und Flussbenennungen vom *ara*-Wortstamm, wie z.B. die Flüsse *I-t-uri* (*I-t-iri*), *Ep-ulü* (*Ih-uru*), *Lo-h-ali*, *Ap-are*, *U-ele*, *Lu-ala-ba*, *Za-ire u.a.*, Gebirge wie *Ru-n-s-oro* (*Ruwenz-ori*), *K-ari-s-imbi*, *V-iru-nga* und *Kili-ma-njaro*. Von hier aus wird die uralte Benennung « Mondberge », ob man sie auf den Kilimanjaro, den Ruwenzori oder die Virunga-Vulkane von Kivu bezieht, als zurechtbestehend bestätigt. Viele negerische Stammes- und Ortsnamen westlich des Albert-Sees leiten sich von der *ara*-Wurzel ab, wie *Ba-ny-ari*, *Ba-ny-oro*, *Ba-b-ira* (welcher Name

nicht mit « Waldmenschen » wiederzugehen ist, obwohl *b-ira* auch Wald bedeutet, aber nur sekundär, sondern « Mondmenschen »), *W-are-ga*, *Ba-b-ali*, *Alu-ru*, *Logb-ara* usw.

Der Vorgang der Wortbildung aus der Wurzel *ara* ist analog jener aus *amba*. Auch hier werden durch Abwandlung der Stammvokale neue Begriffe gebildet. Hinzu treten dann die schon bei *amba* namhaft gemachten Primärpräfixe, denen später die Bantu-Klassenpräfixe noch vorgesetzt werden können. Auf dieser neu gewonnenen Erkenntnisbasis konnten die bislang ungeklärt gebliebenen mythologischen Namen wie *Mb-ali* (*B-ali*), *E-p-ili-p-ili*, *Ore*, *T-ore*, *T-ere*, *T-ule*, *Oru-ogbi* (Mondfeuer, Vater *Tores*), *O'u* (*Otu*)-ororo (Mondblut, Menstruationsblut, Mutter *Tores*), *Muri-muri*, *Meng-oro*, *A-p-aro-fandza*, *Ali-t-ida*, *Aru-me*, *G-ere-g-ere* usw. einer Deutung zugeführt werden. Der grosse Komplex dieser Termini bietet Gewähr dafür, dass die Lösungen richtig sein dürften.

In der Wortzusammensetzung *ambe-elima* < *ambelema* = die zauberische Regenbogenschlange, tritt wieder der Terminus *eli-ma* auf, den ich in « Vollblutneger und Halbzwerge » nach den Erklärungen meines Negergewährsmannes mit « Kraft », « Macht », « Lebenskraft » wiedergab, welcher Deutung aber viel widersprochen wurde, neuestens noch von Van der Kerken in seinem Buch « L'Ethnie Mongo », Bruxelles 1947, S. 35. Hier wird die Richtigkeit der Deutung durch die Etymologie bestätigt. *Eli-ma* heisst soviel wie Mondkraft. Die Form *-ma*, bald als Präfix, bald als Suffix gebraucht, hat die Bedeutung von Fülle und Kraft. Die Basúa und Babira sagen *ama-(k)-elima* (so wird auch der Regenbogen genannt). Die Wangelima sagen *k-eli-ma* : Kraft, « fortune », in welchem Wort auch noch das Primärpräfix *k-* vorkommt. Interessant sind Formen mit Suffix und Präfix gleicher Bildung und Bedeutung, wie z.B. *mo-li-mo* < *mo-eli-mo*. Ursprünglich dürfte es *eli-mo* geheissen haben, das auch noch gebraucht wird und zwar in der gleichen Bedeutung wie *molimo*. Offenbar ist die Funktion des Suffixes *-mo* nicht mehr verstanden worden, als das spätere Bantu-Präfix *mo* auftrat und einfach hin vor *elimo* gesetzt wurde.

Ich verweise noch darauf, dass das am weitesten in Afrika verbreitete Zahlwort zwei von der Wurzel *ara*, *eri- iri*, *alo*, *ali* auch von hier aus, zu deuten sein dürfte.

Inwieweit auch das Verbum sein, *k-uli* (*ali*), auf diese Wurzel zurückgeht, bleibe unerörtert. Es könnte eine sekundäre Bildung sein. Der Mond ist der Seiende, wie die Mythe sagt, der niemals stirbt, während die Menschen sterben.

## Liste III. a.

## Die anga-Stammform bei Waldnegern und Bambuti.

*m-engo* — (S) (EB) ..... Gott.  
*s-aka-na* — (B) ... Gottheit, Buschgottheit.  
*m-ongo* — (S) ... Totengeist, Gott, Buschgott.  
*w-ongo* — (Balega) ..... Totengeist, Gott.  
*m-uga-sa* — (DS) ..... Gott (kugasa/  
Feuermachen).  
*m-ungu* — (EB) (S) (K) ..... Gott,  
Totengeist, Buschgott.

*m-ugu* — (EB) (S) (K) ..... Gott,  
Totengeist, Buschgott.  
*m-uku* — (EB) (S) (K) ..... Gott,  
Totengeist, Buschgott.  
*m-ungu* — (B) ..... Totengeist, Gott.  
*m-ugu* — (B) ... Totengeist, Gott, Buschgott.

(Vergleiche dazu die Form für « Gottheit » *s-uku* 86, 88, 94, 96; *s-uko*, *p-uko* 92; *oka lunga* 94 bei Johnston I. Bd.; gleichfalls die vielen Formen *mu-l-ungu*, ferner *njakomba* bzw. *nzakomba*. Verkoppelung der Wurzeln *aka* und *amba*.)

*m-b-igi* — (EB) ..... mythologische Figur,  
Kulturheros.  
*b-ega-tsi* — (EB) ..... mythologische Figur,  
Stammvater, Gottheit.  
*ili-m-ungu-la* (*l-iku-be*) — (Nyamwezi) ....  
Buschgottheit (ähnlich der ambelema).  
*a-m-engo-ro* — (S) ..... Ahne, Kulturheros)  
*b-ake-ti* — (K) (S) (B) ..... Geist,  
Feuergeist, Gottheit.  
*b-eki* — (K) ..... Geist, Buschgott.  
*s-ongi*, *s-ungi*, *s-unge* — Ituri-Waldneger nach  
Johnston I. Bd. 139, 143, 145, 149, 150.  
*mo-engo* — (S) ..... Ahne, Sohn Tambaneas.  
*m-ogu* — (Bi) ..... Teufel.  
*ji-d-oka* — (Mongo 162) ..... Teufel.  
*b-efe* (*mb-efe*) — (E) (L) (Mv) Waldkobold.  
*aká*, *b-aká*, *b-asa* — Namen der nördlichen  
Bambuti.  
*bo-s-aka* — (Mongo 162) ..... Mensch.  
*m-ako-o* — (K) ..... Mensch.  
*m-oko* — (K) ..... Mensch.  
*ne-m-oko* — (B) ..... Knabe.  
*ba-s-oko* — (S) ..... Männchen.  
*mo-d-oko* — (Bamba) (Trilles) Mensch.  
*m-l-oko* — (Johnston, 146) ..... Mann.  
*ngu-adó* (*nguadó*) — (Ba. B) ..... Mann.  
*m-oku* — (B) ..... Ehemann.  
*mo-l-uku* — (Li) ..... Mann.  
*ugo*, *gó* — (S-Le) ..... Mensch.  
*koi* — (Bar) ..... Mensch, Person.  
*ako-ye* — (Bar) ..... Mensch, Person.  
*ishu-mu* — (Ba) (K) ..... Medizinmann.  
*k-ango* — (K) ... Pygmäe und Bombifrucht.

*mu-ango* — (DS) . Pygmäe und Bombifrucht.  
*ungu* — (EB) ..... Python.  
*ndz-oka* — (K) (S) (B) ..... Schlanke.  
*k-iko* — (Bku 150) ..... Schimpanse.  
*e-l-oko* — (Mongo 162) ..... Schimpanse.  
*p-embe-r-eko* — (Ba) ..... Schimpanse.  
*s-eko* — (K) (S) (B) ..... Schimpanse.  
*s-oko* — (Warega, Johnston, 143, 144) ...  
Schimpanse.  
*s-oko muntu* — (Kw) ..... Schimpanse.  
*ko'a-ei* — (Dibe B) ..... Leopard.  
*ku-ei* — (Bu) ..... Leopard.  
*ma-p-ip-ago* — (S) ..... Leopard.  
*ma-p-ip-ango* — (B) ..... Leopard.  
*ma vi-anga* — (Dibe B) (Bas. B) Leopard.  
*b-e'á* — (Dibe B) ..... Leopard.  
*b-eká* — (B) ..... Schildkröte.  
*a-b-enga* — (DS) ..... Frosch.  
*s-enga-bi* — (Ba) ..... Frosch.  
*b-ogu* — (S) ..... Elephant.  
*b-ongo* — (K) ..... Elephant.  
*b-ongu* — (B) ..... Elephant.  
*mb-ungu* — (KB) ..... Elephant.  
*mb-ugo* — (Bamba) ... (Trilles) Elefant.  
*oko* — (Dibe B) (Ba) ..... Elephant.  
*s-oge* — (S) ..... Mond.  
*ts-oge* — (S) ..... Mond.  
*s-onge* — (B) ..... Mond.  
*ts-onge* — (K) ..... Mond.  
*ts-onge* — (Bal.) ..... 1. Mondviertel.  
*s-inji* — (Ba) ..... Mond.  
*k-ongu-no* — (Bamba) ... (Trilles) Mond.

(Vergleiche nach Johnston I., 159 *ensonge*, 159a *ensonge*, *sunge* 161, 165, *sanja* 164, *noongo* 167, *ncongi* 170, *usungi* 183, *sungi* 184 usw. alles Wort-Stämme im Kongo-Bogen und darüber hinaus.)

<i>ago</i> — (Ke)	Feuer.	<i>n-aku</i> — (Barumbi)	Feuer.
<i>mb-ango</i> — (K)	Feuer.	<i>ogu</i> — (Mv)	Feuer.
<i>aki</i> — (Ba, B)	Feuer.	<i>ugu</i> — (Mv)	Feuer.
<i>aku</i> — (S)	Feuer.	<i>m-oka</i> — (Ba)	Feuer.
<i>s-oku</i> — (Ba)	Feuer.	<i>d-ungu</i> — (S)	Busch.
<i>b-oku</i> — (Li)	Feuer.	<i>s-aku (t-ahu, toku)</i> — (EB)	verbotene Paradiesfrucht.
<i>b-ogu</i> — (Babwa)	Feuer.	<i>s-aka-na</i> — (B)	Opferhütte.
<i>ik-egu</i> — (Babwa)	Feuer.	<i>bu-g-ing</i> — (Batwa)	Lebenskraft.
<i>ke</i> — (K)	Feuer.	<i>ago</i> — (N-Le)	Initiation.
<i>m-osa</i> (aus <i>oka</i> ) — (K)	Feuer.	<i>go</i> — (S-Le)	Schwirrholtz.
<i>oku</i> — (L)	Feuerholz.	<i>igu-ni</i> — (Nd)	Initiation.
<i>m-uki</i> — (Li)	Rauch.	<i>li-t-ogo</i> — (Mv)	Initiationplatz.
<i>etu</i> — (EB)	Licht.	<i>li-d-ongo</i> — (N)	Initiationplatz.
<i>k-etu</i> — (EB)	Licht.	<i>ogo bo kia</i> — (N-Le)	Initiations- Lärminstrument. Frau des <i>go</i> .
<i>b-oku</i> — (EB) (K) (S-L)	Banane.	<i>os-ogo</i> — (S-Le)	Initiation.
<i>b-ogu</i> — (Dibe B)	Banane.		
<i>lib-ugu</i> — (Li)	Banane.		

(Vergleiche Dama : *guri sagu* mit Efé : *kare osogo*, Initiationsknabe.)

<i>m-angu-tu</i> — (S)	Schwirrholtz.
<i>a-m-engo-ra</i> — (S) (B)	Initiationstrompete.
<i>lekú (l-e'ú)</i> — (EB) (Mv)	Initiation.
<i>l-egu</i> — (E)	Initiation.
<i>aku-t-eli</i> — (Bombo)	Initiationsflöte.
<i>bu-k-anga</i> — (B)	Initiationspfeife.
<i>b-engi</i> — (Ny)	Initiations-Lärminstrument.
<i>p-engi</i> — (Mv)	Initiations-Lärminstrument.
<i>eka-n-dei (m-ahi-a)</i> — (B)	Initiations- Lärminstrument.
<i>oka-n-dei (o'a-ei)</i> — (EB) (Mv)	Initiations- Lärminstrument.
<i>nd-iki</i> — (K) (S) (B) (Bombo)	Initiationsleiter.
	Initiationsleiter.
<i>iki-nyo</i> — (Bombo)	Initiationsleiter.
<i>mongo-mongo</i> — (Bombo)	Schwirrholtz.
<i>ku-mu</i> — (B) (Bombo)	Initiationsleiter.
<i>ny-eku-nd-uru-ku</i> — (N, Banyari)	Initiationsleiter.
	Initiationsleiter.
<i>o'ú-pa (okú-pa)</i> — (N)	. Initiationstrompete.
<i>efe-u</i> — (S)	Lunge.
<i>b-uka-ema</i> — (K) (S)	Seele, Herz.
<i>b-uka-mema</i> — (K) (S)	Seele, Herz.
<i>b-uka-hema</i> — (K) (S)	Seele, Herz.
<i>b-uko-ma</i> — (B)	Seele, Herz.
<i>m-ógió</i> — (DS)	Hauch, Seele.

### Liste III. b.

<i>m-engo</i> — (S)	Gott, Ahnengeist, Dämon.
<i>m-ongo</i> — (S)	Gott.
<i>m-uga-sa</i> — (DS)	Gott.
<i>m-ugu</i> — (E)	Gott.
<i>m-uku</i> — (S)	Gott.
<i>m-ungu</i> — (K)	Gott, Buschgott, Regenbogen.
<i>m-ungu</i> — (Ba, B)	Gott.
<i>m-bige (b-igi, b-i'i)</i> — (E)	Buschgott.
<i>n-igi (n-ingi)</i> — (E) (SB)	Der Mann im Mond.

### Die aga-(anga-)Stammform bei Bambuti.

<i>b-ega-tsi, b-a'a-tsi</i> — (EB)	... mythol. Figur, Stammvater, Gottheit.
<i>e-m-engo-ro</i> — (S)	Urahne.
<i>mo-enge</i> — (S)	Alne (Sohn Tambaneas).
<i>m-ako-o</i> — (K)	Mensch.
<i>m-oko</i> — (K)	Mann.
<i>mo-d-oko</i> — (Bamba)	(Trilles) Mensch,
<i>ba-s-oko</i> — (S)	Männchen.

(Hierher gehören die Stammesnamen wie : *aká, t-iki, afi-fi, b-ake, b-ae.*)

<i>ba-ke-ti</i> — (K)	Geister (Feuergeister), Gott.
<i>b-eki</i> — (K)	Geist, Buschgott.
<i>b-efe</i> (aus <i>eke</i> ) — (E)	Waldkobolde.
<i>k-ango</i> — (K)	Pygmäe.
<i>mu-ango</i> — (DS)	Pygmäe.
<i>ungu</i> — (EB)	Python.
<i>dz-oka</i> — (K) (S)	Schlange.
<i>b-eká</i> ( <i>b-e'á</i> ) — (S)	Schildkröte.
<i>sh-eko</i> — (S) (K)	Schimpanse.
<i>k-o'a-ei</i> — (Dibe) (S)	Leopard.
<i>ma-pir-ago</i> — (S)	Leopard.
<i>ma-vi-anga</i> — (Dibe B)	Leopard.
<i>ma-bvi-anga</i> — (E)	Feuertanz, Leopard.
<i>ape-m-uku</i> — (S)	Eule.
<i>b-ogu</i> — (S)	Elephant.
<i>b-ongo</i> — (K)	Elephant.
<i>mb-ugo</i> — (Bamba)	Elephant.
<i>oko</i> — (Dibe) (S)	Elephant.
<i>ab-enga</i> — (DS)	Frosch.
<i>s-oge</i> — (S)	Mond.
<i>ts-oge</i> — (S)	Mond.
<i>ts-onge</i> — (Bal.)	Mondviertel.
<i>k-ongu-no</i> — (Bamba)	Mond.
<i>k-ehe</i> ( <i>k-e'e</i> ) — (L) (E)	Mondviertel.
<i>mb-ango</i> — (K)	Feuer.
<i>w-aka</i> — (S)	anzünden.
<i>aku</i> — (S)	Feuer.
<i>aku-ga</i> — (S)	anzünden.
<i>aki(e)</i> — (Ba. B)	Feuer.

<i>(k-ili-re ! !)</i> — (Ba. B)	Feuer.
<i>ke</i> — (K)	Feuer, Flamme.
<i>m-osa</i> — (K)	Feuer.
<i>o'i (oki)</i> — (E) (L)	Sonne.
<i>k-ango</i> — (K)	Mbombifrucht.
<i>b-ogu</i> — (Dibe) (B)	Banane.
<i>d-ungu</i> — (S)	Busch.
<i>s-aká</i> ( <i>sa'á</i> ) — (E) (S)	Opferhütte.
<i>a-mengo-ra</i> — (S) (B)	Initiationstrompete.
<i>m-angu-tu</i> — (S)	Schwirrholz.
<i>nyam-ungu m-ungu</i> — (S) (Nd)	Schwirrholz.
<i>l-ekú</i> ( <i>l-ç'ú</i> ) — (E)	Initiation.
<i>nd-iki</i> — (K) (S)	Initiationsleiter.
<i>o'a-dei</i> ( <i>oka-dei</i> ) — (E) (Mv)	Initiations- Topfinstrument
<i>o'ú pa</i> ( <i>okú pa</i> ) — (E)	Schwirrholz.
<i>ku-mu</i> — (K) (B)	Initiationsleiter, Medizinmann.
<i>ishu-mu</i> — (K)	Initiationsleiter, Medizinmann.
<i>eje-u</i> — (S)	Lunge.
<i>eke-u</i> — (K)	Hauch, Dunst, atmen.
<i>efe-u</i> — (S) (Ba. B)	atmen.
<i>ekú-ma</i> — (K)	Hauch, Atem.
<i>m-ógio</i> — (DS)	Hauch, Seele.
<i>b-uka-ema</i> — (K) (S)	Herz, Seele.
<i>b-uka-mena</i> — (K) (S)	Herz, Seele.
<i>ek-onga</i> — (K) (S)	Speer.
<i>eko</i> — (K)	oben.

### Liste III. c. Die a(n)gue-akwe-(u=w)Stammformen bei Waldnegern und Bambuti.

<i>onzi, unzi</i> (Wurzel <i>enda</i> ) — (Dibe B)	Gott.
<i>ne-k-unzi</i> (Wurzel <i>enda</i> ?) — (Bali)	... Gott.
<i>m-ugue</i> — (EB) (S)	Gott.

<i>ngwe</i> — (Man)	Alter ( <i>Trilles</i> ).
<i>akua-i</i> — (Dibe B)	Mann.

*atua, asua, bochwa* in Batwa, Baswa, Bochwa usw.

<i>akwe</i> — (EB) (L)	männlich, Mann.
<i>akwi</i> — (EB) (L)	männlich, Mann
<i>efé</i> ( <i>efwé</i> ) — (EB)	Waldmensch, Pygmäe.
<i>agbe</i> — (EB) (Lese)	Waldmensch, Pygmäe.
<i>angio</i> — (Ba. B)	Frau.
<i>angia</i> — (Ba. B)	Kind.
<i>avi</i> ( <i>afwi</i> ) — (EB)	Dorfmensch.
<i>ngwe</i> — (W)	Leopard.
<i>angue</i> — (DS)	Mond.
<i>angue</i> — (Dibe B)	Mond.
<i>angue</i> — (Ba. B)	Mond.
<i>ber-angue</i> — (Bal. B)	Mond.
<i>ngwe</i> — (Nd)	Schwirrholz.
<i>m-ógio</i> — (DS)	Hauch, Seele.

<i>ngwe</i> — (Ke)	Mond.
<i>bel-engue</i> — (B)	Stern.
<i>egua</i> — (Man)	Feuer.
<i>ogbi</i> ( <i>o'bi</i> ) — (EB) (L) (Mv)	Feuer.
<i>ugbi</i> ( <i>u'bi</i> ) — (EB) (L) (Mv)	Feuer.
<i>ukwi</i> — (EB)	Feuer.
<i>o'bá</i> ( <i>ogba</i> ) — (EB) (L)	flammen.
<i>igbi</i> ( <i>i'bi</i> ) — (Mombutu E)	brennen.
<i>ogbá</i> — (EB) (L)	Feuerholz.
<i>m-ogba</i> — (EB) (L)	Fackel.
<i>uta bw-agwe</i> — (So)	anzünden
<i>ungue</i> — (B)	Eisen.

[Vergleiche dazu aus Johnston, « A Comparative Study », I. Bd. : *twe, matwe* (Mpame), *twa* (Sengele) Feuer, *sokwe* (79), *sogwa* (106) Mensch.]

Liste III. d.

## Die angue-akwe-Stammform bei Bambuti.

<i>onzi-unzi</i> — (Dibe B) .....	Gott.	<i>avi (afwi)</i> — (E) .....	Dorf mensch.
<i>agbe</i> — (E. u. S. Lese) ...	Mann, männlich.	<i>ngua-do</i> — (Ba. B) .....	Mann.
<i>akuai</i> — (Dibe B) .....	Mann.	<i>angue</i> — (DB) .....	Mond.
<i>akwé</i> — (E. u. S. Lese) ...	Mann, männlich.	<i>angue</i> — (Dibe B.) .....	Mond.
<i>akwé</i> — (E. u. S. Lese) ...	Mann, männlich.	<i>angue</i> — (Ba. B) .....	Mond.
<i>akoa, atoa, asua</i> — (v. a) Mensch, Pygmäe.		<i>ber-angue</i> — (Bal.) .....	Mond.
<i>atwa, aswe, ochwa usw.</i> — (v. a.) Mensch,	Pygmäe.	<i>ogbi</i> — (E) .....	Feuer
<i>b-ekwi (bekú)</i> — (v. a.) Mensch, Pygmäe.		<i>ugbi</i> — (E) .....	Feuer.
<i>ekpa</i> — (Ba. B) (L) .....	Mensch.	<i>ukwi</i> — (E) .....	Feuer.
<i>eku-e</i> — (Ba. B) .....	Mensch.	<i>ite ogbie</i> — (E) .....	Feuermachen.
<i>efé (efwé)</i> — (E) .....	Waldmensch.	<i>o'ba</i> — (E) .....	brennen.
		<i>ogba</i> — (E) .....	Feuerholz.

Die Grundbedeutung der *aka-* (*aga, anga*), *uku-* (*ungu*) Stammform [Nebenform *akwa, agwe, u(n)gwe* usw.] dürfte sein: kraftvoll, stark, sekundär wohl auch: leuchten, brennen; jedenfalls ist diese Wurzel eine beliebte Stammform für Feuer, dann für Mond in den Formen *o(n)ge* und *a(n)gwe*, schliesslich für die Gottheit mit Namen *m-ungu, m-ugu, m-ugwe, m-uku, s-uku* und *mu-l-ungu*. Von dieser Wurzel leiten sich vornehmlich Termini für die Initiation und die sich dabei vollziehenden Riten ab.

Die Spaltung der Wurzel in zwei Zweige liegt offen zutage und tritt durchwegs in der Wortbildung auf. Vorläufig ist noch nicht geklärt, ob in den beiden Stammformen *a(n)ga, aka* einerseits und *a(n)gwe, ekwe* andererseits eine Spaltung aus einer Grundform vorliegt. Formen wie *mugu* und *mugwe* für Gott, *so(n)ge* und *a(n)gwe* für Mond, scheinen dies nahezulegen. Immerhin hat jeder dieser Stämme seinen Wortschatz geformt. Selten jedoch wird die *angwe*-Wurzel zur Bezeichnung der Gottheit verwendet. Ich finde solche in *mugwe* bei den Efé, in *k-igwi* und *l-ungwe* bei den West-Kivu-Batwa <sup>(9)</sup>. Regelmässig aber — wenn auch nicht ausschliesslich — wird diese Wurzel zur Benennung der Pygmiden gebraucht.

Die panafrikanische Verbreitung dieser beiden Stammformen *anga* und *angwe* ist ähnlich wie die *ore-, uri-* und *amba-, ambi*-Wurzel, sie finden sich sogar im Buschmännischen; man denke an *Kaggen, Cagan*, an *ngo, ngwe*, «Leopard». Das regt zu weitläufigen Untersuchungen und Vergleichen an, die ich mir hier versagen muss. Es sei aber vor allem auf jene Termini verwiesen, die die Initiation betreffen und seinerzeit in der Soziologie noch ungeklärt bleiben mussten, hier aber ihre Deutung finden. Damit ist die Initiation eindeutig als lunarer Ritus festgestellt. Vor allem wird auch das Schwirrholz von dieser Wurzel gebildet, ferner der Leopard, dessen Stimme das Schwirrholz wiedergibt und als Mondtier die Mondgottheit vertritt.

<sup>(9)</sup> Schmidt, W., UG1, IV. 398 und 425.

Pygmäenstammesnamen sind selten von der *aka*-Wurzel gebildet. Ich vermerke *Aká*, *Bakebake* und *K-ango* (*K-ago*) und *Mu-ango*. Dafür fand die Schwesterform *akwe* um so ausgiebigere Ausnutzung in dieser Hinsicht (s. Anmerkung).

Eine starke Bindung der *Efé* an den Wortstamm *a(n)gwe*, *ekwe*, geht auch aus dem Umstand hervor, dass nur sie und wenige negerische Nach-

**Anmerkung.**

Hier ist es am Platz, zu dem Terminus *Batwa* Stellung zu nehmen. Nach der früher aufgestellten Regel, wonach jede doppelsilbige Wurzel ursprünglich mit einem Vokal beginnt, wäre das Wort *Batwa* folgendermassen zu trennen: *b-atwa*. *Batwa* kann also sehr wohl auch eine Singularform sein, nämlich Stamm plus Primärpräfix *b*. Tatsächlich gebrauchen die Bambuti häufig diese Form als Singular, wozu der Plural dann *ma* ist, also *b-asúa* (Sing.), *m-asúa* (Plural), *b-udu*, *ma-b-udu*, *b-oti*, *ma-b-oti*. Natürlich kann *ba-asua* > *básúa* auch Pluralform sein, wozu *musua* < *mu-asua* der Singular ist. Das wäre jedoch eine jung-bantuische Bildung mit Klassenpräfix *mu* bezw. *ba*.

Der *atwa*-Wortstamm hat mit dem *ata*-Stamm in *b-atu* (*b-antu*) vorerst keinen Zusammenhang, da ersterer sich aus *akwa* (*akwe*, *agwe*, *ugwo*) usw. herleitet, in der Bedeutung von Mensch (hauptsächlich Pygmäe). Nimmt man als seine Ursprungsform *ekwe* (so findet sie sich bei den *Dibe*-Bambuti), so entwickelt sich daraus nach der einen Seite *efwé*, der bekannte Name für die Ost-Bambuti und *b-akwé*, *bekwi* (*bekú*) im Westen; nach der anderen Seite hin, mit vornehmlich *a*-Vokalisation, entstehen *b-atwa*, *b-aswa*, *b-atúa*, *b-asúa*, *m-akúa*, *akóa*. Die Formen für Mond, der der Prototyp des Menschen ist, sind: *angwe*, *b-ar-angwe* < *b-ara-angwe*, *n-angwe*, *ngwe*. Ähnliche Formen finden sich auch ausserhalb des Ituriwaldes. Vergleiche: *s-okwe*, *s-ogwe*, *s-ogwa* (10).

Mit Klarlegung dieser Etymologie von *Batwa* erledigen sich frühere Deutungen wie jene von Le Roy, der *twa* als Passivform von *uta* erklärt oder das umständliche Raisonement W. Wangers (11), wo noch andere ebensowenig brauchbare Lösungsversuche vermerkt sind.

Gegen die Benennung *Twide*, die P. Schumacher für alle Pygmäen in Afrika in Vorschlag brachte, ist anzuführen, dass dabei die richtige doppelsilbige Stammform verkannt wurde. Es könnte höchstens «*Atwide*» heißen. Demgegenüber wäre *Efé* (*Efwé*) gangbarer. Sinngemäß wäre gegen *Atwide*, *Efé*, nichts einzuwenden; doch bringt das uralte Pygmäenwort *Bambuti* denselben Inhalt und Sinn, wie ich glaube, noch prägnanter zum Ausdruck.

Meine früher versuchte Etymologie von *efé* = *efwé* (*Anthropos*, XXVI, 1931, 891ff) ist im Ganzen richtig, aber insofern ungenügend, als damals die doppelsilbige Wurzel nicht erkannt wurde. Also nicht *kwe*, sondern *ekwe* ist der Stamm, aus dem sich die weiteren Formen (siehe oben) ableiten.

(10) Johnston, H., a.a.O. I. 77, 79, 106.

(11) Wangers, W., Ursinn von *Twa*, *Bibliotheca Africana*, Bd. III, 1929.

barstämme der Balese-Gruppe diese Wurzel zum Ausdruck der Zahl *zwei* gebrauchen und zwar meistens in der Form *egbe*; einmal begegnete ich der Form *ekwé*. Das Verbum *sein* hingegen entstammt der Wurzel *aka* und heisst *o'a* bzw. *oka* (die Süd-Balese sagen *hoca*).

Die Konsonantenverbindung *gw*, *kw*, die beliebt ist, wechselt gern in *gb*, z.B. *akwi* (Mann) > *agbi*, *ukwi* (Feuer) < *ugbi* (*ogbi*). Bei *ogbi* (Feuer und *ogbá* (Feuerholz) könnte man im Zweifel sein, ob es nicht auch von der Wurzel *omba* [Wegfall des *m* bewirkt den implosiven Laut (*o'ba*), hier mit *g* wiedergegeben] hergeleitet werden könnte, doch spricht die notierte Form *ukwi* dagegen. *Ógbí* heisst aber auch Kind und *ógbá* Leib, das zweifellos mit *ogwi*, *ogwá*, zusammenhängt.

Der Wortstamm *a(n)gu*, *a(n)gwé* usw. wirkt sich in der Ituri-Bambutischaft nachhaltig aus; seine Verwurzelung ist aber auch in der Negerschaft sehr tief. Es muss einer Spezialuntersuchung die Abgrenzung der Einflussphären dieser drei Wortstämme *amba*, *ere* und *anga* (*angwe*) vorbehalten bleiben. Alle haben sie es mit dem Mond, der Gottheit, der Initiation, dem Zauber usw. zu tun. Wo sie einander berühren, gehen sie eine so innige Symbiose ein, dass bei Bildung der Begriffe die Wortstämme ineinanderfliessen. Die Wurzel *ere* ist am meisten von allen mythologisch verwertet.

## Liste IV.

## Die ada-(anda-), ata-(anta-)Stammform bei Waldnegern und Bambuti.

<i>unzi</i> — (Dibe B)	Gottheit.	<i>ba-l-adi</i> — (Dongo)	Gottheit.
<i>ne-k-unzi</i> — (Ba)	Gottheit.	<i>k-undu-l-endu</i> — (Mamvu)	Gottheit.
<i>l-ondi</i> — (L) (Mv)	Totengespenst, Totenreich, Gottheit.	<i>s-odo</i> — (Mangutu)	Gottheit.
<i>k-eti</i> , <i>eti</i> — (SB)	Buschgott.	<i>k-eti</i> — (B) (K)	Gottheit
<i>n-k-eti</i> — (B) (K)	Gottheit.	<i>a-ma-s-edé</i> — (S) (B) (E)	Kröte.
<i>m-azo</i> — (Ndo)	Gottheit.	<i>t-endé-lu</i> — (S)	Spinne.
<i>ali-t-ida</i> ( <i>ali-ida</i> ) — (E)	Himmel, Gottheit.	<i>a-p-endi-ndo</i> — (B)	Spinne.
<i>aru-t-ida</i> — (E)	Himmel, Gottheit.	<i>etu</i> — (E)	Licht.
<i>odi</i> — (E)	Töter, Umbringer.	<i>ode</i> — (E)	Regenbogen (der zauberkräftige).
<i>l-odi</i> — (E)	Totengespenst (Geist ?).	<i>m-ado</i> — (Mangutu)	Windhose.
<i>óndi</i> — (Okebo)	Geist.	<i>ato</i> — (E)	Atofrucht, Paradiesfrucht.
<i>eketi</i> ( <i>ek-eti</i> ) — (K.S)	Gespenst, Totengespenst.	<i>pa-h-udju</i> <i>h-udju</i> — (Ny) (L)	Schwirrholtz.
<i>b-aketi</i> — (K.S)	Gespenst, Totengespenst.	<i>ete</i> — (E)	beschneiden
<i>ude</i> — (E)	Weisser, Europäer.	<i>k-utu</i> — (Mamvu)	Beschneidung.
<i>m-odo</i> — (Bi)	Mensch.	<i>nye-k-undu-r-uko</i> — (Nd)	Beschneider.
<i>m-udo</i> — (E) (L)	Mensch.	<i>b-anda</i> — (Ny N)	Initiation.
<i>m-uto</i> — (E) (L)	Mensch.	<i>p-anda</i> — (Ny S)	Initiation.
<i>nto</i> ( <i>bato</i> ) — (B)	Mensch	<i>a-p-andia</i> — (Ny S)	Initiationsstrompete.
<i>to</i> ( <i>bato</i> ) — (S)	Mensch.	<i>g-andja</i> — (B)	Initiation.
<i>m-utu</i> < <i>mu-atu</i> Pl. <i>b-atu</i> (Ababwa)	u.a.)	<i>g-anza</i> — (K) (Ba)	Initiationsknaben.
<i>u-m-eto</i> — (B)	Mensch.	<i>l-otu</i> — (Beyru)	Initiation.
<i>ande</i> , <i>ade</i> ( <i>adi</i> ) — (E) (L)	Zugehöriger, Abkömmling, Mensch.	<i>l-otú-djo</i> — (Beyru)	Initiationsplatz.
<i>uguadi</i> < <i>ugu-adi</i> — (E)	Mensch.	<i>mu-t-ondo</i> — (Bombo)	Vorsteher der Initiation.
		<i>okandei</i> — (B) (Mv)	Topf- Lärminstrument.

<i>b-oti</i> — (E) .....	Mensch, Pygmäe.	<i>o'adei</i> — (E) .....	Topf-Lärminstrument.
<i>r-edi</i> ( <i>r-endi</i> ) — (E) .....	Jüngling.	<i>b-andu-lu</i> — (Lokele) .....	Schwirrholtz.
<i>adi</i> ( <i>andi</i> ) — (Ny) .....	Jüngling, Beschneidungs-	<i>ode</i> — (E) .....	Zauberkraft, Zauberei.
	jüngling.	<i>uda</i> — (E) .....	Hexerei, Zauber.
<i>odu</i> — (E) (L) .....	Grossvater, Alter.	<i>m-adu</i> — (Ny S) .....	Zauberkraft.
<i>adu</i> ( <i>andu</i> ) — (E) .....	Grossmutter.	<i>m-adu-ali</i> — (K) (Ba) .....	Schwirrholtz (Mondzauber).
<i>h-odju</i> — (L) .....	Grossvater.	<i>adu-t-eli</i> — (Ba) .....	Initiationspfeife.
<i>t-odu</i> — (Mamvu) .....	Meister, Kundiger.	<i>ma-g-eda</i> — (E) .....	Zauberkraft, Macht.
<i>ore-t-odu</i> — (Mamvu) .....	Schmied.	<i>ma-g-idi</i> — (E) ...	Träger der Zauberkraft, Urmensch, myth. Held.
<i>n-oko t-odu</i> — (Mamvu) (E) ...	Wahrsager aus dem n-oko.	<i>mu-tu</i> < <i>mu-etu</i> (Pl. <i>n-etu</i> ) — (Bi) ...	Kopf.
<i>ato</i> — (E) .....	Pate	<i>otú, o'u</i> — (E) (L) .....	Blut.
<i>b-ode</i> — (E) .....	Schwägerin, Tauschfrau, Schwager.	<i>b-otu-lu</i> — (Ng) .....	Beschneidungsbloß.
<i>avi etu</i> — (E) .....	Ahnen.	<i>adodu</i> < <i>ade-odu</i> — (Ny S) .....	Vulva.
<i>ai uda</i> — (E) .....	Hexe.	<i>t-edi</i> — (E) .....	<i>membrum virile</i> .
<i>k-unda</i> — (L) .....	Hexe.	<i>udi</i> — (E) .....	Hunger.
<i>ma-m-adu</i> — (Ny S) .....	Hexe.	<i>i-d-udi-yi</i> — (E) .....	Traum.
<i>b-ombi m-adu</i> — (Ny S) ....	Mensch-Hexe, (Hexer).	<i>eda</i> — (E) .....	wissen.
<i>m-atu</i> — (B) .....	Hexe.	<i>eta</i> — (E) .....	weiss sein.
<i>m-atu, im-atu</i> — (E) (L) ...	mythol. Figur, meist weibl. Hexe.	<i>ite</i> — (E) .....	anzünden.
<i>m-adú</i> — (E) (L) .....	mythol. Figur, meist weibl. Hexe.	<i>l-ita</i> — (Ngelima) .....	Feuer.
<i>m-ato, m-ado</i> — (E) (L) (v.a.) ...	mythol. Figur, meist weibl. Hexe.	<i>ode</i> — (S) .....	sehen.
<i>m-atu</i> — (S) .....	Mädchen.	<i>oto</i> — (S) .....	sehen.
<i>m-adu</i> — (E) .....	Mädchen.	<i>k-ondo</i> — (K) .....	lieben, wollen.
<i>g-udi</i> — (E) .....	Frauenname (Hungernde ?, Hexe ?).	<i>ode</i> — (E) .....	krank sein, sterben.
<i>Ba-fwa-g-uda</i> — (K) .....	Clannname.	<i>onde</i> — (Mamvu) .....	krank sein, sterben.
<i>k-otu</i> — (E) (SB) .....	Schildkröte.	<i>n-d-oto</i> — (Bi) .....	Krankheit.
<i>adu-ombo</i> — (Ba) .....	Nashornvogel (Vogel der Initiation).	<i>onzi onzie</i> — (Dibe B) .....	sterben.
<i>oru-eta</i> — (L) .....	Sitte, Brauch.	<i>ade</i> (ande) — (?) .....	sterben, machen.
<i>odu</i> — (E) .....	Ding.	<i>ada</i> — (Johnston) .....	(brennen ?).
<i>t-uda</i> — (SB) .....	Finsternis.	<i>t-odo</i> — (K) .....	Boden, Erde.
<i>b-uda</i> — (E) ...	Zauberhörchen, Märchen.	<i>d-odo</i> — (Ba) .....	Boden, Erde.
		<i>ade</i> — (E) <i>bayumba</i> , Familie, Mutterclan.	
		<i>andu</i> — (K) .....	Hütte, Wohnung, Heim
		<i>eta</i> — (L) .....	Sitte, Brauch
		<i>b-oti</i> — (E) .....	Zahl 12.
		<i>b-otsi</i> — (E) .....	Zahl 12.
		<i>edi</i> — (E) Zahl 1	(wahrscheinliche Bedeutung « Mensch », « Jüngling »).

Der *ada*-Wortstamm scheint besonders zur Bildung magischer Begriffe verwendet worden zu sein. Vor allem ist das Wort Mensch durch ganz Bantu-Afrika von dieser Wurzel gebildet. Während der *aga*-Wortstamm männliche Kraft und Stärke (männlich, Mann) und *ali* das weibliche Element zum Ausdruck bringt, scheint die *ada*-Wurzel eher etwas Neutrales besagen zu wollen. Darunter zähle ich auch den Wortstamm für Mensch (Mann und Weib) *a(n)tu* (*uto*). Diese Wurzel dient auch vielfach zur Wiedergabe für Totengeist, Totengespenst [*l-o(n)di*].

Der Name für die Gottheit wird, soweit die Ituri-Völker in Frage kommen, nur selten von diesem Wortstamm gebildet. Soweit es doch geschehen ist, scheinen dabei manistische Gedankengänge mit im Spiel gewesen zu sein,

indem Ahne, Stammesahne der Gottheit gleichgesetzt wurde. So etwa mögen die *Ndongo* Gott mit *l-adi* bezeichnet haben, das ursprünglich Verstorbener heisst. Gottesnamen von dieser Wurzel kommen am Ituri bei den *Dibe-Bambuti*, den *Bakango*, ferner bei den *Babali*, *Babira*, *Mamvu* und *Mangutu* vor. Die *Babali* sagen für Gott *ne-k-unzi*. Da *unzi* (davon im Bantu *m-udzi*) Dorfgemeinde bedeutet, die sich aus mehreren Sippen zusammensetzt, also nach den Gegebenheiten im Ituri-Waldgebiet mit Clan identisch ist, wird *k-unzi* (*unzi* mit Primärpräfix *k* bzw. in der Babalisprache mit noch dazu vorgesetztem Klassenpräfix *no-k-unzi*) ursprünglich wohl den Stammesahnen und erst in zweiter Linie die Gottheit bezeichnen. Nun heisst aber sterben in Dibe *onzi(e)*, wobei kaum zweifelhaft sein kann, dass das Verbum sekundär von *unzi*, Mond, gebildet wurde. Der gleiche Grundgedanke liegt dann auch dem Wort *b-anda* = Mond (*Basongomeno*) zugrunde (transitive Form), das Johnston mit «he who makes us die» deutete. Der Mond gilt ebenso als Schöpfer wie auch als Töter, der die Menschen sterben lässt. Die *Babali* sagen für Mond *s-inji*. Die Wurzel *anda* für Mond ist hauptsächlich im Quellgebiet des Zambesi und Lualaba sowie der südlichen Nebenflüsse des Kongo in Gebrauch, in stereotypen Formen wie *n-g-onde* und *n-g-onda*. Die Gottheit wird dort seltsamerweise kaum je von der Wurzel *anda* gebildet, dafür aber dient sie zur Bezeichnung für Mensch und zwar im Sinne Neger, Nichtpygmäe. Wie schon früher gezeigt wurde, stammen die Termini für Mensch im Sinne Pygmäe (sozusagen Urmenschen von Afrika) von der Wurzel *akwe*. Die Wurzel für Neger-Mensch ist *atu*, *antu*, *ado*.

In den Iturisprachen findet sich diese Stammform für Mensch in folgenden Ausprägungen : *m-udo*, *m-uto*; in Balese und Efé : *nto*, *b-ato*, aber auch *to*, *bato*. Letztere Formen haben der Tendenz der Sudansprachen zufolge den Anlautvokal abgeworfen.

Ich möchte diese Form für jünger halten als jene, die im östlichen Ituriwald allgemein zwar nicht für Mensch schlechthin, sondern für «Zugehöriger von», «Abkömmling von» verwendet wird. Es ist das als Präfix gebrauchte *anda* (*ade*) vor Clan- und Sippenbezeichnungen (siehe Soziologie, S. 428/2). Das Wort *andeboku* (Efé *ade-o'u*) z.B. bringt zum Ausdruck, dass die in Frage stehenden, Menschen des *boku*-Clans sind. Die ohne Präfix auftretende Wurzel ist der Stamm des bekannten *andu*, *antu*, in *b-antu*, *b-atu*. Diesem *ande* (*ade*) entspricht bei den Waldnegern des Westens das Präfix *ba*, das aus *angba*, *agba* (*akwa*, *ekwe*) entstanden ist. Bei den Lendu entspricht *ande* (*ade*) dem Suffix *-tsí* mit der gleichen Bedeutung. Dieses *-tsí* heisst in seiner vollen Form *otsí*, Mensch, Person und steht auch für die Zahl zwölf. Die Efé sagen *otí*, wovon das Suffix *-tí* in vielen Wörtern enthalten ist, womit eine Person bezeichnet wird; z.B. *a-reba* = Mond, wird *a-reba-tí* = Mondwesen, Mondgottheit; *apa-iri-tí* = Schimpanse als Mondwesen; *ba'atsí* (*ba'a-tí*) = Stammesahne, Gottheit.

Die Verwendung der Wurzel *ada* (*anta*) zur Bildung des Begriffes Mensch (und auch Ding) scheint anzudeuten, dass dem Wesen des Menschen eine magische Kraft, « die Lebenskraft » zugrundeliegt.

Die Antithesis von leben (Mensch sein) ist sterben, was gleichfalls von diesem Wortstamm gebildet wird. Das Sterben erfolgt nach afrikanischer Auffassung durch magische Kraft, die schwarze Magie, das *uda* oder *b-ul-odzi*, die Hexerei. *M-adu*, die grosse heimtückische Hexe, wird auch von dieser Wurzel gebildet wie *ode*, der Regenbogen, in welchem Fall seine unheimlich magische Kraft ebenso betont wird. Wenn auch magische Begriffe anscheinend am häufigsten von der Wurzel *ada* (*anda*) gebildet werden, so doch nicht ausschliesslich. Bekanntlich dient der *anga* (*age*)-Wortstamm zur Bezeichnung für Arzt, Medizinmann (Zauberer = *nganga*). Der Medizinmann ist aber Besitzer der weissen und Bekämpfer der schwarzen Magie oder Hexerei, welch letzterer Begriff in der Regel vom *ada* (*anda*)-Wortstamm getragen wird. Erst die Klärung der Wort-Etymologien magischen Inhalts wird das Verhältnis von Religion und Magie (Fetischismus) in ein neues Licht rücken. Hier soll nur die Richtung angedeutet werden, in der eingehendere Forschungen anzustellen wären. Wie wichtig die Beachtung des linguistischen Moments zur Klärung religiös-mythologisch-magischer Gegebenheiten ist, dürfte aus diesem Kapitel deutlich herauszulesen sein. (S. Anmkg.)

Ich glaube, dass auch das bislang ungeklärte Zahlwort afrikanischer Sprachen von hier aus wenigstens teilweise enträtselt werden könnte. Ich neige dazu, die Zahlwörter eins, *edi*, zwei, *egbe*, acht (bezw. sieben), *aro*, zwölf (bezw. sechzehn), *botí*, *botsí* und zweieunddreissig, *wadi*, in der Efésprache und in verwandten Sprachen lunar zu deuten. *Edí* (*adí*, *k-adí*) heisst ursprünglich nicht « Hand », sondern « Jüngling », worunter der Neumond zu verstehen ist (Wurzel *ada*). Mit *egbe* (*ekwe*) hinwiederum dürften die beiden Mondhälften bzw. beide Monde (Hell- und Dunkelmond, d.i. « der ganze Mond ») gemeint sein. *Aro* (acht bezw. sieben) von der Wurzel *ara* (*ere*) stammend, das übrigens sehr weit verbreitet

---

Anmerkung: R. R. Marett schreibt in *Threshold of Religion*, 1909, S. 100 f., dass er im Winter 1906-1907 einen Pygmäen vom Ituri, *Bokane* mit Namen, der mit einer Gruppe Pygmäen nach London gebracht worden war, auch über Religion ausfragte. Dabei fiel das Wort *Oudah* das Marett mit « Unpersönlicher Kraftstoff » wiedergibt. *Bokane* erzählte: Finde man in einer Leiche einen Dorn oder eine Pfeilspitze, so ist der Mensch daran gestorben; sonst aber sterbe der Mensch durch *oudah*. Schneide man sich unversehens in den Finger, so sei *oudah* dabei im Spiel. Höre man im Wald sonderbare Laute, so röhre das von *oudah*. Marett meint, *oudah* sei das, was man nicht definieren könne.

Soweit Marett. (S. auch Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, I 26, S. 48.) Ich traf mit diesem *Bokane* im Jahre 1935 am Koukou im Ituriwald zusammen, ohne zu wissen, dass er schon einmal in Europa gewesen war. Er mochte damals 50 Jahre alt gewesen sein. Auch mit seiner Gruppe diskutierte ich das pygmäische religiöse Problem. *Bokane* war dabei aber recht schweigsam.

Was unter *oudah* = *udá* zu verstehen ist, davon handelt diese Abhandlung. *Udá* ist die schwarze Magie, das *bulozi*, wie es in Kingwana heißt.

ist, scheint den zunehmenden Halbmond und *botí*, *botsí* (z w ö l f bzw. s e c h z e h n) den erwachsenen, den Vollmond, *edi*, zu bezeichnen. Der Sinn von *wadi* = 32, das Hundert der Iturivölker, das auch von der Wurzel *ada* gebildet und mit *edi* und *botí* verwandt ist, kann noch nicht restlos geklärt werden, wäre aber, ebenso wie *botí* und *edi*, lunar zu deuten.

Das in den Bantusprachen für eins gebrauchte *m-oti*, *m-odzi*, *m-b-odzi* ist mit *b-otí*, *b-otsí* der Efé identisch, nur vertritt es die Stelle von *edi* und ist demnach genau so lunar zu deuten. Für zwei wird in einigen Iturisprachen und darüber hinaus *b-ali* und in vielen Bantusprachen *b-iri*, *p-iri*, *w-iri* gebraucht, welche Formen von der *ara-*, *ari-*, *iri*-Wurzel stammen, die bekanntlich mondbezogen ist. Die Bedeutung ist jener von *egbe* parallel. (S. Anmkg.)

### 3. Folgerungen.

Das linguistische Problem musste hier wenigstens andeutungsweise angeschnitten werden, um den Weg der etymologischen Klärung religiösmythologischer Namen aufzuzeigen. Damit wurde auch eine Arbeitshypothese aufgestellt, durch die das linguistische Problem Afrikas einer weiteren Klärung zugeführt werden könnte. Durch Aufdeckung der hier erörterten Zusammenhänge wird auch das pygmäische Sprachenproblem als solches eine Lösung erfahren. Wie schon angedeutet, bestand eine pygmäische Ursprache, heute noch in Rudimenten kenntlich, die als Wurzel der afrikanischen Sprachen anzusprechen wäre. Aus dieser entwickelten sich nach Süden hin die Bantusprachen, nach Norden die Sudansprachen. Die Wurzelwörter der

---

#### Anmerkung.

Ich kann es mir nicht versagen, von hier aus auch die Etymologie des Terminus *bantu* (Singular *muntu*) zu beleuchten. Seine Stammform ist *ada* (*anda*) bzw. *ata* (*anta*) mit flektierten Vokalen. In den Iturisprachen finden sich Bildungen wie *odu* (Greis, alter Mensch), *mudo*, *muto* = Mensch (Plural *b-ato*) und nach Abwurf der Anfangssilbe auch *nto*, *to* (Plural *b-ato*). Die Bantusprachen ziehen die nasalierte Stammform *antu* vor, nämlich *muntu* oder *bantu*. Man fasst die eben angeführte Form *bantu* stets als Plural auf, was in der Regel der Fall ist, aber nicht sein muss. Pluralformen, wie z.B. *a-b-antu*, zeigen, dass *b-antu* auch Singular sein könnte und zwar mit Recht, nämlich der doppelsilbige, vokalisch anlautende Wortstamm mit Primärpräfix *b*, also *b-antu* = Mensch. Der gleiche Wortstamm *antu* mit dem Klassenpräfix *mu* ergibt *m-untu*. Der gleiche Wortstamm mit Pluralpräfix *ba* gibt *ba-antu*, *b-āntu*. *B-antu* könnte also gelegentlich sehr wohl Singular sein, ähnlich wie auch *b-atwa*, *b-asá* in den Iturisprachen Singularia sind. So gesehen, folgt daraus, dass die Form *b-antu* durchaus zurecht besteht, während die von W. Wanger postulierte Stammform *ntu* (und darum auch Bildungen davon wie *Ntu*-Sprachen, *Ntuisten* (statt *B-antu*-Sprachen, *Bantuisten*) unrichtig sind, denn die Stammform ist nicht einsilbig und konsonantisch anlautend *ntu*, sondern zweisilbig und vokalisch anlautend *antu*. Soweit meine Arbeitshypothese.

Ursprache sind zweisilbig, mit vokalischem An- und Auslaut. Die Verbindung beider Vokale bilden Konsonanten und in der Ursprache (Pygmäensprache ?) auch Faukallaute bzw. bilabiale Implosiva. Inwieweit diese Laute mit den Schnalzlauten der Buschmannsprachen in Verbindung zu bringen sind, muss weiterer Forschung vorbehalten bleiben. Diese Ursprache arbeitet primär mit Flektion der Stammvokale und mit musikalischen Tönen zwecks Bildung von Begriffen. Primäre und sekundäre Agglutination (Klassenpräfixe) sind Weiterbildungen. Die schon frühzeitig auftretenden Primärpräfixe in den Bantusprachen haben sich so innig mit dem Stamm verbunden, dass man sie als zu ihm gehörig anzusehen sich gewöhnte, zumal von diesen Formen neue Verba gebildet wurden. Es scheint jedoch, dass es sich dabei um sekundäre Bildungen handelt. Die verbalen Stammwörter der Ursprache jedoch unmissverständlich vokalisch anlauteten.

Während die Sudansprachen die Tendenz zeigen, die zweisilbigen Wortstämme zugunsten der begriffsbildenden musikalischen Töne zu schrumpfen, geben sich die Bantusprachen einer behäbigen Breite hin, durch Anwendung von Affixen, auf Kosten der musikalischen Töne. Diese Erkenntnisse, die durch Vergleich mythologischer Termini gewonnen wurden, haben für die afrikanische Linguistik nur hypothetischen Charakter, der zur Forschung in dieser Richtung anspornen soll.

Was bislang mit Sicherheit durch Anwendung der mythologisch-etymologischen Methode in der pygmäischen und negerischen Religion erklärt werden konnte, ist, dass sich die Gottheit als Mondgottheit herausstellt, da aus den gleichen Wortstücken die Namen für Gott und Mond gebildet werden.

Die bambutische (auch negerische) Mythologie ist grundsätzlich lunar ausgerichtet. Die in Mythen und im Kult auftauchenden Wesen sind ebenfalls lunarer Natur, was auch ihre Namen kundtun.

Es scheint, dass vier bzw. fünf Wortstämme zur Formulierung religiöser und mythologischer Begriffe verwendet worden sind. Obwohl die Grundbedeutung dieser Wurzelwörter ursprünglich verschieden voneinander waren, so sind im Lauf der Zeit durch Überschneidung und Überlagerung doch weitgehende Angleichungen erfolgt.

Der Wurzel *amba* liegt die transitive Bedeutung von erleuchten und die intransitive von brennen zugrunde. Ähnlich ist die Bedeutung der Wurzel *ara*, wobei die Urbedeutung möglicherweise « weiss sein » (intransitiv) und « hell machen », « erleuchten », « weiss machen » (transitiv) ist.

Die Grundbedeutung von *anga* scheint : mächtig, kraftvoll, stark sein (intransitiv) zu sein, was auch für die Parallelwurzel *akwe*, *angwe*, Geltung haben mag.

Die Wortform *anda* bedeutet etwa : unheimlich sein durch Klugheit, magische Kraft und magisches Wissen.

Eine definitive Klarstellung der hier erörterten Wortstämme wird aber erst eine allseitige Vergleichung ergeben, die sich auf ein viel umfangreicheres Material stützen müssen als hier herangezogen werden konnte.

#### Anmerkung.

Quellen für die Wortlisten :

1. Eigene linguistische Aufnahmen der Iturisprachen.
2. H. Johnston, Uganda Protectorate, 2. Bd., London, 1904.
3. H. Johnston, A Comparative Study, 2. Bd., London, 1904.
4. J. Czekanowski, Forschungen im Nil-Kongo Zwischenseengebiet, Leipzig, 1924.
5. H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen, 1936.

## II. KAPITEL. — Das Wesen der Bambuti-Gottheit.

### 1. Einführende Bemerkungen.

1. Der Aufbau einer Systematik der Bambuti-Religion scheint nicht möglich zu sein, ohne vorherige Deutung der vielen Erscheinungsformen und Namen der Gottheit. Das dürfte aus dem beigebrachten Material des I. Abschnitts und aus dem Versuch der Etymologisierung der Gottesnamen im vorhergehenden Kapitel zu ersehen sein. Die Etymologien zeigten, dass die Gottheit an sich immer ein und dasselbe Wesen ist, das im Gewand der Mythe bald so, bald anders auftritt, bald furchterregend, erschreckend, bald anziehend, helfend, dann wieder schalkhaft und belustigend. Was bisherige Forschung (auch im Negerbereich) als voneinander verschiedene Wesen auffassen zu müssen glaubte, das entpuppt sich bei näherer Prüfung als ein und dasselbe Wesen, das in bunter Mannigfaltigkeit an Gestalten, Erscheinungsformen und Namen schillert. Der Mythos nimmt in der bambutischen Religion einen viel grösseren Raum ein als man bisher geahnt hatte. Erst die Aufdeckung des Mythenbereichs gibt einen Begriff von der Lebendigkeit bambutisch-negerischer Phantasie, die ein buntfarbenes Kleid um die Gottheit gewoben hat. Von den Buschmännern hatte man das bereits gewusst; nun wird die gleiche Mythologie auch für die Pygmäen und Nigritier aufgedeckt. Somit schliesst sich die Urbevölkerung Afrikas (Pygmäen und Buschmänner) und die Nigritier in dieser Hinsicht zu einer Einheit zusammen. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass in dieser Einheit doch auch Mannigfaltigkeit herrscht. So ist die Vielfältigkeit der göttlichen Erscheinungsformen, selbst innerhalb eines und desselben Bezirkes, auffallend gross, so gross wie die Vielfalt der Gottesnamen. Denn jeder Gottesname, ob er nun eine Funktion, einen Charakterzug oder was immer herausstellt, fördert eine neue

Hypostase des Gottwesens zu Tage. Das Sonderbarste an der Sache ist, dass sich diese Namen von verschiedenen Wortstämmen herleiten; aber noch eigentümlicher mutet der Umstand an, dass von jedem dieser Wortstämme ein Tross von Begriffen religiös-mythologischer Natur gebildet wird, die nach dem gleichen linguistischen Schema aufgebaut werden. Im Grunde meinen sie ein und dasselbe, aber dem Ursinn jedes Wortstammes entsprechend, ist eine gewisse Begriffsverschiedenheit vorhanden. Ein Beispiel mag die Sache verdeutlichen. Am Ituri bestehen mindestens vier Wortstämme, von denen Gottesnamen gebildet werden (*m-ungu*, *mb-ali*, *s-ombo*, *k-et* u.a.). Alle diese Namen sind geläufig, hier dieser, dort jener mehr. Jede dieser Wurzeln dient weiters zur Bezeichnung des Mondes, des Regenbogens, des Blitzes, der Buschgottheit, der Tiere, die mit Gott in Verbindung stehen und einer Menge anderer, mythologisch-religiöser, bzw. soziologisch-religiöser Begriffe (Totemismus, Initiation). Die eine Gegend bevorzugt diesen, eine andere einen andern Wortstamm, dennoch gehen alle vier durcheinander und überschneiden sich. Das gilt nicht nur für die Pygmäen und die Ituri-Waldneger, sondern für ganz Neger-Afrika, wie sich jeder überzeugen kann, der diese Spur verfolgt.

Der den Wortstämmen anhaftende Ursinn, aus denen die Gottesnamen gebildet werden, gibt der Gottheit jedesmal einen differenzierten Charakter. Hier setzt die Mythologie, d.h. die fabulierende Phantasie ein und malt die Gottheit in den verschiedensten Farben, kleidet sie in die sonderbarsten Gestalten, bald väterlich-gütig, bald leuchtend, glänzend, bald fürchterlich-drohend, dann wieder grotesk, lächerlich. Die Mythologie hat den amythischen Urgott bis zur Unkenntlichkeit verfälscht, denn all diesen mythologischen Figuren liegt das mythenlose Höchste Wesen zu Grunde.

Ich fasse die vier vorhin aufgezeigten Wortstämme als Repräsentanten mehrerer Kulturströme auf, die sich in Zentralafrika (schon unter den Pygmäen) überschneiden. Alle haben sie Anteil an der Formung der afrikanischen Religion. Alle müssen erforscht werden, um das Rätsel afrikanischer Gottheiten und Religion zu lösen. Welcher Wortstamm ist der urpygmäische? Die Beantwortung dieser Frage steht hier im Vordergrund.

Der *ara*-Wortstamm (*ara*-Schicht) scheint von der Mythologie am meisten bevorzugt zu sein. Die *a(n)ga-*, bzw. *a(n)gwe*-Schicht ist zwar nicht mythenfrei, im Ganzen aber doch viel nüchterner als alle anderen Schichten. Auch noch andere Momente sprechen dafür, dass sie die älteste und darum möglicherweise die pygmäische ist.

Die Vielzahl der Termini, die zur Benennung Gottes dienen (im ganzen Ituri-Gebiet und in Neger-Afrika überhaupt) bezeichnen stets, wie vorhin schon vermerkt wurde, nur einen und denselben Gott. Den Beweis dafür erbringen die vorgelegten Etymologien der Gottesnamen. Dafür spricht auch

der andere Umstand, dass diese Wesen immer in den gleichen Erscheinungsformen und mit den gleichen Charaktermerkmalen auftreten. Es wird nicht überraschen, wenn in einem Volk diese, in einem anderen andere Sondermerkmale hinzugedichtet wurden. Für die Ituri-Bambuti ist nicht nur der Gottesbegriff, der Gotteskult derselbe, sondern auch die Mythologie ist grundsätzlich gleich.

Ich hege die Überzeugung, dass jede der vorhin erwähnten Kulturströmungen (die die Wortstämme symbolisieren) ursprünglich einen eigenen Gottesbegriff gehabt hat, der durch den Ursinn des Wortstammes angedeutet ist. Nach Überschneidung und Überlagerung, bzw. Mischung einer Kulturschicht mit anderen haben sich die Gottesbegriffe einander angeglichen. Vor allem wird die Mondmythologie, die alle Gottesbegriffe erfasste, am meisten zur Nivellierung derselben beigetragen haben. Es wird nicht auszumachen sein, ob sich die *heutigen* Bambuti oder Neger z.B. unter *mungu* grundsätzlich ein anderes Bild von der Gottheit machen als unter *mbali* oder *jambi*. Es scheint vielmehr, dass die Auffassungen von Gott wechseln, dass sie sich ihn bei dieser Gelegenheit so, bei einer anderen anders vorstellen, welchem Umstand auch die Benennungen Rechnung tragen. Mit einem Wort, es ist nicht möglich, aus den Eingeborenen eine einheitliche Gottesvorstellung herauszubekommen, da ihnen jede Systematik fehlt. Von da aus wird es verständlich, wenn Forscher bei Schilderung afrikanischer Religionen stark voneinander abweichen, denn die Darstellungen durch die Eingeborenen können nur einseitige sein. Nur der Vergleich von gleichartigen und gleichwertigen Religionen, der sich über ganz Afrika erstrecken müsste, wird das wahre Antlitz der Gottheit entschleiern können.

Ich habe schon angedeutet, dass nicht jede der Kulturschichten gleichwertig mythologisch ausgerichtet war; wahrscheinlich war es die eine oder andere ursprünglich nur in sehr geringem Masse. Ja, selbst die Frage muss unbeantwortet bleiben, inwieweit jede dieser Schichten gerade mondmythologisch orientiert war. Heute sind es allerdings alle, aber in verschiedenem Grad. Auch lässt es sich mit einiger Sicherheit auf linguistischem Weg nachweisen, welche dieser Schichten der hauptsächlichste Träger der Initiation und Beschneidung war. Der Einbruch der Mondmythologie hat nun den ursprünglichen Gottesbegriff nicht nur weitgehend nivelliert, sondern auch verflacht. Ähnliches gilt vom Einbruch des negerischen Manismus in den Religionsbereich der Pygmäen, obwohl dieser lange nicht jenen Einfluss ausübte wie die Mythologie. Ich neige zu der Annahme, dass die ursprüngliche Pygmäen-Gottheit amythisch war. Mir kommt es hier aber vor allem darauf an, die heutige Religion der Bambuti systematisch zu klären; diese aber ist mondmythologisch durchsetzt. Die Naturmythe herrscht darin ungleich mehr vor als der Totenkult.

Das mythologisch-irrationale Element ist aus der heutigen Bambuti-Religion nicht wegzudisputieren. Es findet seinen Ausdruck in zahlreichen Mythen, Märchen und Sagen von magischen Helden, die gleichfalls in Beziehung zur Gottheit gesetzt werden. Es hiesse aber blind sein, wollte man dabei das rationale Element in der Bambuti-Religion übersehen. Es gibt nämlich so viele religiöse Bräuche und Gebetsformen, die den Kult des Höchsten Wesens kundtun, dass sie als der Hauptteil bambutischer Religion zu gelten haben. Hierin klafft die tiefste Kluft zwischen pygmäischer und negerischer Religion, nämlich dahingehend, dass die Bambuti einen Gotteskult, die Neger einen Totenkult vorziehen.

Bei Beurteilung der bambutischen Religion muss also das rationale Element ebenso wie das irrationale berücksichtigt werden; nur so öffnet sich uns das Verständnis für die pygmäische Religion und nur so wird man ihr gerecht.

Die im letzten Kapitel vorgelegten Wortlisten überzeugen davon, dass grosse Übereinstimmung gerade auf mythologisch-religiösem Gebiet zwischen Bambuti und Negern herrscht. Gerade auf diesem Gebiet zerstört der Vergleich ein für allemal das Märchen von der Isoliertheit der Bambuti. Die Pygmäen haben schon immer in Symbiose mit anderen Völkern gelebt; das reicht schon weit in prähistorische Zeiten zurück. Dafür ist die gleichartige Mythologie ebenso ein Beweis wie die sprachlichen Gegebenheiten. Die Pygmäen haben an der Formung afrikanischer Religion (und Kultur überhaupt) ebenso ihren Anteil wie an der Sprachen. Unstreitig haben sie ihre Religion wie auch ihre eigene Sprache gehabt. Beide lassen sich aus den heutigen Gegebenheiten am Ituri in Umrissen nachweisen. Von den Pygmäen ging ein starker linguistischer wie auch religiös-kultureller Einfluss auf die Neger aus. In der Pygmäenschicht steckt eine der Wurzeln afrikanischer Sprachen, wie sie auch eine Quelle afrikanischer Kultur ist.

Meines Erachtens liegt das grösste Hindernis, das sich unserem Verständnis der Eingeborenen-Anschauungen, religiöser und weltanschaulicher Art entgegenstellt darin, dass wir meinen sie richtig zu verstehen, indem wir unbewusst ihren Worten Begriffe unserer abendländischen Philosophie und Theologie unterschieben. Der Fehler liegt nicht in mangelnder Sprachkenntnis, sondern in mangelhaftem Einfühlungsvermögen. Die Schwierigkeit ist auch damit nicht aus der Welt geschafft, dass man Eingeborene mit abendländischer Schulbildung als Interpreten einschiebt, denn damit ist noch keine Gewähr geboten, dass sie die abendländischen Begriffe auch im abendländischen Sinn auffassen. Ich denke da besonders an Begriffe wie: Gott, Seele, Geist. Wenn darum Eingeborene die gleichen Begriffe, bald so, bald anders (oft conträr) interpretieren, dann liegt das nicht in einer mangelhaften Erkenntnis dieser Dinge ihrerseits, sondern wahrscheinlich in mangelhaften

und irrgen Auffassungen abendländischer Begriffe. Wenn wir Weissen den Eingeborenen nicht richtig verstehen, wie sollen wir annehmen, dass die Eingeborenen uns begriffen haben? Man redet aneinander vorbei. Man überlege nur, dass wir heute in keinem Fall hinter den Kernsinn der afrikanischen Gottesnamen gelangt sind. Diesbezüglich korrigiert ein Forscher den andern, ein Missionar den andern. Der eine glaubt nachgewiesen zu haben, dass z.B. *mulungu* den persönlichen Schöpfergott bezeichnet, denn so wurde er ihm geschildert, während ein anderer ihn als die unpersönliche Macht (*mana*) auffasst und ein dritter glaubt nachweisen zu können, dass er die Geisterwelt (die Toten) bezeichnet. Ein Beispiel aus meiner Bambutiforschung: Auf der Suche nach dem Gottesnamen der Ituri-Pygmaen stiess ich zu Anfang immer wieder auf den Namen *mugu* (*mungu*). Ich sträubte mich aber gegen diese Benennung, weil ich sie als eine Übernahme von den Wangwana ansah, deren Sprache als Verkehrssprache am Ituri verbreitet ist. Meine Fahndung nach einem pygmäischen Gottesnamen schien mir um so dringender geboten, als *mugu* auch für Totengeist und Totengespenst gebräuchlich war. Ein anderer Ausdruck für Totengeist, wie *nzimu* (*bazimu*) schien zu fehlen. Es lag auf der Hand, dass ich von den Pygmaen eine etymologisch richtige Erklärung des Begriffes *mugu* nicht erwarten konnte. Man nannte mir andere Namen für Gott, wie *nekunzi* oder *keti*. Damit war ebensowenig erreicht, weil mir der Sinn dieser Worte verborgen blieb. Um so grösser ist meine Überraschung jetzt, nachdem es erwiesen ist, dass das Wort *mungu* als urtümlich pygmäisch zu gelten hat. Es stellt sich heraus, dass *mugu* nicht nur kein Wangwana-Ausdruck, sondern ein sehr altertümlicher, vielleicht sogar der älteste afrikanische Terminus für Gott ist. Seine Sinndeutung jedoch konnte mir kein Neger und kein Mombuti geben, die gibt die vergleichende linguistisch orientierte Mythologie.

Weil mir der Terminus *mungu* für den Begriff Gott nicht genügen konnte, suchte ich also krampfhaft nach anderen Termini. Zeitweilig glaubte ich einen solchen in *tore* gefunden zu haben, allerdings nicht ohne Bedenken, wie aus meinen früheren Publikationen ersichtlich ist, denn *tore* sah oft ganz und gar nicht nach einer Gottheit aus. Dann wieder trat *mbali* (*bali*) in den Vordergrund, um aber ebenso skeptisch betrachtet zu werden. Kurzum, ich fand keinen adäquaten Ausdruck für den Begriff Gott und doch war es handgreiflich, dass ein Gottesbegriff, der Begriff eines Höchsten Wesens den Bambuti geläufig war. Das ging aus ihren Reden unmissverständlich hervor. Des Rätsels Lösung wurde mir erst nach Jahren zuteil, als ich den Sinn der pygmäischen Mythologie zu begreifen begann und gewahr wurde, dass die Gottheit unter mancherlei Erscheinungsformen und darum auch unter verschiedenen Namen auftritt. Die Mythe zerschleisst die Gottheit in vielerlei Personifikationen verschiedenen Wertgrades, die gegenseitig sogar

in Widerstreit kommen können, von denen die eine als gut, die andere als böse ausgegeben wird. Die Mythenerzähler wissen in den meisten Fällen heute nicht mehr die Mythen zu deuten und so manche Urstandsmythe ist zu einer moralisierenden Erzählung geworden (<sup>1</sup>). Der eingeborene Erzähler fasst die Helden der Mythe als voneinander verschiedene Personen auf, die aber, wie die Etymologie der Namen erkennen lässt, doch ein und dieselbe Person ist und nur verschiedene Funktionen der Gottheit versinnbildet. Was von den Mythen gilt, gilt ebenso von den Naturkräften, die als Symbole der Gottheit gelten oder von Tieren, die Stellvertreter Gottes sind. Das Interessanteste in dieser Angelegenheit ist, dass sich die Bambuti bei aller Zersplitterung der Gottheit in viele Gestalten oft noch eines Wesens bewusst sind, das über all diesen Figuren der Mythe steht. Es ist die Gottheit schlechthin, das persönliche Höchste Wesen, das sozusagen im Hintergrund allen religiösen Glaubens und Kultes steht. Sein Name ist nicht greifbar, es ist der «Vater», der «Gross-» oder «Urvater». Wenn man aber seinen Namen urgiert, dann wird bald dieser, bald ein anderer hervorgeholt, der aber Trägern mythologischer Gottesgestalten eignet, wodurch der Übergang der Konzeption des Höchsten Wesens in die Gestalten der Mythologie aufgedeckt wird. Über das «Höchste Wesen» der bambutischen Religion soll im II. Teil dieses Kapitels gehandelt werden, nachdem vorerst die mythologischen Erscheinungsformen, die im weiteren Verlauf der Darstellung pygmäischer Religion eingehender behandelt werden sollen, zuerst schematisch aufgezeigt wurden. Das Religionsmaterial gibt Veranlassung dazu, methodisch eine dreifache Erscheinungsform der Gottheit ins Auge zu fassen, nämlich :

1. Die Gottheit im Himmel, als sichtbare Himmelsgottheit im Mond, die Mondgottheit genannt werden soll;
2. Die Gottheit auf Erden, wie sie den pygmäischen Alltag beherrscht, und hier Buschgottheit genannt werden soll, und
3. Die Gottheit unter der Erde, worunter die Totengottheit gemeint ist.

## 2. Erscheinungsformen der Gottheit.

### a) Die Gottheit am Himmel; der Mondgott.

Unstreitig steht im Vordergrund des religiösen und mythischen Denkens der Bambuti ein persönliches, übermächtiges Wesen, dessen Sitz man an den Himmel verlegt. Dem trägt auch der sprachliche Ausdruck für «Himmel», «Firmament» Rechnung. Das Firmament heisst bezeichnender Weise *ali-ida* oder *aru-t-ida*, *k-oli-t-ida*, worunter sowohl «Himmel» als auch

---

(<sup>1</sup>) Siehe: Die Sammlung von P. E. Joset *Buda Efe ba* in «Zaire», 1948, vol. II, 1 u. 2

« Gott » gemeint ist. Der heute geläufige Sinn für *aru* ist « oben »; *ali*, eine andere Form desselben Wortstammes hat eine davon differenzierte Bedeutung, etwa « Gott » und « Mond », welcher Sinn sich aber auch mit *aru* verbindet. Die Grundbedeutung von *aru*, *ali*, *ere*, ist aber « leuchtend sein », dessen man sich heute aber kaum mehr bewusst ist. Dem Stammwort *ida* aber liegt die Bedeutung von Macht, Weite unter, so dass *aru-t-ida* etwa heisst: « leuchtender Allmächtiger », « Unermesslicher », was ursprünglich auf den Mond, der « oben », also am Himmel ist, sekundär auf das « Firmament » bezogen wurde. Von einer Personifizierung des Firmaments ist bei den Pygmäen ebensowenig die Rede wie bei den Waldnegern. Unter *aru* oder *ali* ist primär der personifizierte « leuchtende Mond », die Mondgottheit gemeint, sekundär das oben wohnende allmächtige Wesen (*t-ida*).

Die Mythen reden also von einem am Himmel hausenden Wesen, das teils mit dem Mond, also dem Nachtgestirn selbst, identifiziert wird, teils aber jemanden über oder hinter dem Mond stehend meint. Es verdient in jedem Fall den Namen Mondgottheit. Inwiefern dieses Wesen das Höchste Wesen oder der Kulturheros oder Stammvater ist, muss in jedem Fall aus dem Zusammenhang der Mythe erschlossen werden. Die Verbindung mit der Gottheit ist aber in jedem Fall vorhanden, ebenso wie mit dem Mond. Ein ungereimtes Moment in den Mythen ist ferner, dass die Mondgottheit in mehrere Personen zersplittert ist, die miteinander oder gegeneinander auftreten. Die Etymologie ihrer Namen jedoch erweist sie als ein und dasselbe Wesen, nämlich den Mond. Des Rätsels Lösung ist die, dass jeder der unter einem neuen Namen auftretenden Helden eine bestimmte Erscheinungsform oder Funktion des Mondwesens versinnbildet.

Auf alle Fälle bildet das Mondwesen den Hauptinhalt der pygmäischen Mythologie; es steht im Zentrum ihres mythischen Fabulierens. Es ist teils der Mond selbst, teils ein persönliches Wesen hinter und über der Mond.

#### a) *Der Mond.*

Der Mond in seinen verschiedenen Phasen hat die bambutische wie auch die negerische Phantasie am meisten zum Fabulieren angeregt. Der Mond ist bekanntlich das Gestirn, das auf alle Negriden einen ekstatischen Einfluss ausübt. Er ist Symbol der Gottheit, des sich stets erneuernden, niemals sterbenden Urvaters. Der Mond selbst wird nur selten als Gottheit angesprochen, in der Regel ist er ihr Symbol oder Repräsentant.

#### b) *Der Regenbogen.*

Der Regenbogen als Himmelsschlange nimmt einen hervorragenden Platz nicht nur in der Mythologie, sondern auch im religiösen Leben der Pygmäen ein. Seine Verbindung mit dem Mond überrascht zunächst. Repräsent-

tiert der freundlich leuchtende Mond die Güte und Freundlichkeit der Gottheit, so der Regenbogen das Gegenteil. Er ist die zaubergeladene, furchterregende, menschenmordende Schlange, das Ungeheuer, das Menschen verschlingt und Katastrophen heraufbeschwört. Die *ambelema*-Schlange ist das feuerspeiende Ungeheuer.

c) *Gewitter, Blitz und Donner.*

Die Sonne spielt in der bambutischen Mythologie keine nennenswerte Rolle. Regen, Blitz und Donner hingegen sind mit dem Mond wie verwachsen. So wie der Mond, werden auch Blitz, Donner und Regen personifiziert, doch stellt sie die Mythe nicht als souveräne Gestalten, sondern als Hörige des Mondes, als seine ausführenden Organe dar, die gewisse Funktionen der Gottheit zu erfüllen haben.

d) *Das Feuer.*

Der Mond beeindruckt die menschliche Phantasie sowohl durch seinen Gestaltenwechsel (Phasen) wie auch durch seinen Schein, der dem Feuer, der rotgelben Flamme ähnlicher ist als die weisse Sonnenglut. Von da aus lässt sich der Zusammenhang von Mond und Feuer herstellen. Er ist der Brennende, der Leuchtende. Die Feuerraubsagen nehmen in der Bambuti-Mythologie den ersten Platz ein. Diese Sagen zerren aber die Mondgottheit tief in den menschlichen Alltag hinab. Das Feuer ist das hervorragendste Kulturgut der Urmenschheit. Es wird genau so wie die ersten vegetabilischen Nahrungsmittel (Bananen) auf die Mondgottheit zurückgeführt, die im Gewand des Kulturbringers oder Stammesahnen immer wieder der Mond ist.

e) *Sturm, Windhose, Erdbeben.*

Diese werden als Manifestationen der Gottheit aufgefasst und ebenfalls mit dem Mond und der Mondgottheit in Zusammenhang gebracht. Flutkatastrophen stehen nicht im Vordergrund, soweit aber vorhanden, scheinen sie auf den Regenbogen als Ursache zurückgeführt zu werden.

f) Die etymologischen Wortvergleichungen ergaben, dass sowohl Gewässer, Flüsse und Seen, aber auch Wald und Gebirge in enger Beziehung zum Mond, bzw. zur Gottheit stehen. Ähnliches wird ja auch sonst beobachtet, wie z.B. in Ägypten, wo Osiris, der Mondgott, als Gott des Nils und der Vegetation angesprochen wird.

g) Gewisse Menschen, vor allem aber bestimmte Tiere stehen in enger Beziehung zum Mondwesen und sind auch seine Repräsentanten. Darüber mehr, wenn über die Gottheit auf Erden gehandelt wird.

Es ist nicht mit einem Wort zu entscheiden, ob und inwieweit die Bambuti die genannten Naturerscheinungen mit der Gottheit identifizieren oder sie nur als ihre Symbole oder Repräsentanten auffassen. Man kommt der Wahrheit dadurch wohl am nächsten, dass man sie als Hypostasen göttlicher Funktionen auffast. Wenn z.B. der Regenbogen kategorisch als «*mungu*» oder «*papae*» (was übrigens nicht «Vater» besagt, wie ich früher irrtümlich annahm) (2) angesprochen wird, so ist damit nicht eine neue Gottheit kreiert, sondern eine besondere Erscheinungsform der einen Gottheit. Wenn *oru ogbi* (Mondfeuer) als Vater *tore* genannt wird, so ist das Mondfeuer anscheinend hypostasiert, es wird zum Vater der Waldgottheit *tore*, der letzten Endes doch wieder der Mond ist. Die Mythenerzähler sind sich dieser Zusammenhänge nicht mehr bewusst. Dieser *tore* hat nämlich schon dämonenhafte Züge an sich, nicht zuletzt ihm durch die Mythe angedichtet, die ihn aus der göttlichen Sphäre herausheben und in menschliche und dämonische Bereiche herabziehen. Mancherlei derartig hypostasierte Funktionen kreisen als Dämonenwesen um die Gottheit, bald göttliche Züge annehmend, bald wieder sehr ungöttlich erscheinend, so dass man vorerst aus ihnen nicht klug werden kann.

Die Himmelsgottheit, die hauptsächlich im Mond symbolisiert wird und mit Recht als Mondgottheit angesprochen wird, tritt auf Erden als der Wald- oder Jagdgott und unter der Erde als Gott des Totenreiches auf. Die Etymologien dieser Gottesnamen lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass es sich jeweils um die Himmels-, bzw. Mondgottheit handelt. Insofern tritt auf dieser Stufe der Entwicklung eine Spaltung in den Religionen der Bambuti und der Neger auf, als die Bambuti den Glauben und Kult der Wald- und Jagdgottheit, die Neger den Kult der Totengottheit, bzw. der Toten überhaupt, den Vorzug geben. Die negerische Religion wird zum Toten- und Ahnenkult, die der Pygmäen aber zum Kult der Jagdgottheit. Wie sich um den Gott am Himmel die personifizierten Naturerscheinungen gruppieren, so um die Buschgottheit auf Erden allerlei Tiere (Tiermärchen), die seine Repräsentanten sind. Ganz natürlich werden aber auch das Feuer, die Naturkatastrophen (Sturm usw.) ebenso mit der Waldgottheit wie mit dem Mond in Zusammenhang gebracht; denn letzten Endes sind sie ein und dasselbe.

Obwohl die Wald- oder Buschgottheit gern in Tiergestalt auftritt, wird sie doch immer personenhaft aufgefasst. In vielfacher Hinsicht ist diese Gottheit dem Kulturbringer gleichzusetzen.

Auch um die Gottheit unter der Erde, im Totenreich, wissen die Bambuti Bescheid. Diese, Herr des Todes und der Toten, ist wieder niemand

---

(2) Schebesta, P., ARW. a.a.O.

anderer als der eben erwähnte Buschgott, bzw. der Himmelsgott; aber es ist doch wieder eine neue Erscheinungsform von ihm. Da der Tod gefürchtet wird, wird es natürlich auch der Totengott. Der Busch- und Jagdgott ist dagegen als Herr der Vegetation, des Wildes, also des Lebensunterhalts, Gegenstand besonderer Ehrfurcht, die teils Liebe, teils Furcht ist, die sich im entsprechenden Kult äussern. Dem Himmelsgott begegnet man mit ähnlicher Ehrfurcht wie dem Buschgott, nur findet diese Ehrfurcht ihren Ausdruck mehr in Anrufungen als im Opfer, das im weitesten Ausmass dem Gott auf Erden, dem Busch- und Jagdgott reserviert ist. Dieser ist die lebendigste und greifbarste Erscheinungsform der bambutischen Gottheit überhaupt.

b) **Die Gottheit auf Erden; der Busch- und Jagdgott.**

Ist die Mondgottheit das Resultat mythologischer Spekulation, also in der Hauptsache das irrationale Element in der pygmäischen Religion, so verkörpert der Wald- oder Busch-, bzw. Jagdgott vor allem das rationale Element. Für ersteren ist der Mond das anschauliche Symbol, letzterer hat an sich keine solchen Symbole, doch bringt man ihn auch mit gewissen Naturelementen, besonders dem Sturm in Verbindung. Man kann aber im Zweifel sein, ob Wind und Sturm primär mit dem Mond- oder mit dem Waldgott zusammenhängen. Der Wald- oder Jagddämon ist die Gottheit des pygmäischen Alltags, der alltäglichen Sorgen, Gefahren und Erfolge. Der Pygmäe fristet sein Leben auf durchaus rationale Weise, der Alltag wird durch entschieden rationale Verhaltungsweisen gemeistert, seinen Lebenserwerb sichert man sich durch rationale Methoden. In diesen seinen Bemühungen glaubt sich der Mombuti zeitweilig von geheimnisvollen Kräften bald unterstützt, bald behindert. Er vermeint diese Kraft, die persönlich aufgefasst wird, bald so, bald anders, aber stets auf unsichtbare Weise zu erleben. Er fühlt sich von diesem Wesen auf Schritt und Tritt begleitet. Man hat sich von ihm eine bestimmte Vorstellung gebildet, wie wir noch sehen werden. Da sich der Pygmäe in seinem Lebenserwerb von diesem Wesen vollständig abhängig fühlt, denn dieser Waldgott ist der Herr des Waldes und der Vegetation, der Herr der Tiere, der Herr des Wetters wie überhaupt der Umwelt, von dem der Mensch in seiner Betätigung, seinem Erfolg und Misserfolg abhängt, so bemüht man sich, diesem mächtigen Wesen entsprechend zu begegnen und das zunächst in durchaus rationaler Art. Man glaubt es günstig stimmen zu müssen, so oft es sich den Bestrebungen der Menschen hindernd oder feindlich entgegenstellt, indem man es anruft, andererseits begegnet man ihm freudig dankbar, wenn man sich von ihm getragen und unterstützt wähnt. Die in dieser Hinsicht gemachten Erfahrungen der Menschen sind natürlich mystischer Art, zeugen aber von dem

tiefen Glauben der Bambuti an die Existenz einer solchen Gottheit. Man könnte diese Gottheit sowohl Vorsehung als auch das personifizierte Geschick nennen, aber keineswegs im Sinn von blindem Fatum, denn für jede Verhaltensweise der Gottheit den Menschen gegenüber sind Gründe massgebend, die nicht zuletzt im sittlichen Verhalten des Menschen liegen. Dennoch ist man sich der Ursachen über die jeweilige Einstellung der Gottheit zum Menschen nicht bewusst, so dass doch schon das Gespenst eines Verhängnisses sich mit ihr verbindet. Dennoch überwiegt der Glaube an die Güte und Gerechtigkeit Gottes, wenn auch das Moment der Willkür lauernd auftaucht.

Man begegnet darum Gott zunächst als dem fürsorglichen Vater, dann aber auch als dem absoluten Herrn der Menschen und ihrer Umwelt. Bald also sind die Menschen seine Kinder, bald seine Untergebenen. Der Schritt zur dualistischen Spaltung dieser Gottheit wurde von Stämmen des Ituri-Waldes, weniger von Pygmäen als von Negern, gemacht, indem man aus dem an sich guten Buschgott den «Teufel» machte, sofern er strafend in Katastrophen, als Sturm usw. auftritt. Ja, die Entwicklung geht meines Wissens so weit, dass gewisse Negerstämme nur noch den «Teufel» kennen. Bei den Pygmäen ist es nirgendwo so weit gekommen; bei ihnen gibt man sich Rechenschaft vom dualistischen Charakter der Gottheit. Dennoch wurden hier und dort schon Breschen in diesen naiv schlichten Glauben geschlagen, indem man sich diesen Gott bisweilen als lauernden oder bösartigen «Dämon» denkt, der darauf ausgeht, Krankheiten zu senden, um die Menschen zu töten. Möglicherweise spielt aber dahinein schon die «Totengottheit».

Ein anderer Wesenszug dieser Gottheit offenbart sich dadurch, dass sie den Menschen in allerlei Gestalten begegnet, ihnen für geforderte Liebesdienste Zauberkräfte verleiht, sie vor Unglück und Nachstellung warnt. Dann aber wird sie wieder zum unheilvollen Dämon, der Menschen in den Wald lockt (Mondsüchtige) und verzaubert. Hier ist der Phantasie Tür und Tor geöffnet. Diese Art Walddämonen gibt es viele; besonders im Bereich der Neger. Welche Kräfte an der Fehlentwicklung der Gottheit nach dieser magischen Richtung hin tätig waren, ist eine Sache für sich. Dennoch muss daran festgehalten werden, dass das magische Moment mit der Buschgottheit ebenso verkoppelt ist wie mit der Mondgottheit.

Dementsprechend ist auch das Verhalten der Pygmäen dem Buschgott gegenüber, es ist vor allem rationaler Art. Sein Kult ist gut ausgebildet und besteht in der Hauptsache in Bitt- und Dankgebeten, in Bitt- und Dankopfern und in vertrauensvoller Hingabe an seinen Willen.

Das irrationale, magische Moment fehlt aber keineswegs. Die vielfach unberechenbare unheimliche Wirkungsweise Gottes scheint die Menschen zu

irrationalen Begegnungsmassregeln veranlasst zu haben, die sich in Zauberriten und Zauberpraktiken äussern. Diese zielen nicht so sehr darauf ab den Dämon in seiner Handlungsweise zu beeinflussen, als vielmehr auf eigene Faust mögliches Unglück zu bannen und erwünschten Erfolg zu erzwingen. Der Jäger hofft durch diese Praktiken ein kleiner Buschgott zu werden, um das auf eigene Faust zu erreichen, was der wahre Buschgott im Grossen wirkt. So wie dieser der Träger aller Macht und Kraft ist, so versucht es der Jäger im Kleinen zu werden. Dazu bedient er sich der Magie.

Die etymologische Wortvergleichung erweist die Identität der Gottheit am Himmel (d.i. die Mondgottheit) mit der Gottheit auf Erden (d.i. die Busch- und Jagdgottheit). Dieser Buschgott ist eine irdische Hypostase des himmlischen Mondgottes. Darum trägt er mondmythologische Züge an sich. Er wohnt in Erd- und Baumhöhlen usw. Es liegt nahe, dass er in der Mythe als Kulturheros gefeiert wird. Die mondmythologischen Sagen lassen sich zum Teil auch auf diesen Erdgott beziehen. Er ist vor allem auch der vielgestaltige Gott, der auch gern in Tiergestalten auftritt. Gewisse Tiere und Vögel sind seine Repräsentanten. Ein Kreis von Kobold- und Tiersagen umgibt seine Person.

Vor allem aber ist er die Gottheit der Initiation und des Männerbundes. Alles in allem ist gerade diese Busch- und Jagdgottheit eine typisch pygmäische Konzeption, die den Jägerkulturreis, dem die Bambuti angehören, charakterisiert.

#### c) Die Gottheit unter der Erde; der Herr im Totenreich.

Neben dem Gott der Lebenden, dem Buschgott, gibt es auch einen Gott der Verstorbenen. Er wohnt in Berghöhlen. Wie sich der Buschgott um die Lebenden kümmert, so der Totengott um die Verstorbenen. Diese sind seine Untergebenen, die er liebt. Den Lebenden ist er feindlich gesinnt. Der Gott im Totenreich wird als der Herr aller Toten angesehen, denen er wie ein Häuptling vorsteht.

Diese Totengottheit hat für die Lebenden einen unheimlichen Charakter; man schildert sie als ein heimtückisch lauerndes Tier, das durch seinen Blick die Menschen tötet. Den Verstorbenen hingegen ist sie ein fürsorglicher Vater, darauf bedacht, dass ihnen die zugesagten Speiseopfer — von den Überlebenden dargebracht — auch zukommen.

Diese Charakterisierung der Totengottheit ist eine Übernahme von den Waldnegern. Wieviel davon pygmäisches Eigengut ist, mag schwer zu entscheiden sein. Kennen die Bambuti überhaupt einen Totengott und ein Totenreich? Ich neige dazu es zu verneinen. Die totemistische Metempsychose spricht nämlich dagegen. Es wäre also hier mit dem Einbruch negerisch-manistischer Gedankengänge in die Religion der Bambuti zu rechnen, die tatsächlich nur wenig Fuss in der Pygmäenreligion gefasst haben.

Setzt man also die Auffassungen vom Totengott und Totenreich auf das Konto der Neger, so bleibt doch noch jener Totengott, der den Tod verursacht. Der Etymologie nach ist es derselbe wie der Mond-, bzw. Buschgott. Da aber der Tod jeweils auf magische Ursachen zurückgeführt wird, stattet man auch diesen Totengott mit magischen Kräften aus. Ein gegensätzlicher Dualismus tritt hier in den Auffassungen zu Tage, indem ein und derselbe Gott (soweit der Name in Frage steht) bald als gut, hilfreich, geehrt und geliebt, bald wieder als böse, heimtückisch mordend, verabscheut wird. Ersterer ist der Buschgott, letzterer der Totengott. Sind es zwei verschiedene Wesen oder ist es jeweils ein und derselbe Buschgott, der auch als Totengott fungiert? Sofern ich die Ituri-Waldneger richtig interpretiere, wurde der pygmäische Buschgott in ihrer Auffassung teils zum Teufel, teils zum Totengott, der die Menschen durch Krankheiten hinweggrafft. Ich glaube, dass dies nach pygmäischer Auffassung nicht sein kann, sondern, dass der Totengott vom Buschgott zu trennen ist. Man fasst ihn als eine besondere Erscheinungsform der Gottheit überhaupt auf. Die Namensgleichheit identifiziert den Totengott mit dem Buschgott wie mit dem Mond. Der Mondgott ist es ja, der bei Erschaffung des Menschen auch den Termin seines Ablebens unwiderruflich festgesetzt hat. Von hier aus wird aber das gegensätzliche Verhalten der Pygmäen (und auch der Neger) gegenüber der Gottheit verständlich, die dem Namen nach scheinbar immer die gleiche ist, indem sie ihr bald zugetan sind, bald sie verabscheuen und als böse brandmarken.

Alles in allem hat die Totengottheit eine nur geringe Resonanz im religiösen Denken der Pygmäen. Die geschilderte Trinität der bambutischen Gottheit (Himmelsgott, Erdgott, Totengott) hat nichts mit Polytheismus zu tun. An Stelle von Trinität könnte man auch Multiplizität sagen, denn jede neue Erscheinungsform der Gottheit stellt sozusagen eine weitere Hypostase irgend einer göttlichen Funktion oder Charaktereigenschaft dar. Wenn hier eine trinitarische Teilung vorgenommen wurde, so im Hinblick auf das Betätigungsfeld der Gottheit für die Menschen. Es ist jedesmal eine und dieselbe Gottheit, ob sie am Himmel im Mond, im Regenbogen, im Gewitter erscheint oder als Buschgott in allen möglichen Gestalten auf Erden wirkt oder als Totengott die Menschen hinweggrafft und sie im Jenseits regiert. Oberflächlich betrachtet wimmelt es in der pygmäisch-negerischen Mythologie von Gottheiten, Kulturheroen, Heilbringern, Stammesahnen und Dämonen, die aber bei etymologischer Untersuchung der Namen sich auf ein und dasselbe Wesen reduzieren, nämlich auf den Mond, bzw. die Mondgottheit und letzten Endes auf das Höchste Wesen. Bildlich gesprochen wachsen aus einer Wurzel, die das Höchste Wesen ist, drei Stämme hervor, die sich weiter in Äste und Zweige teilen. Zwei Stämme sind besonders gut entwickelt, der

eine ist der Mondgottglaube, der andere der Buschgottglaube. Der dritte zweigt seitlich ab und seine Zweige sind schütter. Es ist der Glaube an den Totengott.

Bei den Negern nimmt sich das Bild anders aus. Aus der gleichen Wurzel wächst der wuchtige Mittelstamm des Ahnenkults mit der Totengottheit hervor und wuchert üppig. Ähnlich stark ist der Stamm der Mondgottmythologie. Der Stamm des Buschgottglaubens ist entweder ganz verkümmert, bzw. er ist von unpygmäischem Wuchs. Aus dem Buschgott, der im Glauben der Bambuti *der Gott* ist, wird bei den Negern eine Eulenspiegelfigur.

Welche sinnfällige Vorstellungen machen sich die Bambuti von der Gottheit? An sich ist diese unsichtbar und darum nicht zu beschreiben, sagen sie. Die Mythe setzt sich darüber hinweg und schildert lustig, Gott bald als Kind oder Greis, bald als Schimpanse oder Chamäleon, dann wieder als ein Wesen, das nur aus einem Kopf besteht, der in einen Dorn ausläuft usw. Das alles ist weniger wichtig; bedeutsamer ist, dass man sich Gott stets als Person vorstellt, unter welcher Gestalt auch immer er auftauchen mag. Es ist nicht zu belegen, dass man sich Gott als Geist vorstellt, wie es überhaupt fraglich ist, ob die Bambuti (und auch die Waldneger) einen Geistbegriff haben. Ich vermute, dass die Stelle unseres Geistbegriffs der Kraftbegriff einnimmt. Die Gottheit ist eine Person, in der die Macht und Kraft in höchster Potenz konzentriert ist. Alle Geschöpfe partizipieren an dieser Kraft, jedes Geschöpf in seiner eigenen Art.

Wie vorhin im Bild vom Baum angedeutet wurde, wachsen die drei Stämme aus einer Wurzel hervor. Diese ist der Glaube an das Höchste Wesen.

### 3. Das Höchste Wesen, der namenlose Vatergott.

Ich hatte von Anfang meiner Bekanntschaft mit den Bambuti an den bestimmten Eindruck, dass die Pygmäen an einen Schöpfergott, den Herrn des Alls und den Vater der Menschen glaubten. Je tiefer ich in die pygmäische Religion einzudringen Gelegenheit hatte, um so mehr befestigte sich zwar dieser Eindruck, dabei aber komplizierte sich das Gottesproblem immer mehr, um an der Terminologie fast zu zerschellen. Ich gab die Suche nach dem Originalnamen für Gott nicht auf. Das führte zur Entdeckung einer üppig wuchernden Mythologie, die sich wie ein buntes Gewand um die Gestalt und wie ein dichter Schleier vor das Antlitz der Gottheit legte. Die Lüftung des mythologischen Gewandes und Schleiers führte dann schliesslich durch Zuhilfenahme der Linguistik zur Klärung der mannigfaltigen Gottesnamen. Allerdings verspürte ich schon zu Beginn, als mir das alles noch wie ein Buch mit sieben Siegeln vorkam, hinter manchen dieser Gottes-

namen, besonders hinter « *mungu* », « *tore* », « *mbali* » die Persönlichkeit eines Hochgottes, ohne dass aber mein Fuss festen Grund erreichen konnte. Ich fasste meine diesbezügliche Meinung nach der zweiten Bambutireise in folgende Worte zusammen : « Soviel dürfte klar sein, dass bei den Bambuti der Glaube an eine Schöpfergottheit, die ursprünglich namenlos war und als « *Vater* » oder « *Grossvater* » angerufen wurde, zu erkennen ist. Ebenso sind Anrufungen und ein gewisser Kult belegbar »<sup>(3)</sup>. Heute möchte ich die Namenlosigkeit dieser pygmäischen Urgottheit nicht urgieren; vielmehr glaube ich, dass bei Herausarbeitung der pygmäischen Sprache, die in Angriff genommen werden kann und wird, sich auch die Wortform für « *Gott* » wird herausstellen lassen. Meiner Ansicht nach wird es einer der im vorhergehenden Kapitel erörterten Wortstämme sein.

Es sei unterstrichen, dass die Bambuti die Gottheit mit Vorliebe mit dem Namen « *Vater* » oder « *Grossvater* » anrufen. Bei den Baleú vermerkte ich auch die Anrufung « *unser Vater* ». Wiederholt äusserten sich alte Bambuti bei Erörterung des Gottesbegriffes dahin, dass hinter der alltäglichen Gottheit, die hier *tore*, dort *bali* oder *muri-muri* usw. hiess, noch jemand sei, der Höchste und Erste, der alles, auch die vorhin genannten Gottheiten erschaffen habe. Sein Name war aber unbekannt oder man nannte ihn kurz « *Vater, Grossvater* ». Die Nachrichten über dieses Wesen waren spärlich. Liess man aber die Berichterstatter zwanglos weitererzählen, dann nannten sie ein und dasselbe Wesen hier « *mugu* », dort « *mbali* » oder « *epilipili* » usw. und der Bericht mündete in irgend einer Mythe. Ich gewann nicht den Eindruck, dass diese « *Urgottheit* » im Vordergrund des religiösen Denkens der Bambuti stand, wohl aber, dass es sich um einen tätigen Gott und nicht um einen blossen *deus otiosus* handelte. Man wusste sich nämlich von seinem Willen vollständig abhängig. An Aktualität aber wurde dieses Höchste Wesen von der Busch- oder Jagdgottheit überragt und die Mythen behandelten vornehmlich den Mondgott.

Die Klärung des pygmäischen Gottesbegriffes erlangte ich also nicht während der Forschungsreise, sondern Jahre später, als ich das Forschungsmaterial nach allen Seiten hin prüfte und verglich. Die vorhin besprochene Trinität ist nichts anderes als die personal gedachte Betätigung Gottes in der Aussenwelt, wie sie sich die Bambuti vorstellen. Dabei spielt das rationale Element ebenso eine Rolle wie das irrationale. Diese Trinität (bzw. Multiplicität der Gottheit) ist nur eine Weiterentwicklung des ursprünglichen Gottesbegriffes auf rationaler (alltägliche Erfahrung) ebenso wie auf irrationaler (Mythologie) Basis. Man kann es einerseits auch eine Zersetzung des ursprünglichen Gottesbegriffes nennen, das aber andererseits doch auch eine Bereicherung des religiösen Erlebnisses bedeutete.

---

<sup>(3)</sup> Schebesta, P., Der Urwald ruft, 135.

Aus Mythen und Berichten der Bambuti lässt sich die Urgottheit etwa folgendermassen rekonstruieren : Nachdem Gott die Welt und die Menschen erschaffen hatte, lebte er nach Menschenart unter ihnen. Er nannte die Menschen seine Kinder, sie wieder nannten ihn Vater. Er hatte die Menschen erschaffen, nicht gezeugt, denn von einer Gattin neben Gott ist niemals die Rede. Er war den Menschen ein guter Vater, denn er hatte sie so in diese Welt hineingesetzt, dass sie ohne viel Mühe und Anstrengung und vor allem ohne Not und Bangen ihr Leben fristen konnten. Die Tiere waren ebenso wenig Feinde der Menschen wie die Elemente, und die Nahrungsmittel kamen ihnen halbwegs entgegen. Kurzum, zur Zeit als Gott unter den Menschen lebte war das Dasein paradiesisch. Gott war den Menschen zwar nicht sichtbar, aber er lebte unter ihnen und redete mit ihnen.

Das Paradies, wenn wir die Umwelt, in die Gott die ersten Menschen gesetzt hatte, so nennen wollen, war der Urwald selbst, er hatte ihnen diesen und alles, was er hervorbrachte, zur Verfügung gestellt. Ein Gebot jedoch hatte er ihnen gegeben, von dessen Beobachtung oder Übertretung ihr weiteres Schicksal abhängen sollte. Auf die Übertretung seines Willens hatte er die schwersten Strafen angedroht : Die Schöpfung würde sich gegen den abtrünnigen Menschen stellen, Tiere, Pflanzen und alle Elemente, die ihm bislang freundlich gesinnt waren und zu Diensten standen, würden seine Feinde werden, Mühe, Elend, Krankheit und Tod würden im Gefolge des Abfallen von Gott sein. Die empfindlichste Folge der Sünde sollte aber der Abzug und Weggang Gottes von den Menschen sein. Der Urmensch hatte die Probe trotz der Drohung nicht bestanden, er hatte das Gebot Gottes übertreten und auch sofort die schlimmen Folgen der Sünde zu spüren bekommen. Am furchtbarsten traf die Menschen der Weggang Gottes. Gott verschwand, er verzog und wurde nicht mehr gesehen. Er ist nicht gestorben, erzählen die Bambuti, denn dann hätte man seine Gebeine finden müssen. Er verzog flussaufwärts, nach oben. Gott hat aber die Menschen, seine Kinder, nicht schutzlos der nun feindlichen Umwelt überlassen, vielmehr hinterliess er ihnen die nötigen Gerätschaften und Waffen, um sich zur Wehr setzen und ihr Dasein fristen zu können. Nach Meinung der pygmäischen Gewährsmänner war der Weggang Gottes aus der menschlichen Familie zweifellos die grösste Katastrophe, die je die Menschheit getroffen hatte; die anderen Folgen der Sünde werden nicht so arg empfunden. Damit endet der erste Akt der Menschheitsgeschichte.

In den pygmäischen Mythen findet sich kein Ausdruck des Unmuts gegen Gott, dass er solche Strafen auf die Übertretung seines Gebotes gesetzt hatte. Man findet sie also irgendwie berechtigt. Das Gottesgebot muss also eine schwerwiegende Sache gewesen sein, worüber bei Besprechung des Sündenfalls ausführlich gehandelt werden soll.

Der zweite Akt der Menschheitsgeschichte beginnt nicht mit stumpfer Resignation der gestraften Menschen, sondern mit intensiver Suche nach dem entschwundenen Vatergott. Die Menschen wandten sich nicht etwa mit Murren von Gott ab, weil er sie im Stich gelassen hatte, sondern im Gegenteil, es zieht sie mit allen Fasern ihrer Herzen zu Gott hin. Die Ausgestaltung des Gottesbegriffes auf rationalem wie auf irrationalen Weg möchte ich folgendermassen deuten.

Gott war verzogen, heimlich hatte er die Menschen verlassen und war flussaufwärts, nach oben, gezogen. Er ist nicht tot, er lebt. Ist es verwunderlich, dass die primitive Menschheit das Bild des lieben Vatergottes am chesten im friedlich leuchtenden Mond dort oben vermutete? Der Mond als Symbol Gottes, die Gottheit in der Mondmaske — wie verführerisch ist dieser Gedanke für die naive Urmenschheit!

Dass dieser psychologische Vorgang auch wirklich statthatte, kann für die Pygmäen und die Negrobambutiden (Waldneger) sprachlich erwiesen werden, denn die Namen für Mond und Gott, für göttliche Attribute und Mondeigenschaften sind Synonyma und werden durchwegs von den gleichen Wortstämmen gebildet, wie aus dem vorhergehenden Kapitel ersichtlich ist. Die weitere Untersuchung ergab, dass man die Gottheit gewöhnlich als persönliches Wesen dachte, ebenso auch meistens den Mond, denn dieser war irgendwie die Erscheinung Gottes. Dennoch herrschte die Auffassung vor, dass Gott und Mond nicht schlechthin gleichzusetzen seien, sondern dass man sich Gott hinter oder über dem Mond stehend dachte. Trotzdem hat eine gewisse Identifizierung von Gott und Mond stattgehabt.

Soweit jedoch die Gottheit getrennt vom Mond gedacht oder geschildert wird, bleibt sie doch in engster Verbindung mit ihm, der dann mythisch immer als Person auftritt. Die Gottheit ist der Herr und Gebieter des Mondes wie aller anderen Himmelserscheinungen und der Mond dann immer noch Gottes vorzüglichster Repräsentant. Seitdem Gott mit Mond und Blitz zum Himmel verzog, wovon mehrere Mythen erzählen, weil er es nicht ertragen konnte, dass immer wieder Schmutz von der über ihm befindlichen Erde in sein Essen fiel, wohnt er am Firmament. Zuunterst haust der Blitz, über ihm die Gottheit und zuoberst der Mond. Alle werden personal gedacht. Man würde daraus logischerweise folgern, dass demnach der Mond der oberste von ihnen sein müsste. Das ist aber nicht der Fall; vielmehr heisst es, dass Gott der Höchste sei, dem auch der Mond zu gehorchen habe (S. 57). Bemerkenswert ist darum, dass im Bewusstsein der Bambuti Gott und Mond voneinander verschieden sind. Der Mond versinnbildet in seinem Glanz, seinem Lauf und seinen Phasen die Herrlichkeit, und Unsterblichkeit Gottes, sein gelegentliches Sich-Zurückziehen von den Menschen, vor allem aber in seinem lieblich-beruhigenden Leuchten das friedliche und gütige Wesen des Vatergottes.

Ich hatte den Eindruck, dass die Bambuti in ihren Erzählungen über Gott nicht die Assoziation Mond-Gott bewusst machten, wie es die Mythen dartun. Es scheint, dass sie sich der Identifikation : Mond=Gott, wie es die Etymologie der Namen fordert, heute nicht mehr oder nur selten bewusst sind. Kurzum, die Tatsache muss zur Kenntnis genommen werden, dass die Bambuti trotz aller Mythologie an einen persönlichen Schöpfergott glauben, der im Himmel wohnt und der vom Mond verschieden ist.

Die Bambuti stellen die Gottheit nicht in Bildern dar. Es scheint, dass man sich das Höchste Wesen nur anthropomorph vorstellt, denn alle sonstigen Sinnbilder wie Vögel, Tiere oder gewisse Lärminstrumente haben Bezug auf den Mond- bzw. Buschgott. Nach einer Version stellt man sich das Höchste Wesen als einen Greis mit langem Bart vor (S. 33); ähnlich anthropomorph muss die Vorstellung jenes Gottes sein, der im Dahinschreiten das Erdbeben verursacht. Die Vorstellung von dem « Grossvater », dem Schöpfer der Welt, der über dem Buschgott *tore* steht, der blutrot wird und sich häutet, mündet schon in die Mondmythologie und gehört eigentlich nicht mehr hierher (S. 44).

Der namenlose Himmelsgott, der « Vater » oder « Grossvater » ist allein und unbewiebt, ohne Familie. Die Menschen, seine Kinder, fühlen sich in absoluter Abhängigkeit von ihm, sowarz, dass es unsinnig und zwecklos wäre, sich gegen ihn aufzulehnen. Man kann Gott nicht beikommen und wenn er einmal sterben würde, dann würde auch das All zusammenbrechen. Er ist der ewigseiende Erhalter der Welt. Seine Güte wird ebenso hervorgehoben wie seine strafende Gerechtigkeit. Damit erledigt sich jede Behauptung von der Otiosität dieser Gottheit. Sie bedient sich des Blitzes, des Sturmes, der die Bäume im Lager des Bösewichts zusammenbrechen lässt, wie sie sich auch des Leoparden, der Krankheiten und selbst des Zaubers bedient, um unbotmässige Menschen zu züchtigen. Jeder Unfall, aber auch jedes freudige Ereignis führt man auf Gottes Fügung zurück. Man spricht von dieser Gottheit in Ehrfurcht, gelegentliche Anrufungen richten sich an sie. Ein Opferkult wird ihr aber nicht zuteil. Letzteres ist um so auffallender, da ein gut bezeugter Opferkult an die Buschgottheit vorhanden ist. Die sich daraus ergebende Schwierigkeit ist wohl nur so zu lösen, dass der das Alltagsinteresse der Pygmäen beanspruchende Busch- und Jagdgott eben die *realste Erscheinungsform des Höchsten Wesens ist*. Es ist ein und dasselbe Wesen. Darum wird auch der Buschgott « Vater » und « Grossvater » genannt, wie das Höchste Wesen, wie auch letzteres gelegentlich sich Benennungen gefallen lassen muss wie « *mugu* », « *tore* », « *geregese* », « *epilipili* », « *mbali* », die an sich (der Etymologie nach) nur der Mond- bzw. der Buschgottheit zukommen. Unmissverständlich eindeutig ist aber der Ausspruch des bambutischen Theologen Alingina über das Höchste

Wesen, dass dieser « Uralte », der « Grossvater », der Erste und Einzige sei, der die Welt erschaffen habe, der der Herr des Weltalls sei und der niemals sterben werde (S. 33). Er sei grösser und mächtiger als *tore* und dessen Vater *puchopucho*, wie ein anderer Pygmäe ergänzte. Er habe die Menschen aus der *modi-utu*-Staude hervorgehen lassen.

Als Ergebnis der Erörterung über das Höchste Wesen kann folgendes festgehalten werden : Es gibt einen Schöpfergott, im Himmel wohnend, dessen Willensäusserung für die Menschen massgebend ist. Er heisst kurzweg « Vater » oder « Grossvater ». Man hat aber keine Bedenken, ihn auch mit irgend einem landläufigen Namen für Gott, wie *mbali*, *geregese*, *mungu*, *epilipili*, *baatsi* oder *tore* zu bezeichnen. Welche Erscheinungsform der Gottheit aber sich mit jedem dieser Namen verbindet, das ist aus dem Zusammenhang zu erkennen. Jedenfalls vermeint die einsetzende Mondmythologie, die der Ausdruck der Suche der Urmenschheit nach dem entschwundenen Gott ist, den zum Himmel verzogenen Gott im Mond wiedergefunden zu haben und hat ihm Züge dieses Nachtgestirns gegeben.

Den Werdegang des pygmäischen Gottesglaubens kann man etwa folgendermassen darstellen : Die Urmenscheit hatte zunächst eine Erfahrung von Gott, ein Gotteserlebnis, die aus der Lebensgemeinschaft mit ihm stammte, denn Gott lebte in seiner Art unter den Menschen. Aus dieser Zeit stammt die Tradition von der Schöpfung, vom guten « Vatergott », vom Paradies. Aus dieser Zeit stammt auch die Tradition von der Ursünde und ihren schlimmen Folgen, den Krankheiten, dem Tod, dem Verlust Gottes. Der Bruch mit Gott war aber kein vollständiger. Gott sorgte noch für seine Kinder, indem er ihr wirtschaftliches und soziales Leben organisierte. Da aber die Menschheit den Verlust Gottes nicht verschmerzen konnte, so begann ihre Suche nach Gott. Das Resultat dieser Suche war, soweit die Pygmäen in Frage stehen, ein günstiges. Sie haben sich das Urbild Gottes in Symbolen bewahrt. Die Idee vom überweltlichen Gott ist wohl verblasst und hat einer solchen vom Himmelsgott (als Mondgott) und seiner Erscheinungsform als Buschgott Platz gemacht. Weniger umrissen sind die Konturen der Totengottheit.

#### 4. Etymologien religiös-mythologischer Termini.

Die Vorstellung, die sich die Menschen von Gott machen, ist nicht zuletzt aus den Namen, mit denen sie die Gottheit belegen, zu deduzieren. Ich schmeichle mir nicht mit dem Gedanken, dass mir jetzt schon die restlose etymologische Deutung jedes Terminus gelungen sei. Dafür wären umfangreichere linguistische Vorarbeiten aus dem ganzen negriden Sprach-

gebiet notwendig gewesen, die nicht möglich waren. Immerhin glaube ich, dass die Grundbedeutungen der Wortstämme, auf die es ankommt, werden gegeben werden können.

a) **Gottesnamen der aga (agwe)-aka-Stammform.**

Als erster Gottesname sei *mungu*, *mugu*, *muku*, *mugwe*, hervorgeholt, der als Leitmotiv aller Termini gelten mag, die von der Wurzel *aga*, *aka*, bzw. *agwe*, *akwe* und abgeleiteten Formen gebildet wird. Der Sinn der Wurzel scheint zu sein, intransitiv: stark, kräftig, mächtig sein, Schöpfer sein; transitiv: stark, lebenskräftig machen; darum auch: schaffen, bewegen. Diese Wurzel wird mit Vorliebe zur Bildung folgender Begriffe herangezogen: Medizinmann, Arzt, ferner: männlich, Mann. Auch die Termini der Initiationsriten gehen vielfach auf diesen Wortstamm zurück (4).

Der Wortschöpfungstechnik (also dem Sprachgeist) entsprechend, bildet man die Worte von der Wurzel *aga* allein oder durch Kombination mit mehreren Wortstämmen. Die offenkundig ältere Form (Bildungen von einer Wurzel allein) ist sporadisch durch Afrika zerstreut und tritt in kleinen Enklaven auf. Zusammensetzungen mit dem *ulu* (*ara*)- und *omba* (*amba*)-Wortstamm jedoch beherrschen bisweilen weite Gebiete, wie *mulungu* < *m-ulu-angu*, *kalunga* < *k-alu-anga* und *dzakomba* < *dz-ako-amba*.

Der Gottesname *mungu*, *mugu*, *muku*, *mugwe*, *mongo*, *mengo*, *moengo* lässt sich etymologisch wiedergeben mit: Kraftvoller, Allmächtiger, der alle Lebenkraft enthält oder spendet bzw. sie schöpferisch gebraucht, also auch Schöpfer. Das wäre der primäre Sinn. Der sekundäre, übertragene Sinn ist ein vielfacher; entsprechend seiner Verwendung ändert sich auch die Konzeption des in Frage stehenden Wesens. Primär ist unter *mungu* (und Ableitungen) die Schöpfergottheit zu verstehen, ohne jede Beziehung zur Mythologie. Meines Erachtens wurde das mythologische Moment von aussen in diesen Namen (also auch die dazugehörige Kulturschicht) hineingetragen. Auch heute noch ist *mungu* das am wenigsten von der Mythologie erfasste Wesen. Ich neige zu der Ansicht, dass dieser Name ursprünglich einem amythischen Höchsten Wesen eignete; Kombinationen mit anderen Wortstämmen reihen es in die Mythologie ein.

(4) Anmerkung: Nach Bentley heisst im Kongo *mwanga* «Macher» oder «Schöpfer», von *vanga*, was machen und schaffen bedeutet. Davon leitet sich der Gottesname *mwanga*, *ovangi* und *muwangi* ab. Diese Worte gehören ebenso zum Stamm *anga* (*aga*) wie *suku* in SW-Afrika oder *nyamuhanga* und *hangi* bei den Banande, *nyawingi*, *gihanga* und *bugingo* bei den Ruanda. Auch der *kaggen*, bzw. *caang* der Buschmänner gehört hierher [vergl. dazu *kaggi* (253), *kake* (118, 119) bei Johnston, a.a.O. I. Bd.]. Die Verbreitung dieses Gottesnamens durch Afrika wurde bislang nicht methodisch erforscht, weil man seinen wurzelhaften Zusammenhang mit *mungu* nicht erkannte. Seine sporadische Verbreitung — vor allem in Rückzugsgebieten am Ogowe im Kongo-Bogen, am Ituri, bei den Batwa in Ruanda und sogar bei den Buschmännern — spricht für sein hohes Alter.

Die Bedeutung von *aga* als « leuchten », « brennen », dann « Feuer », ist wohl sekundärer Art. Zwar wird diese Wurzel in den Iturisprachen für diese Begriffe oft gebraucht, doch überwiegt die erstere Deutung. Darum scheint die Annahme gerechtfertigt, dass die Benennung des Mondes (*angwe*, *barangwe*, *soge*, *tsoge*, *tsonge*) von dieser Wurzel ihn als den machtvollen Repräsentanten Gottes bezeichnen sollte. Erst später, als man nach dem Sprachgebrauch der anderen Wurzeln (*ere*, *amba*) den Mond als den Leuchtenden, Feurigen, zu bezeichnen pflegte, mag auch die *aga*-Wurzel diesen Sinn angenommen haben.

Dieselbe Wurzel, die zur Bezeichnung für Mondfeuer diente, wurde auch zur Benennung für das gewöhnliche Feuer gebraucht. Auch das Wort für Sonne geht bisweilen auf diesen Stamm zurück, so in Efé-Lese *o'i* < *okí* oder in Kango *m-angi*.

Die Bakango bilden die Namen für Gott *mungu* oder *b-eki* und für Mond *ts-oge* von der Wurzel *aga*. Das Feuer jedoch heisst *m-osa*, von *ata* gebildet. Während *b-eki* die Gottheit als Feuergeist bezeichnet, liegt in *mungu* dieser Begriffsinhalt nicht.

Ungleich seltener als die später zu erörternden Wortstämme dient der *aga*-Stamm zur Bezeichnung des Kulturheros. Ich vermerkte solches nur einmal bei den Bandaka-Basua, wo *Tambanea*, der Lichtbringer, Sohn *Moengos* genannt wird. Ungleich häufiger werden Verstorbene, Totengeist und Waldämone kurzweg mit *mungu* bezeichnet. Damit hängt auch zusammen, dass *aga* auch töten, bzw. sterben bedeutet. Diese Wandlung, die genau so auch bei den anderen Wortstämmen anzutreffen ist, kann wohl nur religiös-mythologisch erklärt werden. Die Gottheit ist nämlich der Schöpfer, der den Menschen in die Welt setzt, ihn aber auch sterben lässt. *Mungu* ist der Schöpfer, wie er auch der Töter ist. Mit *mugu* wird jede Erscheinungsform der Gottheit benannt; der Himmelsgott ebenso wie der Buschgott und der Totengott. Vor allem nennt man auch den Regenbogen, sonst *ambelema* oder *raba-raba* genannt, kurzweg *mugu*, womit ein unheimliches und grosses Wesen gemeint ist. Auch der Python, die grösste unter den Schlangen, Repräsentant des Regenbogens, heisst *ungu*, wie der Elefant, der grösste und stärkste Säuger, Repräsentant des (abnehmenden) Mondes *mb-ongu* heisst. Die Baleú-Bambuti nennen die Regenbogenschlange *egbi-ti* < *egbe-ití* (der Mächtige, Leuchtende).

Weitere, hierher gehörige Gottesnamen sind *mugasa* < *m-uga-asa* und *ba'atsí* < *b-a'a-atsi* (man sagt auch *b-egatsi*). Auch *ba'a-tsí* ist belegt. *Atsí* (*ati*) heisst Feuer und ist identisch mit *asa* in *mug-asa*, nur ist *asa* Verbal,

*atsi* substantivisch. Der Sinn von *Baatsi* wäre demnach : der Gewaltige, Allmächtige, Leuchtende (⁵).

Der Sinn von *mugasa* wäre ähnlich : der Leuchtende, Allmächtige, Gewaltige. Es kommt in beiden Namen also das Moment des Leuchtens und Brennens (vom Mond) hinzu, welcher Sinn in *mungu* nicht liegt. Die Dorfbasua identifizierten *mugasa* mit *adzapane* der Babali (wo wiederum die Wurzel *adza*, leuchten, auftaucht) und *k-eti* der Bakango. Unter *k-eti* stellt man sich ein feuriges Wesen vor.

Der Name *b-igi* (*mb-igi*, *b-i'*) worunter die Efé vom Ebaeba den Begleiter *tores*, also eine Buschgottheit sahen, nähert sich dem Namen *m-ugu*. Die Bedeutung von *b-igi* ist etwa : der machtvoll Wirkende; so wird er auch geschildert. Er tut alles, sieht alles als « Planton » *tores*. *Bigi* ist eine ähnliche Bildung wie *b-eki*, womit die Bakango und Babira das gleiche Wesen wie *bigi* meinen, nur versteht man unter *b-eki* ein feuriges Wesen (*eki* = Feuer). Die faukale Aussprache beider Termini gleicht die Worte sehr einander an : *b-e'i* und *b-i'*.

Identisch mit *b-eki* ist *b-efe* (*k > f*), worunter man Waldkobolde versteht, die als Knechte der Buschgottheit gelten, letzten Endes aber mit ihr identisch sind. *B-igi*, *b-eki*, *b-efe*, *t-ore*, *k-ali-sia* sind ein und dasselbe.

In Verbindung mit anderen Wortstämmen findet die *aga*-Wurzel sehr oft Verwendung. Ich nenne noch *emengoro* < *ema-engo-orō*, worunter der Urahne gemeint ist und *amengoro*, das Schwirrholz. Ähnlicher Zusammensetzung ist auch der bösartige Mondheld *okalai* > *oka-alai*, der die Menschen heimtückisch ertränkt, indem er die Barke inmitten des Flusses umkippt.

Wie aus Liste III. zu ersehen ist, wird die Wurzel *aga* in vielen Iturisprachen zur Bezeichnung für Feuer, leuchten, anzünden sowie für Initiationsbräuche herangezogen. Mit letzterem mag auch die Bildung des Terminus für Mann zusammenhängen, ist doch die Initiation jene Institution, die die männliche Kraft, die Lebenskraft, vermittelt und den neuen Menschen schafft.

Von *aga* ist auch das Wort *b-ongisu* > *b-onga-isu* (vergleiche dazu *mugasa*) in der Bedeutung « Lebenskraft » abgeleitet. *Mugasa* wäre als jener anzusehen, der das *bongisu* verleiht. Das Feuer (Wurzel *asa*, *ata*) ist Symbol der Lebenskraft, die Gottheit *b-aketi* ist darum auch feuriger Natur (wie der

(⁵) Anmerkung : Der Name *ba'atsi* der als Gottesname bei den Pygmäen nur einmal eruiert wurde, findet eine Entsprechung in der Zande-Religion. Evans Pritchard, Zande Theology, Sudan notes and Records, XIX, 1936, I., schreibt über *Baati* wie von einem Wesen, das vom Himmel gefallen ist und sich dabei ein Bein brach. (*Baatsi* ist also der Mond.) Er wohne an Quellflüssen unter schattigen Bäumen. *Baati* und *Mbori* (*Ba'atsi* und *Mbali*) seien eine und dieselbe Person. Unter den Zande sei eine Regenzeremonie [*ba* = gross, *atti* = Anbau (cultivation)]. Als Opfer an *Baati* (bzw. *Mbori*) dienen Blätter und Vegetabilien, die an Schluchten niedergelegt werden.

Mond selbst). Das Batwa-Wort *b-ugingo* «Lebenskraft»<sup>(6)</sup> wäre eine Parallelbildung, nur wird anstatt der zweiten Wurzel *isu* die Anfangswurzel mit vokalischer Flexion gebraucht. Liegt in *b-ongisu* der Sinn «feurige Kraft», so in *b-u-gingo* der Sinn von «mächtige (viel) Kraft».

Es wird nicht überraschen, dass auch der Terminus für sein (*esse*) *o'á < oka* und *o'u < oku* für Wesen, Totem, von dieser Wurzel gebildet ist.

2. Nicht so altertümlich, aber ungleich weiter verbreitet als der *aga*-Wortstamm zur Benennung der Gottheit ist die Wurzel *ara* in der Abwandlung *iri*, *ore*, *ulu*. Am bekanntesten ist die Form *ere* (*r* = laterales *r*) «leuchten, hell, weiss sein». Im Wort *kalunga* und *mulungu* ist uns diese Wurzel schon begegnet. Ihre primäre Bedeutung ist ohne Zweifel leuchten, brennen, Feuer. Darum wird der afrikanische Mond hauptsächlich von dieser Stammform benannt. Neben Mond dann natürlich auch das Feuer und überhaupt alle Dinge, die glitzern, scheinen, leuchten, weiss sind wie der Mond, wie z.B. schneebedeckte Berge, Seen, Flüsse. So heisst der Ituri-Fluss bald *were* (Bambuti), bald *newere* (Popoi), dan wieder *i-t-íri* und *i-t-uri*. Der von dieser Wurzel gebildete Gottesname hat primär stets den Sinn von leuchten (transitiv: erleuchten, hell machen) und brennen, feurig sein (intransitiv). Gerade die Gottesnamen dieser Ableitung gleichen die Gottheit dem Mond weitgehendst an. Die Gottheit wird zum Mond schlechthin. Namen wie *b-ali*, *mb-ali*, *k-ali-sia*, *t-ore*, *m-uri-m-uri*, *w-ele*, *l-elu*, stellen den Mondcharakter der Gottheit heraus und bringen auch alle sonstigen religiös-mythologischen Dinge in den Bereich der Mondmythologie.

Es liegt auf der Hand, dass der Mond von dieser Stammform seinen Namen erhielt, womit sich sekundär die Idee «Gott» als helleuchtendes Wesen verband. Die Verbindung der *ere*- mit der *aga*-Wurzel bei Formung des Gottesnamens erweist sich fruchtbar und sinnreich. Die Koppelung beider Wurzeln versinnbildet die Verschmelzung des rationalen Gottesglaubens (*aga*) mit dem mythologisch irrationalen (*ere*). So gesehen, könnte man Namen wie *mulungu*, *kalunga*, als Ideal-Schöpfungen von Gottesnamen ansprechen. Es ist aber verständlich, dass solche zusammengesetzte Namen den Gottesbegriff zweideutig erscheinen lassen, besonders wenn Mythen den Mondcharakter der Gottheit zu stark betonen.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Verschmelzung beider Wurzeln zur Bildung von Gottesnamen ausserhalb des Ituri, also in jüngeren Kulturen, führte. Am Ituri tritt die Wurzelkoppelung *aga-ere* zur Konstituierung von Gottesnamen kaum in Erscheinung; entweder steht jede Wurzel für sich allein

(6) Schmidt, W., UGI, IV, 410, nach Schumacher.

oder sie verbinden sich mit *ata*, *asa*. Man wird darum diese *ere*-Schicht als einen Neuankömmling für den Ituri, besonders die Pygmäen anzusehen haben. Damit meine ich nicht einen rezenten Einbruch, sondern nur einen letzten. Ansonsten hat die *ere*-Schicht tiefe Spuren im Pygmäentum zurückgelassen, die auffälligste mag die Mondmythologie sein und im Osten (bei den Efé) gut eingebürgerte Gottesnamen, wie : *alu*, *b-ali*, *mb-ali*, *ep-ili-p-ili*, *t-ore*, *m-uri-m-uri*, *k-ali-sia*, *d-oru*, *g-ere-g-ere*, *g-ere-g-ese*, *ap-aro-fandza*, *l-elu*, *w-ele*, *b-ilai*, *ok-alai*.

Die Etymologie dieser Namen bietet keine Schwierigkeiten. Ihr Zusammenhang mit dem Mond (Mondfeuer, Mondschein) liegt ebenso auf der Hand wie mit Feuer, Helle und weisser Farbe. Einige Verlegenheit bieten Synonyma für Mond und Feuer.

*Alu* und *b-ali* bedeutet : Feuer, Lichtmacher = Mond.

*Ep-ili-p-ili* = Erleuchter = Mond.

*T-ore* und *m-uri-m-uri* = der Brennende = Mond und auch Feuer.

*D-oru* = Feuer.

*G-ere-g-ere* = der grell Leuchtende, ähnlich auch *g-ere-g-ese*.

Während sich mit *b-ali*, *alu*, *epilipili* die Vorstellung eines Himmelsgottes (Mondgottes) einstellt, versteht man unter *t-ore* hauptsächlich den Buschgott auf Erden. *M-uri-muri* nimmt schon dämonische Züge an. *Mungu*, *mugasa*, *baatsi* haben im Sinn der Pygmäen Affinitäten mit *alu*, *b-ali*, *epilipili*. Erstere nahmen vom *alu*-Typus mondcharakterliche Züge an, letztere wieder vom *mungu*-Typus hochgottcharakterliche Züge. So glichen sie sich einander an. *Kalisia* steht, wie schon früher erörtert wurde, in Parallel zu *bigi*, wie *mungu* zu *mbali*.

Es ist auffallend, dass sich für « Mond » kein gangbares Wort vom Stamm *ere* am Ituri findet. Dieser Wortstamm hält nahezu ausschliesslich das mythologische Feld besetzt. Im profanen Gebrauch sagt man für Mond *t-e(m)bá*, bzw. *tsonge*, *angwe*. Die von *ere* gebildeten Worte bezeichnen nahezu ausschliesslich die Mondgottheit.

Der mit der Mondgottheit in Beziehung stehende Regenbogen zeigt diese Beziehungen in dem geläufigen Namen *ambelema* < *amba-eli-ema*. Der mittlere Wortstamm bedeutet Pythonschlange, aber auch Mond. Die Pythonschlange ist Repräsentant des Regenbogens. *Elima* jedoch bedeutet Kraft, Lebenskraft, so dass *ambelema* wörtlich besagt : Kraft des *amba*, d.i. des Mondes (*amba* heisst auch Mond). Der Terminus *elima* steht parallel zu *unguma*, womit die Baleú-Bambuti die Lebenskraft, benennen.

Die Ababwa heissen den Regenbogen *k-elima*, das mit dem pygmäischen *elima* identisch ist. Da die Wangelima für Kraft, Schicksal, *fortune*, *kelima*

sagen, könnte man Regenbogen und magische Kraft, Lebenskraft, miteinander identifizieren; doch scheint es ratsamer, *elima* oder *k-elima* als die Kraft des Mondes aufzufassen.

Das Wort *mara*, von dem Costermanns in einer seiner Publikationen schreibt «*mara* der Ältesten», dürfte mit *elima* bzw. *megbe*, wie die Efé sagen, gleichzusetzen sein und würde dann «*charisma* der Ältesten» bedeuten (*mara* = Hauptling). Die Ältesten *avi-t-iri* = Mondmenschen, zeichnen sich ja gerade durch die besondere Kraft vor den anderen aus, eine Kraft, die letzten Endes auf den Urahnen, den *iri*, Mond, zurückgeht.

Die Basúa-Bakango nennen die Ahnen *ende* (*ande*, *ade*)-*k-oru*, Mondstämmlinge, was mit *avi-t-iri* nahezu identisch ist.

Der Blitz, als untergeordneter Gefährte des Mondes, heisst *gb-ara* oder *ogb-ara*, soviel wie leuchtendes Feuer, *ogbí* (*o'bí*) = Feuer. Für Donner findet sich auch der Terminus *elu*.

*Ogbara* nahestehend ist *ogbí oro* (auch *oru ogbí*); *oro* und *oru* (auch *b-oru*) heisst Feuer, aber auch Mond. *Ogbí oro* hiesse an sich Feuer vom Feuer, womit das Mondfeuer gemeint ist, das als Vater *t-ores* genannt wird, während *ou* (*otu*) *oro*, das Menstruationsblut, eigentlich Mondblut, die Mutter *tores* ist.

Eine besondere Stellung nimmt in der pygmäischen Mythologie das Chamäleon ein. Sein Name *aru-meí* bedeutet — so wie es hier steht — «Mond-Baum» oder auch «oben-Baum». Es ist damit gekennzeichnet als das Tier, das sich in den Wipfeln der Bäume wiegt und den Mond anpeift und anglotzt. Ich glaube jedoch, dass dieses Wort durch Metathesis entstanden ist und dass es ursprünglich *ame-uri* hiess. Die erste Wurzel erinnert an *ema* (von *ama*), was kraftvoll bedeutet; *ame* hiesse etwa Kraft-, Machtträger, somit könnte *ame-uri* mit mächtiger Mond, im Sinn von starker Leuchter (mit Hinweis auf den Farbenwechsel des Mondes) gemeint sein.

Es seien noch die mythologischen Ungeheuer angeführt: *l-ulú* und *ki-t-uri*. Ersteres (identisch mit *oru*) bedeutet Feuer, Brand; unter diesem Ungeheuer ist niemand anderer als der Mond, bzw. der Regenbogen zu verstehen; ähnlich auch *ki-turi*. Die Bedeutung Nase, Knie von *l-ulú* kann nur sekundär sein.

Die *ere*-Wurzel wird oft zur Bildung von Mondtier-Namen und in Verbindung mit anderen Wortstämmen für Seele, Herz usw. gebraucht; dann auch für Frau, weiblich, nicht aber für Mann, männlich.

Einige Ausdrücke der Initiation und des Männerbundes stammen von der *ere*-Wurzel, wie der *t-ore* und *nebeli*-Bund, *k-are* = Initiationskollege. Die Zahl dieser Ausdrücke ist aber immerhin gering.

3. Aufschlussreich und dankbar werden sich einmal die Untersuchungen der Koppelungen von Wortstämmen zum Zweck der Wortschöpfung erweisen. *Aga* verbindet sich mit *ere* oder mit *amba*, *ere* mit *amba* oder *aga* oder alle drei zusammen miteinander. Die Koppelung von *ere* und *amba* erforderte deswegen eine grössere Beachtung, weil der Wortsinn beider Stämme einander ähnlich ist, der soviel wie leuchten, glänzen, erglühen, brennen ist; dem *ere* liegt der Begriff weiss zu Grunde, dem *amba* jedoch rot, kupfergelb.

Neben dieser hier angegebenen primären Bedeutung hat *amba* auch noch andere, sekundäre Bedeutung. *Ambe* kann ähnlich wie *ere* und *aga* auch den Sinn von gut sein, gut machen usw. wiedergeben. Vekens (La langue Makere) veranschaulicht an drei durch Vokalflexion geschaffenen Verbalformen folgenden dreifachen Bedeutungswandel : *ambe* « perfectionner, mettre au point », *embe* « rendre bon, guérir, restaurer », *ombe* « être bon, bien ».

Von der *amba*-Wurzel geläufige Gottesnamen sind unter den Bambuti selten. Es finden sich *arebatí* < *are-eba-tí*, das identisch ist mit *mbalimbatí* < *mb-ali-eba-tí*; *eba* ist Mond wie auch *ali*. Das suffigierte *-tí* ist Ausdrucksmittel für Abstammung, Herkunft, drückt aber, wie es scheint, auch die Person aus. *Arebatí* heisst also auch : Mondperson, Herr Mond.

Für *asobé* (sonst unter Negern als *s-ombo*, *s-umbwa* bekannt), von *asa-obé* gebildet, sagt man auch kurz *s-obé*. Das *s* ist ein personenbildendes Präfix. Unter *s-ombo* versteht man den Wind- und den Sturm-gott. Das ist eine sekundäre Form, denn primär heisst *as-obé* : der Leuchter, d.i. der Mond; sekundär : Verursacher des Sturmes, Sturm-gott. *Borumbi* < *b-oru-ambi* bei den Baleú-Pygmaen bedeutet : Mondfeuer. *T-amba-nea* ist der Lichtbringer-Heros und *mu-amba* ein anderer Namen für den leuchtenden Mondgott.

Im profanen Sprachgebrauch heisst der Mond *t-emba* (*t-ebá*) bei den Efé und bei den Basúa *b-opa* (*opa* = Himmel und oben) oder *tsoge* (von *aga*) und *angwe*. Die Mondbenennungen von der *ere*-Wurzel beherrschen dagegen das mythologische Feld.

Dem *bigi-* oder *kalisia*-Waldgott setzt dieser Wortstamm den *mba'e* < *amba-a'e* gegenüber, ein Name, den ich selten hörte. Die Regenbogen-schlange *ambelema* hat als ersten Wortteil *amba*; vom gleichen Stamm ist auch *r-aba-r-aba*, der Leuchtende. *Nyama k-eba* oder *nyama eba* (*iba*) heisst primär etwa : das leuchtende Tier, das Mondtier, worunter wieder der Regenbogen gemeint ist; sekundär erst Wassertier.

Die *amba*-Wurzel findet im Initiationsbereich weite Verwendung : *li-amba*, *li-s-amba*, *lu-s-omba*, *mambela* < *m-amba-ela*, *nk-umbi*. In all die-

sen Formen ist der ursprüngliche Sinn der Wortstämme vergessen. Ähnlich wie der *ere*-Wortstamm wird auch der *amba*-Wortstamm zur Bezeichnung für Feuer herangezogen; *amba* und *aga* auch für Mensch.

Metaphorische Wortbildungen begegnen uns in diesen Sprachen auf Schritt und Tritt. Bekanntlich ist die Mondgottheit auch der Dämon des Gewitters und des Sturmes, dessen Name denn auch von der gleichen Wortform gebildet wird. Ein Schritt weiter und auch das Verb hat diese Bedeutung angenommen oder es vollzieht sich eine Neubildung wie in den Bantusprachen durch Anfügung des verbalen *a* an den Stamm. Letzteres ist z.B. der Fall bei der *ere*-Wurzel, wo an den Stamm *oli* (bei Elidierung des Anlautsvokals *o*) an den Stamm *li* die Verbalendung *a* angehängt wird; *lia* heisst (weinen), heulen, stöhnen. Die Wurzel *imba*, *omba*, *umba*, nimmt als solche die sekundäre Bedeutung von dröhnen, donnern, stöhnen, singen, an und zwar über das Substantiv *sumbu*, Wind, bzw. *sombo*, Sturmdämon. Von hier aus sind Termini wie *obu-hu* oder *ombu*, Chamäleon, teils das farbenschillernde, teils das pfeifende Mondtier, verständlich. Ist doch das Chamäleon der «grosse Pfeifer», der in den Wipfeln der Bäume den Mond anglotzt und anpfeift (vergleiche dazu *uru-vu* < *uru-ivu* in Ruanda). Von diesem Stamm erhalten dann auch mancherlei Musikinstrumente ihre Namen, z.B. *lu-s-omba*, *ig-b-ombo* usw.

Nicht anders verhält es sich mit *umba* im Sinn von schaffen, schöpfen, machen und mit *l-unga* in gleicher Bedeutung. Dieser Bedeutungsinhalt ist über die bereits bestehenden Wortformen für Schöpfer, Macher, wie *b-umba* und *mu-l-ungu* auf diese Verba übertragen worden. Die Methode von Wortneuschöpfungen durch Metapher, Synekdoche und Metonymie ist in den afrikanischen Sprachen stark ausgebildet, was vor allem den Mythologen überrascht.

Das Kerngebiet der *amba*-Wurzel ist West-Afrika, wo auch die von dieser Wurzel gebildeten Gottesnamen am öftesten vorkommen. Charakteristische Exemplare sind *j-ambi* und *dzakomba* < *dz-ako-amba*<sup>(7)</sup>. Eine typische Wortform dieser Schicht ist *m-ambo*, König, wie von der *aga*-, *ere*-Wurzel *m-ukulu*. Es drängt sich der Gedanke auf, dass die sogenannte Königskultur (*mambo*) in Afrika mit der *amba*-Kultur identisch sein könnte.

4. Die *ada*-Wurzel ist, wie es scheint, Ausdrucksmittel für Magie, Kraft, Macht und Lebenskraft. Soweit die Iturisprachen in Frage kommen, wird dieser Wortstamm kaum je zur Bildung von Namen für Gott und Mond gebraucht; ausserhalb jedoch fehlt es daran nicht. Eine Ausnahme sei vermerkt: *ali-t-ida* (*ali-ida*) oder *aru-t-ida*. Im heutigen pygmäischen Sprach-

(7) Schebesta, P., ARW. XXXII, H. 12, 43/49, Die Religion der Baćwa-Pygmaiden.

gebrauch heisst es « Himmel » und « Gott ». Die primäre Bedeutung dieser Wortgefüge ist etwa : leuchtender Mond, sekundär aber : der oben (*aru*) Leuchtende. (Eine Parallelf orm dazu liegt in Süd-Balendu vor : *oru ogba* mit ähnlicher Bedeutung.) Heute versteht man unter *ali-t-ida* usw. das leuchtende Firmament, weiters Gott. Ich sehe in dieser Deutung eine sekundäre Bildung, wie auch aus *aru* Mond, später oben wurde. Der zweite Wortteil *ida* hat hier den Sinn von hell, licht, denn es bedeuten *eta* « weiss sein », *etu* « Licht » und *l-ita* « Feuer ». Der gleiche Wortstamm *ada* (*anda*) hat auch die Bedeutung von töten (transitiv) und sterben, krank sein (intransitiv). Aber auch dieser Sinn scheint sekundär zu sein und wurde über das Wort *l-adi*, *l-odi*, Verstorbener, Totengespenst, gebildet. Es findet sich auch die Form *eda* im Sinn von wissen, sehen; wahrscheinlich allwissend, verständig sein, denn überprüft man die mit der Wurzel *eda* gebildeten Wörter, so kehrt folgender Sinn immer wieder : Meister, Kundiger, Wahrsager, Zauberer, Ältester (Greis), Zauberkraft, Lebenskraft, Hexe. Allen diesen Wörtern liegt der Begriff des Wissens, der Klugheit, der Macht und Kraft zu Grunde. Eine mögliche und zwar primäre Deutung von *ali ida* wäre demnach : allwissender (allkräftiger, zauberischer) Mond. Bekanntlich wird ja dem Mond alle Lebenskraft, aller Zauber und alles Wissen zugeschrieben.

Wie auch immer, die hier angeführten drei Sinndeutungen von *ada* : töten, sterben, leuchten, hell sein und klug, zauberisch wirken und sein, werden magisch-mythologisch viel verwendet. Für das Verständnis der pygmäischen und negerischen Religion sind die von diesem Wortstamm gebildeten Begriffe : Zauber, Hexe einerseits und sterben, Toter, Totengespenst andererseits, von Bedeutung.

Die Efé verstehen unter *l-odi* ganz folgerichtig einen Toten, ein Totengespenst, während die Neger diesem Begriff noch einen zweiten unterlegen: Totengottheit, worunter man an erster Stelle verstorbene Ahnen, denen man Kult erweist, meint. Von negerischer Auffassung aus gesehen wurde die Gleichung *l-odi = tore* möglich, indem die Neger zwischen ihren verstorbenen Ahnen (*l-odi*), die in der Erde, in Berghöhlen, wohnen, mit dem Buschgott der Pygmäen *t-ore* (oder wie immer er heißen mag), der ebenfalls in Erd- und Baumhöhlen haust, die Ähnlichkeit sahen. Die Analogie war auch insofern da, als die Verstorbenen innige Zusammenhänge mit dem Mond haben, wie die Buschgottheit selbstverständlich auch.

Auf den ersten Blick überrascht auch die Gleichung *ode* Regenbogen = *ode*-Zauberkraft und *odi* Töter. Das Rätsel löst sich, wenn man den Glauben kennt, wonach die Menschen durch Zauber sterben und der Regenbogen der grosse Menschentöter ist. *Otu* (*o'u*), das zauberkräftige Menstruationsblut, wird mit Recht von dieser Wurzel gebildet. Das Verb *ete*, beschneiden, dürfte auf dem Umweg über *otu* diesen Sinn bekommen haben. Zwei weitere Ter-

mini seien hier etymologisch erklärt: *mageda* < *m-aga-eda*, Lebenskraft, Zauberkraft und: *magidi* < *m-aga-idi*, Träger dieser Lebenskraft. *Magidi* ist eine mythologische Person, die mit *otu* und dem Wasser zugleich aus dem Baum floss, den *aru-meı* (Chamäleon), der Heilbringer, aufschlug. *Magidi* (männliche Lebenskraft) und *otu* (Menstruationsblut) bildeten das erste Ehepaar.

Viele Ausdrücke aus dem Bereich der Initiation, die die Lebenskraft spendet, sind von diesem Wortstamm gebildet.

Vor allem jedoch interessieren jene unheimlich wirkenden magischen Dämonenwesen negerischer Herkunft, die auch z.T. von den Pygmäen übernommen wurden. Da ist zuerst *matú*, auch *madu* und *mató*, *made*, *ma'e* genannt. *Madu* wird auch schlechthin mit Zauberkraft wiedergegeben. *Bombi madu* heisst in der Balika-Sprache Hexer (Mensch mit Zauber). Man fasst im östlichen Ituri-Waldgebiet *matú* persönlich auf; sie ist die grosse Hexe, letzten Endes wohl der Mond. Andernorts ist *matú* ein männliches Wesen.

Die Benennungen der zaubergeladenen Initiationsgeräte werden mancherorts vom *ade*-Wortstamm gebildet, wie das Schwirrholz *m-adu-ali*, die Nasenpfeife *adu-t-eli* und der Nashornvogel *adu-ombo*. Letzterer ist der magische (*adu*) Schwirrer (*ombo*), wie *m-adu-ali* der zauberische Mond ist, ähnlich auch *adu-a-eli*.

*Mado* (*made*) heisst in der Medje-Sprache Leopardenmensch. Der Leopard, als Mondtier nach dem Mond benannt, erscheint in der Gestalt des Leopardenmenschen als ein zauberisches Wesen, darum die Benennung *mado*. Von hier aus klärt sich auch der Name des berüchtigten Bundes der Leopardenmenschen unter den Babali, *anyoto* genannt, was etwa heisst: Menschen des *oto* (Zaubers).

Es war nicht das Ziel dieser Abhandlung, durch Aufzeigen der Etymologien von Namen mythologischer Wesen alle vorkommenden Termini zu erklären, wie auch nicht alle Wortstämme herangezogen wurden. Manches wird im Lauf weiterer Schilderung geklärt werden können. Was an den vorgelegten Wortstämmen überrascht, ist vor allem die nahezu mechanisch anmutende Regel- und Gesetzmässigkeit der Formenbildungen. Die Wortschöpfung erfolgt wie nach einer Schablone.

Ferner verblüfft die Erscheinung, dass die Wortstämme durcheinandergehen. Es ist nicht so, dass in einer Sprache oder in einem Gebiet von einem Stamm alle belangreichen Begriffe gebildet werden, vielmehr so, dass ein Teil der Begriffe von diesen, ein anderer von einem andern Wortstamm geformt werden u.s.f.

Die Erklärung für diese sonderbaren Erscheinungen dürfte vielleicht die sein, dass es sich um verschiedene Kulturschichten handelt, von denen eine diesen, eine andere einen andern Wortstamm zur Ausbildung der religiös-

mythologischen und religiös-sozialen Begriffe vorgezogen hat. Im Lauf der Zeiten fanden Überschneidungen, Überlagerungen und Mischungen statt, die dann diese sonderbare Zersplitterung zeitigten. Jeder der drei ersten Wortstämme setzte sich in einzelnen Gebieten durch; nirgendwo aber dominiert einer dieser Wortstämme; überall ist Mischung und Überschichtung zu beobachten, selbst bei den Pygmäen, denen aber, soweit der Ituri in Frage steht, die *aga-agwe*-Wurzel mit dem Gottesnamen *mungu* am ehesten zu schreiben ist. Den mythologischen Einschlag jedoch brachte ihnen, wie ganz Afrika, der *ere*-Wortstamm.

## VI. KAPITEL. — Mythologie der Bambuti.

### EINFÜHRUNG

Ein erster Versuch einer systematischen Behandlung afrikanischer Mythologie ist H. Baumanns « Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythus der afrikanischen Völker », 1936. Von der Buschmann-Mythologie ist seit langem schon Wertvolles bekannt gewesen. Einige Mythen der Gabun-Pygmaen veröffentlichte Trilles in seinem Pygmaenwerk « Les Pygmées » und ich selbst publizierte bislang einige Mythen der Ituri-Bambuti hauptsächlich in « Der Urwald ruft wieder ». Seither gewann ich tiefere Einblicke in die bambutische Religion; nicht zuletzt durch die in den vorhergehenden Kapiteln erörterte linguistische Aufhellung der Wortbildung, die zur Klärung der afrikanischen, mythologischen Namen führte. Damit war z.T. der Weg zur Klärlegung der bambutischen Mythologie und ihrer Wirtsvölker freigelegt. Seitdem sehe ich die pygmäische Religion überhaupt in einem neuen Licht. Lebhafte Phantasie wie auch tiefes Gemüt kann den Bambuti nicht mehr abgesprochen werden, wodurch sie ungleich sympathischer anmuten als vordem.

Die bambutische Mythologie steigt nicht aus dem allgemein-afrikanischen Rahmen heraus. Vor allem zeigt sich eine so grosse Ähnlichkeit mit der Mythologie der Buschmänner, dass auch von da aus der Zusammenhang und die Verwandtschaft beider Völker zutage tritt.

Die bambutische Mythologie ist wesentlich, um nicht zu sagen ausschliesslich, Mondmythologie. Die Sonne spielt kaum eine Rolle, was eigentlich der pygmäischen Umwelt entspricht. Alle sonstigen in der Mythe behandelten Naturerscheinungen stehen mit dem Mond im Zusammenhang.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die hauptsächlichste Trägerin des afrikanischen Mythus der *are(ere)*-Wortstamm ist, was besagen will, dass die mythologischen Wesen in grossen Ausmass von dieser Wurzel gebildet

werden. Man kann sich das so denken, dass eine stark mythologisch ausgerichtete Schicht in prähistorischer Zeit grosse Gebiete Afrikas überschwemmte, von der auch die Pygmäen ergriffen wurden. Diese Schicht scheint den Terminus für Mond und Mondgottheit (Wurzel « *ere* ») mitgebracht zu haben, von der dann nach afrikanischen Sprachgesetzen alle weiteren Termini im Bereich des Mondmythus geformt wurden. Dieser Schicht zur Seite steht eine zweite, die ich die *amba*-Schicht nenne, die gleichfalls stark mythologisch betont ist, ob allerdings primär oder erst durch Überschneidung mit der *ara*-Schicht, ist eine Sache weiterer Forschung. Die *amba*-Schicht ist vor allem mit der Iniation, bzw. der Beschneidung verbunden, vielleicht gar Trägerin der Beschneidung (¹).

Am wenigsten scheint die *aga*, *aka*-(*agwe*, *akwe*)-Schicht von Haus aus mythologisch orientiert zu sein. Was sie sprachlich an Mythologie aufweist, stammt anscheinend von den beiden vorherigen Schichten.

Dieser *aga*-Wortstamm, in Verbindung mit der *ada* (*ata*)-Wurzel, ist einerseits der hauptsächlichste Träger der religiösen, andererseits der magischen Weltanschauung, die als typisch afrikanisch anzusehen ist. Dieser Zusammenklang der verschiedenen religiösen Strömungen formte die Religion der Afrikaner, und auch der Pygmäen. Eine dieser Schichten ist natürlich auch Träger des negritischen Manismus.

## I. — DIE MONDGOTTHEIT IM MYTHUS.

### 1. Wesen der Mondgottheit.

Die Namen für die Gottheit und alle von ihr abgeleiteten Wesen, die von der *ara(ere)*- und *amba*-Wurzel gebildet werden, bringen sie durch die Wortstämme mit dem Mond in Verbindung. Es wird dadurch das Leuchten transitiv oder intransitiv, verbal oder substantivisch zum Ausdruck gebracht. In vielen Fällen ist man sich dieses Zusammenhangs noch bewusst, in den meisten jedoch nicht mehr.

Anders steht es mit den Namen von der Wurzel *aga*, wie *Mugu*, *Ba'atsi*, *Mugasa*, die an sich mit dem Mond nichts zu tun haben. Ihr Mondcharakter wird sekundär erst durch Mondmythen, in deren Mittelpunkt sie zu stehen kommen, erwiesen. Die Gottheit ist darum ursprünglich nicht schlechthin der Mond selbst, sie wird es in vielen Fällen, meistens jedoch ist sie das Mondwesen, das über und hinter dem Mond steht, und sogar Schöpfer und Gebieter des Mondes ist. Wenn bereits die Etymologie vergessen wurde, tritt die an sich unmögliche Situation ein, dass der Mond(gott) *Alu* z.B. als Schöpfer des Mondes angesprochen wird. Der Sprachgebrauch hilft sich in sol-

(¹) Anmerkung : S. dazu : Schebesta, P., La Civilisation Aramba en Afrique, Zaire, 1949.

chen Fällen oft auch so, dass irgend eine personenbildende Partikel den personalen Charakter des Mondwesens dem Gestirn-Mond gegenüber heraushebt; z.B. *m-b-ali*, « Mondgottheit », neben *ali*, Mond; *a-reba-tí* gegen *t-ebá*.

Wenn sich die Bambuti ihre Gottheit schon nüchtern rational anthropomorph vorstellen, um wieviel mehr dann in der Mythe. Geläufig ist die Vorstellung vom wohltätigen Vater oder Grossvater. Es liegt nahe, dass man sich ihn, weil er im Mond gesehen wird, leuchtend oder wie Feuer vorstellt (der brennende Mond). *Mugasa* hat glänzende Kupferringe (*kikombo*) um die Armgelenke. *Tambanea* ist der Lichtbringer aus dem Osten (Mond). *Geregere* leuchtet grell und eine Sage schildert den in der Sonne sitzenden Alten, der sich häutet, den Grossvater (abnehmender Mond), glühend rot. In der Regel sehen die Mythen von einer Beschreibung der Gottesgestalt ab. *Muri-muri*, der Nurkopf, der in einen Dorn ausläuft, ist zwar noch Mond, aber doch schon der Buschgott, der auch als Schimpanse beschrieben wird.

Unter den Efé ist ein Schimpfwort *aru tsoba* « Hinkbein » geläufig<sup>(2)</sup>, das wegen des ersten Wortgliedes *aru* (Mond) auf den Mond Bezug hat. Ich habe zwar nirgendwo gehört, dass man dem Mond dieses Epitheton gibt, doch scheint es in jenen Gebieten nicht ganz fremd zu sein. Eine Zande-Sage erzählt nämlich, dass der Mond beim Herabfallen vom Himmel sein Bein verstauchte und darum hinke (s. S. 171).

Die Mythen erzählen auch vom schönen Mond-Jüngling — oder gar Mond-Mädchen — wie sie auch vom heimtückischen, bösen Alten reden; der junge, zunehmende Mond wird als günstig und glückbringend, der abnehmende (Dunkelmond) dagegen als unheilvoll angesehen.

Als Beleg sei noch eine Mythe dem Sinn nach nachgetragen, betitelt: « *Le mauvais vieillard* »<sup>(3)</sup>. Der heimtückische Alte *Okalai* (dem Namen und dem Tenor der Erzählung nach ist es der Mond) strotzt von magischer Kraft. Die Menschen fürchten ihn und wünschen ihm den Tod. Er aber ist nicht umzubringen. Er spottet über die Menschen: « *Je vis toujours, alors que vous vouliez me tuer* ».

Dieser *Okalai* lebte mit Pygmäen zusammen. Als sie eines Tages viel Wild heimbrachten, verproviantierten sie sich auch mit « *t-uke* »-Früchten, deren Genuss « alles erkennen lässt ». (Es handelt sich um die bekannte *t-oku*- oder *aro*-Frucht des Baumes der Erkenntnis.) Ein Kind sagte zu seinem Vater (offenbar dem Chef des Lagers): « Gib dem alten *Okalai* nichts von den Früchten, denn er ist heimtückisch. » Das Kind, dessen Name nicht genannt wird, hatte durch das Essen der *tuke*-Frucht alle Erkenntnis gewonnen; es hatte auch den Alten *Okalai* durchschaut.

(2) Schebesta, P., II. B., II. T., S. 390

(3) Joset, Zaire II. 2., S. 155.

Der Vater jedoch gab trotz der Warnung des Kindes auch *Okalai* von der Frucht. Nun durchschaute dieser seinerseits das Kind. Er sagte zum Vater : « Du hast ein böses Kind. Ich werde es verhexen. »

In der Nacht weckte *Okalai* das Kind und führte es in den Wald. Er wollte wissen, woher es die vielen Früchte hatte und trug ihm auf, den Baum zu erklettern, um Früchte zu pflücken. Das Kind liess jedoch *Okalai* zuerst hinaufklettern und floh, da es die Falle merkte. *Okalai* folgte ihm nach.

Alle Welt hatte nun *Okalai* durchschaut, dass er dem Kinde nach dem Leben trachtete. Man beschloss darum über den Ituri zu setzen und den Alten allein zurück zu lassen. Gesagt, getan. Als der Alte erwachte, fand er sich verlassen. Er lief zum Ufer und sah die Leute am anderen Ufer.

Sein Rufen und Betteln um die Überfuhr war umsonst. « Stirb dort, du hast das Kind umbringen wollen », rief man ihm zu.

*Okalai* dachte sich eine List aus. Er ging auf die Jagd und brachte viel Wild heim, das er am Ufer aufstapelte. Dann rief er den Leuten zu, sie sollten kommen und mitessen, er hätte alles vergeben und vergessen.

Die Leute liessen sich überlisten. Nachdem sie alles aufgegessen hatten, nahmen sie *Okalai* mit ins Boot und fuhren ans andere Ufer. Mitten im Fluss jedoch kippte *Okalai* das Boot um, sodass alle umkamen, nur er allein bestieg wieder das Boot und kehrte ins Lager zurück, wo er zu tanzen begann und die Menschen als Idioten verspottete, weil sie ihm getraut hatten.

Diesem *Okalai* begegnen wir noch in einer anderen Sage <sup>(4)</sup>, in der erzählt wird, dass eine schwangere Frau beim Fischen von Wehen überrascht wurde und Zwillinge zur Welt brachte. Der erste war der Knabe *Okalai*, der zweite das Mädchen *Ahiheli*. Da sich die Frau mit den Zwillingen keinen Rat wusste, nahm sie nur *Okalai* mit nach Hause. Die *Ahiheli* fand ein altes Weib am Wasser, nahm sie mit ins Lager und gab sie als ihr Kind aus. Bei Gelegenheit eines Tanzes begann aber *Ahiheli* die Geschichte ihrer und ihres Bruders *Okalai* Geburt zu besingen, sodass die Wahrheit darüber bekannt wurde. So kamen *Okalai* und *Ahiheli* im Vaterhaus wieder zusammen.

*Okalai* < *Oka-ala-i* ist allem Anschein nach der abnehmende Mond (allenfalls der Dunkelmond), *Ahiheli* < *Aki-k-eli* der zunehmende Mond (Hellmond). Diese *Ahiheli* dürfte identisch mit dem Kind sein, das die Menschen vor *Okalai* warnte. Die Menschen, die ihm Kahn mitten auf dem Fluss ertranken, können wohl als Sterne gedeutet werden. Es wird in beiden Fällen also der Kampf zwischen Hellmond und Dunkelmond dramatisch geschildert.

Man erfährt weiter über diese beiden Mondbrüder in einer anderen, allerdings wenig durchsichtigen Mythe <sup>(5)</sup> folgendes : *Obuhu*, wahrscheinlich das

(4) Joset, Zaire II. 2., S. 151

(5) Joset, Zaire II. 2., S. 145.

Chamäleon(?) traf im Walde auf einen Knaben *Bilai* und beschnitt ihn. Dann traf er noch einen anderen und beschnitt ihn ebenfalls. Als das *Bilais* Mutter hörte, holte sie ihr Kind heim und pflegte es gesund. Als *Bilai* gross geworden war, ging er auf die Jagd. Er traf auf einen Elefanten, den er verwundete. Dieser griff *Bilai* an und tötete ihn. Die Mutter kam dazu, sah den Leichnam *Bilais*, tötete den Elefanten, nahm dann eine Liane und schlug damit die Leiche ihres Kindes, bis dieses die Augen auftat und seine Mutter ansah, also wieder lebendig wurde.

« Mutter ich bin nicht tot, ich lebe immer », sagte *Bilai*. Darauf die Mutter : « Solange meine Augen dich sehen (?), wirst du nicht sterben. » Deutlich stellt sich der durch die Liane wieder zum Leben erweckte *Bilai* als Neumond heraus, der im Kampf mit dem Dunkelmond (Elefant ist stets Sinnbild des Dunkelmondes), zwar ums Leben kommt, aber durch die Mutter (?) wiedererweckt wird.

Das gleiche Thema wird variiert in der Sage von den beiden Mädchen *Abo-t-ule* (6). Die Mutter der einen *Abotule* will in der Nacht die andere *Abotule*, die Freundin der ersten, umbringen, angeblich weil sie bösartig sei. Sie befahl also ihrer Tochter, sich des Nachts zum Schlafe zur Wand niederzulegen, während die zu Gast geladene *Abotule* am Feuer schlafen sollte. Letztere jedoch vertauschte schlauer Weise das Lager indem sie sich an die Wand legte und ihre Freundin zum Feuer schob. Die Mutter schlich sich zu den Schlafenden und durchbohrte ahnungslos mit einem Messer ihre eigene Tochter. Die fremde *Abotule* nahm daraufhin Reissaus und wurde vor der ihr nachstellenden Alten durch einen Pygmäen gerettet, der sie im Boot über den Ituri brachte.

In den Mythen kommt das Mondbrüderpaar, bzw. der junge und alte Mond, immer wieder zur Sprache. Nur wenn man die beiden Personen auseinander hält, wird die oft entgegengesetzte Charakteristik des Mondes, und damit der Gottheit, verständlich.

Er ist nämlich bald gut, bald böse, bald hilfsbereit und zuvorkommend, dann aber wieder ein arglistiges Wesen, das sich seiner Heimtücke röhmt und die Menschen wegen ihrer Vertrauensseligkeit verlacht. Der Mond vereinigt in sich zwei Wesen, ein gutes, hilfreiches und ein feindliches, heimtückisches, wodurch der Gegensatz von Gut und Böse zum Ausdruck gebracht, bzw. das gute und böse Prinzip in die Gottheit verlegt wird. Hierin wurzelt die Dualität der bambutischen und negerischen Religion. Was man nämlich vom Mond aussagt, das gilt analog von Gott selbst, dass er gut und böse zugleich sei, weil er erschafft und sterben macht, hilft und behindert, bald Freund dann wieder Feind, bald Vater, dann aber auch Verderber ist.

---

(6) Joset, Zaire II. 2., S. 149.

## 2. Wohnort der Mondgottheit.

Als Wohnort der Gottheit wird zumeist der Himmel angegeben. Darüber lassen diesbezügliche Aussagen der Gewährsmänner und das Deuten mit dem Finger nach oben keinen Zweifel. Am Firmament ist Gott, die Mondgottheit, der Mond. Es ist also nicht von ungefähr, dass die Ausdrücke für « oben », « Himmel », von der gleichen Wurzel gebildet werden, wie für die Gottesnamen wie: *eko*, *k-ogu*, *ogba*, *aru*, *aru-t-ida*, *ali-ida*, *oro*, *oru*, die nebenher auch « oben » bedeuten.

Die Mythe weiss aber zu erzählen, dass Gott anfänglich mit den ersten Menschen « unten » zusammenlebte und dann aus bestimmten Gründen nach « oben » verzog. Mit anderen Worten, der Himmel war früher unten, die Erde oben. Die Motive die Gott dazu veranlassten nach « oben » zu verziehen, sind manigfaltig (s. S. 28, 49, 57).

Von *Epilipili* heisst es, dass er deswegen nach oben verzog, weil immer wieder Schmutz von der oben befindlichen Erde in sein Essen fiel (S. 57), oder weil er in Streit mit der Erde geriet wegen deren Frau, auf die die Erde eifersüchtig wurde (S. 57), oder weil die Schildkröte dem Schöpfer das Konzept verdarb. Er wollte, dass die Menschen niemals sterben sollten, was aber die Schildkröte verdarb (S. 57), und schliesslich weil die Frauen Hexerei zu treiben begannen, wodurch Streit unter den Menschen entstand. Das verdross *Epilipili* so sehr, dass er zum Himmel verzog (S. 58).

*Ba'atsi* verzog zum Himmel, als er nach einem Streifzug durch den Wald auf fremde Menschen geriet, unter denen er zunächst ein Blutbad anrichtete. Als er aber das Unsinnige seiner Tat erkannte und zu sich kam, stattete er die Überlebenden mit allerlei Gerätschaften aus und zog sich zum Himmel zurück.

Am *Nepoko* hiess es, dass die *Efé* in einer Hungersnot zu Tore um Hilfe riefen, worauf hin die Erde (mit ihren Nahrungsmitteln) herunter kam und der Himmel hinauf zog.

In der *Mugasa*-Mythe (S. 19) wird unmissverständlich gesagt, dass Gott wegen der Sünde der Menschen zum Himmel verzog.

*Aparofandza* (Stammesahne und Kulturheros) lag mit seiner Frau in Streit. Sie behandelte ihn so rücksichtslos, dass er aus Kränkung darüber zum Himmel verzog.

*Joset*<sup>(7)</sup> zeichnete eine Mythe auf, derzufolge *Alu* (eigentlich « Mond ») « Gott » anordnete, dass Himmel und Erde ihre Standorte wechseln sollten, weil ihm Schmutz von der Erde in sein Essen fiel. *Alu* verzieht mit seinen

---

<sup>(7)</sup> *Joset*, Zaire II. 2., S. 142.

Leuten hinauf. Diese Menschen wurden böse, erzählt die Mythe. Obwohl sie niemand gesehen hat, weiss man doch, dass sie böse sind. Diese Menschen sind die Sterne; die Bambuti haben nämlich die Vorstellung, dass Mond (!) und Sterne von vielen Menschen bewohnt sind, die man zwar nicht sehen kann, ihre Augen leuchten aber des Nachts (Sterne) und beobachten die Menschen auf Erden.

Die Mythen schildern den Vorgang des Wechsels von Himmel und Erde verschiedentlich, wie sie ihn auch verschiedentlich motivieren.

1. Gott verlässt die Erde und verzieht nach oben (wo Gott, dort Himmel).
2. Gott verlässt die Erde und zieht mit Mond, Sonne, Blitz, Regen nach oben.
3. Gott verlässt mit seinen Leuten die Erde und zieht nach oben.
4. Himmel und Erde wechseln ihren Standort.

Eine andere, auch von Joset<sup>(8)</sup> aufgezeichnete Mythe bestätigt die Ansicht, dass die Sterne ehemals Menschen auf dieser Erde waren. Als *Alu* (*dieu bienfaisant*) eines Tages die Männer traurig umherirren sah, entschloss er sich, ihnen jemanden an die Seite zu geben, der ihre Felder bestellen, ihr Essen bereiten und ihr Lager teilen sollte. Er ersann die Frau. Daraufhin vermehrten sich die Menschen so sehr, dass die Sterne darüber staunten, dass sie unten (wo sie früher waren) so zahlreiche Nachfahren hätten.

Gott hat oben seine Siedlung, seine Leute, seine Pygmäen. Ebenso haben auch Blitz und Regen ihre Siedlungen und ihre Familien dort oben. Die Mythen erzählen von den Abenteuern, die die in den Himmel gelangten Bambuti mit den Himmelsfrauen, mit dem Blitz, usw. hatten. Die Menschen verkehren mit dem Himmel mittels Lianen, auf denen sie hinaufklettern oder hinaufgezogen werden oder sie geraten aufs Geratewohl ins Dorf Gottes oder des Blitzes.

Die Auffassung, dass die Sterne Augen der Menschen (oder die Menschen selbst) sind, die früher auf Erden waren, eröffnen das Verständnis für die bislang ungeklärte Aussage der Bambuti, dass der *boru e'i* zu Gott, nach oben gehe (S. 30). *Boru e'i* ist das feurige Seelenprinzip, das die Fliege hinauf zum Firmament trägt, wo es zum Stern wird. Auch die andere Redewendung, dass die Augen des getöteten *befe* an jenen Ort eilten, wo sie wieder zu *befe* würden, scheint auf den Sternenhimmel zu deuten. Erklärt ist auch die Aussage, dass das verstorbene Kind (am Koukou) zum *befe* wird. Jetzt wird auch verständlich, dass man die Sternenmenschen für

<sup>(8)</sup> Joset, Zaire II. 2., S. 137.

schalkhaft hält, denn so sind ja die *befe*. *Befe* wären somit einsteils die Waldkobolde, andernteils die Sternen-Efé, im Gegensatz zu den Erden-Efé. Übrigens werden die Sterne ausdrücklich Kinder des Mondes genannt (S. 55).

Den Negern sind Sagen geläufig, die den Gang in die Unterwelt schildern, die Bambuti hingegen schildern den Gang zum Himmel.

So lässt sich *Ba'atsi* den gewandten Elefantenjäger *Evadu* von der Erde zum Himmel kommen, den er mit einer Liane hinaufzieht, wo *Evadu* seine Abenteuer erlebt, um dann reich beschenkt, auf die Erde herabgelassen zu werden (S. 46).

Himmelsmädchen [Töchter der Gottheit (Mond) oder des Blitzes und des Regens] kommen auf gleiche Weise zur Erde und nehmen ihren Liebhaber-Pygmaen hinauf in den Himmel (S. 56).

Einzelne Clane, bzw. Sippen stammen vom Himmel, von wo sie sich auf Lianen herabgelassen und mit den Erdbewohnern gemischt haben.

Der Urahne (*Aparofandza*) zieht zu *Epilipili* in den Himmel hinauf, wo ihm die Gottheit eine Pflanzung zum Geschenk macht (S. 56).

Wiederholt werden Abenteuer der Pygmaen, die sie mit dem Blitz im Himmel hatten, erzählt. Bambuti geraten entweder von ungefähr in Blitzens Dorf oder es begegnet der vorhin in den Himmel gelangte *Evadu* zufällig dem Blitz, der in seiner Verwunderung krachend in die Pygmaen hineinfährt. Er zertrümmert wohl deren Schemel, die Stücke fügen sich aber gleich wieder zusammen, den Menschen aber kann er nicht schaden, so dass er mit ihnen Freundschaft schliesst.

Zum Hofstaat der Mondgottheit gehört der Mond, sofern er nicht mit der Gottheit identifiziert wird, der Blitz, der Regen und allenfalls auch der Regenbogen. Über ihr Verhältniss zueinander lässt sich soviel sagen, dass der Mond der erste dem Alter und dem Range nach ist. Wird die Gottheit vom Monde getrennt gedacht, dann hat sie in der Mitte zwischen Blitz und Mond ihre Siedlung, der Mond wohnt über ihr, der Blitz unter ihr. Der Regenbogen hat seinen Sitz eigentlich nicht im Himmel, sondern auf Erden, in Schluchten und an Wasserfällen. Es wurde gelegentlich von Pygmaen behauptet, dass die Gottheit Gebieter des Regenbogens sei, doch war diese Aussage nicht überzeugend. Blitz und Regen jedoch stehen zweifellos in Abhängigkeit von der Mondgottheit.

Die Mythe von den beiden Mondfrauen *marubogeda* (Morgenstern) und *mataligeda* (Abendstern), ist eine mondmythologische Erklärung der Mondphasen (S. 55). *Mataligeda* hält den jungen Mond knapp, sie ist darum als schlecht verschrieen, anders *marubogeda*, bei der der Mond voll wird. *Mataligeda* ist wohl jene Frau *Aparofandzas* (dort *Emengoro* genannt), die ihm das Essen vorenthielt, sodass sich dieser (Mond) entschloss, zu *Epili-*

*pili* in den Himmel zu gehen, der ihm dort eine Pflanzung gab. Daraufhin erfolgt die Aussöhnung mit der Frau (S. 56). Etymologisch bedeuten die Namen soviel wie: Kraft des Neumondes (*mataligeda*) und Kraft des Altmondes (*marubogeda*). *Aligeda* und *arugeda* sind mit *elima* gleichzusetzen. Tatsächlich dienen im Leboe *k-elima* und *mageda* gleicherweise zur Bezeichnung der Pythonschlange, dem Repräsentanten des Altmondes. Von da aus wird auch verständlich, dass man den im Westen erscheinenden Regenbogen für gefährlich hält nicht aber den östlichen (S. 204).

Von der Sonne ist in den Bambuti-Mythen kaum je die Rede, und wenn, dann liegen sich Sonne und Mond als Rivalen in den Haaren. Die Bambuti wollen mit der Sonne nichts zu tun haben, denn sie tut ihnen weh, um so lieber haben sie den Mond und den Regen.

Der Mond hat Kinder, das sind die Sterne, die Sonne nicht. Es nimmt sich darum seltsam aus, wenn gelegentlich (S. 116) gesagt wird, der Mond habe vier, die Sonne fünf Kinder.

Die Rivalität zwischen Mond und Sonne geht so weit, dass der Mond der Sonne wegen ihrer Unnachgiebigkeit und Arroganz, weil sie die Vormachtstellung verlangt, die Freundschaft kündigt und sie ignoriert, denn der Mond behauptet der Erste und der Grösste zu sein.

### 3. Die Schöpfung.

#### a) Kosmogonie.

Obwohl die Gottheit *Alu* als ein vom Mondgestirn verschiedenes Wesen angesehen wird, er ist in der Tat doch der Mond, wird ihm die Erschaffung des Mondes nachgesagt. Zunächst habe *Alu* die Sonne geschaffen, die in seiner rechten Hand geboren wurde, dann den Mond und die Sterne. Ein Gewährsmann aus dem Masedalager liess den Mond sogar von der Sonne abstammen (S. 116), was aber gegen die landläufige Anschauung der Bambuti spricht, die den Mond immer und überall in den Vordergrund rückt. Der Mond wird zwar nicht als Schöpfer der Sonne, noch auch als ihr Herr ausgegeben, aber doch nimmt er bei der Übersiedlung von der Erde zum Himmel auch die Sonne mit, die jetzt mit dem Mond oben wohnt.

Am Koukou notierte ich eine Mythe, die am ausführlichsten von der Weltenschöpfung berichtet (S. 51 ff.). Man kann aber eigentlich nicht von einer Weltenschöpfung und noch viel weniger von einer *creatio ex nihilo* sprechen. Diese kennen die Pygmäen nicht. Die Erde ist vielmehr schon da, es sind auch schon handelnde Wesen, selbst Menschen da. Trotzdem ist dann die Rede vom Erschaffen oder Hervorbringen der Bäume, Tiere und Menschen.

Der in Frage stehende Schöpfer heisst *are-batí* (am Nduye nannte man ihn *mb-ali-batí*). Etymologisch heisst beides soviel wie Hervorbringer-, (Schöpfer)Mond oder glänzend leuchtender (Mond)Schöpfer. *Arebatí* schafft

aber nicht selbst, sondern durch eine Mittelperson, den *aru-meï* auch *ame-uri* und *ame-rua* genannt. Das ist das Chamäleon, das Mondtier ersten Ranges, der Repräsentant des Mondes, bzw. der Mond selbst. In der Mythe ist es der Kulturheros und Heilbringer.

B a u m a n n (Schöpfung, 274) und auch F r o b e n i u s deuten das Chamäleon solar, was für die Bambuti und ihre negerischen Wirtsherrn nicht zutrifft. Das mag für einige nördlich gelegene Sudanstämme, bei denen die Sonne den Mond verdrängt hat, Geltung haben. Bei den Bambuti und den Waldnegern, auch den Banyoro, ist das Chamäleon ein lunares Wesen. Auch die Annahme B a u m a n n s, dass die Neger das Chamäleon hassen und es verfolgen würden, ist in dieser Verallgemeinerung unrichtig. Das scheint nur für die einseitig manistisch ausgerichteten Stämme zuzutreffen, nicht aber für die ältere Schicht und vor allem nicht für die Pygmäen. Letztere respektieren das Chamäleon und haben grosse Scheu vor ihm; niemandem würde es einfallen, es zu töten oder ihm ein Leids anzutun. Das Chamäleon ist in der bambutischen Mythologie viel mehr als nur ein Unglücksbote, der aus irgend einem Versehen die Todesbotschaft bringt. Das Chamäleon ist der Kulturheros und Heilbringer, der im Auftrag der Mondgottheit die Schöpfung durchführt.

*Aru-meï* (sekundäre Bedeutung = oben, im Wipfel der Bäume, was dem *tore-mo-ichü* entspricht), bzw. *ame-uri* (beachte die Metathesis), das etwa soviel wie « machtvoller (*ama*) Mond (*uri*) » bedeutet, zieht mit dem Beil (Mondsichel) aus. Im *ti'i*-Baum vernimmt er ein verdächtiges Rauschen, wie von Wasser. Er schlägt den Baum auf und es fliesst das Wasser (das Lebenswasser, das nach einer anderen Mythe der Mond spendet, « das die Erkenntnis vermittelt ») heraus. Mit ihm fliessen *magidi* und *otu* (*o'u*) heraus.

Der *ti'i*-Baum verdient zunächst unsere Aufmerksamkeit. *Ti'i* < *ati-igi* ist der Baum der Erkenntnis (*ata*), und des Lebens, der Lebenskraft (*aga*), der alles Leben in sich enthält. Aus ihm fliesst das Lebenswasser heraus, dann *magidi* < *ama-ag-i-edi* d.i. der Träger der *mageda*-Lebenskraft, augenscheinlich das männliche Lebensprinzip. Mit *magidi* strömt auch *otu* (*o'u*) das Menstruationsblut aus, das weibliche Lebensprinzip. Beide heirateten einander; ihrer Verbindung entstammt der erste Efé, der Urmensch.

Der *ti'i*-Baum ist aber auch der Ursprung aller Bäume, die *ame-uri* pflanzte und benannte.

Die Tierwelt stammt von der Himmelsziege. Da die Bambuti von Haus aus die Ziege nicht kennen, glaubte ich für diese Mythe einen negerischen Ursprung annehmen zu müssen. Man wird es aber auch anders deuten können. Ist *mbuli* < *ombo-uli* der Name des mythischen Urtieres, was primär lärmender Mond bedeutet, welche Form die Watalinge noch behalten haben (in den neueren Bantusprachen wird es *mbuzi*), so mag er sehr wohl, aller-

dings erst nachträglich, auf die meckernde, lärmende Ziege übertragen worden sein. *Mbuli* ist augenscheinlich primär der lärmende Mond, bzw. eine seiner Erscheinungsformen, der Blitz, der ja auch als Ziege, Ziegenbock, interpretiert wird. *Arebatí* sandte nun die « Himmelsziege » zur Erde, die alle Tiergattungen gebar und dann zu ihm zurückkehrte. *Ameuri* gab auch allen Tieren ihre Namen.

b) **Anthropogonie.**

Der Ursprung der Menschen wird in den Bambutisagen nicht einheitlich dargestellt. Es gibt Mythen, die von einer *Schöpfung* des Menschen durch die *Gottheit* wissen. Man schreibt diese Schöpfung der Mond-Gottheit *Arebatí* oder dem Mond selbst zu, der den Menschen im Mutterleib formt (S. 51). Am Maseda wird die Art und Weise beschrieben, wie der Mond den ersten Menschen *ba'atsi* geschaffen habe (S. 48), der dann den Mond verdrängt und sich selbst an seine Stelle setzt.

Ein anderer Mythenkomplex lässt die ersten Menschen aus einem Felsen hervorgehen. Nirgendwo wird aber erklärt, was unter diesem Felsen zu verstehen ist. Ich bin der Meinung, dass « Felsen » symbolisch zu nehmen ist als *uterus*, und zwar weil, wie später noch gezeigt wird, *matú*, die niemand anderer ist als das personifizierte Menstruationsblut (*otu*), als in einer Felsenhöhle wohnend dargestellt wird. (Vergleiche dazu auch in Bantu *mwali*, reifes, d.h. menstruierendes Mädchen und *muala* = Stein, Fels, *mwali* ist *nomen agens* zu *mwala*). Die aus dem Felsen hervorgehenden ersten Menschen sind ein Brüderpaar, *bali* und *bigi* (S. 54). Diese Version kennt keine Frau die mit dem Brüderpaar aus dem Felsen gekommen wäre. Die Nduye-Efé jedoch nennen das Brüderpaar *puchopUCHO* und *befe*, die zusammen mit ihrer Schwester *matú* aus dem Felsen hervorkamen. *PuchopUCHO*, erzählt diese Mythe weiter, zeugte mit *matú* den *tore*. Von *befe* (= *bigi* nach den herrschenden Lautgesetzen  $g > f$ ) ist in diesen Zusammenhang weiter keine Rede mehr, als ob er nicht existierte.

Da in anderen, das gleiche Thema behandelnden Mythen anstelle von Felsen der *ti'i*-Baum steht, aus dem (dessen aufgeschlagener Öffnung) *magidi* und *matú* mit dem Wasser ausströmten, so liegt es nahe, dass man Felsenhöhle und Baumloch miteinander gleichsetzt. Ebenso sind auch *puchopUCHO-bali* und *befe-bigi* jeweils identisch.

Noch eine Unstimmigkeit, die sich aus dem Vergleich dieses Mythenkreises ergibt, erheischt eine Klärung. Einsteils heisst es, dass ein Geschwisterpaar am Anfang steht, *magidi* und *otu*, ein ander Mal ein Brüderpaar *puchopUCHO* (*bali*) und *bigi* (*befe*), ein drittes Mal, und das ist in offenbar jüngeren Mythen am häufigsten, ein Brüderpaar und deren Schwester, die beide dann zur Frau nehmen. Von diesen Brüdern ist der eine der Stamm-

vater der Pygmäen, der andere der der Neger. Das ist augenscheinlich eine spätere Ausschmückung, so dass man mit Fug und Recht jene Mythe als ursprünglich anzusehen hat, die an den Anfang Bruder und Schwester, d.i. das männliche und weibliche Zeugungsprinzip, setzt. Es sind also *puchopucho*, *mbali*, *bigi*, *befe* ein und derselbe, nämlich, andere Namen für *magidi* (das männliche Prinzip) und *otu* (*o'u*) und *matú* gleichfalls identisch (das weibliche Prinzip). Beider Kind ist *tore* (auch *befe*, *bigi*) der Urmensch, der Mond.

Die Nduye-Efé (S. 27) nannten als Vater *tores* den *ogbí oro*, auch *oru ogbí* genannt, seine Mutter *o'u ororo*. Da *o'u ororo* (*ororo* Adjektiv von *oro = oru*) identisch ist mit *otu oro* = Mondblut, Menstruationsblut = *matu*, ist *oru ogbí* « Mondfeuer », Mondkraft (vergl. *b-oru e'i*, « Herz », eigentlich Mondfeuer) Gemahl der *matú* und Vater *tores*, der gleiche wie *magidi*, bzw. die vorhin vier genannten Träger der Zeugungskraft (Mondkraft), *mb-ali* = personifizierter Mond, *b-igi* (= *b-efe*) Hervorbringer (der Kraft) *puchopucho* < *puko-puko*, Stamm *aka* (*aga*), das etwa mit *m-uko*, *m-uku* (*m-ugu*) Schöpfer, verglichen werden kann. *Oru ogbí* ist das personifizierte Mondfeuer

Bei den Bakango und Dorf-Basúa treten in den Zeugungssagen das Brüderpaar *mangietu* (Pygmäe) und *bali* (Neger) auf, die zusammen ihre Schwester, deren Name leider nicht notiert wurde, zur Frau hatten. Zuerst hatte sie *bali* bei sich. In Unkenntnis der geschlechtlichen Funktion des Weibes, behandelte er die Frau als Kranke, bis *mangietu* dazu kam und sich erinnerte, was ihm der « Vater » *Mugasa*, bevor er die Erde verliess, über die Zeugung gesagt hatte. Er nahm die Frau zu sich und zeugte mit ihr Kinder. Das erste Kind (*kukua-kende* = Tod kommt) starb bald, das andere (*kukwesili* = Tod ist zu Ende) blieb am Leben.

Die Etymologie enthüllt folgenden Sachverhalt. *M-a(n)gi-etu* ist mit *m-ag-i-edi* > *m-ag-i-di* identisch. Beide enthalten die gleichen Wortstämme *agi* und *eda* (*eta*) und das Präfix *ma* (Stammform *ama*). *Magidi* und *mangietu* bedeuten also soviel wie Träger, bzw. Hervorbringer der Zeugungskraft. Man wird also all diese männlichen Wesen als das männliche Zeugungs- bzw. Lebensprinzip auffassen, während *matú* (*otu*, *o'u*) Menstruationsblut, das weibliche Zeugungsprinzip ist.

In einer anderen Mythe wird auch *gbara* (Blitz) als Ehegemahl der *otu* genannt. Sie lebten wie Bruder und Schwester miteinander, bis der Mond bei Gelegenheit eines Besuches den *gbara* über das Geschlecht der *otu* unterrichtet hatte. Der Mond lässt dann die Regel über die Frau kommen, und als der Blitz immer noch sich dumm zeigt, veranlasst der Mond einen Knaben (?) seiner Mutter *otu* beizuwohnen. *Gbara* macht es ihm dann schliesslich nach und zeugt den *mupe*, ein helles, weisses Kind.

*Otu (o'u) = matú* wird einsteils klipp und klar als Menstruationsblut (personifiziert), teils als hell leuchtendes oder blutig rotes, teils auch als ein heimtückisches, zauberkräftiges Wesen hingestellt, das aus einer Felsenhöhle hervorschaut und durch den bösen Blick tötet. Was unter der Felsenhöhle, aus der das Menstruationsblut hervorschaut, gemeint ist, dürfte wohl klar sein (⁹).

Undurchsichtig und verworren ist die *Aparofandza* Mythe (S. 55-56). *Aparofandza* ist einsteils der Urahne, den *Epilipili* geschaffen und in die Welt gesetzt hat, dem er Weisungen für seine Nachkommen gab. *Aparofandza* ist auch der Kulturheros.

Seine Frau, eine gewisse *emengoro* (vergleiche *amengoro* = Schwirrholz) macht ihm viel zu schaffen, so dass *Aparofandza* von ihr weg in den Himmel zieht.

Ein anderes Mal ist aber *emengoro* männlich; er wohnt bei *Epilipili* und zerstreut die Wolken. Dieser *emengoro* nun verliebt sich in die Tochter des Blitzes,

Ein drittes Mal wird *Aparofandza* als Sohn jenes mythischen Jägers *Evadu*, den *Epilipili* zu sich in den Himmel berufen hat und der Tochter *Epilipilis*, auch *emengoro* genannt, ausgegeben. Deren Sohn nun, *Aparofandza*, ist der Urahne und Kulturheros, der bald im Himmel bald auf Erden auftritt.

Soviel geht zunächst aus den sich widersprechenden Erzählungen hervor, das der Urahne (erste Mensch) der Sohn eines Übermenschen und der Tochter *Epilipilis*, bzw. des Blitzes ist. Halten wir den Urahnen unter dem Namen *Aparofandza* fest, dann sind noch die Namen seines Vaters und seiner Mutter festzulegen. Da *Emengoro* als männliches Wesen bei *Epilipili*, der Wolkenvertreiber ist, wie jener Alte mit dem langen Bart und *amengoro* das Schwirrholz (Stammvater) bedeutet, so kann man mit guten Grund *Emengoro* als den Vater *Aparofandzas* nehmen. Seine Mutter, die Tochter des Blitzes, früher immer als die hell leuchtende oder blutrote *matú*, *m-adu*, bekannt, dürfte am ehesten in *ev-adu* aufscheinen. Es wären dann nur die Namen *emeng-oro* und *ev-adu* mit einander vertauscht.

Es lassen sich demnach die vielen Mythen-Varianten des Hervorkommens der Menschen aus Eltern mit variierenden Namen doch auf ein Urpaar reduzieren, unter denen symbolisch das männliche ((Zeugungs)prinzip und das weibliche (Zeugungs)prinzip (Menstruationsblut) zu verstehen sind. Ihnen entstammt *tore*, *mupe*, *kukusesili*, *befe* oder wie es immer heißen mag, es ist

(⁹) Baumann, Schöpfung, S. 220

allelmal der erste Mensch, der doch wieder der Mond ist, unbeschadet dessen, dass das männliche und weibliche Zeugungsprinzip auch vom Mond herkommen.

Eine weitere Art der Anthropogenie ist das Hervorkommen der Menschen aus der Staude « *modi útu* » (S. 33). *Utu* ist augenscheinlich mit *otu* (Menstruationsblut) zusammen zu bringen. *M-odi* (Wurzel *ada*) kann einsteils bedeuten : Träger oder Hervorbringer, (*modu* = Quelle) des Menstruationsblutes, es scheinen also auch hier wiederum das männliche und weibliche Zeugungsprinzip ausgedrückt zu sein.

Vermutungsweise sei noch erwähnt, dass mit dem männlichen Zeugungsprinzip *magidi* (*mageda*, Zeugungskraft, Lebenskraft, *megeda*, Schlange, Python) auch der Regenbogen gemeint sein kann. Vergleiche den Wortsinn von *megeda* = *kelima* Python, ferner ist die Verehrung zu beachten, die die Initiierten dem Python bzw. dem *membrum* des Elefanten oder eines anderen Grosswildes zollen. Die *ambelema*-Regenbogenschlange wäre das Gegenstück zur *matú*. Hinzu kommt noch die Identität der Benennung Regenbogen = *odi*, *ode*, und der obengenannten Staude *m-odi* (*útu*).

Es löst sich jetzt auch der Widerspruch auf, der sich aus der Erzählung Alinginas (S. 33) ergab, indem er einmal *geregese* (die Gottheit) aus der *modi útu* hervorgehen liess, dann wieder aber *geregese* die Menschen aus der Staude hervorgehen lässt. Wenn man aber *geregese* (wie alle anderen mondmythologischen Wesen) bald als Gottheit, bald als Urmensch auffast, dann bestehen beide Versionen zurecht.

Als man mit der Zeit den Grundgedanken dieser anthropogenischen Mondmythen nicht mehr verstand, vermenschlichte man sie. Die Personifikationen der beiden geschlechtlichen Zeugungsprinzipien wurden einfachhin Bruder und Schwester. Die Zweihheit der Rassen (Pygmäen und Neger) kamen im Brüderpaar zum Ausdruck. Der Pygmäe als der ältere, belehrt den Neger über das Geschlecht der Frau und die Zeugung. Von da mag das Renommée der Pygmäen betreffs ihrer Zeugungstüchtigkeit, das sie unter den Waldnegern geniessen, herstammen (S. 49 und 54).

Die Angaben der Bambuti, dass ihre Frauen die Gottheit oder den Mond um Kindersegen gelegentlich anflehen würden, ist damit zu erklären, dass nach ihrer Anschauung der Mond das Menstruationsblut und die Kinder gebe. Josset<sup>(10)</sup> lässt sich von einem Pygmäen berichten, dass die Efé vor allem den Mond gern haben. « Pour avoir des enfants nous allons trouver la lune. Quand celle-ci vient de naître, le lendemain nos femmes sont enceintes. »

In einer anderen Mythe röhmt sich der Mond der Sonne gegenüber, dass er die Macht habe, den Kindersegen den Menschen dadurch zu entziehen.

---

(10) Josset, Zaire II. 2., S. 141.

dass er ihr Blut (Menstruationsblut) verstopfe. Und als sich auch die Sonne eines Tages ähnlicherweise dieser Macht brüstete, wurde der Mond darüber so ungehalten, dass er der Sonne die Freundschaft kündigte (<sup>11</sup>).

Als Ergänzung früherer Zeugungssagen sei eine von Joset (<sup>12</sup>) nachgetragen. Ein Baleseneger, *Malembibuti* mit Namen, ehelichte eine Pygmäin. Als sie ihm keine Kinder schenkte (der Neger kannte die Zeugung noch nicht), war er der Meinung, dass seine Frau krank sei. Er ging nun seinen Schwiegervater um eine Medizin an. Dieser schickte an seiner statt (Meidung des Inzests) den *Ati-Efé* (*adi-efé*), der sich die vor der Hütte hockende Frau näher anschaut und auch gleich heraus hatte, wo es fehlte. Er beschwichtigte den Neger, zog sich mit der Frau zurück, wohnte ihr bei und nach 10 Monaten gebar sie ein Kind. Von da ab war *Malembibuti* im Bilde und zeugte mit der Frau viele Kinder.

### c) Ursprung der Kultur.

Zur Erörterung steht vor allem das Mythen-Material über Ursprung des Feuers und der Banane. Mit den Zeugungsmethoden gehen Hand in Hand die Feuer- und Bananenraubmythen. Das Mythen-Material jüngerer Fassung preist den Pygmäen als Helden, der das Feuer und die Bananen den Menschen gebracht hat, genau wie er auch in den Zeugungsmethoden das Wissen um die Zeugung weiter gibt. Damit soll das höhere Alter der Pygmäenschaft den Negern gegenüber dokumentiert werden. An sich ist es aber eine kulturgeschichtliche Ungereimtheit, wenn den Bambuti nachgesagt wird, dass sie die Neger den Bananenbau gelehrt haben. In den Mythen älterer Fassung steht an Stelle des Pygmäen ein mythischer Kulturheros oder sein Repräsentant. Es ist also dieselbe Entwicklung wie bei den Zeugungsmethoden zu beobachten.

Die Banane heisst bei den Efé *o'ú* (negerisch *bogu*, *boku*). Die Pygmäen sind der Meinung, dass mit *o'ú* ursprünglich die *toku*-Frucht, die Frucht des *ti'i*-Baumes bezeichnet wurde (*t-oku* = *o'ú*). Das sei die eigentliche Pygmäenbanane, eine Frucht, die nach Bambuti-Tradition vor Einführung der eigentlichen Banane eine wichtige Rolle in ihrer Ernährung spielte.

Später scheint die eigentliche Banane, die offenkundig durch Feldbauer in den Ituri-Wald Eingang fand, die *toku*-Frucht verdrängt zu haben. Damit ging auch der Name auf die Banane über (<sup>13</sup>). Diese Frucht heisst auch *aro*, welcher Name ihren Mondcharakter offenbart.

(<sup>11</sup>) Joset, Zaire II. 2., S. 141.

(<sup>12</sup>) Joset, a.a.O. II. 1., S. 40.

(<sup>13</sup>) Anmerkung: Eine Sage erzählt, dass die Banane folgendermassen zu dem Namen *o'ú* kam. Der Pygmäe, der die Bananenpflanzung der Gottheit entdeckt hatte, brachte immer wieder Früchte davon nach Haus. Ein Kind weinte eines Tages vor Hunger unaufhörlich: *o'ú*, *o'ú*, *o'ú*. Man gab ihm eine Banane (ob die wirkliche Banane oder *toku*-Frucht, ist nicht klar) zur Beruhigung. Seit dieser Zeit heisse die Banane *o'ú*.

Der Held der Feuer- und Bananenraubmythen älterer Prägung ist das Mondwesen oder sein Repräsentant. Er ist Besitzer des Feuers und der Bananenpflanzung und heisst *muri-muri, tore, puchopucho, lele, mugu, mbali, lodi* u.a.

Feuer heisst in den Ituri-Sprachen bei Efé-Bambuti : *ukwí, ugbi, ogbi, kéké, akú, akí, mosa*.

Bei Negern : *b-ogu, ik-egu, egwa, oku, b-oku, ogu, ugu, s-oku, bot-aro, yota, m-oka, ago, n-aku*.

In Efé nennt man das Feuer auch *b-oru* < *oru*, was aber auch Mond bedeutet. *Oru* (*b-oru*) heisst primär der Brennende, worunter man das Feuer und den Mond meint. Daher wird in der Mythe das Wort *b-oru* mit dem geläufigen Terminus für Feuer verbunden z.B. *oru ogbí* oder *ogbí oro*, in welchem Falle das Feuer unmissverständlich auf den Mond bezogen wird.

Stellt sich das Feuer letzten Endes als das Mondfeuer heraus, so ist auch der Feuerbesitzer niemand anderer als der Mond, bzw. ein Mondwesen. Bei den Basúa wird dieses Wesen *bechiri* genannt (*b-echiri* = *b-ekiri* < *b-eki-eri*; *b-ekí* = Gott, Feuergott), d.i. der feurige Mond, der der Eigentümer des Feuers ist. In einer Efé-Mythe wird der Feuerbesitzer *l-ele* genannt, womit wieder eindeutig der Mond gemeint ist. Als weitere Feuerbewacher, bzw. Besitzer gelten : die schon genannte *matú*, dann *mugu* dessen Repräsentant bei den Kango der Schimpanse ist, den die Mythen als Besitzer und Wächter des Feuers und der Bananen ausgeben.

Als Feuerräuber fungiert nicht nur ein listiges, sondern auch ein mit viel *megbe* (Zauberkraft) ausgestattetes Wesen, Mensch oder Vogel, das diese Kraft entweder aus sich von Haus aus hat wie *adi efé* und die Schwalbe, oder das sie sich durch magische Mittel, wie Rasseln, gewisse Berührungen mit Menstruationsblut usw. verschaffen. Damit befassen sich die Feuerraubsagen eingehend (¹⁴).

Die Bananen werden teils auf listige Weise dem Eigentümer geraubt, analog den Feuerraubsagen, oder aber es kommt der Held der Sage auf magisch-mysteriöse Weise durch Eingreifen der Gottheit in ihren Besitz. Dabei spielen auch zauberische Manipulationen oder das Vöglein *dzebá*, auch *masese* genannt, eine Rolle (¹⁵). *Dzébá*, der Abgesante Gottes, ein flink hin und her schwirrendes Vöglein, ist niemand anderer als der Blitz (*dzamba* = Blitz bei Ndo). Von den Mangbetu wird dieses Vöglein *angeli*, in Leboe *ngali*, wie Gott selbst genannt (¹⁶).

(¹⁴) Schebesta, P., I. Bd. K. IV. u. II. B. 162 ff.

(¹⁵) Schebesta, P., I. Bd., S. 76.

(¹⁶) Baumann, Schöpfung, S. 120.

Eine sinnreiche, anmutige Feuerraubmythe berichtet J o s e t (<sup>17</sup>), die als Ergänzung der früher von mir vorgelegten hier im Wortlaut wiedergegeben wird :

**Le feu et le chasseur.**

Andibefe, le Pygmée, s'en allait un beau matin comme les autres à la chasse. Arrivé au bord d'une rivière, il prit son nez entre les doigts et commença à appeler : « MEO... MEO... MEO... » Et du ciel tombèrent des bananes en faisant du bruit « U... U... U... GBWO ».

Andibefe ramassa toutes les bananes, les éplucha et les mangea. Après s'être rassasié, il partit bien vite « DI... DI... DI... DI... » pour avertir les autres hommes du campement. Mais, à peine avait-il fait dix pas de course qu'il trébucha et tomba. Il resta étendu deux heures, sans connaissance. Quand il se réveilla, il était entouré d'autres bananes qu'il ramena à sa femme en lui disant :

« Tantôt j'étais à l'affût et j'appelais des antilopes. Or au lieu de les voir arriver, des bananes tombèrent du ciel. »

La femme dit :

« Tu es un menteur, tu as volé les bananes dans les champs du Molese (populations nilotiques apparentées à la tribu des Mamvu). »

« Je ne suis pas un menteur. D'ailleurs tu n'as qu'à demander au Molese de venir avec moi. »

Le lendemain, au deuxième chant du coq, Andibefe parut en forêt avec le Molese et appela « MEO... MEO... MEO... MEO... » et comme la veille, les bananes tombèrent. Le Molese les ramassa et les ramena dans son village, mais au lieu de les manger, les planta toutes et quelques mois plus tard, il eut de belles bananeraies.

Quand la récolte arriva, le Molese remercia Andibefe. Un autre matin le Pygmée, étant en forêt, cherchait du gibier et regardait en l'air pour voir s'il ne verrait pas sauter des singes de branche en branche. Son attention fut attirée par la présence d'un homme nommé Lele qui se balançait sur une liane. Le Pygmée grimpa le long de la liane et s'assit à côté de l'homme :

« Bonjour, » dit-il.

« Bonjour, » reprit l'homme.

« Que fais-tu ici ? » demanda le Pygmée.

« Rien ! » dit l'homme, « je me repose. »

Comme Lele ne parlait plus, Andibefe regarda par terre et vit une chose étrange, longue, jaune qui rampait sur le sol puis montait vers le ciel en dansant et chantant, dégageait de la chaleur, et mourait en petites étoiles d'or.

« Lele, qu'est-ce que cela ? »

« Laisse cela tranquille, Pygmée, c'est du feu ! »

« Cela sert à quoi ? »

« A cuire ta nourriture et à te réchauffer quand tu as froid. »

---

(<sup>17</sup>) J o s e t, Zaire II. 1., S. 38 f.

Un désir immense s'empara d'Andibefe. Il secoua brusquement la liane et projeta Lele au loin, puis descendit rapidement. S'approchant du feu, il voulut le saisir. Mais Lele était déjà là et, repoussant le Pygmée, lui dit :

« Ne touche pas à mon feu, il m'appartient. »

Le Pygmée remonta sur la liane et comme il demeurait calme, Lele l'imita. Ils restèrent longtemps à deviser de choses et d'autres. Puis, comme Lele avait repris confiance, Andibefe secoua très violemment la liane et projeta l'homme très loin. Il descendit de l'arbre, ramassa le feu et l'amena de suite à sa femme. Celle-ci cuisit la nourriture. Le soir, le Pygmée partit au village du Molese et lui donna du feu. Ce dernier fut réparti ensuite entre tous les frères de race du Molese. Le Pygmée devint leur ami. Ils lui donnerent une femme en récompense. Andibefe l'épousa avec le consentement de la première femme.

Grâce à l'astuce du Pygmée, les hommes connurent le feu et les Walese disent toujours aux Pygmées :

« Si nous n'avions pas eu Andibefe, nous n'aurions jamais connu les bienfaits du feu. C'est un homme très malin ! »

Diese Mythe, die bereits den Charakter eines moralisierenden Märchens trägt, ist in sich klar, sobald die darin auftretenden Personen erkannt worden sind. Der sich im Baum wiegende *l-ele* ist etymologisch der Mond, der identisch mit *muri-muri*, bzw. *tore* ist, der sich in einer ähnlichen Feuermythe in der Lianenschaukel hin und her schwingt; sein Tierrepräsentant ist das Chamäleon *ame-uri* < *a-muri* = *muri-muri*. Der Feuerräuber *andi-b-efe*, (= der aus dem Geschlecht der *b-efe*), ist der nämliche wie *b-igi* (*b-efe*), der als *megbegeladenes* Wesen, den Feuerraub wagen konnte. Anschaulich wird das Mondfeuer geschildert, das in vielen Funken auf dem Boden umhertanzt (augenscheinlich ist das durch das Blätterdach der Waldbäume durchfallende Mondlicht gemeint), und sich dann am Himmel verteilt (Sterne).

In einer anderen Mythe tritt als erfolgreicher Feuerräuber *d-oru* auf, der sich durch allerhand magische Vorkehrungen für den Raub vorbereitet. *D-oru* ist dem Namen nach der Mond (ein Mond- bzw. Feuerwesen). Er wird in einer Sage als der ältere Bruder *muri-muris* ausgegeben, der beider liederliche Eltern mit einem Scheit erschlägt. In der Feuerraubmythe<sup>(18)</sup> schmückt sich *d-oru* mit den Federn der zauberkräftigen Krähe, des Mondvogels (hl. Vogel Mbalis, bzw. sein Weib). Dann fliegt er durch die Lüfte und es gelingt ihm, einen Feuerbrand des hl. *b-oru-(e)* Feuers zu rauben, das die alte *matú*, Mutter *tore*, bewacht. *Tore*, vom Geschrei *matús* aufgeschreckt, setzt seine Lianenschaukel in Bewegung, um den Dieb *d-oru* zu erreichen. Es gelingt ihm aber nicht, da *d-oru* flinker ist. *Tore* ist besiegt, *matú* stirbt, von Kälte erstarrt. *Tore* umschlingt in seiner Verzweiflung den mysteriösen *h-ungbu*-Baum (*ugbu* ist wohl identisch mit *ugbü* = Feuer).

(18) Schebesta, P., II. Bd., S. 165.

*Ugbü* = *d-oru*, bzw. *d-oru* bedeutet in Efé auch « Baum » schlechthin. Ursprünglich mag eine besondere Baumart damit gemeint gewesen sein, was nicht geklärt ist. *Evadu*, der Held, der nach seinen Abenteuern im Himmel von *Epilipili* mit einer Liane zur Erde gelassen wird, landet zunächst in der Krone eines *d-oru*-Baumes (*d-oru* ist eben auch der Mond- und Feuerbaum) und ruft aus : *doru*, du bist mein Bruder, du bist mir ebenbürtig, du entstammst der gleichen Mutter !

Nach einer anderen Version wird das Feuer dem *oru* *ogbi* gestohlen (S. 28), der an Stelle von *tore*, bzw. der das *b-oru* Feuer bewachenden *Matú* steht. *Oru* *ogbi* ist niemand anderer als der Mond (das personifizierte « Mondfeuer »).

Feuer und Bananen gelangen aber nicht nur durch Raub, sondern auch auf zauberischen Weg in den Besitz der Menschen, wobei die Gottheit irgendwie helfend mitwirkt. Dafür sei die *tüenge*-(*tüege* < *atu-ege*) Sage (¹⁹) herangezogen, die schildert, wie *tüenge* und seine Schwester sich auf magischem Weg, unter Anrufung ihres Vaters, nicht nur das Feuer und die Bananen, sondern auch alles Wild und allen Hausrat beschaffen. Unter dem in der Mythe angerufenen « Vater » ist allem Anschein nach die Buschgottheit zu verstehen. (Es steht aber nichts im Wege, vom negerischen Standpunkt aus, auch den leiblichen, verstorbenen Vater der beiden Kinder darunter zu sehen.)

*Joset* (²⁰) bringt die gleiche Mythe in ähnlichem Wortlaut. *Tüege* und seine Schwester werden aber als Kinder des *Oy* genannt. *Oy* bedeutet aber in Efé « Sonne ». Unklar bleibt nur der Schluss der Mythe, in dem erzählt wird, dass *Tüege* seinen Grossvater erschlägt, die Grossmutter aber zu sich nimmt.

Der Wortlaut der Mythe ist folgender :

#### **Tuege et Makaza, les deux enfants.**

*Oy* était un Pygmée, père de deux enfants : un garçon du nom de *Tuege*, une fille du nom de *Makaza*.

*Oy* vint à mourir. Le grand-père, après l'enterrement, leur dit :

— Mes enfants, vous habiterez dorénavant chez moi.

Les enfants y allèrent, mais furent malheureux, le grand-père étant méchant pour eux. Seule la grand'mère, en cachette, tâchait de les gâter.

Un matin, une femme leur donna de la nourriture. Avant de manger, ils montrent leur cadeau au grand-père. Celui-ci le prit et le jeta en forêt. Alors, intrigués, les enfants se dirent :

— Pourquoi grand-père a-t-il jeté la nourriture ainsi. Le grand-père refusa de leur répondre.

(¹⁹) Schebesta, P., II. Bd., S. 146 und 166-167.

(²⁰) Joset, Zaire II. 2., S. 152.

Les enfants grandirent et devinrent adultes. Ils sentirent l'appel de la forêt. Un matin, Tuege dit à sa sœur :

— Allons-nous promener tout seuls en forêt.

Ils partirent. A une clairière, Makaza dit à son frère :

— C'est ici qu'un jour notre père a fait un piège. Il prit une antilope Mboloko. Tu devrais tendre également ton premier piège.

Makaza, voyant son frère le préparer, dit :

— Quand tu auras fini ton travail, tu viendras t'étendre par terre à mes côtés.

Tuege obéit. Makaza chanta en l'honneur de son frère :

« Notre père, il nous faut une maison. » Makaza dit à son frère d'aller voir le piège. Et la maison dit : « Tuege prépare le piège ». Makaza dit : « Notre père, il faut du feu ». Le feu dit : « Me voici », et Tuege prépare le piège.

Makaza dit : « Notre père, ils nous faut un grand champ pour préparer notre nourriture ». Et le champ dit : « Me voici ». Et Tuege prépare le piège.

Makaza dit : « Notre père, il faut une femme pour Tuege ». Et la femme dit : « Me voici ». Et Tuege prépare le piège. Si Tuege était un homme, il partirait ailleurs.

Tuege rentra chez son grand-père et prit ses affaires personnelles : son couteau, sa lance, son arc et ses flèches, le gong, la marmite, une chaise et une natte et il quitta le village.

Après son départ, Makaza recommença à chanter :

« Tuege, va voir le piège ». Et le léopard dit : « Me voici ».

« Tuege, va voir le piège ». Et la chèvre dit : « Me voici ».

« Tuege, va voir le piège ». Et l'éléphant dit : « Me voici ».

« Tuege, va voir le piège ». Et l'okapi dit : « Me voici ».

« Tuege, va voir le piège ». Et le lion dit : « Me voici ».

« Tuege, va voir le piège ». Et le buffle dit : « Me voici ».

Comme Tuege était courageux et travailleur, il devint vite riche. Il eut beaucoup de femmes, beaucoup d'enfants et construisit pour eux un grand village. Il y fit venir sa sœur Makaza qui vécut avec lui.

#### 4. Ursünde und Tod.

Der Tod ist für den Mombuti das unabänderliche Ende des Lebens nach dem Willen Gottes. Der Schöpfer hat bei der Erschaffung eines jeden Menschen auch den Termin festgesetzt, an dem er seinen *boru-é'i* (Lebensprinzip, Seele) zu sich beruft. An diesem Tage muss der Mensch sterben. Der Tod hat also seine Ursache im Willen der Gottheit. Damit erklärt der gottgläubige Mombuti den Tod durchaus rational.

Andererseits lauert der Tod doch auch in verschiedenen Gestalten, er ist also etwas Unheimliches, Irrationales. Der böse Blick *tores*, bzw. *matús* und des Regenbogens oder die Begegnung mit einem Verstorbenen kann den Tod bringen.

Das Mythenmaterial kennt eine zweifache Todesursache. Entweder ist der Tod eine Strafe, die Gott auf die Sünde der Menschen folgen liess oder der Tod ist eine bösartige Einschmuggelung in die Welt durch den hinterlistigen Widersacher Gottes.

Fassen wir das letztere Motiv zunächst ins Auge. Nach einer in Afrika weitverbreiteten Mythe, kam der Tod unter die Menschen als Folge einer solchen falschen, bzw. verdrehten Botschaft der Gottheit, die irgend ein Tier zu überbringen hatte. Es ist der Widersacher Gottes, der in irgend einer Tiergestalt sich heimtückisch einschleicht und dadurch das Gegenteil von dem bewirkt, was Gott eigentlich intendierte<sup>(21)</sup>. Solche Mythen scheinen unter den Bambuti zu fehlen.

Ein anderer Mythenkreis, in dessen Mittelpunkt ebenfalls der heimtückische Widerpart Gottes steht, ist dagegen am Ituri allgemein verbreitet. Dieser Gegenspieler Gottes ist die Kröte, bzw. der Frosch und die Schildkröte. Diese Tiere sind Mondtiere und versinnbildlichen den Dunkelmond, der Gott, dem Hellmond, entgegenhandelt.

Eine Mythe (S. 25) erzählt, dass Gott den Tod in einem Topf verschlossen hielt. Ein Frosch, der es übernommen hatte, den Topf zu transportieren, zertrümmerte ihn, sei es aus Unachtsamkeit, Übermut oder gar aus Heimtücke. Der Tod entschlüpft und kam so in die Welt.

Eine aus dem Oruendulager stammende Mythe stellt ausdrücklich fest, dass anfangs alles gut war, solange die Menschen *Epilipilis* Gebote befolgten. Die Kröte verführte aber die Menschen und verdarb alles. Gott wollte nicht, dass die Alten stürben, vielmehr wollte er sie verjüngen. Auch das verdarb die Kröte durch ihre Dazwischenkunft. Darüber geriet *Epilipili* in Zorn und wollte sie umbringen, sie aber sprang ins tiefe Wasser und versteckte sich im Schlamm (S. 57).

Eine andere Version der ersten Mythe besagt, dass Gott der Kröte den Auftrag gab, nicht einen Topf sondern einen Leichnam eines eben verstorbenen Menschen, den Gott wieder zum Leben erwecken wollte, da die Menschen seinem Willen nach nicht sterben sollten, über eine Grube zu tragen. Die Kröte plumpste aber mit der Leiche in die Grube, ob aus Unachtsamkeit oder Bosheit wird nicht gesagt. Seither müssen alle Menschen sterben.

Ein Kulturheros, zugleich auch Stammutter der Bambuti, ist der Hund<sup>(22)</sup>. Die Hündin brachte vier männliche und zwei weibliche Pygmäen zur Welt. Deren Vater ist das Waldtier *asamu*. Die Hündin beschaffte alle Werkzeuge und Geräte für die Jagd und Honigsuche und lehrte sie auch die Jagd.

(21) Baumann, Siehe dazu Schöpfung, S. 268 ff.

(22) Schebesta, P., I. Bd., S. 80.

Als Kulturheros tritt auch die Gottheit selbst auf, ist dann aber mit dem Stammvater identisch. *Ba'atsi* ist eine solche Figur, der nach dem angerichteten Blutbad die Überlebenden mit Werkzeugen versieht und darauf zum Himmel zieht.

Besonders markante Züge des Urahnen und Kulturheros trägt *Aparofandza*, der neben *Epilipili* steht. Er lehrt die Menschen die Jagd und versorgt sie mit allen dazu gehörigen Waffen und Geräten.

Zur Erläuterung führe ich eine von Casati (23) erzählte Mythe aus dem Mangbetu-Gebiet hier an : Ein Mann, der eine Leiche im Mondschein liegen sah, rief die Tiere zusammen und forderte sie auf, den Leichnam und den toten Mond über den Fluss zu tragen. Zwei Kröten meldeten sich. Die mit den langen Beinen nahm den Mond, die mit den kurzen den Leichnam. Letztere ertrank. Seither müssen die Menschen sterben, während der tote Mond, der gut hinübergetragen wurde, immer wieder neu erscheint.

Vekens erzählt von den Mangbetu eine dritte Variante, derzufolge die Kröte Gott selbst (wohl den Mond) über eine Grube tragen sollte, aber mit der Last hineinfiel. Zur Strafe dafür müssen seither alle Menschen sterben (24).

Die Last der Kröte ist nach den zitierten Mythen bald ein Topf, ein Leichnam, bald der Mond, Gott. Der rundliche Topf (*g-ada*, *b-eka*, *ch-ungu*) ist ein Mondsymbol. Die für «Topf» verwendeten Wortstämme bringen Gott=Mond und Topf in Zusammenhang. Die Zertrümmerung des Topfes ist ebenso wie das Hineinfallen mit der Leiche in die Grube (bzw. Ertrinken) ein Symbol für das Verschlingen des Hellmondes durch den Dunkelmond. Hellmond = Topf, Mensch (Leichnam), Gott, Mond; Dunkelmond = Kröte, Frosch.

Linguistisch interessiert am meisten der Terminus für Kröte *ama-s-edé* (D.B.), der mit dem Efé Wort für magische Schlange (Python ?) *ma-g-edé* lautlich gleich ist (vergl. *ma-g-edé* Zauberkraft). Vom gleichen Wortstamm gebildet ist auch *ode* = Regenbogen.

Weiterhin kann kaum bezweifelt werden, dass die Schildkröte, die gewiegte Tänzerin, die die Menschen betört, identisch ist mit *matú* (*m-ado*), der das nämliche nachgesagt wird.

Die Schildkröte (Kröte), der Widerpart Gottes, der ihm alles verdorbt, versteckt sich vor seiner Rache im Schlamm, in dem auch der Regenbogen zu wühlen und die Wasser zu trüben pflegt. Mit einiger Wahrscheinlichkeit (vorläufig) kann man all diese magischen Wesen : *matú* (die Hexe Personifikation des Menstruationsblutes), den Regenbogen, *ode*, *magede*, fer-

(23) Casati, Zehn Jahre in Aequatoria, 1891, I., S. 208.

(24) Baumann, a.a.O., S. 279.

ner die Schildkröte, Kröte und Frosch zu einem Komplex vereinigen, der Gott feindlich gegenübersteht. Alle versinnbilden sie den Widerpart der Mondgottheit. Auch die Sonne (Kraft des Regenbogens) scheint irgendwie diesem Kreis anzugehören.

In einer Efé Mythe streiten Mond und Sonne miteinander, dabei sagt die Sonne: wenn ein Mensch stirbt, dann sehe ich seinen Kopf, du siehst aber seine Füsse (<sup>25</sup>). Der Sinn ist unklar, doch dürfte ähnliches damit angedeutet sein, was im Streit des Mondes mit seinem Widersacher zum Ausdruck kommt. Der Mond sagt: Der Mensch stirbt, aber er wird wieder auferstehen. Darauf sein Widersacher: Der Mensch stirbt, steht aber nimmer auf (<sup>26</sup>).

Ist die Auffassung richtig, dass der Widersacher Gottes die schwarze (schädliche) Magie ist, (die vorhin genannten Wesen sind tatsächlich Träger dieser Zauberkraft), dann besteht die Ursünde eben in der Hexerei (*uda, bu-l-ozi*). Eine Mythe erzählt auch, dass die Menschen anfingen Hexerei zu treiben, was zu Streit und Zank führte. Das verdross Gott so sehr, dass er von den Menschen in den Himmel wegzog (S. 57).

Schwarze Magie ist Widerspruch, Widerstand gegen Gott. Die Träger dieser unheimlichen Kraft (*uda*), die der Lebenskraft (*megbe, elimá, unguma*) gegenübersteht, sind die Widersacher Gottes. Dazu gehört an erster Stelle die Hexe *matú*. Damit wird auch das Weib (*matú* = Personifikation des Menstruationsblutes) in engeren Zusammenhang mit der Ursünde gebracht. Obzwär in keiner Pygmäenmythe die Ursünde in das Geschlechtliche verlagert wird, wird die Frau doch als Urheberin der Sünde gebrandmarkt, indem sie aus Neugierde (S. 19) oder aus Essgier (S. 48-49) Gottes Gebot übertritt oder den Mann dazu verführt. Die Folge dieser Sünde sind die früher schon geschilderten Katastrophen: Entrückung Gottes, Verlust des Paradieses, harter Lebenskampf, besondere Leiden und Arbeiten für die Frau und der Tod.

Damit ist die zweite Ursache für den Todesursprung, Strafe für die Sünde, angeschnitten. Es werden allerlei Vergehen angeführt, die den Tod zur Folge hatten. Die Sünde ist an sich das Nichtbestehen einer Probe, die Gott den ersten Menschen gegeben hat.

(<sup>25</sup>) J o s e t, Zaire II. 2.

(<sup>26</sup>) Costermans, a.a.O., Congo 1938, I. 5, S. 539, bringt eine diesbezügliche Sage der Dongo, in der *Baladi* mit *Mbari* streiten. (Es scheint mir, dass die beiden Namen miteinander vertauscht sind.) *Baladi* sagt: ich begrabe meine Menschen nicht, darauf *Mbari*: ich aber wohl. Und das andere Mal sagt *Baladi*: die Meinigen sollen aus dem Grab aufstehen, darauf *Mbari*: die Meinigen aber nicht.

Die von Costermans gegebene Deutung, dass des *Baladi* Menschen die guten, jene *Mbaris* die schlechten seien, zeigt, dass die Sage nicht mehr verstanden wurde, denn der Sinn dieses Wortstreites zwischen Gott (Mondgott) und seinem Widersacher, ist stets der, dass nach dem Willen des Mondes die Menschen zwar sterben, aber dann wieder auferstehen sollen (wie der Mond selbst), nach dem Willen seines Widersachers jedoch die Menschen tot bleiben sollen.

1. Verbot des Ausspähens der Gottheit, die zwar unter den Menschen lebt, aber so, dass sie sie nicht sehen und ausspähen dürfen. Die Frau unterliegt aus Neugierde (s. *Mugasa* Mythe S. 19).

Hierher gehört auch die Mythe von dem Greis, dessen Haut sich in der Sonnenhitze abschält (abnehmender Mond, Altmond) was sein Enkel beobachtet. Das Verbot ist strikte, dass er seiner Mutter nicht sage, was er gesehen habe, « sonst müsst ihr alle sterben ». Er hielt sich nicht an das Gebot und darum kam der Tod über alle (S. 44).

2. Verbot Gottes ihm zu folgen. Einmal ist es *kodzapilipili* (S. 31), das andere Mal *puchopucho* (S. 31) der dieses Verbot seinen Kindern (Söhnen) gibt. Aus Ungeduld übertreten sie das Gebot und müssen deswegen sterben.

3. Auch der Feuerraub wird als Ursache des Todes (S. 29) angegeben. *Muri-muri* habe sich so sehr über den Raub seines Feuers gekränkt, erzählt die Mythe, dass er dekretierte, dass von nun ab (weil auch seine Mutter *matú* starb) alle Menschen sterben müssten.

4. Eine andere Probe, die Gott den ersten Menschen gegeben hatte, und die mit der biblischen Erzählung von der Erbsünde eine grosse Ähnlichkeit hat, war das Verbot des Essens der *tahu*-Frucht (S. 48). Diese Frucht ist am Ituri unter folgenden Namen bekannt : *t-ahu*, *t-aku*, *t-oku*, *t-eku*, *t-o'u*, *o'u*, *ato*, *t-embu*, *aro* und *b-ombi*. Der Baum heisst *t-una* und in Efé *t-i'i* < (*a*)*ti -igi*. (*Ati*, *m-uti* < *mu-ati* heisst in Sudan und Bantu schlechthin «Baum».) Demnach würde *ato* ursprünglich schlechthin Frucht bedeuten. Die gebrauchte Stammform *ata* (*ada*), die primär soviel wie « wissen », « klug werden » bedeutet, legt es aber doch nahe, dass eine bestimmte Baumfrucht gemeint ist. Das ist bei den Pygmäen auch tatsächlich der Fall. Diese Frucht (eine *Artocarpus*) ist die Urbanane der Bambuti und mythisch gesehen zunächst die Frucht der Erkenntnis, des Wissens (*ata*, *ada* wissen). Das wird auch in einer Pygmäen-Erzählung bestätigt, wo es heisst, dass die Efé viel *t-eku* Früchte aus dem Wald heimbrachten und assen, deren Genuss « alles wissen macht » (27).

(27) J o s e t, a.a.O. II., S. 155. Hier drängt sich der Vergleich mit dem Baum, aus dessen Holz die magische *pikipiki*-Pfeife geschnitten wird, auf. Der Baum heisst in Kango *otā*, dessen Holz auch die Kienfackeln abgibt, es ist also der Feuerbaum *b-oru*.

Der Baum, dessen Frucht *ato* heisst, ist uns unter dem Namen *ti'i* wiederholt begegnet. Es ist etymologisch (*a*)*ti-igi* auch der Baum des Lebens, der Lebenskraft, wörtlich : Lebenskraft-sprender (S. 188), und dementsprechend ist auch die von der gleichen Wurzel gebildete Frucht, die *t-oku*, *t-eku* (*o'u*, *e'u*) die Lebensfrucht.

Es handelt sich, wie gesagt, um eine Waldfrucht, die später von der Banane aus der pygmäischen Ernährung verdrängt wurde.

Die Banane ist auch bei anderen afrikanischen Völkern, die von Gott verbotene Paradiesfrucht. Baumann, Schöpfung, S. 281 und 286. Dass das Wort *ato* möglicher Weise auch das geschlechtliche Moment andeutet sei hier vermutungsweise ausgesprochen. Vergl. *ato* mit *otu* = Menstruationsblut.

Nach diesem Sachverhalt bestand die erste Sünde des Menschen darin, dass sie vom verbotenen Baum des Lebens und der Erkenntnis assen. Die Sünde ist also zweifacher Art. Entweder ist es ein Versagen der Menschen bei der Probe, die ihnen Gott gestellt hat; in der Regel aus menschlicher Schwäche (Ungeduld, Neugier, Essgier). In diesem Fall handelt es sich um eine Schwachheitssünde. Im anderen Fall ist Bosheit oder Widerstand gegen Gott und seine Anordnung am Werk. Aus Hochmut widersteht der Mensch Gott. Diese Art der Bosheitssünde ist aus dem Wesen der mythischen Tiere erkenntlich, die als heimtückische Feinde Gottes und damit auch der Menschen bekannt sind. Die in der Mythe auftretenden Tiere sind Träger der schwarzen Magie. In Afrika wird die schwarze Magie (*bulozi, uda*) als Bosheit und Schlechtigkeit an sich angesehen. Das ist die offensbare Sünde.

Von einem Verführer des Menschen ist in den pygmäischen Mythen nicht die Rede, es sei denn, dass man dieses Motiv in dem oft geschilderten Umstand sieht, dass z.B. ein Frosch den anden überredet, ihm die Traglast auszuhändigen. Die Schlange, die sonst in diesem Mythenkreis figuriert, wird in den Pygmäenmythen nicht genannt, dennoch besteht etymologisch gesehen ein Zusammenhang zwischen Schlange, Python, und Kröte.

Es macht den Eindruck, als träfen hier zwei Mythenkreise verschiedenen Ursprungs zusammen, in denen die Ursünde und der Ursprung des Todes behandelt werden. Der eine Kreis, der das Motiv der Prüfung und Probe behandelt, wäre am ehesten als pygmäisch anzusehen. Der andere, der die Ursünde in der schwarzen Magie sieht, scheint deswegen weniger pygmäisch, weil der Hexenglaube den Bambuti nicht so liegt wie den Negern.

Es liegt aber nahe, an eine Überschneidung beider Kreise zu denken, wodurch das Moment der Verführung insofern hineingetragen wird, als der Widersacher Gottes, der Träger der Ursünde, den Menschen zum Ungehorsam verführt, so dass er die Probe nicht besteht und darum dem Tod verfällt. Eine Verquickung dieser beiden Mythenkreise hat im Pygmäenbereich augenscheinlich noch nicht stattgefunden.

##### 5. Regenbogen und Blitz.

Eine Manifestation der Gottheit von besonderer Art ist der Regenbogen, den man sich im Bilde einer Riesenschlange vorzustellen gewohnt ist. Niemals stellt man sich ihn als Menschen vor, wie etwa *matú*, die bald als Tier, bald auch als Weib auftritt. Der Regenbogen ist eine Schlange, sein Repräsentant ist der Python, der aber Personcharakter hat. Die Bakango nennen ihn einfach *mugu* und setzen ihn damit der Gottheit gleich.

Keine Himmelserscheinung macht einen so nachhaltigen Eindruck auf die Bambuti wie der Regenbogen. Man sieht in ihm eine unheimlich drohende Gefahr, darum fürchtet man ihn besonders. Wenn der Regen-

bogen am Himmel erscheint, geht man nicht aus, der Neger nicht aufs Feld, der Pygmäe nicht auf die Jagd, denn das ist gefährlich. Beim Erscheinen des Regenbogens wird sogar das Wild angriffslustig. Der von den Bäumen herabtropfende Regen, gilt als Wasser des Regenbogens, der aus den Bäumen hervorkommt, und darum lebensgefährlich ist. Der Regenbogen ist eine am meisten mit schädlicher Magie geladene Naturerscheinung. Dabei ist er heimtückisch; er tötet die Menschen ähnlich wie *matú* oder *tore mo ichü* durch den bösen Blick. Wenn der Regenbogen einen Menschen früher erblickt als der Mensch ihn, dann stirbt der Mensch unweigerlich.

Nirgendwo am Ituri kam mir zu Ohren, dass der Regenbogen glückverheissend und darum zu begrüssen wäre. Man fürchtet ihn und verbirgt sich vor ihm. Man klopft von innen an das Hüttenendach und beschwört ihn, den *mugu*, er möchte doch fortgehen. Eigenartig ist das Verhalten der Bakango, dem Regenbogen gegenüber, den sie mit dem Buschgott gleichstellen und ihn um Hilfe bei der Jagd bitten. Bald nennen sie ihn gut, bald wieder böse wie den Buschgott auch.

Bei den Balese und deren Efé bei Tongepete, machte man einen Unterschied zwischen den im Osten erscheinenden und dem westlichen Regenbogen. Der letztere wird als gefährlich und todbringend angesehen (28).

Die Waldneger stellen sich ihn als ein Tier mit rotem Kamm vor (möglicherweise einen Riesenvogel, denn so ist auch die Vorstellung der Zande von dem Ungeheuer, das die Menschen tötet).

Die Bambuti hingegen halten ihn stets für eine Schlange, die entweder in der Erde haust, an Wasserfällen, in Schluchten oder in Bäumen (darum auch Wasserschlange). Zeitweise steigt sie zum Himmel empor. Nach anderer Auffassung wohnt der Regenbogen im Himmel zusammen mit Blitz, Donner und Regen. Nur mit Erlaubnis der Gottheit tritt er aus seiner Behausung hervor und zieht krachend (Donner) vom Himmelsgewölbe hinab zur Erde, um in Gewässern zu trinken und zu fischen. Auf der Suche nach Gewürm durchwühlt er den Schlamm und macht das Wasser trübe. Der Regenbogen hat eine gewisse Ähnlichkeit mit *matú* und *tore mo ichü*, einmal wegen des bösen Blickes, durch den sie die Menschen töten; mit letzterem auch dadurch, dass auch er über dem Abgrund schwebt. Ein Efé Gewährsmann Alingina (S. 33) hat den Regenbogen auch tatsächlich mit *tore mo ichü*, bzw. *mbali* und *geregese* gleichgesetzt.

Eben wurde vom Regenbogen gesagt, dass er in Abhängigkeit von der Gottheit stehe; dem widerspricht aber eine Information aus dem Koukou-

(28) Die Wald-Babira machen ebenfalls einen Unterschied zwischen dem im Osten erscheinenden Regenbogen *ama-k-ili-ma* (*ambelema*) genannt und den westlichen der *s-ibo* heißt. Die Süd-Efé trauen sich nicht den Regenbogen fest anzuschauen, aus Furcht, dass sie die *k-ili-ko*-Schlange beißen würde.

lager (S. 55), wonach der Regenbogen der Drachen ist, der sich vor den Mond(gott) stellt und ihm die Augen zuhält, und so die Mondfinsternis bewirkt. So gesehen ist der Regenbogen ein Feind des Mondes. Man versteht dann besser den Ausspruch, dass der Regenbogen die Kraft der Sonne sei. Andererseits ist der Regenbogen nicht vom Mond zu trennen.

Allem Anschein nach gehört die Regenbogenschlange auch zu den menschenverschlingenden Ungeheuern (S. 99 ff). Diese sind an sich nur ein und dasselbe Wesen, nämlich der Menschen(Sternen)verschlänger Mond. Das Ungeheuer wird verschiedengestaltig geschildert, das eine Mal als Riesen-elefant (*piombo*), das andere Mal als Riesenschlange (*Python*, *kituri*). Die zuletzt erwähnte Erscheinungsform des Ungeheuers als Riesenschlange lässt keinen Zweifel zu, dass die Regenbogenschlange damit gemeint ist, wie auch von den Bambuti (*Evadu*) ausdrücklich erklärt wurde, dass die Riesenschlange Symbol des Regenbogens sei. Bei den Negern ist der Glaube verbreitet, dass der Mond früher ein Python war<sup>(29)</sup> [s. dazu Anmkgs<sup>(30)</sup>]. Riesenschlange und Elefant sind wegen ihrer Grösse und Stärke zwei Tiere, die den Altmond, bzw. den Regenbogen symbolisieren. Es sind in gewisser Hinsicht auch sakrale Tiere, deren Bedeutung früher schon bei der Initiation erwähnt wurde<sup>(31)</sup>.

Namen für Python am Ituri : *ugu* (*ungu*), *b-ulu*, *a-k-oda* (*ako oda*), *osa* (*oda osa*); ferner *b-ira*, *mp-ira*, *eli*, *ng-eli* und *magede* (rote Schlangenart ?).

Namen für Regenbogen(schlange) bei Bambuti: *m-ugu*, *ugu-mu*, *ugu-nu*, *egb-itii*, *am-b-ele-ma*, *abu*, *r-aba-r-aba*, *ode*, *mutu wa lib-ura*, *nyama iba* (*k-eba*). Beachte, dass *uguma* Lebenskraft bedeutet (Baleú).

Wangelima nennen ihn : *k-elima* und *m-agb-eta*. Medje : *ng-uru-nzi(e)*; Bachwa : *b-oke-ka* und Gabun : *khwa*, *khwi*. (Drachen, bzw. Regenbogen.)

Es ist überflüssig auf die Identität von *m-ugu* und *ugu*, bzw. *ugu-ma* hinzuweisen : Gott, d.h. Regenbogen = Python. Der personifizierte Regenbogen ist eine Erscheinungsform Gottes und zwar die gefürchtetste. Es ist *ode*, das macht- und krafthältige Wesen. *Ode* bezeichnet Kraft, Macht, aber auch Regenbogen. Er ist der *odi avie* = Menschentöter, der infolge seiner unheimlichen Macht die Menschen umbringt (verschlingt).

<sup>(29)</sup> Baumann, a.a.O., S. 300.

<sup>(30)</sup> Anmerkung: Von hier aus ergeben sich Zusammenhänge zu ähnlichen, bislang nicht gedeuteten Anschauungen bei den Bachwa vom Äquator und den Gabun-Pygmaen. Den unheilbringenden Regenbogen nennen die Bachwa *ng-oroo*, welcher dort eine Brücke bildet zu dem *gor* oder *gorou* (*g-oru*) der Gabun-Pygmaen. *Ng-oroo* und *g-oru* ist augenscheinlich das gleiche Wort vom Wortstamm (*ere*) *oro*. Den *g-oru* schildern die Pygmaen zwar als einen Riesenlefanten, eine Erscheinungsform, die auch am Ituri bekannt ist, dort *p-iombo* genannt. Wenn aber in Gabun *g-oru* als Gottheit angegeben wird, dessen Stimme der Donner ist (Trilles, a.a.O., S. 83) so geht das Hand in Hand mit ähnlichen Anschauungen der Bambuti, die den Regenbogen auch schlechthin *mugu* «Gott» nennen, der unter Donner am Himmel aufzieht.

<sup>(31)</sup> Schebesta, P., II. Bd., S. 490-491.

Der bei den Baleú für Regenbogen gebrauchte Terminus *egb-ití* ist mit Ababwa *magb-eta* (Efé *mag-edá*) zusammenzubringen; *egb-ití* ist *nomen agens* zu *agbede* (*agbeta*). *Magb-eta* ist identisch mit *k-elima* (*elima*), was Mondkraft, Lebenskraft bedeutet. Der Regenbogen ist mithin der Träger (*egbiti*) dieser Macht und Kraft (32).

Die Koppelung der Wortstämme *agbe*, *egbe* (*ekwé*) kraftvoll, stark, schöpferisch und *etá* (*edá*) klug, wissend sein, mit dem Präfix *ma* < *ama*, das den Sinn von Macht-Kraft-Zauber-geladen, Fülle, beinhaltet (s. *eli-ma*, *ugu-ma*); kennzeichnet den Regenbogen etymologisch gut als das, was er nach den Aussagen und dem Benehmen der Bambuti ist, nämlich die mit unheimlicher Kraft geladene Himmelserscheinung, die gefürchtetste Erscheinungsform der Gottheit.

Das Wort *amb-ele-ma* wurde schon früher etymologisch beleuchtet als glänzende, zauberkräftige Schlange, bzw. zauberkräftige Mondschlange. *R-abar-aba* ist das glänzende, farbenschillernde Wesen; *abu* = Glanz, Farbenpracht.

*Nyama iba* (*k-eba*) fasst den Regenbogen als farbenglänzendes Tier und *muntu wa lib-ura* als Person und Herrn des *libura*, d.i. des Blitzes. Der Name *lib-ura* kennzeichnet den Blitz als leuchtendes Tier (*urá* = Tier). Damit wird auf die Anschauung angespielt, die den Blitz für eine Ziege oder auch für ein Tier mit rotem Kamm nimmt. Der Herr des Blitzes ist der Regenbogen.

Der Name *papae* (*bapae*), von den Bakango und Baleú für Regenbogen bekannt, ist mit *r-abar-aba* zusammenzubringen. Seine Bedeutung wäre dann die gleiche (33).

W. Schmidt (34) vergleicht die bei den Ituri- und Gabun-Pygäen herrschenden Anschauungen über den Regenbogen miteinander. Der Übereinstimmungen gibt es mehr als er damals sehen konnte. Auch am Ituri ist der Glaube an einen guten und einen malitiösen Regenbogen belegt. Ich glaube wahrscheinlich gemacht zu haben, dass auch in Gabun der Regenbogen als Schlange gesehen wird. Schmidt deutet dies schon selbst damit an, dass er den Drachen *khwi* in Zusammenhang mit *khwa* bringt (S. 532). Weiterhin führt die Wortgleichung *g-oru*, *ng-oro ki-t-uri* dazu, auch einen Zusam-

(32) Anmerkung: Vergleiche dazu: *m-ag-eda*, *m-ag-idi*; *mag-b-eta*, *eg-b-ití* und die Gabun Worte *khwa* < *ekhwa*, *khwi* < *ekhwi*. *Ekhwi* wäre *nomen agens* zu *ekhwa* (Wortstamm *ekwa*).

(33) Anmerkung: Nach Pritchard «Sudan Notes, a.a.O. XIX, P. I. 32» ist bei den Zande *bapai* identisch mit *mboli*. *Mboli* ist aber der nämliche wie *mbali*, dieser aber wieder gleich *mugu*.

Kommentarlos sei noch der Glaube der Bambuti hier angeführt, wonach die sich häutende Leiche im Grabe zum Regenbogen wird. Die Bachwa vom Equateur sagen, dass, wenn ein Prominenter stirbt, es in der Ferne donnere oder es erscheint der Regenbogen: Vollblutneger, S. 217.

(34) Schmidt, W., UGI, IV., S. 528-532.

menhang der Ideen zu sehen. Das Ungeheuer *goru*, *ngoro*, *kituri* ist hier wie dort, unter der Gestalt des Elefanten oder der Riesenschlange, jeweils der Regenbogen.

Die von Schmidt versuchte Deutung, die Angst der Bambuti vor dem Regenbogen auf das Gewitter (Blitz, Donner) zu übertragen, wird den Tatsachen nicht gerecht. Es sind übrigens auch Belege da, die den Regenbogen als den Urheber des Gewitters hinstellen. Der Regenbogen ist die Unwettererscheinungsform der Gottheit. Fremd hingegen ist den Bambuti die Idee, dass der Regenbogen eine Waffe in der Hand der Gottheit sei, mit dem er den «Donner, den Töter der Menschen» vertreibt. Im Gegenteil, am Ituri ist der Regenbogen selbst der «Töter der Menschen» (*odi avie*), der Donner ist seine Stimme, der Blitz sein Knecht (*muntu wa libura*).

Die Zusammenhänge des Regenbogens mit Blitz und Donner, mit Regen, Flut, Wasser, sind erwiesen. In der Flutmythe der Bakango (S. 17) ist die Rede davon, dass der Regenbogen von seinem Schwanzende Blitze schleudere. Ob damit ein Peitschen des Schwanzes der Schlange gemeint ist?

Der Blitz ist ein viel kleinerer Herr als der Regenbogen und natürlich auch als der Mond. Er hat seine Siedlung im Himmel zu unterst. Er ist der Lärmacher von Jugend an. Er bahnte der Gottheit und dem Mond den Weg durch die Erde, als ihm Gott befahl, eine neue Siedlung oberhalb der Erde ausfindig zu machen. Der Blitz tritt bald in Gestalt des Vögleins *dzebá* auf, wie auch als Elefant und Ziege. Letzteres wohl wegen seines Lärmens (Meckern = Donner).

Mit dem Blitz erleben die in den Himmel gelangten Bambuti allerlei Abenteuer, mit dem Regenbogen nicht ein einziges.

Der Blitz ist ein Knecht Gottes, ein Werkzeug in seiner Hand, dem auch die Aufgabe zufällt, zur Strafe Menschen zu töten und sie zu Gott zu bringen.

## II. — DIE GOTTHEIT AUF ERDEN IN MYTHUS UND SAGE.

Viele der bislang besprochenen Mythen sind in gleicher Weise auf die Erdgottheit anwendbar, denn auch sie trägt den Mondcharakter wie der Himmelsgott. Dennoch ist der Erdgott eine Gestalt eigener Prägung; er ist eine besondere und zwar typisch pygmäische Hypostase der lunaren Gottheit. Wenn, wie schon früher ausgeführt wurde (S. 160 f), gerade der Erdgott ein ausgiebiger Kult gezollt wird, so hat das seinen Grund darin, dass der Buschgott mit der Wirtschaft der Bambuti aufs engste verkoppelt ist. Der Himmelsgott (Mondgott) hat seine Welt oben, seine Wälder, sein Wild und seine Menschen; der Erdgott hat sie unten. Die Untertanen des Mondgottes sind die Sterne, die des Erdgottes die Bambuti (und Neger). Die

Parallele ist im Auge zu behalten. Der Himmelsgott interessiert also die Irdischen an sich wenig. Die Menschen sind vom Erdgott, d.i. dem Wald- und Buschgott abhängig. Von da aus ist es erklärlich, dass nur letzterer einen Kult erhält. Es möge aber nicht vergessen werden, dass er mit jenem im Himmel an sich identisch ist.

Der «Gott auf Erden» präsentiert sich in einer doppelten Erscheinungsform. 1. Als Busch- und Jagddämon und 2. als Gewitterdämon. Letzterer wohnt an sich im Himmel (Donner, Blitz) aber schliesslich doch nicht ganz, denn der Regenbogen z.B., der mit dem Gewitterdämon gleichzusetzen ist, wohnt nach landläufiger Auffassung in der Erde, im Wasser.

### 1. Der Busch- oder Jagddämon.

Die gebräuchlichsten Namen für diese Gottheit sind: *t-ore*, *m-uri-m-uri*, *mb-atı*, *b-igi* (*b-i'tı*), *b-efe*, *k-ali-sia* u.a. (35). Die Bakango sagen kurzweg *mugu*, doch sind auch *k-eti* und *b-eki* geläufige Namen. Der Buschgott ist mir unter den Efé am häufigsten unter den Namen *t-ore* und *muri-muri* begegnet. Sein Wesen und Charakter war zwiespältig und darum nicht recht zu fassen. Inzwischen glaube ich vollkommene Klarheit über ihn erlangt zu haben.

Der Buschdämon ist unstreitig als Gottheit aufzufassen. Im rationalen Bereich der bambutischen Religion ist *tore*, wie ich ihn kurzweg nennen möchte, der Schöpfergott. Ihm wird die Schöpfung des Lebensraumes der Pygmäen zugeschrieben. Er hat den Wald, die Vegetation, die Tiere, geschaffen. Er ist Herr des Wetters, der Menschen und der Tiere, der Umwelt überhaupt; er ist der «Gott mit und unter uns». Er ist es, der das tägliche Leben der Menschen umsorgt. Er ist irgendwie die Vorsehung, da er irgendwie ständig in den Alltag eingreift. Davon wissen besonders die Jäger zu erzählen, die seine Gegenwart unzählige Male verspüren. Er zeigt sich in der Regel zwar nicht in Person, aber seine helfende oder behindernde Wirksamkeit wird man durch Erfolg und Misserfolg gewahr; bisweilen gibt er sich durch ausserordentliche Zeichen kund. Vor allem offenbart er sich im Traum.

Die Bambuti stehen ihm teils mit kindlichem Vertrauen, teils mit bedächtiger Scheu gegenüber. Er ist der fürsorgende Vater, dann aber doch der absolute Herr über Menschen, Wald und Wild. Kurzum, die Menschen fühlen sich in dauernder Abhängigkeit von ihm, sodass sie in Zeiten der Not und Bedrängnis zu ihm um Hilfe schreien, bei Erfolg aber ihre Dankbarkeit ihm durch Primitivopfer beweisen, die nichts anderes als eine dankbare Anerkennung seiner Souveränität und väterlichen Hilfsbereitschaft sind.

(35) Schebesta, P., II. Bd., S. 494.

Dieser Gebets- und Opferkult an die Buschgottheit ist das markanteste Merkmal bambutischer Religion, worin sie sich fundamental von der Negerreligion unterscheidet. Die Neger kennen den Kult der Waldgottheit an sich nicht.

Die Mythen, in deren Mittelpunkt die Waldgottheit steht, stellen ihn unmissverständlich als Mondwesen heraus, wofür auch die für ihn gebrauchten Namen zeugen. Er ist der Mondgott oder schlechthin Gott auf Erden. Er ist aber ebensogut auch Urahne, Kulturheros und Heilbringer.

Die Grosstat des Heilbringers ist die Überwindung des Menschentöters, jenes Ungeheuers, das in verschiedener Gestalt die Menschen umbringt. Das können tierische Ungeheuer sein oder Unholde in menschlicher Gestalt.

In den Mythen, die den Kampf des Heilbringers mit den tierischen Ungeheuern schildern, steht die Mutter des Heilbringers neben dem Helden. An sich hat sie keine Funktion bei Niederkämpfung des Ungeheuers. Sie ist nur Mutter des Helden, der das eine Mal einer, ein andermal aber ein Zwillingsspaar ist. Einmal sind es deren fünf Brüder. In der Regel gelingt es dem Heilbringer, das Ungeheuer zur Strecke zu bringen und die verschlungenen Menschen zu befreien (S. 99 ff) ohne selbst Schaden zu nehmen. Die Mythen, die den Kampf des Heilbringers mit den Tierungeheuern erzählen, sind schon behandelt worden; nicht aber jene, die sich in der Felsenhöhle (S. 36) abspielt.

Der Menschenfeind ist diesmal ein mit magischer Kraft ausgestatteter Unhold, der in einer Felsenhöhle wohnt. Ein altes Weib führt ihm die Menschen zu, die er überfällt und tötet, während das Weib, die seine Helfershelferin ist, das Fleisch der Getöteten wegschafft. Der Unhold und das ihn unterstützende Weib, haben durchaus den Charakter der *matú* (die hier männlich und weiblich gefasst ist). Der Retter und Heilbringer ist ein Pygmäen-Ältester, der durch seine Umsicht und Klugheit den Unhold unschädlich macht.

Eine weitere Mythe führt den Heilbringer in der Person des *pa geregere* vor (S. 59-60), der in der Gestalt eines leuchtenden Hundes gegen seinen Widerpart (auch *geregere* genannt) und dessen Leute, die sein Dorf ausgerottet hatten, zieht. Er macht all seine Feinde nieder und kehrt mit reicher Beute heim.

Als Kulturheros, bzw. Kulturbringer präsentiert sich die Gottheit auf Erden als Besitzer des Feuers und des Hauptnahrungsmittels, der Banane. Ob sie nun *mugu*, *tore*, *muri-muri* oder *mbali* genannt wird, ob sie als Schimpanse auftritt oder als Pygmäe, sie ist immer dasselbe Wesen. Von ihr stammt alles, was der Mensch zu seinen Lebensunterhalt notwendig hat, auch die Geräte, die zum Lebenserwerb notwendig sind.

Ein Zug der Hilfbereitschaft für bedrängte und verfolgte Menschen zeichnet dieses Wesen aus. Davon geben Mythen, wie etwa die *tüege*-Sage Zeugnis, die in zweifacher Fassung vorliegt (<sup>36</sup>).

Es wird erzählt, dass die beiden Waisen, *tüege* und seine Schwester *madziaga*, vor ihrem hartherzigen Oheim, bzw. Grossvater die Flucht ergreifen. An einer Stelle im Walde, wo ihr Vater Fallen zu stellen pflegte, muntert *madziaga* ihren Bruder auf, auch sein Glück mit Fallenstellen zu versuchen. Während *tüege* die Zauberfallen montiert, singt *madziaga* magische Worte und ruft den «Vater» um Beistand an. Sie hatten soviel Glück, dass sie, in der Sprache des Ethnologen geredet, allen Kulturbesitz einfingen. Nach bambutischer Denkart ist der um Hilfe angerufene «Vater» der Buschgott.

Anderer Art ist die Intervention des Buschdämons nach der *mamelife*-Sage (<sup>37</sup>). Ein augenkranker Fremdling begegnet *mamelife*, als dieser von Missgunst und Missgeschick verfolgt, sich heimwärts trollt. Der Kranke bittet *mamelife* zunächst um Medizin, da sich bislang niemand seiner erbarmt hatte. *Mamelife* tut es ohne Widerrede. Als ihn aber der Fremdling angeht, ihm die triefenden Augen abzuschlecken (Mondsymbol) tut *mamelife* auch dieses. Daraufhin geht der Fremdling aus sich und belohnt *mamelife* reichlich. Er deckt die gegen ihn geplanten Anschläge seiner Schwäger auf, lehrt ihn das Flötenspiel und stattet ihn mit soviel Kraft aus, dass *mamelife* seine Feinde nicht nur in Staunen versetzt, sondern schliesslich auch überwindet.

Einen ähnlichen Sachverhalt schildert eine andere Mythe (<sup>38</sup>), in der die Stelle des Augenkranken ein Weib einnimmt. Der Efé *b-alotu* hat im Sinn, die schöne *m-ali-ma* zu heiraten, was diese jedoch von seiner Jagdtüchtigkeit abhängig macht. Als es *balotu* nicht gelingt, das gewünschte Okapi zur Strecke zu bringen und er traurig heimkehrt, begegnet ihm ein altes Weib, das ihn nach dem Grund seiner Niedergeschlagenheit fragt.

«Wasche meine Beine», fordert ihn die Alte auf. Nachdem *balotu* ihr den Dienst erwiesen hat, fordert sie weiter: «Schlecke meine Augen aus!» Auch das geschieht.

Zur Belohnung dafür macht die Alte den *balotu* so schön, dass *malima* sich auf der Stelle in ihn verliebt und ihn vom Fleck weg heiratet.

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, warum der Augenkranke einmal männlich, das andere Mal weiblich ist, und wer eigentlich dieses alte Weib ist. Es scheint aber irgendein Zusammenhang mit *matú* vorzuliegen, wie ja übrigens auch *tore* und *matú* für einander gesetzt werden.

(<sup>36</sup>) Schebesta, P., II. Bd., S. 46; u. hier S. 194.

(<sup>37</sup>) Schebesta, P., II. Bd., S. 436.

(<sup>38</sup>) Joset, a.a.O. II. 2., S. 196.

*Matú* (gelegentlich auch *tore* selbst) ist auch deswegen so unheimlich, weil sie Menschen, besonders Kinder in den Wald lockt (Mondsüchtige!?) und sie in der Einsamkeit in der Magie unterweist. Nach Costermans<sup>(39)</sup> wird dieses Wesen *tore tobo* = weiblicher *tore* genannt; die Dongo sollen es *muri-muri* heissen. Aber nur die Waldvölker Balese-Mamvu und die Bambuti sehen die *mado tobo* oder *mato* d.i. *matú* als einen Buschgeist an. Wenn jemand in der Nacht im Wald übernachtet (weil er sich verirrt hat), sagt man, dass ihn *muri muri* gefangen hielt. Costermans meint, dass *mado tobo* der Balese mit dem *muri muri* der Mamvu identisch sein könnte, was an sich keinem Zweifel unterliegt.

Bekanntlich gleichen auch die Bambuti den Buschgeist der *matú* an, doch verbindet sich mit *matú* der Begriff der schwarzen Magie viel mehr als mit *tore*. (*Madu* heisst in Nyari schlechthin Magie, Hexerei.) Den Buschgeist *tore* charakterisiert vor allem das väterlich fürsorgliche Wesen, das magische Moment fehlt zwar nicht, variiert aber stark.

Es lassen sich etwa folgende Momente der ideellen Entwicklung des Buschgottglaubens aufzählen. *Tore* ist als Busch- und Jagdgott wohl Herr des Waldes und des Wildes; er ist aber auch Freund und Helfer der Jäger. Unsichtbarer Weise begegnet er den Jägern, nachdem er sie im Traum zur Jagd aufgefordert hat. Er führt sie auf frische Wildspur, treibt ihnen das Wild zu, treibt sie zur Eile an, wenn ein Wild in der Nähe ist. Er lenkt Speer und Pfeil des Jägers, verwundet sogar ein Wild, damit man es leichter erlege. Darüber hinaus hilft der Buschgeist in allerlei Verlegenheiten. Er hat seine Knechte, die Aug und Ohren offen haben. Er gab den Jägern (und den Menschen überhaupt) Weisungen, deren Verletzung sein Missfallen und seinen Zorn herausfordern. Mit und ohne Grund wird der Buschgeist zum Gegner der Menschen, er verschliesst ihnen den Wald, spielt ihnen manchen Schabernack, führt sie an der Nase herum. Er lockt die Menschen in den Wald, dass sie sich verirren. Die Jäger geraten bisweilen in Kampf mit der Buschgottheit, ohne sie zu erkennen, bis ihnen plötzlich ein Gruseln aufsteigt und sie Reissaus nehmen; denn mit dem Waldgott ist nicht gut Kirschen essen. Er wird zum unheimlichen Wesen, das in der Nacht die Schläfer schreckt, er bringt die Menschen durch den bösen Blick um.

Das ist natürlich kein einheitlicher Charakter dieses Wesen; er ist gespalten. Der gute, fürsorgliche Vater und der heimtückische Mörder passen nicht zueinander. Man trifft also wieder auf den Dualismus, wie vorhin bei der Mondgottheit auch.

Die vorhin besprochenen Feuerraub- und Bananensagen haben auf den Buschgeist ebenso Bezug wie auf den Mondgott. Um den Buschgeist ranken

---

(39) Costermans, a.a.O. Congo 1938, I., S. 644.

sich die Tiersagen. Seine Verwandlungen in Tiere sind an der Tagesordnung. Die komische Gestalt, die man ihm bisweilen zuschreibt, hat wohl auf Tiere Bezug, die seine Repräsentanten sind. So scheint die Vorstellung von *muri muri* als « Nur-Kopf » mit Dorn, welches Bild die Bambuti zum Lachen reizt (S. 4), auf das Chamäleon zurückzugehen, dessen Kopf auch in einen Dorn oder Kamm endet. Ebenso wirken die Erzählungen von den putzigen *befe*-Wildhütern mit den langen Bärten belustigend. Dass aber der Buschgott zur Karikatur, zum Trixter und Eulenspiegel würde, wie er es bei den Waldnegern geworden ist, die seine Natur niemals begriffen haben, das scheint den Bambuti fremd zu sein. Es findet sich gewiss auch manch belustigendes Märchen im *tore*-Sagenkreis, wie es in Jägergeschichten passt. Man denke nur an die Sage vom *Tore* und dem Elefanten (S. 44) wobei der Elefant die Ulk-Rolle spielt, die aber selbst *Tore* zuviel war, dass er den Elefanten ins Tierreich verbannte.

Ein Beispiel jener Tiersagen, in denen der Buschgott in Tiergestalt mit den Menschen in Verbindung tritt, woraus dann Komplikationen entstehen, möge hier noch Raum finden

Ein Büffel mischt sich unter die Bambutitänzer. Über diese Störung unwillig, greifen die Jäger zu den Speeren, um den Büffel zu töten. Doch dieser entflieht, fordert aber die Bambuti auf, ihm zu folgen. Im Wald aber bleibt er stehen, sodass ihn einer der Verfolger verwunden kann.

« Nun aber musst du weinen », fordert der Büffel den Jäger auf. « Warum soll ich denn weinen ? » antwortete der Mombuti, « du bist ja doch nur ein Tier und kein Mensch. »

« Wenn du nicht weinst, töte ich dich », erwiderte der Büffel. Da weinte der Pygmäe.

Daraufhin setzte sich der Jäger auf den verwundeten Büffel und ritt auf ihm. Der Büffel verwandelte sich in einen Knaben. Da stieg der Reiter herab und ging mit dem Knaben. Unterwegs begegnet ihnen *bali-bali*. Da wird der Knabe wieder zum Büffel und greift *bali-bali* an, der ihn aber mit dem Messer verwundet. Der Büffel wünscht den Frieden, *bali-bali* hingegen droht, ihn zu töten. Da nimmt der Büffel sein Gehörn vom Kopf und setzt es *bali-bali* als Entgelt auf. Er selbst wird aber wieder Mensch (40).

Augenscheinlich handelt es sich hier um zwei Mondmythen, die vom Pygmäenerzähler ungeschickt zu einer zusammengeschweisst wurden.

(40) Joset, a.a.O. II., S. 162

## 2. Der Wettergott.

2. Der Wettergott ist mit dem Buschgott identisch. Sooft nämlich beim Auszug der Männer zur Jagd der Jagddämon angerufen wird, werden auch Zeremonien, religiös-magischer Natur, zu Ehren des Wetterdämons verrichtet, der denselben Namen wie der Buschgott hat. Mythen die sich mit dem Wetterdämon befassen sind jene, die auch auf den Regenbogen, Blitz und Donner Bezug haben.

## III. — DIE GOTTHEIT UNTER DER ERDE.

Hierin kann man sich kurz fassen. Die Bambuti haben wohl einige Sagen und Erzählungen über das Land der Toten. Das alles ist nur wenig und sehr blass. Was vom pygmäischen Manismus zu halten ist, wurde früher schon erörtert.

Folgende anormale und ungereimte Aussage der Bambuti verlangt eine Erklärung. Angeblich soll *Tore* die Toten gern haben, nicht aber die Lebenden. Das passt so gar nicht zu dem fürsorglichen «Vater» Gott.

Anscheinend haben sich hier zwei Gedankengänge überlagert und haben einen Kompromiss geschlossen. Der pygmäische Buschgott, der in Erd- und Baumhöhlen wohnt, ähnelt sich den Verstorbenen an, die nach dem Glauben der Neger gleichfalls in der Erde und in Höhlen hausen. Von hier aus sickert der negerische Manismus in die Pygmäenreligion ein und bewirkt, dass der Buschgott zum Gott und Herrn im Totenreich und dann sogar zum Totenreich selbst wird. Einige negerische Mythen über das Totenreich sind den Bambuti geläufig. Termini wie *mungu*, *tore*, *matú*, *lodi* (*balodi*), *elimo* (*balimo*), die ursprünglich für Buschgott stehen, bezeichnen auch im Pygmäenmund die Toten oder Totengespenster.

An Mythen über die Totengottheit bzw. das Totenreich aus Pygmäen mund sind zwei bekannt. Die eine schildert den Gang eines Pygmäen in die Unterwelt (S. 91), in die er bei Verfolgung eines Wildes in einer Erdhöhle, zufällig gelangt. Es ist symptomatisch, dass der Pygmäe in der Unterwelt nur Negern begegnete.

Eine zweite Sage, die J o s e t <sup>(41)</sup> aufgezeichnet hat, schildert den Gang eines Mädchen, das mit einem Topf auf den Kopf, ihren in einem Erdloch (Totenreich) verschwundenen Vater folgt. Der Grundgedanke des Ganges in die Unterwelt kommt in der Sage aber nicht recht zum Ausdruck. Spärlich ist also das bambutische Mythen-Material das sich mit den Toten und dem Totenreich befasst, über Gott in der Unterwelt sagt es aber nichts.

---

<sup>(41)</sup> J o s e t, a.a.O. II. 2, S. 157.

Gedankengänge wie die der Bakango, dass den Sterbenden *baketi* (Feuerwesen) umstehen und dass der Tote in ein Feuer (*ke*) gelangt, weisen auf den Mond hin. Die Feuerwesen *baketi* sind ja identisch mit den *befe*. Das Feuer ist also der Mond, wohin nach Bambuti-Anschauung das Lebensprinzip *buka ema* (*b-oru ē'i*) gelangt, in den Himmel, ins Reich der Sterne.

## VII. KAPITEL. — Aufriss der Bambuti-Religion, Schlussfolgerungen.

Diesem Kapitel ist die Aufgabe zugeschrieben, die wirr durcheinanderliegenden Bausteine der Bambuti-Religion, wie sie im I. Abschnitt roh vorgelegt, im II. Abschnitt aber soweit möglich zubehauen wurden, zu einem Gebäude zusammenzufügen und dieses Religionsgebäude mit ähnlichen der nachbarlichen Religionen zu vergleichen.

### A. — Existenz einer Bambuti-Religion.

Dass es eine Pygmäenreligion gibt, dürfte aus dem bisher vorgelegten Material als bewiesen gelten. Den Pygmäen muss man selbst ein deutlich umrissenes Religionssystem zuerkennen, d.h. es handelt sich in ihrem Falle nicht bloss um einige religiöse Grundgedanken, die ohne inneren Zusammenhang nebeneinanderstehen, sondern um eine Zentral-Idee, um die sich andere Gedanken gruppieren. Die Bambuti-Religion ist ein organisches Ganzes.

Das Kernstück bambutischer Religion ist ein Gottesglaube und Gotteskult mit spezifischer Prägung. Es soll nicht geleugnet werden, dass bedeutsame Stücke daraus gemein afrikanisch sind; das spezifisch Pygmäische daran ist jedoch eine besondere Art des Gottesglaubens, der mit Gotteskult gepaart ist. Und gerade hierin scheiden sich die pygmäische und negerische Religion.

Ein weiter, fundamentaler Unterschied stellt sich in der Handhabung der Ahnenverehrung, des Manismus heraus. Hierin ist das Verhältnis umgekehrt. Die Neger üben den Ahnenkult, die Bambuti stehen ihm sozusagen indifferent gegenüber. Sie wissen um die Dinge, um den Ahnenkult, ohne sich aber davon sonderlich beeindrucken zu lassen.

Betreffs der Magie muss den Bambuti eine andere Stellung eingeräumt werden, als man es bisher getan hatte. Die bambutische Weltanschauung und Lebensauffassung ist magisch fundiert. Sie wurzelt gewiss im Religiösen, im Gottesgläubigen, aber diesem Gottesglauben eignet ein eigenartiger Gottesbegriff, dessen Kern der Glaube an die «Lebenskraft» ist. Alle Wesen und

Dinge begreift man als Entfaltung dieser Kraft. Der Glaube an eine «Lebenskraft», die sich überall wirksam zeigt, ist die Mitte afrikanischer Weltanschauung.

### I. — DER BAMPUTISCHE GOTTESBEGRIFF.

Die Bambuti glauben an ein Wesen, das Urheber der Welt und der Menschen ist. Die Vorstellungen von diesem Wesen variieren stark, immer aber ist es eine Person, die denkt, redet und handelt, wie es ein Mensch tut. Darum stellt man es sich meistens in menschlicher Gestalt vor, obzwar es an sich unsichtbar ist. Je nachdem in welchem Zusammenhang von Gott die Rede ist, variiert auch die Vorstellung von ihm.

#### 1. Das Höchste Wesen.

Aus den Reden und Deutungen der Bambuti geht hervor, dass sie sich hinter dem Kosmos ein Höchstes Wesen, d.h. einen persönlichen Gott denken, den sie mit «Vater» oder «Grossvater» titulieren. Er scheint keinen eigenen Namen zu haben; man belegt ihn zwar manchmal mit Namen der mythischen Gestalten. Es mag jedoch sein, dass ein Name, nämlich *mugwe* oder *mugu*, d.h. Verursacher der Bewegung, der Schöpfung, des Werdens, ihm ursprünglich eignete, dann aber auch auf mythische Wesen überging.

Von diesem Höchsten Wesen, das man sich im Himmel wohnend denkt, redet man mit Ehrerbietung. Das Verhalten der Menschen bringt auch ihr Abhängigkeitsbewusstsein von ihm zum Ausdruck. Dabei bleibt es aber bewendet. Ein aktiver Kult des höchsten Schöpfergotts existiert heute ebenso wenig bei Bambuti wie Negern. Warum das so ist? Man schreibt ihm die ganze Schöpfung zu, die der Welt und der Gestirne ebenso wie der mythologischen Wesen und Menschen. Ob ihm früher einmal ein Kult gezollt wurde, der durch das Dazwischenetreten anderer Wesen gestört und eliminiert wurde, ist nicht ersichtlich.

Der Glaube an das Höchste Wesen, einen persönlichen Schöpfergott, geht, wie ich glaube, parallel mit der dynamischen Weltanschauung Afrikas. Es handelt sich hier um ein urafrikanisches Gottes- und Weltbild, das den Bambuti ebenso eignet, wie den Buschmännern und Nigritiern. Der Kern der Gotteswesenheit ist die Lebenskraft, die es in höchster Potenz besitzt und weitergibt. Darum wird die Gottheit bisweilen schlechthin «Lebenskraft» genannt wie z.B. bei den Bachwa und Nkundu, wo man sie auch *elima* nennt oder bei den Batwa Ruanda, wo sie *bogingu* genannt wird<sup>(1)</sup>. Schaffen heisst soviel wie teilnehmen lassen an der Lebenskraft, die

<sup>(1)</sup> Schmidt, W., UGI. IV., S. 409.

aus Gott stammt. Sterben ist gleichbedeutend mit Entziehung dieser Lebenskraft durch Gott. Die negro-bambutide Weltanschauung ist letzten Endes der Glaube an den Kraftglauben, die Lebenskraft, die aus Gott strömt. Darin wurzelt auch die pygmäisch-negerische Magie, der so sehr und so oft missverstandene Fetischismus. (In Kumu heisst : *bongisa* machen, ordnen; davon *bongisu* Lebenskraft.)

Der Glaube an die Lebenskraft, die mir am Ituri unter den Namen *megbe*, *unguma*, *bongisu*, *kelima* und *elima* begegnete, bedingt nicht einen pantheistisch-dynamischen Gottesbegriff sondern, da man sich Gott als Person vorstellt, der Inhaber und Herr dieser Kraft ist, ist der pygmäisch-negerische Gottesbegriff ein theistisch-dynamischer. Diese Auffassung wird auch bestätigt durch den Ausspruch eines Mombuti, dass Gott weder sterben noch zugrunde gehen könne, denn dann müsste mit ihm alles zusammenbrechen. Die hier besprochene « Lebenskraft » ist also eine gottgebundene, von ihm nicht selbstständig dastehende Potenz.

In der Kraftfülle Gottes liegt auch seine Allmacht, bzw. seine Schöpferkraft begründet, darum nennt man ihn mit Recht *mungu*, den Urgrund der Kraft. Man schreibt Gott die Schöpfung zu, ohne aber den Begriff einer *creatio ex nihilo* zu kennen. Über die Art der Schöpfung verbreiten sich die Mythen. Gottes Ewigkeit ist gleichbedeutend mit Nichtsterben, nicht zu Grunde gehen. Über das Woher Gottes scheint man sich keinen Reflexionen hinzugeben, darüber geben die Mythen Auskunft. Soviel ist sicher, dass Gott als erster da war. Es stört nicht, dass man ihn schon in einer bestimmten Umwelt stehend denkt. Dem konkreten Denken der Pygmäen und Afrikaner überhaupt liegen abstrakte Betrachtungen fern. Das Höchste Wesen wird ausdrücklich als alleinstehend, unbewibt ausgegeben. Seine Güte wird durch das ihm gegebene Epitheton « Vater » zum Ausdruck gebracht.

Der Dualismus in der pygmäischen Religion, der die Gottheit in ein gutes und ein böses Prinzip spaltet, wie wir bereits gesehen haben, und das sowohl beim Mond- wie Buschgott nicht zu übersehen ist, tritt in der Conception des Höchsten Wesens nicht in Erscheinung. Ob es in dieser Periode noch nicht vorkommt oder ob es darin liegt, dass man es für die Ereignisse im Leben nicht mehr verantwortlich macht, ist ungewiss. Das Höchste Wesen ist dem alltäglichen Denken und Sorgen der Bambuti entrückt, seine Stelle nimmt eine seiner Hypostasen, der Erdgott, ein, der dafür verantwortlich gemacht wird. Das Höchste Wesen wird als solches existierend anerkannt, aber da es nicht ins tägliche Leben eingreift, wird es nicht verehrt. Das Höchste Wesen hat im Leben der Bambuti ebenso wie der Neger heute eine fast nur theoretische Bedeutung.

## 2. Erscheinungsformen (Hypostasen) Gottes.

Der Terminus Hypostase mag am adäquatesten die Vorstellungen der Bambuti über Gott wiedergeben. Obwohl nach dem Glauben der Bambuti Gott nur einer ist, manifestiert er sich in vielerlei Gestalten, unter verschiedenen Namen. Die Gottheit erscheint also in Personengestalten, die, wenn man der Sache auf den Grund geht, ein und dasselbe Wesen, auch dem Namen nach, sind. Die Mythologie hat die Funktionen und Erscheinungsformen der Gottheit immer wieder neu hypostasiert. Aus den Namen ist die jeweilige Perception der zur Person gestalteten Gottheit herauszulesen. Es liegt im Bereich der Möglichkeit aus der Nomenklatur der Gottesnamen die pygmäische, bzw. negerische Theodizee aufzubauen. Ich subsumierte die göttlichen Erscheinungsformen auf drei; auf den Gott im Himmel, den Gott auf Erden, den Gott unter der Erde.

Da sich die bei den Bambuti findende Mondmythologie in ihren wesentlichen Zügen auch bei den Negern und selbst bei den Buschmännern findet, kann sie nicht als Bambutieigen angesprochen werden. Allem Anschein nach ist sie in zwei Wellen (*ara-* und *amba-*Schicht) in Afrika eingebrochen. Da die Buschmannmythologie mit jener der Bambuti wesentlich gleich ist, muss mit ihrem sehr alten Einbruch gerechnet werden. Über die Träger der beiden mondmythologischen Schichten kann nichts ausgesagt werden. Es scheint jedoch, dass sie an der Formung der Bantuvölker wesentlich beteiligt waren.

Die Möglichkeit liegt vor, durch Vergleich der negerischen, bambutischen und buschmännischen Religion, bzw. Mythologie, die Grundlagen der pygmäischen Religion blosszulegen. Alles negerfremde Religionsgut das sich bei den Bambuti findet, muss, besonders wenn es sich auch noch unter den Buschmännern findet, als pygmäisches Religionsgut angesprochen werden. Das ist der Buschgottglaube und Buschgottkult. Als urafrikanisches Religionsgut, das den Bambuti ebenso wie den Buschmännern und Negern eigen ist, wurde der Glaube an ein Höchstes Wesen und eine magische Welt- und Lebensanschauung erkannt. Der Buschgottglaube muss von einer Jägerschicht nach Afrika hineingetragen worden sein, die zur Bildung der urwaldgebundenen Pygmäen und der steppengebundenen Buschmänner führte. Darüber lagerte sich die Schicht der Mondmythologie, aus welchen Schichten die heutige Pygmäen-(und auch Buschmann)-religion resultierte.

### a) Der mythische Himmelsgott.

Die Mondmythologie vermochte weder bei den Bambuti noch auch bei den Negern den uralten Glauben an ein persönliches Höchstes Wesen auszumerzen. Gelegentlich tritt das Mondgestirn an die Stelle Gottes, in der

Regel jedoch bleibt die Vorstellung eines Wesens hinter und über dem Mond stehend erhalten, von dem der Mond nur Symbol ist. Diese mit dem Mond verbundene Gottheit trägt mit Recht den Namen Mondgott.

Die Mythen geben der Auffassung Ausdruck, dass Gott ursprünglich mit den Menschen zusammen lebte und erst nach dem Sündenfall der Menschen zum Himmel verzog. Da dem Mondgott am Himmel die Eigenschaften des uralten Höchsten Wesens beigelegt werden, kann er mit ihm identifiziert werden. Die Mythen machen aber vor seiner *sacralen* Person keinen Halt und da er mit dem Heilbringer-Kulturheros und Urahnen zusammenfällt, werden ihm auch alle Menschlichkeiten nachgesagt.

Der Dualismus, der in der pygmäischen Religion eine so wichtige Rolle spielt, wird mondmythologisch am Kampf des Hell- und Dunkelmondes illustriert. Auch der Regenbogen, der in der Gestalt des Riesenpythons irgendwie das böse Prinzip symbolisiert, trägt zur Vertiefung des Dualismus bei. Der Regenbogen (Kraft der Sonne!) steht eigentümlicher Weise mehr oder weniger selbstständig neben dem Mondgott. Blitz, Donner und Regen sind Trabanten des Mondgottes, die seinen Willen erfüllen.

Die *Kosmogonie* streifen die Mythen nur oberflächlich; eingehender befassen sie sich mit der *Anthropogonie*. Hierin gewähren die Mythen tiefere Einblicke in das Denken der Primitiven. Den Urmenschen erweisen die Mythen als ein Produkt der Mondkraft, dann auch als Träger des Mondfeuers; das ist *Tore*, Mondgott und Urmensch zugleich. Die Mondkraft als Mondfeuer (*oru*) und Mondblut (*otú*) ist die vorhin besprochene «Lebenskraft», hier als männliches (*magidi*) und als weibliches (*otú* = Menstruationsblut) Zeugungsprinzip gefasst. Der Mensch ist darum dem Feuer vergleichbar, sein Lebensprinzip das *b-oru-e'i*, ist ja auch etwas feuriges, vom Mondfeuer stammendes, das beim Tode zum Mond zurückkehrt. Das Lebensprinzip, das in den Pupillen sitzt, geht beim Tode zu den Sternen, wird also wieder leuchtendes Feuer am Himmel, mit anderen Worten, der *efé* wird *b-efe* (mythischer Pygmäe).

Neues bieten auch die Mythen zur Lösung der Frage nach dem Ursprung des Todes und damit zusammenhängend nach dem Übel in der Welt. Der Tod wird allemal als Folge der Sünde hingestellt. Das Wesen der Ursünde wird nicht eindeutig erklärt. Auf der einen Seite stellt man sie als hochmütigen Ungehorsam der Menschen gegen Gott, auf der anderen Seite als eine heimtückische Einschmuggelung der Hexerei, das ist der schwarzen Magie, durch den Widersacher Gottes in die Menschheit. Die schwarze Magie ist ein, der in der Gottheit wurzelnden «Lebenskraft» entgegengesetztes Prinzip. Gott will das Leben, Gottes Widersacher den Tod. Der Gegenspieler Gottes ist aber auch ein Feind der Menschen. Es ist unklar, ob die zwei nebeneinander auftretenden Motivierungen des Ursprungs des Bösen einer ein-

zigen oder zwei verschiedenen Schichten angehören. In letzterem Falle würde die erste Motivierung als pygmäisch zu gelten haben, da bei den Bambuti die Hexen-Mentalität nicht so intensiv ausgeprägt ist wie bei den Negern.

Hier sind die Mythen anzuschliessen, die den Kampf des Heilbringers gegen das menschentötende Ungeheuer schildern. Seine Symbole sind der Urelefant (Dunkelmond) und die Pythonschlange (der Regenbogen ?). Neben dem Heilbringer steht seine Mutter, die aber in diesem Zusammenhang keine besondere Funktion hat. In einem anderen Zusammenhang jedoch spielt ein Weib, die unheimliche Alte, die bisweilen als *matú* angesprochen wird, eine verhängnisvolle Rolle. Das Wesen dieser Alten ist ungeklärt. Als Mutter der schwarzen Magie könnte man sie in Gegensatz zur Heilbringer-Mutter stellen. An den Heilbringer reiht sich der Kulturheros an, der als Urahne hinauf zum Himmel pilgert oder auf Lianen hinaufgezogen wird, von wo er die Geschenke (Kulturgüter) mitbringt, andere Mythen wieder erzählen, dass er seinen Kindern bei Entrückung in den Himmel den nötigen Kulturbesitz zurücklässt. Am ausführlichsten befassen sich die Mythen mit der Erlangung des Feuers, der Banane und mit der Zeugung.

#### b) Der mythische Erdgott.

Die kultische Gottheit der Bambuti, mithin das Kernstück pygmäischer Religion, ist der vielgestaltige chthonische Gott in der Erscheinungsform des Wald- und Jagdgottes, der auch Wettergott ist. Da er lunare Züge trägt und seine Namen ihn als Mondwesen identifizieren, gehört er dem mondmythologischen Komplex an. Damit ist sein Wesen aber nicht erschöpft. Er gehört auch dem rationalen Bereich bambutischer Religion an, die mit der Mondmythologie wenig zu tun hat. Man wäre geneigt ihn als das Höchste Wesen aus der Urzeit aufzufassen, das nach den Mythen zu Beginn mit den Menschen auf Erden lebte. Der Buschgott ist eine mit den Menschen auf Erden lebende Gottheit, nicht mehr im Schein der Mondmythologie verklärt, sondern in das Düster des Urwaldes und in die Sorgen des Alltags getaucht. Man könnte den Buschgott einstehl als eine pygmäische Conception des Höchsten Wesens auffassen, andernteils auch als eine Hypostase des Mondgottes.

Er trägt die Namen des Mondgottes, er ist aber auch der «*Mugu*» schlechthin und ist der «Vater» wie das Höchste Wesen auch. In ihm leuchtet der Dualismus der afrikanischen Religion grell auf.

Wie immer die Mythen seine Gestalt zeichnen mögen, er ist an sich unsichtbar. Er lebt mit den Menschen, ist ihr stiller Beobachter. Seine Gegenwart wird durch gewisse, aussergewöhnliche Zeichen, besonders aber durch seelische Ergriffenheit, durch Ahnungen und Träume ebenso kund wie durch Glücks- und Unglücksfälle. Da alles aussergewöhnliche Geschehen auf

ihn zurückgeführt wird, ist es nicht zu verwundern, dass man ihm mit einer reverentialen Scheu gegenüber steht. Dieser *timor reverentialis* äussert sich teils in vertrauensvoller oder dankbarer Zuneigung (bei glücklichen Ereignissen), teils aber auch in ahnungsvoller, furchtsamer Scheu (bei Unglück), zumal da der Buschgott auch Krankheiten und den Tod sendet.

*Tore*, *bi'i* (*bigi*), *kalisia*, *mbali*, *keti*, *murimuri* oder wie immer der Buschgott genannt werden mag, ist der absolute Herr des Waldes, der Tiere und der Menschen. Er ist Herr über Leben und Tod, ihm gehört alles, denn er hat es geschaffen. Sein Reich ist aber der Wald. Er wohnt in Baum- und Erdhöhlen. Sein Gehen durch den Wald gibt sich in Erdbeben kund, durch auffallende Geräusche, durch den Schrei gewisser Nachttiere. Dieser chthonische Gott ist in eine düstere Wolke von Magie und Unberechenbarkeit eingehüllt. Man kann ihm die fürsorgliche Güte für die Menschen nicht absprechen; doch ist es ebenso wahr, dass er ein eifersüchtiger Gott ist, der die Vernachlässigung und Missachtung seiner Gebote und Tabus ahndet. Verboten und darum strafbar ist das Wegwerfen gewisser Nahrungsmittel, Streitigkeiten innerhalb der Sippe, Missachtung der Ältesten, Missachtung der Exogamie, Vernachlässigung des Opfers usw. Strafen, die er über die Sünder oder die ganze Gemeinschaft verhängt, sind Unfälle durch fallende Bäume, durch Leoparden, Krankheiten, Vorenthalaltung der Nahrung durch Schliessung des Waldes.

Damit ist das Wesen der Buscngottheit jedoch nicht erschöpft. Es liegt etwas unheimlich Schicksalhaftes, Unberechenbares in seinem Wesen, das mit seinen «Vatercharakter» und seiner gütigen Vorsehung unvereinbar ist. Die Menschen sind ihm auf Gedeih und Verderb ausgeliefert; er kann mit ihnen machen was er will. Das alles verdüstert den Charakter dieser Gottheit und stellt ihn aus dem Rahmen eines idealen Hochgottes heraus. Schuld daran scheint die Verkoppelung des Hochgottglaubens mit der Magie zu sein. Trotzdem wäre es falsch, den Buschgott nur ins Dämonenhafte hinabzuzerren, denn das Gefühl, bzw. die Überzeugung der Abhängigkeit der Bambuti von der Buscngottheit ist gross und zwar nicht bloss theoretisch wie im Falle des Höchsten Wesens, was in den Anrufungen und im Kult zum Ausdruck kommt. Beim Auszug zur Jagd und zur Nahrungssuche sind die Bitrufe an *Tore* um Hilfe und Erfolg an der Tagesordnung. Ebenso sind auch die Primitivopfer und das Sühnopfer, letzteres zum Zwecke der Öffnung des durch den Buschgott verschlossenen Waldes, so oft beobachtet worden, dass an einen Gotteskult nicht zu zweifeln ist. Es verschlägt dabei wenig, dass gelegentlich diese Opfergaben, dort wo negerisches Gedankengut in die Pygmäenschaft eingedrungen ist, auch mit an die Ahnen dargebracht werden. Das Bitt-, Dank- und Sühnopfer an die Buscngottheit sind integrierende Teile des Kultes, wie die Bittanrufungen. Als Opferplätze dienen

Bäumhöhlen, geeignete Astgabelungen, seltener auch Miniaturhütten. In der Regel wird das Opferstück in den Wald geworfen oder auf ein Blatt gelegt und ausgesetzt.

Der Buschgott hat als Herr und Patron der Initiation und des Männerbundes auch auf die Gesellung der Bambuti einen tiefgehenden Einfluss durch den Glauben, dass der Buschgott als Inhaber der Lebenskraft, die er in höchster Potenz inne hat, diese den Jägern weiter geben oder vorenthalten kann. Die Initiation ist ein magischer Ritus, der den Jünglingen die für die Jagd und das Leben nötige «Kraft» zu vermitteln hat. Diese Kraft ist die Kraft des Buschgottes. Schliesslich ist auch der *Tore*-Männerbund nichts anderes als die organisierte Betätigung der mystischen Teilhaberschaft an der göttlichen «Kraft». Wie im *Nkumbi* die Initiationsknaben, Kinder, Abgesandte *Tores* (der Buschgottheit) werden, so sind die Mitglieder des Männerbundes irgendwie *Tore* selbst (s. II. Bd., S. 494 ff). *Nkumbi* und Männerbund können als erweiterter Buschgottkult angesehen werden.

Der *Tore*bund misst sich auch Funktionen den Nichteingeweihten gegenüber an, die der Buschgott *Tore* den Menschen gegenüber innehat. Wie *Tore* den Wald verschliesst, so tut es der *Tore*bund mit den Pflanzungen und Nahrungsmitteln, indem man sie durch magische Zeremonien für *tabu* erklärt; wie *Tore* durch den heraufziehenden Sturm und das Gewitter die Menschen in Furcht und Schrecken jagt, so auch der *Tore*bund durch Aufzüge mit den schauerlich dröhnen Lärminstrumenten oder durch Zerrn eines Baumstamms, welches Getöse den vorbeiziehenden *Tore* markiert und die Weiber und Kinder in Schrecken setzt.

### c) Der Gott im Totenreich.

Die Gottheit des Totenreichs hat Berührungspunkte mit dem chthonischen Buschgott. An sich kennen die manistischen Neger keinen Totengott, sondern nur die Gemeinschaft der Toten, bzw. das Totenreich. Wenn gelegentlich einmal, z.B. *Mulungu* als Gott der Toten angegeben wird, so steht es nicht einwandfrei fest, ob darunter nicht doch nur die Ahnengemeinschaft gemeint sei. Die Neger am Ituri fassen unter *mungu*, *tore* usw. selten nur den Herrn des Totenreichs, sondern meistens die Verstorbenen. Die Bambuti hingegen fassen unter *mungu* oder *tore* bald den Gott des Totenreichs, bald die Gemeinschaft der Toten oder das Totenreich selbst, dann wieder irgend ein Totengespenst. Wie bereits oben auseinandergesetzt wurde, hat der Glaube an einen Totenkult unter den Bambuti nicht sonderlich Fuss gefasst. Vor Totengespenstern hat man anscheinend mehr Furcht. Die Totengespenster werden mit *tore* gleichgesetzt und der Glaube an einen Obersten im Totenreich findet Anklang. Dieser ist niemand anderer als der chthonische Gott. Ich habe den Eindruck gewonnen, dass sich die Umformung der Idee

des Buschgottes in einen Totengott durch Angleichung an manistische Anschauungen der Waldneger immer mehr durchsetzt. Dabei hat der Busch-gottglaube selbst an Originalität kaum etwas verloren. Die Neger hinwiederum haben vom pygmäischen Busch-gottglauben soviel angenommen, dass sie von dem Vorhandensein eines unheimlichen Walddämons überzeugt sind. Dieser hat aber alles erhabene und göttliche in seinem Wesen eingebüßt und ist zu einem menschenfeindlichen Dämon geworden. Den Busch-gott der Bambuti haben die Neger jeder Würde, Güte und Menschenfreundlichkeit entkleidet. Er ist tatsächlich zum «Teufel» geworden, als welchen man hier und dort den *sombo*, *tore* und *murimuri* ausdrücklich bezeichnet.

Die Bambuti kennen keine vom Torekult getrennte Ahnen-, bzw. Toten-verehrung.

### 3. Gott im grauen Alltag.

Über das Stehen Gottes zur sichtbaren Welt, besonders zu den Menschen, wurde ausführlich gehandelt. Darin herrscht mit negerischem Glauben Übereinstimmung, dass Gott Schöpfer, bzw. Hervorbringer des Alls ist. Auch dem negerischen Glauben, dass der Himmelsgott heute keine nennenswerte Ingerenz auf die Schöpfung nehme, dass er also ein *deus otiosus* sei, nähern sich die Bambuti einigermassen. Dieser Himmelsgott erhält keinen Kult. Darin erschöpft sich aber nicht der pygmäische Gottesglaube. Gott steht nicht nur in den Urstandsmythen als die leuchtende, allmächtige, gütige aber auch rechtlich strafende Vatertugend da, die nach dem Sündenfall in weiter Himmelsferne entrückt wurde, an den die Mythen die Erinnerung noch erhalten, nein, die Bambuti haben auch einen Gott des grauen Alltags. Sie haben immer noch, auch heute noch, ein Gotteserleben, Tag für Tag. Sie erfahren Gottes Gegenwart durch sein mysteriöses Eingreifen in die Geschehnisse des Alltags. Dieses Gotteswesen ist eben der chthonische Gott, der Gott des Waldes und der Jäger, der Gott der die Schicksale der Menschen lenkt und leitet. Nicht mehr die Frage bekümmert das Bambutigemüt, woher die Welt, woher die Menschen, woher der Tod; auf das alles geben ihm die Mythen Antwort, die ihn Gott als schöpferischen Urvater, den Urahnen, den Heilbringer und Kulturheros schildern. Die Mythen geben auch Antwort auf die Fragen nach dem Woher von Himmel, Mond, Sonne, Sternen. Den Alltag beherrscht die Sorge nach dem täglichen Brot, nach den Vegetabilien, die die Frau sammelt und nach dem Wild, das der Mann erjagt. Der Kampf ums Leben, um das tägliche Brot, liess den Gott der Umwelt Gestalt werden. Diese Gottheit ist einsteils ein Produkt *rational-causalen Denkens*, anderenteils aber auch ein Produkt des *irrational mystischen Erlebnisses*. Dieser Gott ist Schöpfer und Herr des Waldes, der Tiere,

der Menschen; ihm sind die Menschen nicht nur in ihrem täglichen Unterhalt, sondern auch schicksalhaft auf Gedeih und Verderb überantwortet. Der Buschgott ist eine sittlich verpflichtende Macht, die die Übertretung seiner Gebote ahndet. Der Mensch muss der Gottheit gegenüber eine ehrfurchtige, untertänige Haltung bewahren, die sich in Bitte, Dank und Sühne kundtut. Allerdings sind diese kultischen Äusserungen nicht mit solchen abendländischer Religiosität vergleichbar, vielmehr sind sie in der Regel unvermittelt und spontan und lassen die uns geläufige Andachtshaltung vermissen, und entbehren meistens allen Zeremoniells. Der Mombuti verharrt stets in Erwartung der göttlichen Einwirkung auf sein Leben, oft sucht er eine solche auch zu veranlassen, z.B., dass er sich beim Schlafengehen einen Pfeil unter den Kopf legt, damit ihm Gott im Traume Weisungen gebe. Unfälle, Erkrankungen werden auf Gott und seine Anordnung zurückgeführt, wie auch der Tod.

Die Neger sehen die Todesursache in der schwarzen Magie. Den Bambuti ist diese Ansicht keineswegs fremd, aber dennoch wird der Tod zunächst auf den Willen Gottes zurückgeführt, der auch durch die schwarze Magie tötet. Vor Gott gibt es kein Entrinnen und Verstecken. Die Ausdrucksweise, dass *Tore* die Menschen geheim, sozusagen aus dem Hinterhalt beobachte, kann vielleicht als Ausdruck der Allgegenwart Gottes gedeutet werden. *Tore* weiss um alles, er weiss auch um die Opfer, die man ihm, bzw. auch den Verstorbenen darbringt, sodass er die Ahnen auf die Opfergaben aufmerksam macht.

Das religiöse Bewusstsein ist nicht so lebendig, dass man von einer intensiven Formung des Volkscharakters durch dieses sprechen könnte, aber es wird das sittliche Verantwortungsgefühl doch so wach gehalten, dass Glück und Unglück, Erfolg und Misserfolg als von der Gottheit geschickt oder verhängt angesehen werden und zu einer Stellungnahme zwingen. Eine gewisse sittliche Haltung geht mit diesem Gottesglauben Hand in Hand, das sich teils im kindlichen Vertrauen und in Dankbarkeit, teils in Gottesfurcht Luft macht.

Der Buschgottglaube wirkt sich auch gestaltend auf die Gesellschaftsordnung der Bambuti aus und zwar hauptsächlich durch die Initiation und den Männerbund. Beide Institutionen sind keineswegs irgendwelche anorganischen Geheimorganisationen, sondern wurzeln im Buschgottglauben. Sie sind inhaltlich magisch-präanimistisch und gehören der Jägerkultur an. Die dabei gehandhabten Zeremonien sind nicht bloss sozial, sondern auch magisch-religiös zu werten. Es sind das Mysterien, die den Zweck verfolgen, der initiierten Jugend die Quellen des buschgöttlichen Kraftglaubens zu erschliessen, bzw. sie im Männerbund zu betätigen.

#### 4. Der Widersacher Gottes; das Übel in der Welt.

##### a) Der Dualismus in der pygmäischen Religion.

Die bambutische Religion wurde erkannt als ein praktischer Glaube an eine Gottheit, die als personifizierte Allkraft aufzufassen ist. Der Gottesbegriff ist also dynamisch, nicht statisch. Im Wesen Gottes steht die Kraft, nicht das Sein im Vordergrund. Dieser persönliche Gott ist nicht nur sittlichfordernd, sondern auch gütig und hilfreich. Er ist aber nicht von jeder Willkür frei; im Gegenteil, er ist oft unberechenbar. Die aus Gott emanierende Macht kann sich auch übel auf die Menschen auswirken, ohne das jeweils eine vernünftige Ursache dafür namhaft gemacht werden könnte. Gott gibt sich in Naturkatastrophen (Sturm- und Wettergott) ebenso kund, wie in unangenehmen Beeinträchtigungen der Gemeinschaften und Einzelner. Hierin gründet ein Dualismus in der Bambuti-Religion. Gott ist zugleich gut und böse, Freund und Feind, Helfer und Widersacher. Symbolisch kommt das zum Ausdruck, dass gewisse Naturerscheinungen als gut, andere als böse erklärt werden. Ebenso ist die Erdgottheit in bestimmten Fällen gut, in anderen Fällen böse und heimtückisch. Das kommt besonders in den Tieren zum Ausdruck, die Gott repräsentieren.

Dieser Dualismus zieht sich durch alle Bereiche der Bambuti-Religion. Der Himmelsgott offenbart sich in den Naturerscheinungen teils als gut, teils als böse, ebenso ist auch der Buschgott bald menschenfreundlich, bald menschenfeindlich. Die Weltanschauung der Bambuti ist dualistisch. Gott hat seinen Widersacher. Gott und Teufel haben im Welten- und Menschen-schicksal ihre Hand im Spiel. Es geht ein Riss durch die Welt. Wie es am Himmel Symbole der Gottheit und seines Widersachers gibt, so auch im Tierreich; wo der Dunkelmond und Regenbogen Symbole des Bösen sind, sind es im Tierreich die Schildkröte, Kröte und Frosch. Zwei Prinzipien streiten miteinander um die Vorherrschaft, auf der einen Seite die personifizierte Lebenskraft, d.i. Gott, auf der anderen Seite die personifizierte schwarze Magie, d.i. sein Widersacher. Auf der einen Seite die aufbauende, positive Macht, auf der anderen die zersetzende, negative Magie. Mit gewissen Zögern möchte man die positive Macht als das männliche, die negative Macht als das weibliche Prinzip kennzeichnen.

Der Dualismus tritt in der Mond-, bzw. Naturmythologie in der Doppel-gestalt des Mondes als Hell- und Dunkelmond oder aber als Mondgott und Regenbogenschlange in Erscheinung. Ersteres ist das gute, letzteres das böse Prinzip. Im Buschgottglauben kommt das dadurch zum Ausdruck, dass der Buschgott selbst zwiespältig ist, bzw. dass neben ihm das unheimliche Weib matú steht, die Personifikation des Regenbogens (2).

---

(2) Baumann, H., Schöpfung, S. 197. Nach Baumann sind alte Frauen, Schlangen, und Krabben, Personifikationen des Regenbogens.

## b) Die Ursünde und ihre Folgen.

Der ursprüngliche Plan Gottes zielte darauf ab, mit den Menschen im Paradies zusammenzuleben. Der Mensch sollte ein mühe- und sorgenloses Leben, ohne Furcht vor dem Tode, führen. Dieser Gottesplan scheiterte jedoch an der Sünde der Menschen. Die Auffassung über das Wesen der Sünde ist geteilt. Einmal wird sie als persönliche Schuld des Menschen geschildert, der in seinem Hochmut Gottes Gebot übertrat, das andere Mal bricht die Sünde durch die List des Widersachers Gottes in die Menschheit ein. Im letzteren Falle ist die Ursünde identisch mit der schwarzen Magie, die im Gegensatz zur Lebenskraft steht. Letztere ist aufbauende Gotteskraft, erstere die zersetzende Kraft von Gottes Widersacher.

Die Folge der Sünde ist die Weltkatastrophe, deren drei Hauptereignisse sind : Entrückung der Gottheit, eine veränderte Lebenslage durch feindliche Einstellung der Umwelt gegen den Menschen und schliesslich der Tod. Die Frau treffen als die Hauptschuldige am Sündenfall (entweder weil sie den Mann verführte oder weil sie irgendwie als Trägerin der schwarzen Magie angesehen wird) noch zusätzliche Strafen : vermehrte Arbeitslast, Mühen und Leiden des Kindergebärens.

Damit wurde aber die Menschheit dem Einfluss der bösen Macht nicht hemmungslos überantwortet. Gott hat irgendwie dafür gesorgt, dass die Menschen mit den nötigen Kulturgütern versehen wurden, um den Kampf mit der feindlichen Umwelt zu bestehen (Kulturbringermythen), ja er bekriegte das Böse und den Bösen auch weiterhin (Heilbringermythen).

Hier stösst man unwillkürlich wieder an den Buschgottglauben, denn der Buschgott ist von der Heilbringergestalt und auch vom Kulturheros nicht zu lösen, ebenso wie er auch Zusammenhänge mit der Mondgottheit hat. Sein Wesen mag rätselhaft sein, darüber kann aber kein Zweifel obwalten, dass er der Gott der Bambuti ist, aber doch ganz anders als das Höchste Wesen oder der Mondgott, es ist *Tore* wie ich ihn früher nannte und ihn weiterhin so nennen möchte, der Gott auf Erden, eine irdische Hypostase des Höchsten Wesens.

## II. — ANIMISMUS UND MANISMUS.

Bei Beurteilung dieser Frage muss man von den Vorstellungen ausgehen, die sich die Bambuti von den Dingen und zumal von Seele und Geist machen. Dem dynamischen Gottesbegriff geht parallel ein dynamischer Menschenbegriff. Das Wesen der Dinge und damit des Menschen besteht im Besessensein von der «Lebenskraft», die von Gott stammt. Das *boru é'i*, bzw. *b-uka-ema* ist anscheinend nicht als Geist, sondern als Kraft (Symbol ist der Feuerfunken) zu fassen. Dieses Lebensprinzip geht nach dem Tode des

Menschen entweder zum Firmament, wo es als Stern leuchtet oder es wird zum *befe-(bekî)* Waldkobold, der seinem Wesen nach ebenfalls feurig ist. Ein anderes Lebensprinzip und zwar jenes, dessen Träger das Blut ist, verwandelt sich ins Totem (<sup>3</sup>), das also ebenfalls kein Geist sondern eine Kraft sein muss.

Sagen und Märchen von Totengespenstern, bzw. Träume von Verstorbenen sind noch keine Beweise für die Existenz eines Geistbegriffes bei den Bambuti. Wir unterliegen leicht der Versuchung, unsere Vorstellungsinhalte den Worten der Neger und Pygmäen zu unterlegen. Animismus ist den Bambuti fremd.

Ahnenverehrung und Totenkult ist in schwachen Ansätzen vorhanden, wurde aber dem Buschgottglauben weitgehendst einverleibt. *Tore* wird bisweilen zum Gott des Totenreichs, obwohl er ursprünglich nichts mit den Toten zu tun hat.

### III. — MAGIE.

Magie hängt mit der dynamischen Weltanschauung zusammen. Der Begriff der «Lebenskraft» (*megbe, elima, unguma, bongisu*) ist dabei wesentlich. Das Wesen der Dinge, auch Gottes, wurzelt in der Lebenskraft. Gott ist der grösste Magier, weil er einmal im Besitz der Lebenskraft ist und diese Lebenskraft weitergibt in der Schöpfung. Die Schöpferkraft beruht ja auf dieser Lebenskraft. Die Sippenältesten sind die hauptsächlichsten Träger der Lebenskraft ihrer Gemeinden, ferner alle jene, die es vermögen, sich zusätzliche Lebenskraft zu erwerben. Das geschieht durch magische Praktiken, wie Berührungen oder Einreibung mit krafthaltigen Tieren, Pflanzen, Pulvern. Alles was zur Erhöhung der Lebens- und Schaffenskraft beiträgt, ist als positive Magie zu werten.

Der positiven Magie steht die negative oder schwarze Magie entgegen (*uda, bulozi*). Sie ist lebensvernichtend. Man setzt sich nicht der Gefahr aus, dieser unheimlichen Macht zu begegnen. Sie kann vom abnehmenden Mond (Dunkelmond), vom Regenbogen, von bestimmten Erscheinungsformen der Gottheit kommen. Der Glaube an die schwarze Magie hängt mit der Vorstellungswelt eines Widersachers Gottes zusammen, der am Zerstören sein Wohlgefallen hat. Der ganze Vorstellungskomplex ist den Negern ebenso, oder gar noch mehr eigen, als den Bambuti. Der Glaube z.B., dass das Menstruationsblut (damit auch das Weib) besonders magisch unheimlich sei, ist bei den Negern ungleich tiefer als bei den Bambuti. Im Hexenwahn findet der Glaube an die schwarze Magie ihren stärksten Niederschlag. Aber auch vom Hexenglauben wurde schon ausgeführt, dass er mit der Negermentalität mehr

---

(<sup>3</sup>) Schebesta, P., II. Bd., S. 441-444.

verwurzelt ist als mit der pygmäischen, obwohl man ihn den Bambuti deswegen nicht absprechen darf.

Wenn die Neger den Pygmäen besondere magische Kräfte nachsagen, so scheint das im Buschgottglauben begründet zu sein. In diesem Fall handelt es sich aber nicht um Hexenwahn, sondern um positiven Kraftglauben.

### B. — Vergleich der Bambuti-Religion mit der anderer Bambutiden, Buschmänner und Neger.

#### I. — VERGLEICH MIT DER RELIGION ANDERER PYGMÄEN.

Es ist nicht Aufgabe dieses Werkes, eine vergleichende Religionsgeschichte Afrikas zu schreiben. Nur auf die auffälligsten Ähnlichkeiten und Parallelen und auf die sich daraus ergebenden Ausblicke soll hingewiesen werden.

W. Schmidt hat in seinem grossen Werk « Ursprung der Gottes Idee » dem vergleichenden Studium der religiösen Zusammenhänge zwischen den Pygmiden einerseits und den Pygmäen und Buschmännern andererseits grosse Aufmerksamkeit und Sorgfalt geschenkt (\*). Indem ich darauf hinweise, vermerke ich nur, dass Schmidt damals nur Bruchstücke der Bambuti-Religion bekannt waren, und dass seit Veröffentlichung meines Forschungsmaterials die Situation eine andere geworden ist.

Besonders die Aufdeckung der Mondmythologie als Beherrscherin der Religion, sowohl der Bambuti, Buschmänner und Neger, schafft eine durchaus neue Situation. Die Religionen dieser Völker erhalten dadurch einen einheitlichen Charakter, der sich auch auf die religiöse Nomenclatur ausdehnt. Natürlich soll damit nicht die einheitliche Grundlage der afrikanischen Religionen behauptet werden, sondern es soll nur die geschichtliche Tatsache unterstrichen werden, dass eine mondmythologische Schicht, durch Überlagerung, die Religionen Afrikas einander anglich.

Soweit ich sehe, ist der mondmythologische Charakter sowohl in der Religion der Ruanda-Batwa, wie der Gabun-Pygmaen, deutlich zutage liegend. Ein wichtigeres Moment der Vergleichung scheint mir der Buschgottglaube zu sein, der allerdings in der von mir behandelten Form bei den anderen Pygmiden nicht gesehen wurde. Falls er bei den Pygmäen ausserhalb des Ituri nicht (mehr) vorhanden sein sollte, würde sich eine grosse Differenz zwischen den pygmiden Religionsformen ergeben. Ich hege aber die Zuversicht, dass diese Art Gottesglauben sich auch bei den anderen Pygmäen findet. Die Bachwa von Equateur haben ihn.

---

(\*) Schmidt, W., UGL. IV. Bd. I. Ab. IX. K. u. II. Ab. IX. K.

Eine namhafte Kluft besteht aber zwischen den Auffassungen der Ituri-Bambuti und den der Gabun-Pygmäen betreffs des Höchsten Wesens. Die Idealgestalt, die Trilles von der Gabun-Gottheit schildert, hat keine Parallelen am Ituri. Ich vermute, dass für diese Divergenz eher subjektive Auffassungen, bzw. Interpretationen des Forschers verantwortlich sind.

## II. — VERGLEICH MIT DER BUSCHMANN-RELIGION.

Es scheint, dass sich dieser Vergleich fruchtbarer gestaltet. Das liegt nicht zuletzt darin, dass die Buschmann-Religion vielseitiger erforscht worden ist. Schmidt<sup>(5)</sup> hat schon auf «zwei merkwürdige, lautliche Übereinstimmungen» im Namen für das Höchste Wesen, auf *Thora* bei den Buschmännern und *Tore* bei den Bambuti, hingewiesen. Die Sache dürfte nach den vorausgehenden etymologischen Deutungen jetzt soweit geklärt sein, dass in beiden Fällen tatsächlich der gleiche Wortstamm vorliegt. *T-ora* ist identisch mit *T-ore*.

Weniger glücklich ist die Zusammenstellung von *Kmvum* der Gabun-Pygmäen und *Khu*, *Hu'wa* der Buschmänner, deren Stammformen verschieden sind. Tatsächlich steckt im Worte *Kmvum* (auch *Mvume*, *Mvuma*), der Stamm *ama* (*ima*, *uma*)<sup>(6)</sup>, während *Khu* augenscheinlich dem Stamm *eku* (*eki*) und *Hu'wa* der Stammform *h(k)-ugwa* bei den Bambuti entspricht, bzw. auch den *Khwa*, *Khwi* (*ekwa*, *ekwi*) bei den Gabun. Im Buschmännischen ebenso wie im Gabun ist der vokalische Anlaut eliminiert.

Eine wichtige linguistische Übereinstimmung sehe ich zwischen *Ka'ang* und *Mungu*. Ich habe schon früher darauf verwiesen, das *Ka'ang*, den ich mit *Cang* und *Kaggen* lautlich und inhaltlich zusammenfallen lasse, inhaltlich gleich ist mit den Bambuti-Buschgott (*t-ore*, *m-engo*, *m-ungu*). Die Wortform leitet sich allem Anschein nach von der Wurzel *anga* ab und ist somit auch lautlich mit *m-ungu* gleichzusetzen. Ähnliche Wortformen finden sich auch ausserhalb dieses Kreises in West-Afrika.

Ich glaube, dass auch der Terminus *Coti* (*K-oti*) wie die Frau *Cagns* genannt wird, mit dem bambutischen *Otu* in Parallelle zu setzen ist.

Ebenso ist *n'go* (*caddisworm*), der Stellvertreter *Ka'angs*, mit dem *go* der Bambuti und Nord-Balendu zusammenzubringen, die mit *go* das Schwirrholz bezeichnen. Vielleicht ist das Sake-Bulu Wort *ngo* «grand parent»<sup>(7)</sup>,

<sup>(5)</sup> Schmidt, W., UGI. IV., S. 700.

<sup>(6)</sup> Schmidt, W., s. UGI. IV., S. 24. *Mvom* heisst bei den Pangwe die Schlange, die das Weib zur Sünde verführt. *Mvom* ist wohl identisch mit *mvuma* und *kmvum*, wie Trilles Gott bei den Gabun P. nennt.

<sup>(7)</sup> Johnston, H., I. Bd. 1894, S. 592.

hier als Erläuterung heranzuziehen, ebenso wie *ngwe*, *go*, *ko*, *koi*, das in vielen Sprachen Leopard bedeutet, das hl. Tier des geheimen Männerbundes.

Unstreitig ist auch *k-uru* (*kouru*) Felsenkaninchen, die Frau der Mantis (= *Kaggen*) mit *k-ura* Schildkröte identisch, die dieselbe wie die oben genannte *k-oti* ist.

Noch interessanter ist, dass im Worte *Khwai hemm* Allverschlänger das Gabun Wort *Khwa*, *Khwi*, Drache, aufscheint (Wurzel *ekwe*) (⁸).

Der Name *Kabbi-a*, Mondwesen, den Bleek zu deuten nicht imstande war, klärt sich als *nomen agentis* (Lichtträger) vom Stamm *aba*, ohne weiters auf (⁹).

Damit lasse ich es bewendet sein. Der linguistischen Übereinstimmungen sind soviele (auf solche soziologischen Inhalts wurde schon seinerzeit hingewiesen), dass von Zufall oder Übertragung nicht die Rede sein kann. Hier scheinen genetische Zusammenhänge auf. Eine systematische Untersuchung wird noch viel mehr zutage fördern.

B a u m a n n war schon bald nach Veröffentlichung meiner summarischen Ergebnisse aus der Bambuti-Religion von den Parallelen bei Pygmäen und Buschmännern überrascht. « Schon jetzt wirken die Parallelen dieses Buschgottkomplexes der Pygmäen zu den Buschmännern frappant » (¹⁰). Er konnte sich aber weder damals noch auch später, als er seine Studie über Afrikanische Wild- und Buschgeister (¹¹) herausgab, dazu entschliessen, die Brücke des genetischen Zusammenhangs zwischen den beiden Altvölkern Afrikas zu schlagen. Daran hinderte ihn, wie er selber schreibt, die rassische Verschiedenheit und « andere kulturelle Zusammenhänge ». Beide Reserven sind mir unverständlich.

Die Parallelen, die B a u m a n n (¹²) bei Pygmäen und Buschmännern gibt, sind so zahlreich und aufschlussreich, dass ich sie hier kommentarlos hinsetze, obwohl weitere Ergänzungen zu dem Schema leicht möglich wären. (Die im Schema verwerteten Siglen sind : B = Buschmänner, Ip = Ituri-Pygmaen, Gp = Gabun-Pygmaen, Kp = Kivu-Pygmaen.)

1. Der Buschgeist ist ein tierisches oder halbtierisches Wesen (B : Insekt; Ip : Uhu ? oder Chamäleon; Gp : Riesenelefant usw.).
2. Der Buschgeist ist Gehilfe Gottes (wie oben).
3. Der Buschgeist ist mit Gott verschmolzen (*Tore* der Ip, Cagn).
4. Der Buschgeist ist mit dem Stammvater [Chamäleon der Ip; *Nawa* (?) der Kung-B.].

(⁸) Schmidt, W., s. UGI, IV., S. 555.

(⁹) Schmidt, W., UGI, IV. 557.

(¹⁰) B a u m a n n, H., Schöpfung, 124.

(¹¹) B a u m a n n, H., Z. f. E., 70. Jahrgang, 218.

(¹²) B a u m a n n, H., a.a.O., 219.

5. Der Buschgeist besitzt Zaubermittel (besonders für Jagd), die erworben werden müssen (B).
6. Der Buschgeist nimmt Menschen gefangen und lässt sie gegen ein Schweigegebot wieder frei (Ip).
7. Er hat wilde Tiere als Gefährten (Ip : Leopard) oder erscheint zuzeiten als Tier (B : Löwe).
8. Er oder sein Gefährte sprechen durch Schwirrhölzer oder andere Brummleräte (Ip).
9. Er steht der Initiation oder einem Männerbund vor (B und Ip).
10. Er schickt Krankheiten (Kung-B.; Ip).
11. Er steht mit Windhose, Sturmwind, Gewitter und dem Echo in Verbindung (B, Ip und Gp).
12. Er ist gleichzeitig der Herr der Toten (manistischer altnigritischer Einfluss ?) (Kung-B., Ip).
13. Er ist ein Eulenspiegelartiges Tricksterwesen (B).
14. Er ist Prophet, Seher und Orakelwesen, erscheint im Traum oder Ekstaserausch (B, Gp und Ip).
15. Er ist Held zahlloser Abenteuergeschichten voller magischer Motive (B).
16. Er ist der Herr der Tiere und des Waldes (B, Ip, Gp und Kp).
17. Er ist « Hirte des Wildes » (B, Ip und Gp).
18. Er lenkt dem Jäger den Pfeil und zeigt ihm das Wild (B, Ip und Gp).
19. Er benennt die Tiere und Wildpflanzen, die Farben der Tiere und ruft sie hervor oder schafft sie (B und Ip).
20. Sporadische Schöpfertätigkeit (schafft Mond : B; ruft erste Menschen aus Baum : Ip).
21. Er führt die wandernde Jägerhorde (Ip und Gp).
22. Er erhält Fettopfer, ins Feuer geworfen (B und Gp).
23. Er wohnt im Baum oder « ist » Baum (Ip und B).
24. Er wird versöhnt, wenn ein Tier seiner Art getötet wurde (Gp und Kp).
25. Er ist klein, schwarz oder rot (B und Ip).
26. Er hat rote Augen (B).

Darüber kann es keine Diskussion mehr geben, dass der bambutische *Tore*-Buschgottkomplex mit dem buschmännischen *Kaggen* identisch ist. Die vorhandene Divergenz erklärt sich damit, dass die Bambuti den Hochgottcharakter der Buschgottheit besser bewahrt haben als die Buschmänner. Letztere stehen in der Entwicklung zwischen den Pygmäen und Waldnegern, die den Buschgottkomplex umgeformt haben, als sie diesen Wald- und Wildgott seines göttlichen Charakters vollständig entkleideten.

Der Parallelismus im Buschgottglauben beider afrikanischer Altvölker zeigt sich in folgenden Grundzügen : Der Charakter des Buschgottes ist bald gut, bald böse. Die Beziehungen der Gottheit sind ähnliche. Bei den

Buschmännern ist der Regenbogen Anzeichen des Todes. Die bambutische Idee, dass neben dem Buschgott viele kleine Buschdämonen (*befe*) stehen, hat in den kleinen *ganab* (neben dem grossen *ganab*) ihre Parallelle. Ferner werden bei den Bambuti die Verstorbenen zu *befe*, bei den Buschmännern zu *ganab* (¹³). Am Ituri findet sich ebenso wie in Gabun und bei den Bergdama der übereinstimmende Glaube, dass die Seele in der Pupille des Auges ihren Sitz habe und nach dem Tode zum Stern am Himmel werde (¹⁴).

Die Masse der parallel laufenden Ideen sind bei Bambuti und Buschmännern so zahlreich und überraschend zugleich, dass man sie nur durch genetischen Zusammenhang wird erklären können (¹⁵).

Die weitgehenden Übereinstimmungen im fundamentalen Gedankengut erweist die Zusammengehörigkeit von Pygmäen und Buschmännern. Die Originalität der pygmäischen und buschmännischen Religion ergibt sich aber aus Übereinstimmungen in solchem Glaubensgut, das den Negern fremd ist. Jägermentalität und Jagd- und Buschgottglaube vereinigen Buschmänner und Bambuti zu einem Kulturkreis. Baumann nannte ihn — von den Buschmännern gesehen — den eurafrikanischen Jägerkulturkreis. Die nun bekannt gewordenen Zusammenhänge mit den zentralafrikanischen Pygmäen rechtfertigen es, ihn schlechthin den *afrikanischen Pygmäenkulturkreis* zu nennen, von dem die Bambuti eine Wald- die Buschmänner eine Steppen-sonderform bilden.

### III. — PYGMÄEN- UND WALDNEGER-RELIGION.

#### 1. Mythologie.

In der Mythologie herrscht zwischen Pygmäen, Buschmännern und Negern weitgehende Übereinstimmung, die damit erklärt wurde, dass eine oder zwei mythologische Wellen über Afrika hinweggingen und die bestehenden Religionsformen nivellierten. Hier tut sich ein weites Feld religionsmythologischer Forschung für die ethnologische und linguistische Afrikalistik auf.

(¹³) Baumann, H., Schöpfung, 11.

(¹⁴) Schmidt, W., UGI. IV., 705.

(¹⁵) Anmerkung: In einer Abhandlung (Schebesta, Die religiösen Anschauungen Süd Afrikas, *Anthrop.* XVIII-XIX, 1923, 114-124) hatte ich den Gedanken ausgesprochen, dass das Höchste Wesen der Buschmänner Gamab, der mit Kaggen identisch ist, bei den Hottentotten zum Teufel herabgewürdigt wurde. Ich erklärte das damit, dass der Gott der unterjochten Buschmänner neben *Tiquoa*, dem Gott der siegreichen Hottentotten mythologisch zum Dunkelmond und damit zum bösen Prinzip, neben *Tiquoa*, dem Hellmond, dem guten Gott, wurde.

Diese Entwicklung mag tatsächlich vor sich gegangen sein, doch scheint es nicht notwendig, soweit auszuholen, nachdem bekannt ist, dass die Bambuti-Gottheit, wie die der Buschmänner, von Haus aus gut, wie auch böse ist. Sowie die Waldneger den *Tore*-Buschgott der Efé zum Teufel degradierten, also nur die böse Seite an ihm gelten liessen, so mag es auch im Falle Gamab bei den Hottentotten geschehen sein, ohne dass von einer Unterjochung die Rede zu sein braucht.

## 2. Dynamisches Weltbild.

Pygmäen, Buschmänner und Neger haben eine dynamische Weltanschauung, deren Kern der Glaube an eine gottgebundene Lebenskraft ist, die allen Wesen zugrunde liegt. Diese panafrikanische Auffassung muss uralt sein und ist als dem negriden Stamm eigen aufzufassen. Von hier aus muss der afrikanische Geist- und Seelenbegriff beurteilt werden. Wie nämlich der afrikanische Gottesbegriff vom Gesichtspunkt der Lebenskraft ein anderes Gesicht bekommt, so natürlich auch die Begriffe von Seele und Geist. In dieser Hinsicht stimmen Pygmäen und Neger weitgehend überein (<sup>16</sup>).

## 3. Der Buschgottglaube.

Pygmäen und Neger scheiden sich in der Religion durch den Buschgottglauben. Dieser fehlt den Negern. Es mag auffallen, dass man niemals ernstlich Miene mache, die Buschmann-Religion mit der der Neger zusammen zu bringen. Darauf mag die individuelle, buschmännische Buschgottreligion schuld gewesen sein. Aus dem gleichen Grunde ist auch die pygmäische Religion von der negerischen zu trennen. Es ist irrig, den pygmäischen Gottesglaubens mit dem negerischen zu identifizieren. Das besteht nur zurecht, soweit der Glaube an das Höchste Wesen in Frage kommt; der Buschgottglaube jedoch ist eine bambuto-buschmännische Conception.

Es ist weiterhin falsch, den Bambuti einen Gotteskult abzusprechen. Wohl ist von einem Kult des fernen Himmelsgottes keine Rede, weder bei Negern noch bei Pygmäen. Um so ausgeprägter ist aber der Kult der irdischen Gottheit, des Buschgottes, der sich in Anrufungen und Primitiaopfern, bzw. Sühnopfern äussert. Den Negern fehlt dieser Kult, wie ihnen auch der Buschgottglaube abgeht. Wo er sich jedoch in Ansätzen findet, wie etwa bei den Zande der Kult *Mboli*, dort ist er als eine Übernahme von den Pygmäen zu werten (<sup>17</sup>).

(<sup>16</sup>) Ich möchte nicht unterlassen auf zwei inzwischen erschienene Werke hinzuweisen, die sich mit der dynamischen Weltanschauung der Neger befassen. Sie sind erst nach Fertigstellung dieser Abhandlung in meine Hände gelangt.

a) Tempeis, Placide, *La Philosophie Bantoue*, Lovania, 1945.

b) Sœur Marie-Constance, *Babira* und *L'âme noire*, Editions Grands-Lacs, 1948.

(<sup>17</sup>) Anmerkung: Ähnlich wie die Zande (nach Lagage) *Mboli* einen gewissen Opferkult darbringen, so tun es auch die Ndo-Okebo, von denen ich die Nachricht habe, dass sie einem Wesen *l-elu*, das die Welt erschaffen hat, Erstlingsopfer darbringen. *Mboli* und *l-elu* sind Namen für den Buschgott, letzten Endes für den Mondgott. (*Elu* bedeutet in Efé Donner, *l-elu* wäre demzufolge «der Donnerer».)

#### 4. Der Totenkult.

Eine weitere, nicht minder wichtige Divergenz zwischen der negerischen- und Bambuti-Religion liegt im Totenkult der Neger, denen ein tief eingewurzelter Manismus eigen ist. Ob dem Totenglauben manistische oder präanimistische Ideen zugrunde liegen, ist dabei belanglos. Aus dem ganzen Gebiet nigritischer Kulturen, ob Bantu oder Sudanner, ist bekannt, dass man trotz einer gut ausgebildeten Gottesidee, dem Hochgott als *deus otiosus* keinen Kult zollt, da er sich um die Welt und die Menschen nicht mehr kümmert. Alle Verehrung und aller Kult ist auf die Manen gerichtet, von deren Wohlwollen sich die überlebenden Sippenangehörigen weitgehendst abhängig wissen, und ihnen darum Opfer darbringen.

Die Bambuti rufen bisweilen auch die Verstorbenen an, aber in der Regel gemeinsam mit dem Buschgott. Es tauchen gelegentlich auch andere Rudimente manistischen Glaubens bei den Pygmäen auf; doch immer mischen sich Gedanken aus dem Buschgottglauben ein. Da aber den Bambuti das umständliche, manistische Begräbniszeremoniell fehlt, ferner die Betreuung des Grabes, wie der Glaube an die Wiedergeburt des Ahnen in einem Kinde der Sippe, vielmehr sie primär an eine totemistische Metempsychose glauben und an ein Wohnen der « Seelen » am Sternenhimmel und nicht in der Erde, kann von einem Manismus im Sinne der Neger bei ihnen nicht die Rede sein. Es fehlen die Sagen vom Gang in die Unterwelt, dafür sind solche vom Gang in den Himmel an der Tagesordnung.

Die Angleichung an den Manismus ist jedoch heute im Gang und zwar so, dass der Buschgott zum Herrn des Totenreichs gemacht wird. Dieser Umschwung der Ideen ist auch im Negerbereich zu beobachten, wo man den uralten chthonischen Buschgott der Pygmiden zum Unterwelt-Gott machte oder ihn mit dem Totenreich selbst identifizierte. Hierbei schweben mir die disparaten Meinungen der Forscher über den Gottesbegriff mancher Bantustämme vor Augen, die hinter einem Namen bald die Gottheit, bald nur den Stammesahnen oder die Toten und das Totenreich sehen, wie es beispielweise bei den Jao der Fall ist, wo *Mulungu* teils Gott teils die Verstorbenen bedeutet<sup>(18)</sup>. Ähnliches findet sich auch am Ituri wo z.B. *Tore* sowohl die Gottheit, wie auch den Totengott, das Totenreich und den einzelnen Verstorbenen bedeuten kann. Dieser Prozess wird durch Einschaltung des Buschgottglaubens verständlich, der in den Bereich der Negerreligion eindringend, den manistisch-theistischen Gedankengängen angeglichen wird.

---

<sup>(18)</sup> Vergleiche: Baumann, *Schöpfung*, S. 96 ff, wo mehrere solcher Deutungen erörtert werden.

Eine weitere Divergenz im Religionsgut der Neger und Bambuti findet sich in der Stellungnahme zur Schwarzen Magie, dem Hexenglauben. Hierin ist keine prinzipielle, sondern nur graduelle Divergenz vorhanden. Die Neger stehen mehr im Banne des Hexenglaubens als die Pygmäen.

Abschliessend finden sich auf dem Gebiete der Religion zwischen Negern und Pygmäen einsteils weitgehende Übereinstimmungen, andernteils aber auch grundsätzliche Verschiedenheiten. Bambuti- und Negerreligion sind von einander verschieden.

### C. — Zusammenfassung und Schlussfolgerungen.

#### I. — RELIGIONSGESCHICHTLICHER ART.

1. Die Grundlage pygmäischer Weltanschauung bildet der Machtglaube, bzw. der Glaube an die aus Gott emanierende Lebenskraft.
2. Die pygmäische Religion ist wesentlich Glaube an ein persönliches Höchstes Wesen, der Urheber und Inhaber dieser Lebenskraft ist, die er durch die Schöpfung weiter gibt.
3. Die praktische Religion der Bambuti ist der Glaube an den Busch- oder Jagdgott, der am ehesten als Hypostase des Höchsten Wesens angesprochen werden kann.
4. Auffallend und rätselhaft ist ein dualistischer Zug in der Bambuti-Religion, insofern als die Gottheit bald als gut, bald als böse geschildert wird.
5. Nur der Buschgottheit wird ein Kult mit Anrufungen und Primitial-, bzw. Sühnopfern gezollt.
6. Die Mythologie, die anscheinend von aussen kommend Bambuti und Neger überlagerte, liefert die notwendigen Erklärungen über das Werden der Welt und die Vorgänge auf ihr.
7. Manismus und Animismus spielen keine wesentliche Rolle in der Bambuti-Religion.
8. Die Magie hingegen, im Sinne von mystischen Praktiken zur Vermittlung der Lebenskraft, ist der Bambuti-Religion wesentlich.

**II. — KULTURGESCHICHTLICHER ART.**

1. Bambuti- und Buschmann-Religion weisen soviele Übereinstimmungen auf, dass mit Recht von einem genetischen Zusammenhang beider gesprochen werden kann.
  2. In der Mythologie gehen die Bambuti mit den Buschmännern und Negern die gleichen Wege. Eine Scheidung tritt ein :
    - a) durch den Buschgottglauben, der den Negern, und
    - b) durch den Totenkult, der den Bambuti von Haus aus fremd ist.
  3. Von der Religion her lassen sich vier Schichten bei den Bambuti feststellen, aus denen die heutige Bambutireligion geworden ist :
    - a) eine allgemein negride Urschicht mit dem Glauben an ein Höchstes Wesen und mit einem dynamischen Gottes- und Weltbild;
    - b) die Schicht mit dem Buschgottglauben;
    - c) die mondmythologische Schicht, die Afrika weitgehendst überlagert;
    - d) die negerische manistische Schicht, die die Bambuti nur oberflächlich berührt.
-

# REGISTER

---

## I. — SACHREGISTER.

### A

- Abeli-Bund, II, 493.  
Abfälle, III, 107, 165.  
Abführmittel, II, 234.  
Abortus, II, 236.  
Absplitterung, II, 431 f.  
Abstammung von Apefa, II, 439, 450.  
Abstammungstotemismus, II, 460, 464.  
Abtreibungsmittel, II, 398, 402.  
Abwehrzauber, II, 435; III, 113 f.  
Ackerbau, II, 119.  
Affe, II, 16, 112, 167.  
Ahnen, II, 429, 431 f., 439.  
Ahnenhütten, III, 114.  
Ahnenkult, III, 158, 214.  
Ahnenseelen, III, 89.  
Alkohol, II, 179.  
Alkkraft, III, 223.  
Allmacht, III, 216.  
Altersklassen (Initiationsjahrgänge), II, 476.  
Altersschwäche, II, 532.  
Ältester (siehe Avitiri).  
Altnegritische Kultur, II, 428.  
Ameisen, II, 232.  
Ameisenbär, II, 16.  
Amulett, II, 206, 410; III, 110.  
Analogiezauber, II, 412.  
Anbaufähigkeit, II, 35.  
Angelleine, II, 23.  
Anhänglichkeit, II, 513.  
Animismus, II, 95, 225.  
Anomalus Jacksoni, II, 16.  
Anrufungen, II, 438, 447; III, 16 f., 25, 28, 32, 34, 39, 67 ff., 73 f., 76, 78, 81, 83, 92, 163, 167, 196, 220.  
Anthropogonie, III, 189, 218.

### B

- Babali, II, 453, 458, 471.  
Babeyra, II, 458.  
Babira, II, 454 ff.  
Bafwaboima, II, 453 f.  
Bafwabombe, II, 453.  
Bafwabundi, II, 453.  
Bafwaglita, II, 454.  
Bafwaguda-Jäger, III, 67.  
Bafwatagbe-Clan, II, 458.  
Bakango(-Initiation), II, 489 f.; III, 64, 66, 70.  
Baku, II, 13.  
Batumu, II, 469.  
Balese-Babira, II, 454 ff.  
Balese-Bräuche, II, 362.  
Balese-Mamvu, II, 456 f.  
Ballspiel, II, 241.  
Bambuspfeife, II, 153.  
Bambusschaber, II, 157 f.

- Bambusstachel, II, 171.  
Bambuti, III, 67, 150-155, 163 f., 166 f., 184, 187, 217.  
— -banane, II, 11.  
— -Clan, II, 498.  
— -charakter, II, 514.  
— -gesellschaft, II, 516.  
— -glauben, II, 460 f., 464.  
— -Gottheit, III, 155 ff.  
— -Grab, II, 452 f.  
— -Hochzeit, II, 365 f.  
— -Hütte, II, 144.  
— -Kultur, II, 263, 546.  
— -Mischling, II, 454.  
— -Mythologie, III, 179-213.  
— -Religion, III, 153, 163 f., 178, 214-226.  
— -Sippe, II, 316, 460.  
— -Sitte, II, 405 ff., 413, 427, 540, 542.  
— -Tag, II, 307-311.  
— -Totemismus, II, 461, 463 ff.  
— -Ueberfälle, II, 513.  
— -Verbände, II, 516.  
— -Wirtschaft, II, 7, 9, 263, 282 ff.  
Bananan, II, 66, 168 f., 171 f., 234, 265, 267; III, 193 f., 197, 207, 209.  
— bier, II, 179.  
— blätter, II, 154 f., 171, 176.  
— felder, II, 267.  
— pflanzung, II, 147 f.  
— raubmythos, III, 193 f.  
Bande, II, 291.  
Bandina-Pflanze, II, 235.  
Bangi- (Hanf-) Tabak, II, 13, 178 f.  
— Pfeife, II, 178 f.  
Banyari, II, 467, 471.  
Bapere, II, 469.

## REGISTER

- Basteln, II, 243.  
 Bast(faser), II, 183 ff., 209, 217.  
 Bast-klopfen, II, 153, 186, 188.  
 — schnur, II, 209, 216, 227.  
 — schurz, II, 195, 330, 433, 484.  
 — streifer, II, 185, 189, 195, 227.  
 — widerlager, II, 45.  
 Basúa, II, 452 ff.; III, 14-24.  
 Batate, II, 20.  
 Bauchgurt, II, 191 f.  
 Bauchstimme, II, 504.  
 Bauchwех, II, 234 f.  
 Bauer, II, 34 f., 264, 267.  
 Baum (der Erkenntnis), III, 202.  
 — höhle, III, 220.  
 — ratte, II, 16, 169.  
 — rinde, II, 185 f., 189, 227.  
 — rindenköcher, II, 73, 75.  
 — schliefer, II, 16.  
 — wohnung, II, 149 f.  
 Beblattung, II, 65; III, 110.  
*Bedebede*, II, 12.  
 Bedürfnisstätte, II, 134.  
 Beerdigung, II, 540, 542 ff., 550.  
 Begegnung (mit Totem), II, 437 ff.  
 Begegnungsmassregel, III, 160.  
 Begräbnis(sitten), II, 294, 540 f., 543 ff.; III, 93 f.  
 Beil, II, 170.  
 Beinbemalung, II, 226.  
 Bekleidungsmaterial, II, 183.  
 Bemalung, II, 423.  
 Benehmen, II, 514.  
 Beobachtungshütte, II, 134 f.  
 Berührungstabu, II, 435, 439.  
 Beschimpfung, II, 389.  
 Beschneidung, II, 421, 467 f., 470 ff., 474 f., 478 f., 481, 488, 508; III, 152.  
 — blut, II, 455.  
 — hütte, II, 470.  
 — pfahl, II, 485.  
 — schurz, II, 485.  
 Besehnung, II, 39 f., 45.  
 Besen, II, 159.  
 Besessensein, III, 225.  
 Bettgestelle, II, 150, 181.  
 Bienenarten, II, 17.  
 Bienenkorbhütte, II, 138, 141, 145 f., 148 f., 181.  
 Bittopfer, III, 84.  
 Bittzeremonie, III, 70 f.  
 Blätter(büschen), II, 183 f., 193, 195, 199, 217, 225.  
 Blattern, II, 231.  
 Blattlöppel, II, 61, 171.  
 — schürze, II, 195.
- tüte, II, 380, 433, 547.  
 Blick(böser), III, 32, 35, 59, 203, 204, 212.  
 Blindheit, II, 230.  
 Blitz, III, 15, 18, 27, 33, 46 f., 49 f., 53, 57 f., 97, 99, 106, 114, 117, 157, 166, 184 f., 190 f., 205 f., 218.  
 — abwehrzauber, III, 114.  
 Blut(besprengung), III, 81, 83 f.  
 — lassen, II, 293 f., 333 f., 448 f., 531, 537 f.  
 — opfer, III, 84.  
 — rache, II, 293 f., 333 f., 448 f., 531, 537 f.  
 Bluts-bruderschaft, II, 462, 487, 538, 550.  
 — stillung, II, 469.  
 — verbindung, II, 265.  
 — verwandtschaft, II, 314, 357 f., 431.  
 Blut verstopfen, II, 398.  
*Bode* (Tauschfrau), II, 317, 348, 359, 361, 366, 368 f., 371 f.  
 Bogen, II, 36 ff., 40 ff., 43 ff., 46 ff., 52, 54, 74, 78 f., 120, 153, 239.  
 — schnitzer, II, 37, 41.  
 — schütze, II, 430.  
 — träger, II, 430.  
 — stab, II, 37 f., 44.  
 Borsten, II, 207, 217.  
 Brautgabe, II, 362 ff.  
 — geld, II, 376.  
 — jungfer, II, 363.  
 — preis, II, 360, 370.  
 Brucin, II, 59, 62.  
 Brücken, II, 134.  
 Bruderkind, II, 331.  
 Brustleiden, II, 232, 235.  
 Büffeljagd, II, 111.  
 — schwanz, II, 179, 209.  
 Buschdämon, III, 21, 207-212.  
 Buschgottglaube, II, 508 f., 546, 549; III, 162, 217, 223, 225 f., 232.  
 Buschgottheit, II, 493, 495, 503 f., 507, 550; III, 23, 25, 33, 39, 43, 95, 97, 104, 158 f., 160 ff., 164, 167, 180, 196, 207-213, 220 f.  
 Buschgottkomplex, III, 229 f.  
 Buschmann, III, 217.  
 — -Mythologie, III, 217.  
 Buschmesser, III, 67.  
 Busse, II, 530.  
 Busszahlung, II, 394 f.
- C**
- Caesalpinoidéen, II, 64.  
 Calathea, II, 139 f.  
*Capsicum crassum*, II, 64.  
*Cardolobia* (Ungeziefer), II, 153.  
 Chamäleon, III, 25 f., 52 f., 187.  
 Charakter (dualistischer), III, 160.  
 — eigenschaften, II, 514 f.; III, 162.  
 Charakteristiken, II, 517-527.  
 Chorgesänge, II, 260.  
 Circumcisio, II, 478.  
 Clan, II, 290, 328, 330, 428 ff., 431 f., 454, 456 ff., 463; III, 82 f.  
 — Ahne, II, 439, 442.  
 — Bruder, II, 431.  
 — Einheit, II, 431 f., 545.  
 — Exogamie, II, 439 ff., 449, 451, 458, 464, 548.  
 — Führung, II, 462.  
 — Glieder, II, 462.  
 — Liste, II, 433.  
 — Namen, II, 429 f.  
 — Oberhaupt, II, 432.  
 — Organisation, II, 432, 449, 547.  
 — Spaltung, II, 431 ff., 450.  
 — tier, II, 442.  
 Coitus, II, 400.  
*Combretum grandiflorum*, II, 58, 63.  
*Commeliacéen*, II, 64.  
*Conceptio*, II, 399 f.
- D**
- Dämonen, III, 95, 160, 162, 222.  
 Dankbarkeit, II, 418, 514.  
 Dankgabe, III, 73.  
 — opfer, III, 220, 222 f.  
*Dibo*-Zeremonie, II, 420, 532.  
 Dickbauch, II, 234.  
 Dieb(stahl), II, 267, 531; III, 108, 112 f.  
 Dienstehe, II, 376.  
 Dongo, II, 457.  
 Donner, III, 117, 157, 206, 218.  
 Doppelhochzeit, II, 361, 365 f.  
 Dorf-Basúa-Kango, II, 452 ff.  
 Drachen, III, 204, 222.  
 Drillingshütten, II, 141.  
 Dualismus, III, 162 f., 218 f., 223.  
 Dunkelmond, III, 182, 198 f., 219, 224, 226.  
*Duru*, II, 12, 20, 96, 147, 150, 157, 170, 176, 195.  
 Dysenterie, blutige, II, 230, 233.

**E**

- Ebembe*, II, 223, 225, 423.  
*Efé* (Nordost), III, 24-39.  
 — (Südost), III, 39-60.  
*Ehe*, II, 293, 296, 298 f., 343 ff., 346 f., 398, 547.  
 — bruch, II, 297, 376, 393-396, 531, 535.  
 — formen, II, 379 f., 381 f.  
 — hindernisse, II, 356 f.  
 — kontrakt, II, 359 f., 366, 379.  
 — scheidung, II, 296, 370 ff., 396 f.  
 — sitzen, II, 361 f.  
 — streitigkeiten, II, 320, 370 ff., 383, 387 ff., 390, 533.  
*Ehrfurcht*, II, 322, 439; III, 167.  
*Eichhorn(fliegendes)*, II, 16.  
*Eier*, II, 173.  
*Eifersucht*, II, 383 f., 387 f.  
*Eigentum*, II, 274, 534 ff.  
*Einzelsiedlung*, II, 133.  
*Eisen*, II, 270.  
 — perlen, II, 216, 217.  
 — pfeil, II, 53 f.  
 — spirale, II, 216.  
 — stift, II, 215 f.  
*Eitelkeit*, II, 425.  
*Elefant*, II, 17, 167; III, 183, 205, 207.  
*Elefantenjagd*, II, 106-110; III, 76, 97, 110.  
 — speerfalle, II, 110 f.  
 — tanz, II, 251 f.  
*Elfenbein*, II, 186, 188.  
 — nadel, II, 193.  
 — scheibe, II, 216.  
*Eltern*, II, 320.  
*Emanzipierung*, II, 418, 424.  
*Empfindlichkeit*, II, 514.  
*Entbindung*, II, 293 f., 403-406.  
*Entwöhnung*, II, 413.  
*Entzauberung*, II, 398.  
*Epidemien*, II, 528, 530.  
*Erbrecht*, II, 533 f.  
*Erdbeben*, III, 40 f., 157, 220.  
*Erde*, III, 117, 183 f.  
*Erdgott*, III, 159 ff., 208, 217, 219, 221, 223.  
*Erdhöhle*, III, 220.  
*Erdnuss*, II, 11.  
*Erfolg*, III, 159.  
*Ernährung*, II, 326, 412.  
*Erstlingsopfer*, III, 74.  
*Erythrophleum guinense*, II, 58ff., 63 f., 234.

- Erzähler*, II, 259 f., 522 ff.  
*Esstabu*, II, 434, 448, 450 f., 455, 458 f., 462, 464.  
*Etymologie(n)*, III, 124-151, 155 f., 161, 168-177, 228.  
*Ewigkeit*, III, 216.

**F**

- Fächer*, II, 171, 174.  
 — schurz, II, 199 f.  
*Fadenspiel*, II, 242 f., 421.  
*Fallenstellen*, II, 32 f.; III, 210.  
*Fallgrube*, II, 32.  
*Fallsucht*, II, 527 f.  
*Familie*, II, 239, 289, 294, 312 ff.  
*Familieneigentum*, II, 327.  
*Farben*, II, 222 f.  
*Faserschurz*, II, 216.  
 — sehne, II, 39, 46.  
*Fatum*, III, 210.  
*Feder*, II, 205, 217.  
 — kopfschmuck, II, 205.  
*Feldbeuterwirtschaft*, II, 287 f.  
*Fell*, II, 184, 191, 202, 217, 227.  
 — Arming, II, 208 f.  
 — Bekleidung, II, 193, 203, 227.  
 — Köcher, II, 73 ff.  
 — Ueberzug des Bogens, II, 44, 48, 50 f.  
*Felsenhöhle*, III, 209.  
*Fertigkeiten*, II, 516.  
*Festigung der Gelenke*, II, 413.  
*Feuer*, II, 160; III, 97, 106, 112, 114, 117, 157, 193, 196.  
 — bereitung, II, 161.  
 — besitzer, III, 193.  
 — korb, II, 115 f.  
 — mythe, III, 65, 96, 192 ff.  
 — quirl, II, 161.  
 — räuber, III, 194.  
 — raub, III, 28 f., 49, 193, 201.  
 — sagen, II, 162 ff.; III, 97, 157, 193 ff., 212.  
 — stätte, II, 136.  
 — tanz, II, 256; III, 72 f.  
 — zeremonie, III, 70 f.  
*Ficus-Baum*, II, 185.  
*Fieber*, II, 229.  
*Fiecke* (Gräte), II, 34, 65.  
*Filarien-Knoten*, II, 230.  
*Firmament*, III, 185.  
*Firstbalken*, II, 147.  
 — rippe, II, 143.  
*Fisch*, II, 15.  
 — fang, II, 22 f., 34.  
 — zauber, II, 355.

- Flechten*, II, 26, 193, 212, 215, 243, 265, 421.

*Fleisch*, II, 169 f., 173.

— verteilung, II, 97.

*Fliegenwedel*, II, 159.

*Flirt*, II, 347, 424.

*Flöte*, II, 481.

*Fluchthe*, II, 366.

*Flugsicherung*, II, 66.

*Flutmythe*, III, 207.

*Fortleben*, III, 90, 93, 96.

*Framboesie*, II, 230, 232 f.

*Frau*, II, 314-317, 430; III, 185, 192, 225.

*Frauenarbeit*, II, 420.

— geräte, II, 23 f., 25 f.

— kleidung, II, 193-203.

— messer, II, 20, 25.

*Frisur*, II, 308.

*Frösteln*, III, 64.

*Frosch*, III, 199, 203, 223.

*Fruchtbarkeit*, II, 391.

*Fruchterlen*, II, 209, 216 f.

*Frühstück*, II, 308.

*Führernatur*, II, 518.

**G**

- Gabel*, II, 158, 171.  
 — hölzer, II, 147.  
 — pflock, II, 34, 146.  
*Gabelung*, III, 77, 88.  
*Gattenliebe*, II, 386.  
*Gebärtüchtigkeit*, II, 368 f.  
*Gebet*, III, 67 f., 82 f., 93 f., 153, 160, 209.  
*Gebote*, III, 85, 165, 220.  
*Geburt*, II, 363, 403 ff.  
*Gefallsucht*, II, 425.  
*Gegengift*, II, 65.  
*Geheimbünde*, II, 492-507.  
*Gehenlernen*, II, 412.  
*Gehorsam*, II, 323.  
*Geist(er)*, II, 163 f.; III, 95.  
*Geistbegriff* (bambutischer), III, 86, 163, 223, 228.  
*Geisterhütten*, II, 136; III, 77.  
*Geltungstrieb*, II, 3, 8.  
*Gemeinschaft*, II, 516, 535.  
*Gemüse*, II, 12.  
*Genealogie* (der Basúa), II, 454.  
*Genussmittel*, II, 175-180.  
*Geräte*, III, 104-108.  
*Gesang*, II, 238.  
*Geschenke*, II, 375.  
*Geschick*, III, 159.  
*Geschicklichkeit*, II, 352, 536.

## REGISTER

- Geschlechtsleben, II, 413.  
 — totemismus, II, 459.  
 — trieb, II, 3, 8.  
 — verkehr, II, 344, 391 ff.
- Gesellung (Wirtschafts-), II, 285 f., 288, 292, 330.
- Gesichtsbemalung, II, 222, 224.
- Gespenst, III, 92.
- Gestation, II, 402.
- Gestirnkunde, III, 115.
- Getränke, II, 179.
- Gewitter, III, 15, 70 f., 106, 157, 207.  
 — dämon, III, 208.  
 — zauber, III, 71, 113.
- Gewürm, II, 13.
- Gewürz, II, 11.
- Giebeldachhütte, II, 148.
- Gift, II, 56 f., 530.  
 — baum, II, 63.  
 — bereitung, II, 60 ff.  
 — pflanzen, II, 58 ff., 61 ff.
- Glasperlen, II, 209, 410.
- Glauben, III, 159 f., 162 f., 168.
- Gliederung (soziale), II, 304 ff.
- Gorilla, II, 16.
- Gott(heit), II, 352; III, 16 ff., 22 f., 25 ff., 30 ff., 37, 39, 43, 46 f., 49 ff., 54, 57 f., 85 f., 89 f., 95 ff., 106, 108, 112 f., 115, 150 ff., 155 ff., 158-164, 166 f., 180, 183 ff., 188, 191, 194, 196, 198, 203 f., 207 f., 215-220, 222 f.
- Gott(chthonischer), III, 219-222.
- Gott (im Alltag), III, 222 f.
- Gottesbegriff, III, 14 ff., 18 ff., 22 ff., 24-39, 39-60, 96, 152, 154, 164 f., 215 f., 225.  
 — erleben, III, 222.  
 — glaube, III, 214 f., 222 f.  
 — kraft, III, 225.  
 — kult, III, 67-82, 152 f., 214, 220.  
 — name, III, 150 f., 154, 158, 163, 168.  
 — wesen, III, 222.
- Grab, II, 541 ff., 93 f.
- Grabstock, II, 23 ff.
- Gras-Bahira, II, 469.
- Grassteppe, II, 5.
- Grippe, II, 234.
- Grossfamilie, II, 289.
- Grosshütte, II, 145.
- Grossvater, III, 155, 163 f., 167, 180, 184.
- Gruppe, II, 291, 428.
- Gruseln, III, 64, 212.
- Gürtelmesser, II, 142.
- Gummirebe, II, 15.
- Gurte, II, 187, 189 ff.
- H**
- Haarnadeln, II, 212.  
 — frisuren, II, 221.
- Häuptling, II, 293, 329 f., 518 ff., 525 f., 533.
- Halsamulett, II, 205.  
 — band, II, 209 f., 214.  
 — gehänge, II, 208 ff.
- Hammer, II, 188.
- Hanf, II, 178.
- Harpune, II, 23, 83.
- Hasardspiel, II, 241, 262.
- Hauch, II, 400.
- Haushalt, II, 155-174.
- Hebamme, II, 405.
- Heilbringer, III, 162, 187, 209, 218, 225.
- Heilkräuter, II, 228 f., 262.
- Heilkunde, II, 202, 228-237, 478.
- Heimtücke, II, 537.
- Heiratsgut, II, 360, 376.
- Hellmond, III, 182, 199 f.
- Herd, II, 155, 160.  
 — feuer, II, 132, 170 f.
- Herrschsucht, II, 518 f., 520 ff., 524.
- Hetzjagd, II, 89, 93 ff.
- Hexe (Hexer), II, 430, 528 f., 539; III, 95, 109, 201, 203, 218 f.
- Hexenaberglaube, II, 527 ff., 530.  
 — kraft, II, 445, 447, 457, 460.  
 — prozess, II, 529.
- Hilfsbereitschaft, II, 514.
- Himmel, III, 87, 117, 155 f., 166 ff., 183 ff., 191.
- Himmelsgottheit, III, 33, 46, 158, 162, 168, 208, 217 ff., 222 f.
- kunde, III, 115.  
 — schlange, III, 156.
- Hinterlist, II, 537.
- Hochgott, III, 220.
- Hochzeit, II, 359 ff., 360 f., 362 f., 364, 550.
- Hockschemel, II, 153.
- Höflichkeit, II, 418, 514.
- Höhle, III, 89 f.
- Holzfarbe, II, 222.  
 — kämme, II, 212, 215.  
 — kohle, II, 223.  
 — mörser, II, 154, 156.  
 — pfeil, II, 53.  
 — rassel, II, 91 f.
- schüssel, II, 157.  
 — speer, II, 83.  
 — spiess, II, 169, 181.  
 — trompette, II, 481 f., 493, 498 f., 501, 503, 506, 508 f., 549.
- Homosexuelle, II, 347.
- Honig, II, 17, 115.  
 — baum, II, 276; III, 67.  
 — opfer, III, 74 f., 79.  
 — beil, II, 36, 115 f.  
 — beuterei, II, 115 ff., 326.
- Horde, II, 291.
- Horn, II, 249, 262.
- Hüfttuch, II, 183.
- Hühner, II, 173, 273.
- Hütte, II, 132, 135, 138-150, 306, 313, 326, 360, 404, 470, 478 ff., 502 f., 506, 541, 544, 546; III, 76, 109.
- Huhn(opfer), III, 81 ff., 93 f.
- Hund, II, 89 ff., 173; III, 104, 113, 199, 209.
- Hunderassel, II, 37, 91 f., 153.
- Hundsaffe, II, 16.
- Hure, II, 430.
- Hutnadeln, II, 212.
- Hypostase, III, 216-223, 225.
- I**
- Individualcharakteristik, II, 517.  
 — totemismus, II, 459, 464.
- Influenza, II, 234.
- Initiant, II, 476, 478, 482, 489.
- Initiation, II, 421, 433 f., 455, 464, 469, 477 ff., 480-484, 488 f., 503, 510; III, 20, 96, 112, 151 f., 161, 179, 220 f., 223.
- Initiationsleiter, III, 114.  
 — schule, II, 434 f., 464, 467, 490, 510.
- Intelligenz, II, 516, 524 ff., 527.
- Inzucht, II, 384.
- Isoliertheit, II, 511.
- Ituri-Neger, II, 457.
- Ituri-Völker, II, 496.
- J**
- Jäger, II, 424, 516; III, 211 f.  
 — kultur(kreis), II, 548; III, 161.  
 — schicht, II, 466 f., 546 f., 549.  
 — schlag, II, 425.
- Jagd, II, 31, 36, 86-108, 111, 264, 309 f., 327, 419, 546; III, 69, 76, 88, 111 f., 200, 204.  
 — amulett, II, 206.  
 — beute (Verteilung), II, 96.

— dämon, III, 159, 208, 213.  
 — führer, II, 93 f.  
 — gebiet, II, 274.  
 — gebräuche, II, 112 f.  
 — gott(heit), III, 23, 39, 43, 158 f.,  
   161, 164, 167, 211, 219.  
 — hund, II, 89.  
 — netz, II, 84.  
 — opfer, III, 76, 78.  
 — pfeifen, II, 82, 85, 92; III, 68.  
 — spiel, II, 239 f., 417.  
 — waffen, II, 36.  
 — zauber, II, 356; III, 68.  
*Jaguar*, II, 167, 433.  
*Jenseits*, III, 89.

**K**

*Käferlarven*, II, 14.  
*Kämme*, II, 213, 215.  
*Kaggen*, III, 228, 230.  
*Kappe*, II, 193, 199.  
*Käre*, II, 19, 265, 268 f., 433, 478 f.,  
   485 ff., 508, 543, 545, 550.  
*Kaufheirat*, II, 346, 364, 367, 374 ff.,  
   378, 550.  
*Keckheit* (d. Kinder), II, 418.  
*Kehle* (Widerlager), II, 44 f.  
*Kehricht*, II, 134, 159.  
*Kenge-Antilope*, II, 16, 191, 227.  
*Kerbe*, II, 41.  
*Kerenu*, II, 61, 96, 150 f., 155, 157,  
   170, 195, 308, 410.  
 — *Schurz*, II, 484 f.  
*Kerese*, II, 457, 470.  
*Keule*, II, 36, 170, 174.  
*Kienfackel*, II, 167.  
*Kind*, II, 398, 409, 417-425.  
*Kinder u. Eltern*, II, 321 f., 324.  
*Kindersegen*, III, 70, 92.  
 — *spiele*, II, 239, 416.  
 — *traggurt*, II, 202.  
 — *wohnhütte*, II, 135.  
*Kindesliebe*, II, 319.  
*Klageweiber*, II, 541, 544 f.  
*Klangbaum*, II, 244.  
*Klanghölzer*, II, 244, 246, 484.  
*Kleidung*, II, 182-203.  
*Klima(-Arten)*, II, 4.  
*Klinge*, II, 54, 81, 83.  
*Klippschliefer*, II, 453.  
*Klistier*, II, 233, 246.  
*Klubhütte*, II, 132, 136, 147, 502,  
   505, 541.  
*Knaben*, II, 417.

— *arbeit*, II, 420.  
 — *spiele*, II, 417.  
*Knochen*, II, 169.  
*Knochenbrüche*, II, 233.  
*Knolle*, II, 11, 169 ff.  
*Knotenbesehnung*, II, 91 f., 51.  
*Kochlöffel*, II, 157 f.  
 — *spiess*, II, 158.  
 — *topf*, II, 155.  
*Köcher*, II, 43, 52, 54, 71 f., 73 ff.,  
   76 f.  
 — *schild*, II, 77.  
*Körperbemalung*, II, 222, 225.  
 — *deformation*, II, 217, 423.  
 — *pflege*, II, 225.  
 — *schmuck*, II, 215 ff., 423.  
 — *verstümmelung*, II, 218.  
*Kolobus-Affe*, II, 16, 191, 227.  
*Kommunaleigentum*, II, 326.  
 — *hütten*, II, 313.  
*Kontrakt*, II, 366.  
*Kopfdeformation*, II, 215, 414.  
 — *geburt*, II, 404.  
 — *putz*, II, 364.  
 — *weh*, II, 231, 235.  
*Korb(flechten)*, II, 25, 27-30.  
*Kosmogonie*, III, 49, 52, 187 f.,  
   215.  
*Kost* (des Säuglings), II, 413.  
*Krähe*, III, 29, 31, 113, 196.  
*Kraft*, III, 205, 221.  
*Kraft-Seele*, II, 445.  
*Kraftglaube*, III, 96, 216, 223.  
*Kranke*, II, 532.  
*Krankheit(en)*, II, 229, 363 f.; III,  
   165, 167 f., 223.  
*Krebs*, II, 15, 172.  
*Krieg*, II, 537.  
*Kröte*, III, 25, 31, 199 f., 203.  
*Küche*, II, 155-160.  
*Kürbisflasche*, II, 157.  
 — *pfeife*, II, 153.  
 — *schöpfer*, II, 157, 175.  
*Kult*, III, 67, 158 ff., 163, 220.  
*Kultur* (Ursprung), II, 2 f., 26,  
   265; III, 193-198.  
 — *bringer*, III, 32, 49, 54, 56, 158,  
   225.  
 — *entwicklung*, II, 5, 264 f.  
 — *gut*, II, 281; III, 157, 225.  
 — *heros*, III, 156, 161 f., 184, 187,  
   190, 193, 200, 209 f., 219.  
 — *schicht*, III, 152.  
 — *strom*, III, 151 f.  
 — *träger*, II, 6.

**L**

*Lactationsperiode*, II, 383.  
*Lärminstrumente*, II, 481 f., 493,  
   496, 498, 501 ff., 506, 508 f., 549.  
 — *macher*, III, 207.  
*Lagerfeuer*, II, 132, 136, 153, 160,  
   181.  
 — *leben*, II, 133 f., 153, 306, 313.  
*Landschaft*, II, 5.  
*Laster* (unnatürliche), II, 347.  
*Laugensalz*, II, 175.  
*Launenhaftigkeit*, II, 369 f.  
*Lebensauffassung*, III, 86, 95 f.  
 — *baum*, III, 52.  
 — *erwerb*, III, 159.  
 — *freude*, II, 237.  
 — *kraft*, II, 445; III, 87, 95 f.,  
   205, 215 f., 221, 224 ff.  
 — *prinzip*, III, 87, 218, 225.  
 — *räume*, II, 4 f.  
 — *wasser*, III, 52, 187.  
*Lederkissen*, II, 72.  
*Lehm*, II, 235.  
*Lehnstuhl*, II, 137 f.  
*Leib*, III, 86.  
*Leiche*, II, 293; III, 92, 200.  
*Lendengürtel*, II, 202.  
 — *schnur*, II, 184 f., 189 f., 195,  
   197, 200 f., 203.  
 — *schurz*, II, 189, 330.  
*Leopard*, II, 433, 435, 438, 442 f.,  
   456, 458, 504, 507.  
*Lepra*, II, 230, 268.  
*Liane*, II, 12, 23, 62 f., 85, 134, 136,  
   164 f., 169, 183, 185, 200, 209, 230,  
   232, 234 f., 267, 310; III, 112, 185,  
   196.  
*Lianenhängebrücke*, II, 134.  
 — *schaukel*, II, 238; III, 195 f.  
*Libationszeremonie*, III, 76, 112.  
*Liebe*, lesbische, II, 347.  
*Liebesleben*, II, 344 f., 346 f., 348 f.,  
   360, 385, 398.  
 — *lieder*, II, 387.  
 — *medizin*, II, 355 f.  
 — *tanz*, II, 346 f.  
*Liederlichkeit*, II, 370.  
*Liegestuhl*, II, 136 f.  
*Linientatauierung*, II, 220 f.  
*Lippendurchbohrung*, II, 215, 217.  
 — *pflock*, II, 215, 227.  
 — *scheiben*, II, 423.  
 — *schmuck*, II, 215.  
*Litaneigesang*, III, 68.

*Lodi* (Geister), II, 163 f., 443, 445; III, 64 ff., 78 f., 84, 87-95, 213.  
*Lokalexogamie*, II, 459.  
 — *gruppen*, II, 304-311.

**M**

*Machtglaube*, III, 96-103.  
*Maden*, II, 419.  
*Mädchenarbeit*, II, 420.  
 — *spiele*, II, 419.  
*Männerbund*, II, 467, 493-508; III, 161, 223.  
 — *kleidung*, II, 185-193.  
*Märchenerzähler*, II, 260.  
*Madi-Stämme*, II, 468.  
*Magie*, III, 86, 96, 104-117, 160, 201, 203, 211, 214 f., 218, 220, 224 ff.  
*Mahlzeiten*, II, 168-175, 310, 318.  
*Mais*, II, 11, 168 f.  
*Malaria*, II, 231.  
*Mangbetu-Kultur*, II, 265, 479.  
*Maniok*, II, 235.  
*Manismus*, II, 462 f., 466; III, 86-94, 152, 179, 213, 225 f.  
*Mannigfaltigkeit des Totems*, II, 433.  
*Markpflanze*, II, 170 f.  
*Masúa-Jäger*, III, 68.  
*Massregel*, III, 160.  
*Mediūm*, III, 109.  
*Medizin(en)*, II, 231-236, 260, 476; III, 110 f.  
 — *mann (frau)*, II, 476, 478; III, 107.  
 — *pflanze*, II, 402.  
*Meidungssitten*, II, 325.  
 — *tabu*, II, 435, 451, 464.  
*Membrum virile*, II, 482, 485, 509.  
*Mensch(en)*, III, 184 f., 187 f., 191 f., 199 f., 209, 218, 220, 222, 224 f.  
 — *begriff*, III, 225.  
 — *fresserei*, II, 180.  
 — *töter*, III, 206 ff.  
 — *ursprung*, III, 33, 48, 51 f.  
 — *verschlänger*, III, 49.  
*Menschheitsgeschichte*, III, 165, 168.  
*Menstruation*, II, 422; III, 114.  
*Menstruationsblut*, II, 398 ff., 401; III, 57, 114, 188 ff., 194, 200, 218, 226.  
*Messer*, II, 24 f., 36, 142, 153, 273.

*Messingperlen*, II, 216 f.  
 — *ring*, II, 215.  
*Metempsychose*, II, 441, 450 ff., 461; III, 90, 161.  
*Mimik*, II, 259 f.  
*Miniaturlöhle*, III, 220.  
*Mischehe*, II, 512.  
*Mischgestalt*, II, 461.  
*Misstrauen*, II, 512.  
*Mörser*, II, 154, 156 f., 171 f., 181.  
*Monatsregel*, II, 233.  
*Mond*, II, 399 f.; III, 115 ff., 156 f., 162, 166, 168, 179-184, 186-192, 199, 203, 207, 218, 226.  
 — *blut*, III, 218.  
 — *feuer*, III, 158, 189, 193, 195, 218.  
 — *finsternis*, III, 55, 57, 205.  
 — *frauen*, III, 55, 57, 216.  
 — *gott(heit)*, III, 18, 48 f., 50, 52, 54 f., 57, 115, 155-162, 164, 179 f., 182-186, 193, 200, 205, 207, 209, 212, 218 f.  
 — *kraft*, III, 218.  
 — *mythe*, III, 152, 162, 168, 180, 191.  
 — *mythologie*, III, 179, 217, 219, 221.  
 — *süchtigkeit*, II, 230; III, 211.  
 — *tier*, III, 157.  
 — *wesen*, III, 180, 219.  
*Monogamie*, II, 379 f., 383.  
*Moos*, II, 69.  
*Müllabfälle*, II, 134.  
*Mütze*, II, 193.  
*Muscheln*, II, 14, 172, 203.  
*Musik*, II, 238.  
 — *instrumente*, II, 244.  
*Mutter und Kind*, II, 409.  
 — *brust*, II, 411, 414.  
 — *liebe*, II, 409, 414.  
 — *schaft*, II, 414.  
 — *sippe*, II, 315, 330 f., 397, 434, 541, 550.  
 — *stolz*, II, 410.  
*Mysterien*, III, 223.  
*Mythen*, III, 19 f., 28-32, 45, 47 ff., 51 f., 56-60, 97-102, 150, 154-157, 161, 163 f., 166, 179 ff., 183 f., 186, 188-192, 196, 198, 201 f., 206, 208, 213, 218.  
 — *erzähler*, III, 158.  
*Mythologie*, III, 152 ff., 156, 162 ff., 166, 168, 178-214, 231.  
*Mythos*, III, 151, 179.

**N**

*Nabelschnur*, II, 403-407.  
*Nachgeburt*, II, 236, 404.  
*Nahrung*, II, 10, 413, 546.  
*Nahrungserwerb*, II, 9 f., 122 ff.  
 — *trieb*, II, 3, 6, 8 f.  
*Namen des Tore-Bundes*, II, 493.  
*Namensgebung*, II, 403, 406.  
*Narbentatauierung*, II, 220 f.  
*Nasenpflöcke*, II, 215, 227.  
*Naturmythe*, II, 152.  
*Nebeli-Bund*, II, 493, 505, 507, 539.  
*Neger*, II, 508-512, 518, 529 ff., 537, 541 f., 545, 549; III, 96.  
 — *bauer*, II, 263-266.  
 — *begräbnis*, II, 541 f.  
 — *brauch*, II, 378 f., 381, 395, 405, 475, 478, 529 f., 540, 542; III, 93 f.  
 — *glauben*, II, 460.  
 — *gruppen*, II, 475 f.  
 — *pflanzung*, II, 475 f.  
 — *sippe*, II, 266, 463.  
*Netz, Jagd-*, II, 36, 84, 101 f.  
*Nierenschmerzen*, II, 232.  
*Nkumbi*, II, 467 f., 470-478, 481, 483 f., 487 f., 493, 496, 508, 545; III, 221.  
*Noahlegende*, III, 20.  
*Nomadismus*, II, 278 ff.  
*Novize*, II, 482, 489, 510.

**O**

*Oelschmiere*, II, 225.  
*Ohrenschmerz*, II, 235.  
*Ohrläppchendurchbohrung*, II, 218.  
*Ohrpflöcke*, II, 214 f., 218.  
*Okalai-Sage*, III, 181.  
*Okapi*, II, 16, 98, 167, 191, 227.  
*Okebo*, II, 457.  
*Omen*, III, 25, 84, 115.  
*Onanist*, II, 430.  
*Opfer*, II, 338; III, 5, 30, 57, 73-84, 92, 160, 223.  
 — *gabe*, III, 67 f., 74, 77, 84, 223.  
 — *hütten*, III, 76 ff., 83 f.  
 — *kult*, III, 209.  
 — *pfahl*, III, 68.  
 — *platz*, II, 136; III, 77, 220.  
*Orakel*, III, 83 f.  
*Ordale*, III, 114.  
*Ornamente*, II, 223, 225, 484.  
*Ortlichkeit*, III, 114.

**P**

Paederast, II, 347, 430.  
 Palaver, II, 363, 365, 383, 393, 395,  
 397, 530, 541 f., 545.  
 Palisota, II, 58, 64.  
 Palme, III, 107.  
 Palmöl, II, 223, 225, 234.  
 — wein, II, 179, 446.  
 Panflöte, II, 249.  
 Papilonacéen, II, 63.  
 Paradies, III, 20, 85, 165, 168.  
 Paralleltotemismus, II, 460.  
 Patenschaft, II, 407.  
 Pavian, II, 16.  
 Penis, II, 401.  
 — futteral, II, 478.  
 Persönlichkeit, II, 517 f.  
 Pfade, II, 134.  
 Pfeife, II, 174, 176 ff.  
 Pfeil, II, 36 f., 43, 52-55, 65, 68,  
 120, 153; III, 110.  
 — gift, II, 56 f.; III, 110.  
 Pflanzenasche, II, 222.  
 Pflanzer, II, 34 f.  
 Pflanzung, II, 122, 147.  
 Pflichtopfer, III, 78.  
 Phrynum, II, 15, 25, 61, 66, 96,  
 123, 136, 139 f., 143, 146, 150 f.,  
 154, 179.  
*Piripiri*, II, 12 f., 61, 64, 232, 234,  
 236, 530.  
 Pirschjagd, II, 88.  
 Plazenta, II, 293 f., 300, 404 f., 407,  
 485.  
 Pocken, II, 231.  
 Pollution, II, 422 f.  
 Polyandrie, II, 383 f.  
 Polygamie, II, 294, 379 ff., 550.  
 Polytheismus, III, 162.  
 Praefixe, II, 428.  
 Presse (Quetsche), II, 61, 66.  
 Primizialopfer, III, 73, 75 f., 84,  
 209, 220.  
 Privateigentum, II, 275-278.  
 — pfeife, II, 178.  
 Probehee, II, 362.  
 Promiscuität, II, 384.  
 Pseudototemismus, II, 451.  
 Pubertät, II, 421.  
 Pygmäenhütte, II, 139.  
 — pfeife, II, 177.  
 — siedlung, II, 133.  
 Python, II, 491; III, 202-205, 219.

**Q**

Quasten, II, 197, 199 f., 206, 208 f.  
 Quelle, II, 133 f.  
 Quetsche, II, 66.  
 Quirl, II, 158 f.

**R**

Rabe, II, 165.  
 Rasiermesser, II, 478.  
 Rassel, II, 211, 245 f.; III, 97, 108,  
 114, 194.  
 Rastlager, II, 362, 365.  
 Raub, III, 196.  
 Raubehe, II, 377.  
 Raubtierjagd, II, 111 f.  
 Rauchzeremonie, III, 70 ff.  
 Raupen, II, 14, 21, 169, 172, 181,  
 275.  
 Rechnungsschnur, II, 363.  
 Rechtswahrung, II, 533-536.  
 Regen, III, 157, 184 ff., 218.  
 Regenbogen, II, 444, 450; III, 16,  
 20, 55, 70, 115, 156 f., 186, 199,  
 201, 204 ff., 218 f., 224, 226.  
 — schlange, III, 16 f., 18, 20, 27,  
 33, 40, 55, 58 f., 205.  
 Rekonvaleszenz, II, 479.  
 Religion, III, 96, 150-153, 155, 158 f.,  
 161, 179, 209, 217 ff., 223, 227.  
 — der Bambuti u. Buschmänner,  
 III, 227-230.  
 — der Bambuti u. Waldneger,  
 III, 231 f.  
 Religionslosigkeit, III, 4, 7.  
 — vergleich, III, 8, 227-232.  
 Repräsentanten Gottes, III, 157 f.,  
 161, 193, 204.  
 Rheumatismus, II, 230, 232.  
 Ricinus, II, 225.  
 Riesenschlange (Python), III, 20,  
 58, 203 f., 207.  
 Rinde, II, 183-187, 189, 229, 233 ff.  
 Rindenbast, II, 183, 188.  
 — maske, II, 479.  
 — schaufel, II, 159.  
 — trommel, II, 138, 181.  
 Ring(-widerlager), II, 44, 46, 50.  
 Riten, II, 113 f., 422.  
 Rodung, II, 14.  
 Röhrenköcher, II, 73.  
 Rotan, II, 16, 25, 34, 39 f., 45, 49,  
 115, 188, 251.  
 Rückenkorb, II, 310.

Rundtänze, II, 253 f.  
 Rute s. Gerte, II, 142.  
 Rutenbetten, II, 150 f.  
 — sitzbank, II, 136, 181.

**S**

Säugling, II, 397, 409, 411 ff., 415.  
 Sage(-nerzähler), s. auch Mythe,  
 II, 420, 534, 539; III, 97ff., 100 f.,  
 102, 161, 210 f.  
 Salz, II, 172, 175 f., 181, 234.  
 Sammellager, II, 128 f.  
 Sanza, II, 150, 251 f., 260, 262.  
 Schamlosigkeit, II, 413.  
 — schürze, II, 185, 189, 196.  
 Schatten(-seele), III, 86 f., 89.  
 Schaukel, II, 238 f.  
 Schauspielkunst, II, 259.  
 Scheidung, II, 394.  
 Schemel, II, 152 f.  
 Scherbe, II, 171.  
 Schildkröte, II, 15, 173; III, 113,  
 199, 201, 203.  
 Schimpanse, II, 16, 429, 433, 436,  
 459, 479; III, 28, 180, 193, 210.  
 Schimpansentanz, II, 271; III, 107.  
 Schimpfen, II, 416.  
 Schlafhütte, II, 135.  
 — matte, II, 151 f.  
 Schlange, II, 15; III, 156, 202.  
 Schlegel, II, 188.  
 Schlingenbesehnung, II, 45-48.  
 Schlitztrommel, II, 247.  
 Schmoren, II, 169, 181.  
 Schmuck, II, 203-226, 542.  
 Schmutz, II, 424.  
 Schnecken, II, 14, 172.  
 Schnupfmedizin, II, 234.  
 Schönheitspflege, II, 424.  
 Schöpfer (Gottheit), II, 157; III,  
 163, 166 ff., 180, 183, 187, 198,  
 208, 215, 222.  
 — kraft, III, 216, 226.  
 Schöpfung, III, 168, 187 f., 207,  
 215 f.  
 Schrein, II, 153.  
 Schröpfen, II, 221, 237, 414.  
 Schüchternheit, II, 512.  
 Schüssel, II, 157, 174, 181.  
 Schulung, II, 420 f.  
 Schurz, II, 484.  
 Schutzgeist, II, 447.  
 Schwachsinn, II, 232.  
 Schwangerschaft, II, 401.  
 Schwanzhaare, III, 110.  
 Schweifgebiet, II, 274 f.

## REGISTER

- Schweinsborsten, II, 208.  
 Schwiegermutter, II, 363.  
 Schwippfalle, II, 33 f.  
 Schwirrholz, II, 252, 481 ff., 489, 493, 497, 506, 509; III, 15, 229.  
 Seele, II, 400, 442; III, 86 ff., 96.  
 Sehne, II, 39 ff., 69 f., 72.  
 Seiher, II, 179.  
 Seilspringen, II, 241.  
 Selbsterhaltungstrieb, II, 414.  
 Selbstmord, II, 384.  
 Septumdurchbohrung, II, 218.  
 Sexualität, II, 391, 415.  
 Sexuallaster, II, 347.  
 — leben, II, 346.  
 Siedlung, II, 35, 121-138, 305 f., 314.  
 Signalhörner, II, 249.  
 — trommel, II, 250.  
 Sippe, II, 226, 289 f., 306, 312, 314 ff., 326 f., 329 f., 331, 357, 380, 386, 396 f., 414, 428, 430 ff., 440 f., 535, 548.  
 Sippenältester, II, 332-337, 462, 478, 484, 489, 516, 534 f., 541; III, 226.  
 — eigentum, II, 274 f., 327, 534 f.  
 — exogamie, II, 356 ff., 432, 440 f., 450 f., 455 f., 458, 463 ff., 547.  
 — führung, II, 462.  
 — gemeinschaft, II, 463, 535, 547.  
 — gewissen, II, 516.  
 — instinkt, II, 516.  
 — interesse, II, 373.  
 — seele, II, 461.  
 — teilung, II, 328 f.  
 — totem, II, 440, 461.  
 — windschirm, II, 146.  
 Sitzpolster, II, 155.  
 Sonne, III, 57, 115 ff., 184, 186 f., 205.  
 Sonnendach, II, 147.  
*Sou*, II, 151.  
 Soziologie (bambutische), II, 545, 551.  
 Spähne, II, 167.  
 Spazierstock, II, 211.  
 Speer, II, 79 ff., 81 ff., 120.  
 Speicher, II, 132.  
 Speise(n), II, 168-175; III, 93 f.  
 — opfer, III, 161.  
 Spiel, II, 238, 412, 416, 424.  
 — hütte, II, 135.  
 Spiess, II, 169, 181.  
 Spießmesser, II, 37, 158, 160.  
 Sprache(n), II, 494 f.; III, 153 f.  
 Sprachgruppe, II, 428.  
 — verwirrung, III, 55.
- Stachelschwein, II, 402.  
 Stäbchenkämme, II, 213.  
 Stamm, II, 452, 458.  
 — baum, II, 328.  
 — clan, II, 454 f.  
 Stammesahne, III, 183.  
 — initiation, II, 471 f., 488, 507.  
 — organisation, II, 290.  
 — gliederung, II, 457.  
 Stammgruppen, II, 457.  
 — vater, III, 156, 189.  
 Standortwechsel (Gottes), III, 28, 49, 52, 57.  
 Steissgeburt, II, 404.  
 Steppenlandschaft, II, 5.  
 Sterbegeld, II, 364.  
 Sterne, III, 57, 184 ff.  
 Stillen, II, 411, 413.  
 Stirnband, II, 210, 212.  
 — besehnung, II, 47 ff.  
 Stössel, II, 154, 156.  
 Strafe, III, 85, 165, 199.  
 Strecksessel, II, 136 ff.  
 Streitfälle, II, 333, 336 f., 425.  
 Stützrippen, II, 26.  
 Sturm, III, 117, 157-160.  
 — gottheit, III, 33, 39 f., 42, 49, 60, 70.  
 Sturzfalle, II, 33.  
 Subclan, II, 454 f.  
 Sühneopfer, III, 80, 84, 115, 220, 222.  
 Sünde (Sündenfall), III, 85, 165, 184, 198 f., 201 f., 202, 218, 224 f.  
 Süßbanane, II, 169.  
 — kartoffel, II, 11.  
 Symbiose, II, 6, 35, 263-273, 487, 511; III, 153.  
 Symbol, III, 156 f., 159, 166 ff., 223.  
 Sympathieverbände, II, 287-289.  
 Syphilisarten, II, 229 f., 232.
- T
- Tabak, II, 176, 178 f., 181.  
 — asche, II, 231.  
 — pfeife, II, 174, 177, 260.  
 Tabu, II, 114, 402, 406, 430, 433 ff., 437-441, 490 f.; III, 112, 119 f.  
 — tiere, II, 402, 430, 433 ff.  
 — vorschrift, II, 434, 459, 462, 487.  
 Talisman, II, 113, 206; III, 110.  
 Tanz, II, 236, 243, 252 f., 255 ff., 311, 346, 403, 408, 420, 424, 484, 503, 516, 521; III, 87.
- lager, II, 365.  
 — platz, II, 132.  
 — quasten, II, 206 f.; III, 102 f.  
 — übungen, II, 416.  
 — veranlassung, II, 255 f.  
 — wedel, II, 208, 227.  
 Tatauierung, II, 220, 227, 423, 469, 491 f., 508.  
 Tauschehe, II, 361, 366 ff., 369 ff., 372 ff., 549.  
 — frau, II, 317, 348, 359, 361, 366, 368-372.  
 — gegenstände, II, 271.  
 — handel, II, 270 ff.  
 — heirat, II, 359, 365, 366-374, 547.  
 — ware, II, 368.  
 Tauziehen, II, 241.  
 Temperament, II, 514, 516, 527.  
 Termini (mythologisch), III, 124-151, 154.  
 Termini (religiös), III, 168-177.  
 Terminologie, II, 289 ff., 428 ff.  
 Termiten, II, 14, 169, 171 f., 181, 314.  
 — hügel, II, 275 f.  
 — opfer, III, 78.  
 Teufel, III, 159, 162, 222, 224.  
 Thephrosia, II, 63.  
 Tier (gestalt), III, 158, 161, 199, 206, 223.  
 — sage, III, 212 f.  
 — sehne, II, 41.  
 — totem, II, 461.  
 — verwandlung, II, 448 ff.  
 — zähne, II, 208, 217.  
 Timor reverentialis, III, 219.  
 Tod, III, 25, 30 f., 40, 43, 46, 54 f., 85, 110, 158, 161, 165, 198 f., 202 f., 218, 223.  
 Todesursprung, III, 19, 25, 29, 31.  
 Tonpfeife, II, 178.  
 Topf-Instrument, II, 481 ff., 499, 503, 509.  
 Tore, II, 482, 493 ff., 497-505, 507; III, 24-28, 39-42, 55, 65 f., 68, 75-79, 87, 89 f., 92, 154, 158, 163, 167 f., 184, 189, 191, 193, 196, 199, 208, 211, 220 f., 223, 226.  
 — Bund, II, 498 ff., 503-507, 539; III, 96, 209, 213.  
 — Hütte, II, 136, 165, 506.  
 — Instrumente, II, 501, 504 f.  
 — Kult, III, 222.  
 — Männerbund, II, 474; III, 221.

*Tore-mo-ichü*, III, 26, 31 f., 34, 38, 41 f., 45 f., 55.  
 — Platz, II, 505; III, 112.  
 — Tanz, II, 503.  
 — Veranstaltung, II, 503 ff.  
 — Zeremonien, II, 503 f.  
 Totem, II, 429-441, 447, 455, 458 ff., 465, 487, 548; III, 87, 225.  
 — fleisch, II, 435.  
 — glaube, II, 460-465, 467.  
 Totemismus, II, 426-467, 545 f., 549; III, 86, 96, 151.  
 Totenkraft, II, 460.  
 — tabu, II, 434, 464.  
 — tier, II, 430, 433, 449, 455 f.; III, 94.  
 — verwandtschaft, II, 439, 453 f.  
 Totengespenst, II, 443, 455; III, 89, 93, 114, 154, 221, 226.  
 — gott, III, 158, 161 f., 168, 213, 221.  
 — klage, II, 540 f.  
 — kult, III, 92-96, 152 f., 221 f., 226, 232 f.  
 — opfer, III, 93.  
 — reich, III, 43, 66, 87, 89 f., 158, 161, 213 f., 221, 226.  
 Tradition, II, 474 f.; III, 168.  
 Traggurt, II, 410 f.  
 — korb, II, 27-30.  
 — liane, II, 20, 170.  
 Trauerschmuck, II, 212.  
 Traum, III, 23, 44, 88 f.  
 Treffsicherheit, II, 78.  
 Treibjagd, II, 98 f.  
 Trinität, III, 162, 164.  
 Tripper, II, 230.  
 Trogquetsche, II, 61.  
 Trommel, II, 138, 245 ff., 262.  
 — telefon, II, 247.  
 Trommler, II, 420, 424, 516.  
 Trotz, II, 418.  
 Tuch, II, 183.  
*Tuna baum*, II, 66.

**U**

Umwelt, II, 3-7.  
 Unbeherrschtheit, II, 515.  
 Unbotmässigkeit, II, 532.  
 Ungeheuer, III, 209, 219.  
 Ungehorsam, III, 218.  
 Unholde, III, 208 f.  
 Unsterblichkeit, II, 461; III, 166.  
 Unterhaltung der Mädchen, II, 419, 424.

Unterhaltungstänze, II, 253 f.  
 Unterweisung der Jugend, II, 420 f.  
 Unterwelt, III, 185.  
 Unwetter, III, 70.  
 Urahne, III, 89, 105, 115, 191, 209, 219, 222.  
 Urbambutischicht, II, 547, 549 f.  
 Urbanane, III, 202.  
 Urbild, III, 168.  
 Urelefant, III, 219.  
 Urgott(heit), III, 164.  
 Urmensch(heit), III, 22, 33, 48, 53, 57 f., 165, 168, 191, 218.  
 Ursprung des Bösen, III, 218 f.  
 — Todes, III, 19, 25, 29, 31, 192, 202 f.  
 Ursünde, III, 19 f., 48 f., 58, 85, 168, 198-202, 218, 224 f.  
 Urvater, III, 155 f., 222.  
 Urwald, II, 3, 6, 511; III, 165.  
 Urwüchsigkeit, II, 261 f.  
 Uterus, III, 188.

**V**

Vagabunden, II, 531.  
 Vater, III, 155, 160, 163 f., 180, 196, 209, 210, 215, 219.  
 — charakter, III, 220.  
 — gott, III, 165 f., 168, 213.  
 — sippe, II, 315, 330 f., 397, 430.  
 Vegetabilien, II, 11.  
 Vegetation, III, 158 f.  
 Veranlagung, II, 8.  
 Verbände, II, 287, 289.  
 Verbot, III, 201 f.  
 Verführer, III, 207.  
 Vergeltung, III, 92.  
 Verhexung, III, 399, 404.  
 Verkühlung, II, 234.  
 Verlässlichkeit, II, 515.  
 Verlobung, II, 350 f.  
 Verstorbene, III, 65 f., 78 f., 82, 89 f., 92-95, 161, 221, 226.  
 Vertrag, II, 369.  
 Vertraulichkeit, II, 513.  
 Viehzucht, II, 119.  
 Vielgestaltigkeit der Gottheit, III, 160 f.  
 Vorratsgrube, II, 135.  
 Vorsehung, III, 159, 209, 220.  
 Vortotemismus, II, 440, 463.  
 Vorzeichen (günstige), III, 81.

**W**

*Wadora-Clan*, II, 458.  
 Waffen, III, 81 f., 99.  
 Wald, Oeffnen des, III, 80-85, 87, 94, 115, 157, 159, 211, 220.  
 — Babira, II, 457, 469.  
 — Dämon, III, 160.  
 — früchte, II, 12.  
 — gott(heit), III, 23, 25, 33, 39, 43, 84, 158-162, 209, 212.  
 — lager, II, 361.  
 — maus, II, 118.  
 — neger, II, 448, 452, 456, 462, 466, 468, 475, 494, 498, 503-506, 515, 527 f., 538, 541, 546 f.  
 — öl, II, 225.  
 — völker, II, 496.  
 Wasser, II, 122, 133 f., 157, 171, 237.  
 — medizin, II, 405.  
 — pfeide, II, 178.  
 — schöpfen, III, 69.  
 Wedel, III, 107.  
 Weib, III, 200, 202 f., 209, 226.  
 Weiberschreck, II, 505, 507.  
 Weltanschauung, II, 461; III, 215 f., 226.  
 Weltbild, III, 231.  
 — katastrophe, III, 225.  
 Werbung, II, 350 f., 352 f.  
 Wesen der Gottheit, III, 166 f., 179 f., 183, 187, 195, 200, 215, 220, 222, 225 f.  
 Wesen, Höchstes, III, 215 ff., 219, 227 f.  
 Wetter, III, 159, 223.  
 — dach, II, 146.  
 — dämon, III, 213, 221.  
 — gott, III, 213, 224.  
 Wettspiel, II, 242.  
 Widerlager f. Sehne, II, 41, 44, 49.  
 Widersacher, III, 198 ff., 202, 218, 223 ff.  
 Widerspruch, III, 200 f.  
 Wild, II, 31, 420; III, 80-84, 94, 106, 158, 196, 211.  
 — beuter(ei), II, 7, 10, 17, 119, 264 f., 269, 273, 288, 368, 467, 546 f.; III, 76.  
 — gott(heit), III, 80.  
 — katzenjagd, II, 111.  
 — opfer, III, 75, 78 f., 81-84.  
 — schwein, II, 16, 111.  
 — zähne, II, 209, 216.

Wimpern, II, 421 ff.  
 Wind, III, 157, 159.  
 Windeln, II, 151.  
 Windgottheit, II, 495.  
 — schirm, II, 138, 146 f.  
 Wirtschaft, II, 6 ff., 17 f., 119,  
 285 f., 287 f., 383, 546 f.  
 Wirtschaftinteresse, II, 375.  
 Wirtsherr, II, 266 f.  
 Wohnort d. Gottheit, III, 183-186,  
 220.  
 Wohnung, II, 138-154, 326, 546.  
 Wohnungsausstattung, II, 150-154.  
 Wortstämme (Etymologien), III,  
 124-152.  
 Wulst (Widerlager), II, 44.  
 — flechttechnik, II, 31  
 Wurzeln, II, 171.

**Z**  
 Zähneausschlagen, II, 508.  
 Zahnverstümmelung, II, 218 ff.,  
 423.  
 — weh, II, 235.  
 Zank, II, 425.  
 Zauber, III, 104-117.  
 — gerät, III, 104-110.  
 — glaube, II, 262; III, 95 f., 105.  
 — horn, III, 108.  
 — kraft, II, 165, 444 f., 451,  
 455 ff., 460, 462, 518; III, 97,  
 105 f., 113, 194, 200.  
 — medizin, III, 113.  
 — lianen, II, 504 ff.  
 — pfeife, III, 104 ff.  
 — praktiken, III, 160.  
 — riten, II, 113 f.; III, 95, 160.  
 — wedel, III, 107.

Zeremonien, II, 501-505, 541; III,  
 70 ff., 76, 81 ff., 108-112, 213, 223.  
 Zeugung, III, 113, 191 f.  
 Zeugungskraft, III, 189 f.  
 — mythe, III, 51, 54 f., 192 f.  
 — prinzip, III, 191 f.  
 Zibetkatze, II, 16.  
 Ziege, III, 206 f.  
 Zielübung, II, 239.  
 Zierat, II, 424.  
 Ziernarben, II, 220.  
 Zirpe, III, 52.  
 Zither, II, 250 f., 262.  
 Zorn, II, 514.  
 Zuckerrohr, II, 11, 169.  
 Zuspeise, II, 168-173.  
 Zweckverbände, II, 287 ff.  
 Zwillinge, II, 393, 407 f.  
 Zwillingshütten, II, 141.

## II. — REGISTER EINHEIMISCHER TERMINI.

### A

abede, II, 16.  
 abeke, II, 16, 354.  
 abèle, II, 493.  
 abisi, II, 17.  
 aboñádu e'e, II, 234.  
 aboi, II, 16.  
 abo lese, III, 80, 82, 83, 84.  
 abu, III, 205, 206.  
 abu(a), abu(e), II, 232; III, 88.  
 abula, II, 17.  
 achu (echu), II, 331.  
 adamba, II, 236.  
 adaro, II, 331.  
 adé, II, 219.  
 áde, II, 324, 331, 482, 541.  
 adendai, II, 465.  
 adi-anku, II, 330.  
 adi-efé, III, 193.  
 adi-e'ie, II, 209.  
 adi-ose, II, 330.  
 adu (andu), II, 325, 363.  
 ad'úi, II, 16.  
 adugombo (bombo), II, 491, 509.  
 adutéli (agbendúle, Bandaka-  
 bombo), II, 491, 509.  
 adzapáne, III, 18, 21.  
 adziro, II, 206; III, 110.  
 aetási, II, 93.  
 aeti, II, 12.  
 afá, II, 438, 543; III, 33, 41, 46.

afachu, II, 539.  
 afá-ogo, muradi, II, 438.  
 agaro, II, 16.  
 aga-sedi, II, 363.  
 ágba, II, 61.  
 agbáma, II, 25.  
 ágbe, III, 206.  
 agbégbe, II, 39.  
 ágbeké, II, 403.  
 ágbo, II, 167.  
 agbúru, II, 13.  
 agbútú, II, 16.  
 ági, II, 64.  
 ágo, II, 12; III, 194.  
 ahileli, III, 182.  
 ái, II, 142.  
 ai, II, 430.  
 ai bopa, II, 347.  
 aigba, II, 142.  
 ai leku, II, 478.  
 ai lialili, II, 12.  
 ai ofuni, II, 347, 430.  
 ai sebá ! aisebá ! muzugú oa ou  
 modu ! II, 419.  
 ai-uda, II, 430.  
 aká, II, 167.  
 akandu, II, 482.  
 akata, II, 167.  
 akbu, II, 13.  
 akerede, III, 106.  
 akési, III, 66.  
 áki, III, 194.

akóba, II, 16.  
 akóda, II, 429, 433; III, 205.  
 áku, II, 12.  
 áli, III, 156, 181.  
 aliámba (babeyru), II, 479.  
 aligéda, III, 187.  
 ali-ída, III, 155, 184.  
 alili, II, 13.  
 alíone, II, 12.  
 alu, III, 116, 180, 184, 187.  
 amba, II, 497.  
 ambasi, II, 13; III, 74.  
 ambeléma, III, 15 f., 20 f., 70, 85,  
 115, 157, 191, 205, 206.  
 ame-uri, III, 188, 189.  
 andetititi, II, 229.  
 andi-b-éfe, III, 196.  
 andóbu, II, 251.  
 anegbégbe, II, 142.  
 angbái, II, 63.  
 ángeli, III, 5, 21, 194.  
 angóbu, II, 191.  
 anyóta, II, 492.  
 apá, II, 11; III, 54.  
 apairiti, II, 433.  
 apáka, II, 191.  
 apanai, II, 160.  
 apandía, II, 482.  
 apa rofandza, III, 79, 84, 86, 91,  
 186.  
 ape, II, 53, 364.  
 ape lofu, II, 541.

apé-pfo, II, 53.  
apère, II, 13.  
apoka, II, 232.  
apôpo, II, 16.  
apópo, II, 61.  
ápu, II, 17.  
arebatí, II, 400; III, 50 f., 187, 189.  
aráha, II, 483.  
aré'e, II, 215.  
áro, II, 193.  
aróba, II, 345.  
áru (arepá, asó), II, 53, 81; III, 155, 184.  
arudja, arud'a, II, 14.  
aru-t-ida, III, 155, 156, 184.  
aru tsóba, II, 390.  
asamu, III, 199.  
asarágba, II, 481.  
asi, II, 14.  
asípa, II, 429, 433.  
asó, II, 233.  
asobé (asombe), III, 15, 18, 68.  
ati-igi, III, 188, 202.  
ató-(tuna), II, 13, 91, 99, 233.  
ato, II, 407.  
atoni, II, 79.  
atsa-ofé, II, 243.  
atse, II, 205.  
a'u, II, 167.  
a'u'a (akuba, asuba), II, 69.  
a'utú, II, 232.  
avava, II, 64.  
avéto, II, 12.  
avi, II, 156.  
avi a rai ! II, 527.  
avi étu, II, 338.  
avi kere, II, 407.  
avi tébu, II, 156.  
avitíri, II, 338, 478; III, 41 (und siehe Sachregister).  
avivi, II, 433.  
awéna, II, 235.

**B**

ba'átsi, III, 39, 46, 71, 79, 82, 83, 113, 116, 184, 186, 189, 200.  
babütu, II, 153.  
ba-butu, II, 230.  
bado, II, 235, 257, 424.  
badzédze, II, 232.  
badzo (batsu), II, 65, 67.  
bâe, II, 71; III, 110.  
baé (bahe), II, 67, 233, 235.  
bafa, III, 58.  
baga, II, 188.  
bagba, II, 233.

baíta, II, 231.  
ba-káro, II, 14.  
ba-kere, II, 244.  
bakéti, III, 64, 88, 92, 214.  
baku (bâ'u), II, 53.  
bali (siehe mbali im Sachregister).  
baladi, III, 89.  
bali-bali, III, 111 f.  
balimo (balodi), III, 42 f., 64, 66, 88, 94, 95.  
balodi (= lodi), III, 64, 90, 97, 114, 213.  
balotu, III, 210 f.  
ba-lozi, II, 445.  
bamboia, II, 12.  
bamukusu, II, 230.  
bâna, II, 17.  
banda, II, 481.  
bandina, II, 235.  
bangi, II, 13, 178.  
bara, II, 393.  
baramu-huhu, II, 478.  
ba-ruma, II, 249.  
ba-samba, II, 478, 489.  
ba-sokö, II, 153.  
batingburu, II, 405.  
batsa, II, 234.  
ba'úa, II, 232.  
baymaru, II, 59.  
bayumba, II, 358.  
ba-zimu, III, 154.  
bêa, II, 212.  
beagbêa, II, 209.  
bêa-tabê, II, 177.  
bébe, II, 13, 235; III, 74.  
bechiri, III, 194.  
bedé'bedé, II, 12.  
be'e, III, 54.  
be'ëpfu, II, 118.  
befé, III, 45, 93, 185, 189, 195, 218, 226, 231.  
begátsi (s. be'atsi).  
bégbë, II, 98.  
behá, II, 243.  
beki, III, 64, 226.  
beliah, II, 59.  
bembe, II, 233.  
bému, II, 478.  
bendéli (bendélu), II, 61, 156.  
bépfu, II, 16.  
beya, II, 429.  
bígi, III, 190, 196, 220.  
bi'i (bigi, mbigi), III, 43, 54, 220.  
biko, II, 206.  
bili, II, 481.

bingbiri, II, 234.  
bôbo, II, 215.  
bôde, II, 317.  
bodi, II, 191.  
bodumére, II, 356.  
boffira, II, 225.  
bógbo, II, 14.  
bogbólita, II, 12.  
bogu, III, 194.  
b-oke-ka, III, 205.  
boko, II, 230.  
bokotae, II, 405.  
boku (bo'u), II, 429; III, 194.  
boli, II, 363.  
bombi, II, 13.  
bomgombo, II, 451.  
bongisu, III, 171, 216, 226.  
bongosu (= bongisu, bogosia), II, 444, 445; III, 96, 216, 226.  
bô'o, II, 115.  
boroggboro, II, 167.  
boru(e) (oru), II, 99, 233; III, 86, 106, 193, 196.  
borü-é'i (oru-e'i), II, 400, 442; III, 50, 66, 86, 87, 88, 185, 189, 198, 218, 225.  
borúmbi, III, 22.  
borupí, III, 22, 30, 86, 87, 92.  
braza (barza), II, 499.  
buba, II, 232, 425.  
búe, III, 38.  
buka hema (buka-mema, buka'ema), III, 88, 214, 225.  
bula, II, 429, 433.  
bu-lozi, II, 445, 529; III, 30, 58, 64, 201, 226.  
bungáka, II, 59.  
buruhe, II, 484.  
bute, II, 12.  
butíu, II, 433.  
butu, II, 211.  
bvulélé, II, 99.

**C**

céu, II, 17.  
cockuu-u (?), II, 58.  
éodo, II, 241.  
éongobu, II, 139.

**D**

dara, II, 176.  
dato, II, 16.  
dawa, III, 8.  
dêde, II, 229.  
dêdi, II, 155.  
deke, II, 185.

d'eku (djeku), II, 25.  
 d'ekurū (djekuru), II, 13.  
 dengu, II, 433.  
 dibo, II, 420; III, 109, 110.  
 diko (djiko), II, 16.  
 dimu, II, 499.  
 dindi, II, 433.  
 dōbi, II, 230.  
 dofe, II, 393.  
 dōmbe, II, 341.  
 dōre, II, 430.  
 dōre bopa, II, 347.  
 doru, III, 28 f., 196, 197.  
 dudu, II, 232.  
 duru, II, 12, 25, 96.  
 dzá'e, II, 99.  
 dzamba, III, 194.  
 dzanda, II, 235, 267.  
 dzeba, III, 21, 194, 207.  
 dziko, II, 402.  
 dzopa, II, 185.

**E**

eagú, II, 97.  
 ebembe (embembe), II, 223, 308.  
 ebó, II, 89.  
 ebu, II, 404.  
 eéu, II, 14.  
 eda, II, 430.  
 edaua (edawa), II, 64.  
 edu, II, 241.  
 edú (edúgbe), II, 45, 232.  
 edugbere, II, 39.  
 edureni, II, 487.  
 efé (efwé), wiederholt.  
 egba, II, 191.  
 egbe, III, 206.  
 egbiti, III, 205.  
 é'i, III, 86.  
 ekandéi, II, 482.  
 ekenga, II, 63.  
 ekéu (é'u), III, 87.  
 eku (aku), II, 12.  
 ekúma (é'úma), III, 15, 88.  
 ekúpu, II, 405.  
 elá, II, 169.  
 elabi, II, 221.  
 elapi, II, 49.  
 eli, II, 53.  
 elima, II, 459; III, 206, 215, 226.  
 elimi, III, 95.  
 elinda, II, 58.  
 ema ádu, II, 243.  
 ema esa, II, 99.  
 ema magu, II, 243.  
 ema-üse, II, 243.

emé, II, 13.  
 emengóro, III, 56, 186, 191.  
 endekóru, II, 338, 489.  
 endu a m-pa, II, 497.  
 endzimáne, III, 57.  
 engú, II, 193.  
 e'o, II, 39.  
 epikola (epukola), II, 404, 405.  
 epilipili, s. Sachregister.  
 esumba, II, 483.  
 etaba, II, 220.  
 etadze, II, 220.  
 etagbi, II, 257.  
 etavo, II, 45.  
 etebe, II, 220.  
 etí (ití), II, 16.  
 etofe, II, 232.  
 eva, II, 17.  
 evátu, III, 57.  
 execu, II, 59.  
 eya, II, 430.  
 ezéze, II, 61.

**F**

fiéke, II, 34.  
 fomvo, II, 482.  
 fomvokái (fomvokia), II, 482.  
 fulisi, II, 117.

**G**

gabi, II, 16.  
 g-ada, III, 200.  
 galima, II, 484.  
 ganab, III, 231.  
 gazu, II, 12.  
 gbára, III, 27, 56, 190.  
 gbasu, II, 230.  
 gbea-gbea, III, 107.  
 gbéle, II, 99, 232.  
 gbere, II, 233.  
 gbéri, II, 231.  
 gbindúre, II, 252.  
 gbómu, II, 115.  
 gêdo, II, 251.  
 geregére, III, 58 f., 114.  
 geregése, III, 31, 33, 59 f., 167,  
     168, 192, 204.  
 gerengére, II, 230.  
 gibo, II, 16, 433.  
 ginsásu, II, 430.  
 gireto, II, 12.  
 giri, II, 235.  
 girimiso, III, 58, 102.  
 glöi, II, 482.  
 go (ngo), II, 482.  
 gobø, II, 232, 433.

gongobu, II, 139.  
 gorongóro, II, 234.  
 gorongózi, II, 437.  
 góru, II, 115; III, 207.  
 guńba, II, 59.  
 gutsi, II, 232.

**H**

habo andu, II, 363.  
 habo chocho landudu, II, 362.  
 hau, II, 504.  
 hehi, III, 86.  
 hetu (e'i), II, 167.  
 homa, II, 229; III, 66  
 hudjuhudju, II, 481.

**I**

ibondo, II, 209.  
 ibupe, II, 243.  
 ićo, II, 233.  
 idí, II, 175.  
 idofe, II, 430.  
 iéo, II, 229.  
 igbombø, II, 247.  
 ihurení (edurení), II, 487.  
 i'i, II, 12.  
 ikinyo, II, 479.  
 ikúmu, III, 108.  
 ilípi, II, 25, 142.  
 imão, II, 12.  
 indókya, II, 23.  
 ipé (tipe), II, 94; III, 40.  
 ipé mágue ! II, 94.  
 ipepéta, II, 12.  
 ischumu, II, 477; III, 16, 107, 108.  
 isípi, II, 483.  
 isumba, II, 482.  
 iteiti, II, 232.  
 ití, II, 16.  
 ivívi, II, 455.  
 ivóó, II, 77.

**J**

jambi, III, 152.

**K**

ka'ang, III, 228.  
 kaboi, II, 69.  
 kaga-bata, II, 62.  
 kaggen, III, 228, 230.  
 kago, II, 13.  
 kalísia, III, 22 f., 43 f., 75, 220.  
 kango, II, 12.  
 kare, II, 19, 268, u. Sachregister.  
 karo, II, 541.

karu, II, 81.  
 kasendé, II, 230.  
 kaūkaungi, II, 58.  
 kaumba, II, 405.  
 kebu, II, 484.  
 kék'e (kehe), III, 115.  
 kég'a, II, 17.  
 kehe, II, 478.  
 kekéi, II, 229.  
 keki, III, 86.  
 kelápo, II, 63, 236.  
 kélé, II, 235.  
 kelíma, II, 451; III, 205, 216.  
 kenehe, III, 108.  
 këngë, II, 16.  
 këre, II, 157, 158.  
 kerékéré, II, 230.  
 kerénu, II, 25.  
 kéti (bakéti), III, 18, 151, 154, 220.  
 khwa, III, 205.  
 khwi, III, 18, 205, 206.  
 kiamba, II, 477.  
 kichwa na kichwa, II, 367.  
 kikala (= lendi), II, 176.  
 kikombo, II, 362.  
 kilasa, II, 430.  
 kirinkili, II, 12.  
 kirongozi, II, 93.  
 kisinqo, II, 229.  
 kisumbi, III, 54, 56, 102.  
 kitsombi, II, 11.  
 kituri, III, 101, 207.  
 koba, II, 63.  
 kodia, II, 188.  
 kódu, II, 234.  
 kodzalipilipi, III, 106.  
 koko, II, 58.  
 kóko, II, 202.  
 k-oli-t-ida, III, 155.  
 kosa, II, 85.  
 kua, II, 202.  
 kúabóku, II, 176.  
 kuéka boki, II, 115.  
 kuküa-kénde, III, 190 ( $\underline{u}$  = w).  
 kuküesili, III, 190 ( $\underline{u}$  = w).  
 kumu, II, 489.  
 kundunguya, II, 235.  
 kuó, II, 39.  
 kurukúku, II, 207.  
 kuta, II, 62.  
 kutoa, II, 233.  
 kutu (kútuarüa), II, 199.

## L

lasi, II, 362.  
 ledi (lendi, landi), II, 506.  
 lë'eli, II, 230.  
 legba, II, 14.  
 léi, II, 407.  
 lëká, II, 235.  
 lëkeréke, II, 230.  
 lekombo, III, 107, 108.  
 léku, II, 477, 481.  
 lekúpu, II, 403.  
 lëlé, II, 91; III, 194, 196.  
 lëre, II, 245.  
 liaga, II, 63, 355.  
 libeka, II, 490.  
 libobo, II, 25.  
 libura, III, 18.  
 lidi, II, 207; III, 103.  
 lidongo, II, 478.  
 ligbondo, II, 504.  
 likuru, II, 481.  
 limoyo, II, 489.  
 liongo, II, 355.  
 lisamba, II, 485, 489.  
 lisánúa, II, 212.  
 lisúe, III, 88.  
 litogo (lidongo), II, 478, 483.  
 livá (magbúghu), II, 232.  
 lodi (lodi-lodi), s. Sachregister.  
 lokomo (lokomu), II, 491.  
 lolvu, III, 89.  
 lóndi (lodi), III, 39, 42, 89, 93.  
 losénge, III, 22.  
 lubése, II, 235.  
 lakanga, II, 483.  
 lulu, III, 100, 101.  
 lulu dekoru, II, 338.  
 lume'ni, II, 393.  
 lusi, II, 444, 445.  
 lusomba, II, 252, 439, 483.  
 lusu, II, 234.

## M

mabala, II, 236.  
 mabongo, II, 13.  
 mabudu, II, 469, 470.  
 maéabu, II, 59.  
 maduáli, II, 489, 509; III, 15.  
 madze, II, 234.  
 madziága, III, 210.  
 máe, III, 24.  
 maédzé (matsétse), II, 232.  
 magánza (babeyru), II, 480.  
 magbagba (magba), II, 13, 25.  
 magbéta, II, 451; III, 206.  
 magéda, III, 114, 188, 191, 200.  
 magídi, III, 52 ff., 189, 192, 218.  
 mahía, II, 482.  
 maígwa, II, 433; III, 63, 79, 100.  
 makére-kere, II, 243.  
 makó, II, 14.  
 makweme, II, 15.  
 mali, II, 241, 424.  
 malgfu, II, 446.  
 mambéla, II, 488 f., 490; III, 20.  
 mambira (mombira), II, 490.  
 mamélife-Sage, III, 210.  
 mana, III, 154.  
 mandzékwe (mbote), II, 483.  
 manganza, II, 490.  
 mangarara, II, 406.  
 mangbe, II, 451.  
 mangbidi (maga bidi), II, 325.  
 mangi, II, 37.  
 mangiétu, II, 453; III, 19, 190.  
 maolugbe, II, 232.  
 marubogéda, III, 55, 115, 186.  
 masaroa, II, 212.  
 masarosaro, II, 235.  
 masede, II, 14.  
 masili, II, 232.  
 mátaboi, II, 243.  
 mataligéda, III, 55, 115, 186.  
 mateté, II, 503.  
 matongo, II, 122.  
 matso, III, 105.  
 matú (mató, madó), III, 24, 27,  
     28, 29, 30, 34 f., 36, 38 f., 43 f.,  
     45, 65, 66, 211, 219.  
 matunguru, II, 484.  
 mbaba, II, 77.  
 mbali, II, 16, u. Sachregister.  
 mbéfe (lodi), III, 32, 42, 64, 65,  
     66, 87, 88, 95.  
 mbera, III, 20.  
 mbia, II, 433.  
 mbigi (bi'i), III, 54.  
 mbisi, II, 433.  
 mbolgku, II, 16, 98, 100, 402; III,  
     83, 103.  
 mbote (mandzekwe), II, 482.  
 mbú, II, 199, 404.  
 mbuzi, III, 188.  
 meá, II, 249.  
 me a-butu, II, 230.  
 mëba, II, 17.  
 mecho ya makali, II, 349 (ch  
     = č).  
 medeaka (masili), II, 13, 179, 236,  
     402.  
 medi (medu), II, 16, 402.

mégbé, II, 165, 442, 445; III, 29, 58, 87, 97, 102, 112, 194, 216, 226.  
 megédá, II, 445; III, 192.  
 memére, II, 458.  
 mème sakia ba, II, 362.  
 mengo, III, 18.  
 mfumu, III, 18, 108.  
 miki, II, 430.  
 mikóbí, II, 156.  
 modi tútu, III, 31, 168, 192.  
 mofa, II, 242.  
 mógyo (moyo), III, 88.  
 moká, II, 39.  
 mokómó (bakumu), II, 491.  
 molímo, II, 493, 499.  
 mombuadu-bidu, II, 59.  
 momoita, II, 235.  
 mongongo, II, 509.  
 mondo, II, 479.  
 möpfó, II, 232.  
 móse, II, 220.  
 motá, II, 89.  
 mpempe, II, 405.  
 mudzu (mundju), II, 433.  
 muémá, III, 22, 75.  
 mugásá, III, 18 f., 180, 181, 184, 190.  
 múgu, II, 162; III, 68, 79, 154, 164, 167, 169, 180, 193, 203, 215, 219.  
 (s. auch, múngu).  
 mágue (múkue), II, 94  
 (ü = w).  
 muliángí, II, 404.  
 mu-kasa, II, 234.  
 mukomo, II, 12; III, 74.  
 mukuru, II, 482.  
 mulima, II, 459.  
 mulozi, II, 529.  
 mulungu, III, 154.  
 mund'u (mundju), II, 98, 354.  
 mungbalo, II, 482.  
 múnge (ambelema), III, 15, 16, 21, 24, 39 ff., 48 f., 56, 70, 72, 73, 92, 113, 151, 152, 154, 158, 164, 168, 213, 216 (s. auch mágú).  
 mupe, III, 52 ff., 190, 191.  
 mupiri, II, 98.  
 mu-ri-muri, III, 24 f., 164, 194, 196, 208, 211, 220.  
 muriti, II, 233.  
 murumba, II, 542.  
 mušenzi, II, 269.  
 mutomo, II, 234.  
 mutu moyá, II, 133.  
 mutúo, II, 99.

mutu wa libura, III, 24, 205, 206, 207.  
 muzoi (muzoe), II, 97, 328.  
 muzugu (muzungi), II, 520; III, 88.  
 mvú (mbu), II, 199.  
 mvuba, II, 171.  
 mwali, III, 189.  
 mwamba, III, 18.

**N**

nadzela, II, 405.  
 nasasa, II, 460.  
 ndamba, II, 394.  
 ndiki, II, 338, 478, 489.  
 ndo, II, 222.  
 ndugu, II, 394.  
 ndundu, II, 188.  
 ndzaka, II, 14.  
 nebélí- (mbéli-), II, 492.  
 nekunzi, III, 14, 15, 154.  
 ngali, III, 194.  
 ngele, II, 16, 433.  
 ngeru, II, 16.  
 ngoro, III, 206, 207.  
 ngula, II, 222.  
 ng-uru-nzi(e), III, 205.  
 ngwe, II, 509.  
 nkombeni (kumu), II, 467.  
 nkumbi, s. Sachregister.  
 none, II, 492.  
 nyama (nyama iba), II, 483; III, 205.  
 nyama-keba, III, 16.  
 nyamonga (losenge, ambasi), III, 22.  
 nyamúngu-mungu, II, 483.  
 nyekundurúku, II, 482.  
 nyoka, II, 135.  
 nzimu, III, 154.

**O**

oadéi, II, 499.  
 obé, II, 252.  
 óbe-óbe, II, 244.  
 obi (obuse), II, 400.  
 obúhu, III, 182.  
 óbvo, II, 362, 515; III, 37.  
 oche (ovovi), II, 430 (ch = ó).  
 oche hódu, II, 363.  
 oda, II, 167, 233.  
 ode, III, 200, 205.  
 odesé, II, 235.  
 odi, II, 49.  
 odiára, II, 16.

odi avié, III, 205, 207.  
 odu, II, 325, 439; III, 46.  
 odu éda, II, 407.  
 ogba-émú, II, 229; III, 184.  
 ogbáro, II, 331.  
 ógbí, II, 160; III, 194.  
 ogbíe kate, II, 404.  
 ógbí maíya ! II, 513.  
 ogbii-oró, III, 24, 27, 190.  
 ógbí-tebu, II, 325.  
 ogo, II, 235.  
 ogobakia, II, 482.  
 ogu, III, 194.  
 oi, II, 169.  
 oi-oi, II, 430.  
 oka, II, 220.  
 okaba, II, 13; III, 74.  
 okalái, III, 181, 182.  
 okapi (o'api), II, 16.  
 okiére, II, 433.  
 óma, II, 188.  
 ona éda (mukua éda), II, 230.  
 ondebéké, II, 235.  
 óqvó, II, 176.  
 ópfu, II, 199, 232.  
 opi, II, 13.  
 oría, II, 188.  
 óru(b-oru), III, 184, 194.  
 oru-ógbii, III, 158, 190, 197.  
 oqa, II, 403, 429, 433.  
 oqa ápé, II, 404.  
 ose, II, 189, 220, 330.  
 osó-go, II, 493.  
 osú (mutoroq odo), II, 233.  
 otá, II, 84; III, 106.  
 ota, II, 86.  
 otahohi, II, 17.  
 ote-óragbi, II, 231.  
 otere, II, 479.  
 otsa, II, 12.  
 òtsá, II, 143.  
 otse-ágbe, II, 243.  
 otse-tóbo, II, 243.  
 otú (oú), II, 169; III, 53.  
 otu-oró, III, 190.  
 ó'u, II, 15.  
 o'ú, II, 94, 430, 443, 497.  
 o'ú, II, 167.  
 o'ú(bóku), II, 94.  
 o'u-oró, III, 24, 27, 52, 190.  
 oúpa, II, 482, 497.  
 ovóvi, II, 430.  
 óy, III, 197.

**P**

pá, II, 493, 497.  
 pa-geregere, III, 59 f., 209.  
 pa hudjuhudja, II, 481.  
 pakalakála, II, 412.  
 paliéngbe, II, 242.  
 panda, II, 503.  
 pandiá (apandia), II, 504.  
 papáe, III, 158, 206.  
 papagú, II, 63.  
 pa rofándza (aparofandza), III, 56 f.  
 pe, II, 495.  
 pedú, II, 193, 212.  
 pegi, II, 16.  
 péi, II, 482, 495.  
 pengi, II, 481, 482.  
 pfuava, II, 53.  
 pikipiki, II, 542; III, 104, 105, 106.  
 pióbo (piombo), III, 98, 100.  
 pirí, II, 16.  
 piripiri, II, 11.  
 piso, II, 12.  
 pita, II, 402.  
 pongo, II, 189.  
 pongo yeúsi, II, 433.  
 poru, II, 429, 433.  
 posaba, II, 61.  
 puchopuchó, III, 24, 28, 30, 32, 168, 189, 194, 202 (ch = č).  
 púru, II, 479.

**R**

r-aba-r-aba, III, 27, 205, 206.  
 rape, II, 495.  
 roa (kerékere), II, 230.  
 rofó, II, 113.

**S**

sá'e (sake), II, 50, 53, 115.  
 sa'ía (sakia), II, 361, 362.  
 saka (sa'a), II, 199; III, 76, 78, 83, 84.  
 saka (sa'a), II, 433, 455.  
 sakana, II, 493.  
 sakasa, II, 34.  
 saku (sáu), II, 13, 429.  
 samba, II, 485.  
 sanza, II, 251.  
 sásáu, II, 356.  
 sasu, II, 433.  
 sáu (saku, sasu), II, 53, 429.  
 schamba, II, 408.  
 sea, II, 209.

**sebá**

sebá-pfo, II, 39.  
 sebenéko, II, 230.  
 segbé, II, 85; III, 71, 105, 106, 107.  
 šejtani, III, 66, 93.  
 selu, II, 25.  
 sese, II, 91.  
 sikbi, II, 251.  
 síq, II, 69, 199.  
 siriko, II, 161.  
 sôa baruma, II, 249.  
 soágbe, II, 85.  
 sôba, II, 72.  
 soli, II, 16, 167.  
 somba, III, 151.  
 sombía, II, 65.  
 soso-wa-nzôki, II, 234.  
 sôu, II, 151.  
 sufisi, II, 230.  
 suka, II, 16.  
 sultani, II, 339.  
 sumbwa, II, 451.  
 surusura, II, 13, 58.

**T**

taba, II, 65.  
 tabe, II, 225.  
 tabopopi, II, 233.  
 tabororokya, II, 12 (ü = w).  
 tаду, II, 12.  
 tahu (saku, ato, á'u, t-aku), II, 13; III, 202.  
 tama, II, 70, 232.  
 tambanéa, III, 12, 18, 170, 181.  
 tapá, II, 235.  
 tape (rape), II, 495.  
 tata, III, 107.  
 tátó, II, 223.  
 tato (dato), II, 429, 433.  
 tá'u, II, 16, 402.  
 tava, II, 176.  
 tava (tapa), II, 63.  
 tava ei, II, 63.  
 tawa, II, 165; III, 31, 113.  
 téa, II, 63.  
 tebá, III, 50, 115.  
 tebí (tepí), II, 139.  
 tebvo, II, 233.  
 téc'u, II, 229.  
 tedi, III, 87, 89.  
 téi, II, 25.  
 téka, II, 230.  
 têkó, II, 16.  
 tena lekupu, II, 404.  
 tepe-tepa, II, 234.  
 tepe, II, 16.

**tepi-gódzi**

tese, II, 401.  
 téwe, II, 12.  
 tidia (tsutsu), II, 69.  
 ti'i, II, 233.  
 ti'itsa, II, 230.  
 tiongo, II, 13.  
 tipe, II, 79.  
 tipungo, II, 58.  
 tôba, II, 175.  
 tobé, II, 220.  
 tobé, II, 231, 237.  
 tobe ape-ni, II, 231.  
 tobe upfo-ni, II, 231.  
 tôbi, II, 231.  
 tobo (s. gazu), II, 12.  
 tobóke, II, 403.  
 toche, III, 109, 114 (ch = č).  
 toge-úle, II, 218.  
 tohúchu, II, 363, 541 (ch = č).  
 toku, III, 193.  
 tónda, II, 324.  
 tóndo, II, 235.  
 tongo (ma-tongo), II, 35, 122.  
 topi, II, 243.  
 tore, s. Sachregister.  
 torése, II, 492.  
 toro-toro, II, 177.  
 tóse, II, 234.  
 totsé (totsti, toče, s. toche), II, 16, 167, 433.  
 tóutóu (tou, tóku, tahu, saku ato, au), II, 12.  
 tsâtsa, II, 235.  
 tsebá, II, 37.  
 tséi, II, 436.  
 tsifda, II, 53.  
 tsitsara, II, 159.  
 tsôa, II, 53.  
 tsoka, II, 115.  
 tuámba, II, 482.  
 tudi, II, 404.  
 tûdi, II, 117.  
 tûge, III, 104, 197, 210.  
 tuke, III, 181.  
 tuna, II, 13.  
 turukenge, II, 506.

**U**

úbe, II, 430.  
 ubéya, II, 431.  
 uchafu, II, 403 (ch = č).  
 ući-útu (uci-una), II, 231.  
 úda, II, 445, 530; III, 109, 114, 202, 226.  
 úfo, II, 25.

- ugbū, III, 194, 197.  
 ugbu, III, 29, 196.  
 ugu, II, 14; III, 194, 205.  
 ugúma, III, 205, 206.  
 ugu-mu, III, 205.  
 ugu-nu, III, 205.  
 uku, II, 330.  
 ukwi, III, 194.  
 ulá (ura), II, 31, 430.  
 undetōru, II, 230.
- ungbe, II, 85; III, 29, 105.  
 unguma, III, 226.  
 uo, II, 209.  
 upi, II, 54.  
 upi-ule, II, 218.  
 ura, II, 222.  
 ura-edo, II, 430.  
 uraga, II, 222.  
 uru, II, 223.  
 urumbu, II, 230.
- uruuru, II, 16.  
 uti-ule, II, 217.  
 utuutu, II, 142.
- Y
- yamá, II, 16.  
 yoro, II, 17.  
 yota, III, 194.

## III. — AUTORENREGISTER.

## A

Ankermann, B., II, 452.

## B

Baumann, H., II, 287, 428, 546 ff.; III, 22, 126, 191, 195, 199, 200, 202, 205, 224, 229, 231, 234.  
 Bergh, van den, II, 3, 5.  
 Bernatzik, H., II, 287.  
 Bouccin, II, 490 ff., 509; III, 21.  
 Bruhns, B., II, 291 f.  
 Burrows, G., II, 22, 33, 63, 78, 79, 80, 107, 125, 140, 150, 183, 203, 271, 293 f.

## C

Calonne-Beaufaict, A. de, II, 451 f.  
 Casati, C., II, 23, 33, 79, 107, 139, 155, 161, 180, 182, 183, 267, 271, 293; III, 200.  
 Christen, J., II, 490, 507.  
 Constance, Sœur Marie, III, 232.  
 Costermans, J., II, 470 f.; III, 24, 38, 89, 119 f., 122, 201, 211.  
 Czekanowski, J., II, 19, 28, 32, 47 f., 67, 72, 77, 78, 80, 84, 87, 124, 125, 135, 141, 150, 155, 156, 161, 168, 173, 178, 184, 193, 199, 203, 218, 222, 267, 271, 299 f., 355, 361, 367, 378, 426 f., 428, 448 f., 462, 468 ff., 507.

## D

David, J., II, 32, 38, 67, 72, 86, 96, 117, 125, 140, 150, 156, 168, 177, 183, 189, 216, 223, 225, 294; III, 4.  
 Delhaise, II, 471.  
 Dolman, Guy, II, 90, 91 f.

## F

Fahrenfort, J. J., III, 1, 2, 3 f.  
 Friedrich, A., II, 547 f.  
 Frobenius, L., II, 37, 47, 49; III, 11.

## G

Gérard, P., II, 491.  
 Gusinde, M., II, 350, 380, 400 f., 413; III, 132.

## H

Hauteville, A. de, II, 367.  
 Hirschberg, W., II, 509.  
 Holmes, II, 63.  
 Hutereau, A., II, 15, 23, 33, 34, 35, 87, 107, 111, 117, 125 f., 147, 148, 151, 176, 216, 218, 258, 267, 294 ff., 300, 335 f., 367, 488; III, 2.

## I

Immenroth, W., II, 33, 37, 40, 65, 78, 99, 117, 132, 141, 146, 149, 150, 156, 184, 227, 271, 355, 378, 384, 426, 468, 538; III, 1, 2.

## J

Jadin, J., III, 203.  
 Jensen, A. E., II, 510.  
 Johnson, M., II, 523 f.  
 Johnston, H., II, 90, 140 f., 155, 161, 182, 204, 216, 219, 294, 452; III, 5, 133 f., 139, 141, 143, 228, 229.  
 Joset, P. E., II, 504; III, 155, 181, 182, 183, 184, 185, 192, 193, 195, 197, 201, 202, 210, 212, 213 f.  
 Junker, W., II, 72, 125, 267.

## K

Kawaters, P., II, 477, 490, 507.  
 Kerken, G. van der, II, 138.

## L

Lagae, C. R., II, 499 ff.; III, 55, 232.  
 Lang, H., II, 17, 19, 34, 78, 84, 89, 93, 103, 107, 111 f., 180, 193, 222, 223, 227, 258 f., 298.  
 Lewin, L., II, 56, 58 ff., 62, 63, 64, 65.  
 Lignitz, H., II, 219.

**M**

Maes, J., II, 25, 38, 209, 222, 367.  
 Mecklenburg, Fr. v. A., II, 33.  
 Meinhof, C., III, 129 ff.  
 Moeller, M. A., II, 473, 483.

**P**

Panckow, H., II, 228.  
 Parke, Th., II, 56, 63 f.  
 Powell-Cotton, P. H. S., II, 32, 80, 84, 116, 117,  
 135, 183, 216, 222, 294; III, 3.  
 Pritchard, E., III, 119, 171, 206.

**R**

Ratzel, Fr., II, 37, 38, 72.  
 Rossi, A., II, 108.  
 Ruef, N., II, 62 f.

**S**

Schebesta, P., II, 11, 12, 13, 19, 33, 35, 81, 84, 87,  
 96, 102, 103, 105, 108, 114, 117, 124, 138, 162, 168,  
 177, 178, 199, 207, 217, 220, 244, 247, 260, 264, 265,  
 273, 287, 289, 291, 298, 302, 303, 304, 313, 317, 318,  
 319, 321, 323, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334,  
 336, 341, 347, 348, 349, 350, 356 f., 359, 361, 365,  
 366, 367, 371, 373, 374, 375, 379, 380, 381, 384, 385,  
 386, 387, 388, 391, 392, 394, 397, 398, 399, 402, 405,  
 406, 407, 409, 410, 412, 413, 414, 417, 418, 420, 423,  
 424, 425, 426, 432, 435, 439, 441, 444, 447, 453, 457,

459, 460, 464, 466, 470, 479, 481, 490, 491, 502, 503,  
 505, 506, 507, 513, 515, 516, 518, 519, 528, 539, 546,  
 548, 550; III, 9 fff., 16, 17, 21, 26, 27, 28, 37, 45,  
 49, 51, 56, 57, 59, 65, 70, 71, 73, 77, 79, 89, 91, 93,  
 94, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 112,  
 113, 132, 158, 164, 176, 180, 181, 195, 197, 199, 205,  
 208, 210, 226, 231.  
 Schmidt, P. W., II, 37, 39, 40, 41, 44, 67, 149, 287,  
 301 f., 312, 426, 464 f., 467 f., 531; III, 1, 2, 4,  
 6 f., 13, 142, 172, 206, 215, 227, 228, 231.  
 Seiwert, P. J., II, 256.  
 Stanley, H., II, 15 f., 56, 65, 124.  
 Stuhlmann, F., II, 11, 26 f., 32, 38, 53, 56, 72, 79 f.,  
 124, 139, 150, 160, 168, 176, 177 f., 183, 203, 216,  
 218, 221, 225, 237, 271, 292 f., 428, 468 ff., 470.

**T**

Tempels, Placide, III, 232.  
 Thurnwald, R., II, 287, 289, 290, 291.  
 Trilles, P., II, 464 f.; III, 11.

**V**

Vekens, III, 21, 175.  
 Virchov, II, 72.

**W**

Wanger, W., III, 143.  
 Westermann, D., II, 287; III, 126.  
 Weule, K., II, 37, 67.  
 Wilm, R. v., II, 37.  
 Wing, P. van, III, 128.

BILDTAFEL I.



1



2



3

1. Der Jäger bestreicht mit Asche die Augengegend, um das Wild besser zu sehen; s. S. 72.
2. Mit dem Zauberwedel gegen den stürzenden Baum; s. S. 108.
3. Beschwörung des Gewitters mit der Segbe-Pfeife; s. S. 107.



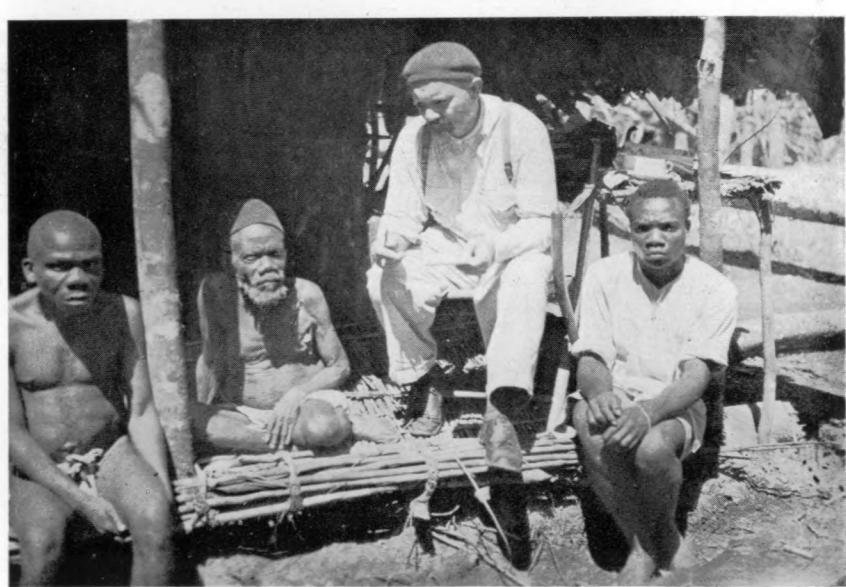
4



5



6



7

4. Das Sühneopfer *abo-lese*. Betupfen der Waffen mit dem Opferhuhn; s. S. 80 ff.  
5. *Abo-lese*. Die Ältesten schneiden über den Waffen dem Huhn den Kopf ab; s. S. 80 ff.  
6. Die *dibo*-Zauberzeremonie. Im Vordergrund ein Pygmäe mit dem Zauberhorn; s. S. 109.  
7. Der alte Mameliife erzählt Mythen.

BILD TAAFEL III.



8



9



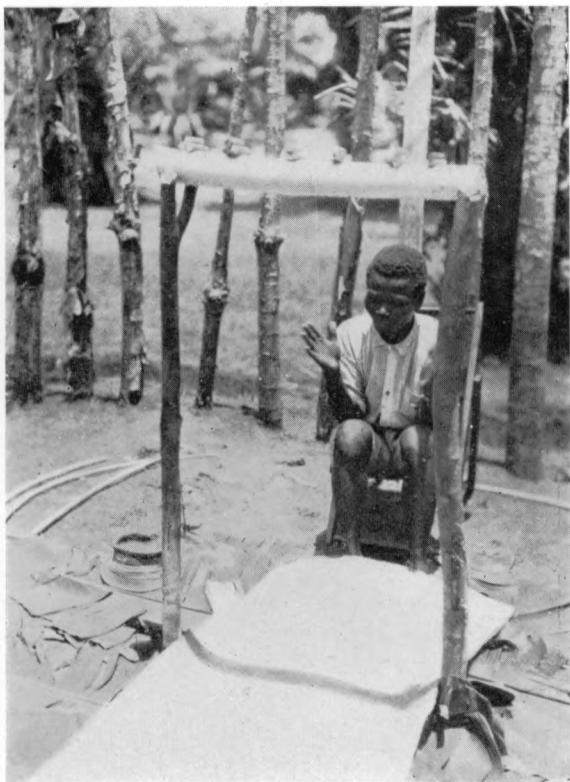
10



11

8. Die Frau macht ihrem Mann (Elefantenjäger) Einschnitte mit dem Pfeil und reibt Zauberlasche hinein; s. S. 111.
9. *Abo-lese*. In einer Miniaturhütte werden der Jagdgotttheit der Huhnkopf und andere Dinge geopfert; s. S. 82.
10. Gras-Babira stellen für die Verstorbenen winzige Opferhütten auf.
11. Wald-Babira Dorf. Im Vordergrund rechts eine Ahnenopferhütte.

BILDTAFEL IV.



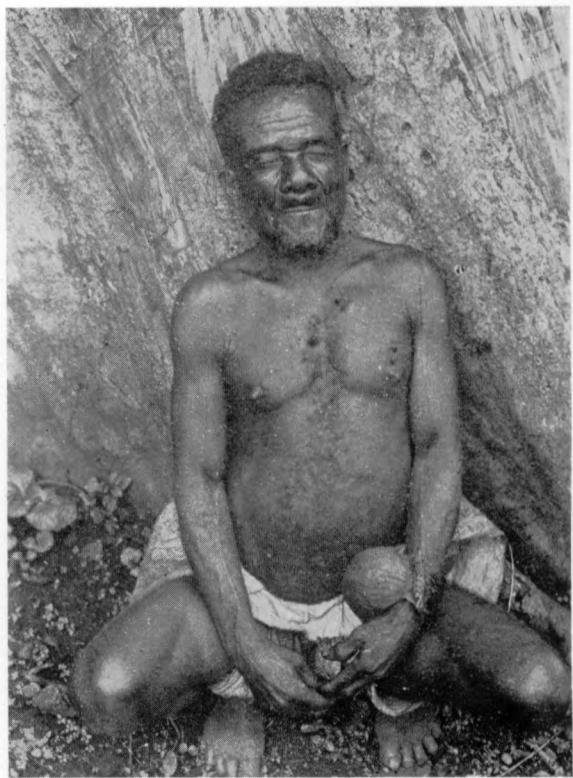
12



13



14



15

12. Das Wahrsagegerät der Neger-Waldvölker; von den Mabudu *mapengo* genannt.
13. Eine Ahnenopferhütte der Wald-Babira am Bienabach; s. S. 77.
14. Das Wahrsagegerät der Neger-Waldvölker; von den Balese *noko* genannt.
15. Ehemals hatten die Bambuti-Efé ihre Toten gegen Baumstämme hockend ausgesetzt,

KORREKTUREN

wichtiger und z. T. sinnstörender Druckfehler im I. Band von  
« Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri », von Paul SCHEBESTA, SVD.

- S. VII, Zeile 16, *lies* : Pygmäenfrage.  
S. X, Zeile 20, *lies* : Stellung.  
S. 4, Zeile 3 u. 10, *lies* : besonderen.  
S. 20, Zeile 13, *lies* : Baćwa-Pygmoiden.  
S. 21, Zeile 38 u. später wiederholt, *statt* : HUTTEREAU, *lies* : HUTEREAU.  
S. 25, Anmkg. 31, Zeile 3, *lies* : 891, *statt* : 841.  
S. 50, Zeile 14, *lies* : auf dem Wege.  
S. 87, Zeile 8/9, *lies* : Meter, *statt* : Zentimeter.  
S. 97, Zeile 37, *lies* : Camunyonge, *statt* : amunonge.  
S. 119, Tabelle Nr. 3, *lies* : Pabruta, *statt* : Pabrula.  
S. 158, Zeile 8, *lies* : 297, *statt* : 247.  
S. 211, Zeile 13, *lies* : Pneumokokken.  
S. 211, Zeile 14, 16, *lies* : diphteriefrei, diphteritische.  
S. 215, Zeile 14, *lies* : 350, *statt* : 376.  
S. 227, Zeile 5, *lies* : Aká.  
S. 227, Zeile 35, *lies* : 119,3 cm, *statt* : 119.3 m.  
S. 228, Zeile 9, *lies* : 15,0 cm.  
S. 230, Zeile 13, *lies* : /142.7/, *statt* : /132.7/.  
S. 233, Zeile 3, *lies* : 5.2 %, *statt* : 5.2 % cm.  
S. 233, in Tabelle unter Abs. Diff., *lies* : 75, *statt* : 85.  
S. 247, untere Tabelle Frauen 1, *lies* : x-494, *statt* : x-994.  
S. 283 und 284 haben sich zwei störende Fehler eingeschlichen :  
S. 283, Zeile 9 und 11, *lies jedesmal* : Gleitzirkel, *statt* : Tasterzirkel, ebenso auf Seite  
S. 284 in Zeile 22. Hier liegt ein lapsus calami vor. Die Masse wurden richtig  
durchgeführt.  
S. 284, *oben streiche* : Nach Czekanowski, *und setze dafür* : Nasenbreite.  
S. 305, Zeile 15, *lies* : Nach diesem Grossen, *statt* : Diesem Grössen.  
S. 310, Zeile 15, *lies* : der C-Gruppe, *statt* : des  
S. 316, Zeile 9 von unten : Bemerkenswert ist dabei, dass in den drei Abschnitten des  
physiognomischen Gesichtes eine verhältnismässig gleich grosse Differenz  
zwischen den beiden Gruppen /Efé und Basúa/ besteht.  
S. 353, Zeile 2, *streiche* : vor.  
S. 388, Zeile 14, *lies* : pygmäoformen.
-

#### Tome IX.

1. VAN WING, le R. P. J., <i>Etudes Bakongo</i> . — II. <i>Religion et Magie</i> (301 pages, 2 figures, 1 carte, 8 planches, 1938) . . . . .	fr. 120 »
2. TIARKO FOURCHE, J. A. et MORLIGHEM, H., <i>Les communications des indigènes du Kasai avec les âmes des morts</i> (78 pages, 1939) . . . . .	fr. 25 »
3. LOTAR, le R. P. L., <i>La grande Chronique du Bomu</i> (163 pages, 3 cartes, 1940). fr.	60 »
4. GELDERS, V., <i>Quelques aspects de l'évolution des Colonies en 1938</i> (82 pages, 1941) . . . . .	fr. 35 »

#### Tome X.

1. VANHOVE, J., <i>Essai de droit coutumier du Ruanda</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1940) (125 pages, 1 carte, 13 planches, 1941) . . . . .	fr. 65 »
2. OLBRICHTS, F. M., <i>Bijdrage tot de kennis van de Chronologie der Afrikaansche plasticiek</i> (38 blz., X pl., 1941) . . . . .	fr. 30 »
3. DE BEAUCORPS, le R. P. R., <i>Les Basongo de la Luniungu et de la Gobari</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1940) (172 p., 15 pl., 1 carte, 1941) . . . . .	fr. 100 »
4. VAN DER KERKEN, G., <i>Le Mésolithique et le Néolithique dans le bassin de l'Uele</i> (118 pages, 5 fig., 1942) . . . . .	fr. 40 »
5. DE BOECK, le R. P. L.-B., <i>Premières applications de la Géographie linguistique aux langues bantoues</i> (219 pages, 75 figures, 1 carte hors-texte, 1942) . . . . .	fr. 105 »

#### Tome XI.

1. MERTENS, le R. P. J., <i>Les chefs couronnés chez les Ba Kongo orientaux. Etude de régime successoral</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1938) (455 pages, 8 planches, 1942) . . . . .	fr. 200 »
2. GELDERS, V., <i>Le clan dans la Société indigène. Etude de politique sociale, belge et comparée</i> (72 pages, 1943) . . . . .	fr. 25 »
3. SOHIER, A., <i>Le mariage en droit coutumier congolais</i> (248 pages, 1943) . . . . .	fr. 100 »

#### Tome XII.

1. LAUDE, N., <i>La Compagnie d'Ostende et son activité coloniale au Bengale</i> (260 pages, 7 planches et 1 carte hors-texte, 1944) . . . . .	fr. 110 »
2. WAUTERS, A., <i>La nouvelle politique coloniale</i> (108 pages, 1945) . . . . .	fr. 65 »
3. JENTGEN, J., <i>Études sur le droit cambiaire préliminaires à l'introduction au Congo belge d'une législation relative au chèque. — 1<sup>re</sup> partie : Définition et nature juridique du chèque envisagé dans le cadre de la Loi uniforme issue de la Conférence de Genève de 1931</i> (200 pages, 1945) . . . . .	fr. 85 »

#### Tome XIII.

VAN DER KERKEN, G., <i>L'Ethnie Mongo</i> :	
1. Vol. I. Première partie : <i>Histoire, groupements et sous-groupements, origines</i> . Livre I (xii-504 pages, 1 carte, 3 croquis hors-texte, 1944) . . . . .	fr. 260 »
2. Vol. I. Première partie. Livres II et III (x-639 pages, 1 carte, 3 croquis et 64 planches hors-texte, 1944) . . . . .	fr. 400 »

#### Tome XIV.

1. LOTAR, le R.P. L., <i>La Grande Chronique de l'Uele</i> (363 pages, 4 cartes, 4 planches hors-texte, 1946) . . . . .	fr. 200 »
2. DE CLEENE, N., <i>Le Clan matrilinéal dans la société indigène. Hier, Aujourd'hui, Demain</i> (100 pages, 1946) . . . . .	fr. 60 »
3. MOTTOULLE le Dr L., <i>Politique sociale de l'Union Minière du Haut-Katanga pour sa main-d'œuvre indigène et ses résultats au cours de vingt années d'application</i> (68 pages, 1946) . . . . .	fr. 50 »
4. JENTGEN, P., <i>Les Pouvoirs des Secrétaires Généraux ff. du Ministère des Colonies pendant l'occupation</i> . (Loi du 10 mai 1940) (82 pages, 1946) . . . . .	fr. 45 »

#### Tome XV.

1. HEYSE, TH., <i>Grandes lignes du Régime des terres du Congo belge et du Ruanda-Urundi et leurs applications</i> (1940-1946) (191 pages, 1947) . . . . .	fr. 110 »
2. MALENGREAU, G., <i>Les droits fonciers coutumiers chez les indigènes du Congo belge. Essai d'interprétation juridique</i> (260 pages, 1947) . . . . .	fr. 150 »
3. HEYSE, TH., <i>Associations religieuses au Congo belge et au Ruanda-Urundi</i> (158 pages, 1948) . . . . .	fr. 100 »
4. LAMAL, le R. P. F., <i>Essai d'étude démographique d'une population du Kwango. Les Basuku du Territoire de Feshi</i> (189 pages, 2 figures, 10 graphiques, 1 carte, 8 planches, 1949) . . . . .	fr. 165 »

#### Tome XVI.

VAN BULCK, le R.P. G., <i>Les Recherches linguistiques au Congo belge</i> (767 pages, 1 carte hors-texte, 1948) . . . . .	fr. 350 »
---	-----------

### Tome XVII.

1. DE BOECK, le R. P. L.-B., <i>Taalkunde en de Talenkwestie in Belgisch-Kongo</i> (94 pages, 1949) . . . . .	fr. 80 "
2. LOUWERS, O., <i>Le Congrès-Volia de 1938 et ses travaux sur l'Afrique</i> (143 pages, 1949) . . . . .	fr. 100 "
3. VAN BULCK, le R. P. G., <i>Manuel de Linguistique Bantoue</i> (323 pages, 1 carte hors-texte, 1949) . . . . .	fr. 260 "

### Tome XVIII.

1. VANNESTE, le R.P. M., <i>Legenden, Geschiedenis en Gebruiken van een Nilotisch Volk.</i> — Alur teksten (Mahagi, Belgisch-Kongo) (202 bl., 1949) . . . . .	fr. 150 "
2. ANCIAUX, L., <i>Le problème musulman dans l'Afrique belge</i> (81 pages, 8 planches, 1949) . . . . .	fr. 70 "
3. CARRINGTON, J. F., <i>A comparative study of some central african gong-languages</i> (119 pages, 4 planches hors-texte, 1949) . . . . .	fr. 130 "
4. STAPPERS, le R. P. L., <i>Tonologische bijdrage tot de studie van het werkwoord in het Tshiluba</i> (Met medewerking van E. P. E. WILLEMS) (163 pages, 1949) . . . . .	fr. 185 "

### Tome XIX.

1. DE JONGHE, E., <i>Les formes d'asservissement dans les sociétés indigènes du Congo belge</i> (avec la collaboration de J. VANHOVE) (184 pages, 1 carte hors-texte, 1949) . . . . .	fr. 140 "
2. MALENGREAU, G., <i>Vers un paysannat indigène. Les lotissements agricoles au Congo belge</i> (92 pages, 5 planches hors-texte, 1949) . . . . .	fr. 85 "
3. GRÉVISSE, F., <i>La grande pitié des juridictions indigènes</i> (128 pages, 1949) . . . . .	fr. 90 "

### SECTION DES SCIENCES NATURELLES ET MEDICALES

#### Tome I.

1. ROBYNS, W., <i>La colonisation végétale des laves récentes du volcan Rumoka (laves de Kateruzi)</i> (33 pages, 10 planches, 1 carte, 1932) . . . . .	fr. 30 "
2. DUBOIS, le Dr A., <i>La lèpre dans la région de Wamba-Pawa (Uele-Nepoko)</i> (87 pages, 1932) . . . . .	fr. 25 "
3. LEPLAE, E., <i>La crise agricole coloniale et les phases du développement de l'agriculture dans le Congo central</i> (31 pages, 1932) . . . . .	fr. 10 "
4. DE WILDEMAN, E., <i>Le port suffrûtescent de certains végétaux tropicaux dépend de facteurs de l'ambiance !</i> (51 pages, 2 planches, 1933) . . . . .	fr. 20 "
5. ADRIAENS, L., CASTAGNE, E. et VLASSOV, S., <i>Contribution à l'étude histologique et chimique du Sterculia Bequaerti De Wild.</i> (112 p., 2 pl., 28 fig., 1933) . . . . .	fr. 50 "
6. VAN NITSEN, le Dr R., <i>L'hygiène des travailleurs noirs dans les camps industriels du Haut-Katanga</i> (248 pages, 4 planches, carte et diagrammes, 1933) . . . . .	fr. 135 "
7. STEYAERT, R. et VRYDAGH, J., <i>Etude sur une maladie grave du cotonnier provoquée par les piqûres d'Helopeltis</i> (55 pages, 32 figures, 1933) . . . . .	fr. 40 "
8. DELEVOY, G., <i>Contribution à l'étude de la végétation forestière de la vallée de la Lukuga (Katanga septentrional)</i> (124 p., 5 pl., 2 diagr., 1 carte, 1933) . . . . .	fr. 80 "

#### Tome II.

1. HAUMAN, L., <i>Les Lobelia géants des montagnes du Congo belge</i> (52 pages, 6 figures, 7 planches, 1934) . . . . .	fr. 30 "
2. DE WILDEMAN, E., <i>Remarques à propos de la forêt équatoriale congolaise</i> (120 p., 3 cartes hors-texte, 1934) . . . . .	fr. 50 "
3. HENRY, J., <i>Etude géologique et recherches minières dans la contrée située entre Ponthierville et le lac Kivu</i> (51 pages, 6 figures, 3 planches, 1934) . . . . .	fr. 35 "
4. DE WILDEMAN, E., <i>Documents pour l'étude de l'alimentation végétale de l'indigène du Congo belge</i> (264 pages, 1934) . . . . .	fr. 70 "
5. POLINARD, E., <i>Constitution géologique de l'Entre-Lulua-Bushimaïte, du 7<sup>e</sup> au 8<sup>e</sup> parallèle</i> (74 pages, 6 planches, 2 cartes, 1934) . . . . .	fr. 45 "

#### Tome III.

1. LEBRUN, J., <i>Les espèces congolaises du genre Ficus L.</i> (79 p., 4 fig., 1934) . . . . .	fr. 24 "
2. SCHWETZ, le Dr J., <i>Contribution à l'étude endémiologique de la malaria dans la forêt et dans la savane du Congo oriental</i> (45 pages, 1 carte, 1934) . . . . .	fr. 20 "
3. DE WILDEMAN, E., TROLLI, GRÉGOIRE et OROLOVITCH, <i>A propos de médicaments indigènes congolais</i> (127 pages, 1935) . . . . .	fr. 35 "
4. DELEVOY, G. et ROBERT, M., <i>Le milieu physique du Centre africain méridional et la phytogéographie</i> (104 pages, 2 cartes, 1935) . . . . .	fr. 35 "
5. LEPLAE, E., <i>Les plantations de café au Congo belge. — Leur histoire (1881-1935). — Leur importance actuelle</i> (248 pages, 12 planches, 1936) . . . . .	fr. 80 "

#### Tome IV.

1. JADIN, le Dr J., <i>Les groupes sanguins des Pygmées</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1935) (26 pages, 1935) . . . . .	fr. 15 "
2. JULIEN, le Dr P., <i>Bloedgroeponderzoek der Éfé-pygmeen en der omwonende Negerstammen</i> (Verhandeling welke in den jaarlijksen Wedstrijd voor 1935 een eervolle vermelding verwierf) (32 bl., 1935) . . . . .	fr. 15 "
3. VLASSOV, S., <i>Espèces alimentaires du genre Artocarpus</i> . — 1. <i>L'Artocarpus integrifolia L. ou le Jacquier</i> (80 pages, 10 planches, 1936) . . . . .	fr. 35 "
4. DE WILDEMAN, E., <i>Remarques à propos de formes du genre Uragoga L. (Rubiacées)</i> . — <i>Afrique occidentale et centrale</i> (188 pages, 1936) . . . . .	fr. 60 "
5. DE WILDEMAN, E., <i>Contributions à l'étude des espèces du genre Uapaga BAILL. (Euphorbiacées)</i> (192 pages, 43 figures, 5 planches, 1936) . . . . .	fr. 70 "

#### Tome V.

1. DE WILDEMAN, E., <i>Sur la distribution des sapotines dans le règne végétal</i> (94 pages, 1936) . . . . .	fr. 35 "
2. ZAHLBRECKNER, A. et HAUMAN, L., <i>Les lichens des hautes altitudes au Ruwenzori</i> (31 pages, 5 planches, 1936) . . . . .	fr. 20 "
3. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de plantes contre la lèpre</i> ( <i>Crinum sp. Amaryllidacées</i> ) (58 pages, 1937) . . . . .	fr. 20 "
4. HISSETTE, le Dr J., <i>Onchocercose oculaire</i> (120 pages, 5 planches, 1937) . . . . .	fr. 50 "
5. DUREN, le Dr A., <i>Un essai d'étude d'ensemble du paludisme au Congo belge</i> (86 pages, 4 figures, 2 planches, 1937) . . . . .	fr. 35 "
6. STANER, P. et BOUTIQUE, R., <i>Matériaux pour les plantes médicinales indigènes du Congo belge</i> (228 pages, 17 figures, 1937) . . . . .	fr. 80 "

#### Tome VI.

1. BURGEON, L., <i>Liste des Coléoptères récoltés au cours de la mission belge au Ruwenzori</i> (140 pages, 1937) . . . . .	fr. 50 "
2. LEPESONNE, J., <i>Les terrasses du fleuve Congo au Stanley-Pool et leurs relations avec celles d'autres régions de la cuvette congolaise</i> (68 p., 6 fig., 1937) . . . . .	fr. 25 "
3. CASTAGNE, E., <i>Contribution à l'étude chimique des légumineuses insecticides du Congo belge</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1937) (102 pages, 2 figures, 9 planches, 1938) . . . . .	fr. 90 "
4. DE WILDEMAN, E., <i>Sur des plantes médicinales ou utiles du Mayumbe (Congo belge), d'après des notes du R. P. Wellens † (1891-1924)</i> (97 pages, 1938) . . . . .	fr. 35 "
5. ADRIAENS, L., <i>Le Ricin au Congo belge. — Étude chimique des graines, des huiles et des sous-produits</i> (206 pages, 11 diagrammes, 12 planches, 1 carte, 1938). fr.	120 "

#### Tome VII.

1. SCHWETZ, le Dr J., <i>Recherches sur le paludisme endémique du Bas-Congo et du Kwango</i> (164 pages, 1 croquis, 1938) . . . . .	fr. 60 "
2. DE WILDEMAN, E., <i>Dioscorea alimentaires et toxiques (morphologie et biologie)</i> (262 pages, 1938) . . . . .	fr. 90 "
3. LEPLAE, E., <i>Le palmier à huile en Afrique, son exploitation au Congo belge et en Extrême-Orient</i> (108 pages, 11 planches, 1939) . . . . .	fr. 60 "

#### Tome VIII.

1. MICHOT, P., <i>Etude pétrographique et géologique du Ruwenzori septentrional</i> (271 pages, 17 figures, 48 planches, 2 cartes, 1938) . . . . .	fr. 170 "
2. BOUCKAERT, J., CASIER, H., et JADIN, J., <i>Contribution à l'étude du métabolisme du calcium et du phosphore chez les indigènes de l'Afrique centrale</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1938) (25 pages, 1938) . . . . .	fr. 15 "
3. VAN DEN BERGHE, L., <i>Les schistosomes et les schistosomoses au Congo belge et dans les territoires du Ruanda-Urundi</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1939) (154 pages, 14 figures, 27 planches, 1939) . . . . .	fr. 90 "
4. ADRIAENS, L., <i>Contribution à l'étude chimique de quelques gommes du Congo belge</i> (100 pages, 9 figures, 1939) . . . . .	fr. 45 "

**Tome IX.**

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. POLINARD, E., <i>La bordure nord du socle granitique dans la région de la Lubé et de la Bushimaie</i> (56 pages, 2 figures, 4 planches, 1939) . . . . .   | fr. 35 »  |
| 2. VAN RIEL, le Dr J., <i>Le Service médical de la Compagnie Minière des Grands Lacs Africains et la situation sanitaire de la main-d'œuvre</i> (58 pages, 5 planches, 1 carte, 1939). . . . .     | fr. 30 »  |
| 3. DE WILDEMAN, E., Drs TROLLI, DRICOT, TESSITORE et M. MORTIAUX, <i>Notes sur des plantes médicinales et alimentaires du Congo belge</i> (Missions du « Foréami ») (VI-356 pages, 1939) . . . . . | fr. 120 » |
| 4. POLINARD, E., <i>Les roches acalines de Chinga (Angola) et les tufs associés</i> (32 pages, 2 figures, 3 planches, 1939) . . . . .  | fr. 25 »  |
| 5. ROBERT, M., <i>Contribution à la morphologie du Katanga; les cycles géographiques et les pénéplaines</i> (59 pages, 1939) . . . . .   | fr. 20 »  |

**Tome X.**

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. DE WILDEMAN, E., <i>De l'origine de certains éléments de la flore du Congo belge et des transformations de cette flore sous l'action de facteurs physiques et biologiques</i> (365 pages, 1940) . . . . . | fr. 120 » |
| 2. DUBOIS, le Dr A., <i>La lèpre au Congo belge en 1938</i> (60 pages 1 carte, 1940) . fr. 25 »  |           |
| 3. JADIN, le Dr J., <i>Les groupes sanguins des Pygmées et des nègres de la province équatoriale (Congo belge)</i> (42 pages, 1 diagramme, 3 cartes, 2 pl., 1940) . . . . .                                  | fr. 20 »  |
| 4. POLINARD, E., <i>Het doleriet van den samenloop Sankuru-Bushimai</i> (42 pages, 3 figures, 1 carte, 5 planches, 1941) . . . . .   | fr. 35 »  |
| 5. BURGEON, L., <i>Les Colaspisoma et les Euryope du Congo belge</i> (43 pages, 7 figures, 1941) . . . . .   | fr. 20 »  |
| 6. PASSAU, G., <i>Découverte d'un Céphalopode et d'autres traces fossiles dans les terrains anciens de la Province orientale</i> (14 pages, 2 planches, 1941) . . . . .                                      | fr. 15 »  |

**Tome XI.**

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. VAN NITSEN, le Dr R., <i>Contribution à l'étude de l'enfance noire au Congo belge</i> (82 pages, 2 diagrammes, 1941) . . . . .  | fr. 35 »  |
| 2. SCHWETZ, le Dr J., <i>Recherches sur le Paludisme dans les villages et les camps de la division de Mongbwalu des Mines d'or de Kilo (Congo belge)</i> (75 pages, 1 croquis, 1941) . . . . . | fr. 35 »  |
| 3. LEBRUN, J., <i>Recherches morphologiques et systématiques sur les cafétiers du Congo</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1937) (184 p., 19 pl., 1941) . . . . .                     | fr. 160 » |
| 4. RODHAIN, le Dr J., <i>Etude d'une souche de Trypanosoma Cazalboui (Vivax)</i> (38 pages, 1941) . . . . .  | fr. 20 »  |
| 5. VAN DEN ABEELE, M., <i>L'Erosion. Problème africain</i> (30 pages, 2 planches, 1941) . fr. 15 »   |           |
| 6. STANER, P., <i>Les Maladies de l'Hevea au Congo belge</i> (42 p., 4 pl., 1941) . . . . .  | fr. 20 »  |
| 7. RESSELER, R., <i>Recherches sur la calcémie chez les indigènes de l'Afrique centrale</i> (54 pages, 1941) . . . . .   | fr. 30 »  |
| 8. VAN DEN BRANDEN, le Dr J.-F., <i>Le contrôle biologique des Néoarsphénamines (Néo-salvarsan et produits similaires)</i> (71 pages, 5 planches, 1942) . . . . .                              | fr. 35 »  |
| 9. VAN DEN BRANDEN, le Dr J.-F., <i>Le contrôle biologique des Glyphénarsines (Tryparsamide, Tryponarsyl, Novatoxyl, Trypotane)</i> (75 pages, 1942) . . . . .                                 | fr. 35 »  |

**Tome XII.**

- |   |          |
|---|----------|
| 1. DE WILDEMAN, E., <i>Le Congo belge possède-t-il des ressources en matières premières pour de la pâte à papier?</i> (IV-156 pages, 1942) . . . . .  | fr. 60 » |
| 2. BASTIN, R., <i>La biochimie des moisissures (Vue d'ensemble. Application à des souches congolaises d'Aspergillus du groupe « Niger » THOM. et CHURCH.)</i> (125 pages, 2 diagrammes, 1942) . . . . . | fr. 60 » |
| 3. ADRIAENS, L. et WAGEMANS, G., <i>Contribution à l'étude chimique des sols salins et de leur végétation au Ruanda-Urundi</i> (186 pages, 1 figure, 7 pl., 1943) . . . . .                             | fr. 80 » |
| 4. DE WILDEMAN, E., <i>Les latex des Euphorbiacées. 1. Considérations générales</i> (68 pages, 1944) . . . . .  | fr. 35 » |

### Tome XIII.

1. VAN NITSEN, R., <i>Le plan</i> (128 pages, 6 planches, 1944) . . . . .	fr. 60 »
2. FALLON, F., <i>L'éléphant africain</i> (51 pages, 7 planches, 1944) . . . . .	fr. 35 »
3. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. II. Les plantes utiles des genres Aconitum et Hydrocotyle</i> (86 pages, 1944) . . . . .	fr. 40 »
4. ADRIAENS, L., <i>Contribution à l'étude de la toxicité du manioc au Congo belge</i> (mémoire qui a obtenu une mention honorable au concours annuel de 1940) (140 pages, 1945) . . . . .	fr. 80 »
5. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. III. Les plantes utiles du genre Strychnos</i> (105 pages, 1946) . . . . .	fr. 65 »

### Tome XIV.

1. SCHWETZ, le Dr J., <i>Recherches sur les Moustiques dans la Bordure orientale du Congo belge (lac Kivu-lac Albert)</i> (94 pages, 1 carte hors-texte, 6 croquis, 7 photographies, 1944) . . . . .	fr. 50 »
2. SCHWETZ, le Dr J. et DARTEVELLE, E., <i>Recherches sur les Mollusques de la Bordure orientale du Congo et sur la Bilharziose intestinale de la plaine de Kasenyi, lac Albert</i> (77 pages, 1 carte hors-texte, 7 planches, 1944) . . . . .	fr. 40 »
3. SCHWETZ, le Dr J., <i>Recherches sur le paludisme dans la bordure orientale du Congo belge</i> (216 pages, 1 carte, 8 croquis et photographies, 1944) . . . . .	fr. 105 »
4. SCHWETZ, le Dr J. et DARTEVELLE, E., <i>Contribution à l'étude de la faune malacologique des grands lacs africains</i> (1 <sup>re</sup> étude : <i>Les lacs Albert, Edouard et Kivu</i> ) (48 pages, 1 planche et 1 tableau hors-texte, 1947) . . . . .	fr. 45 »
5. DARTEVELLE, E. et SCHWETZ, le Dr J., <i>Contribution à l'étude de la faune malacologique des grands lacs africains</i> (2 <sup>e</sup> étude : <i>Le lac Tanganyika</i> ) (126 pages, 1 carte, 6 planches hors-texte, 1947) . . . . .	fr. 120 »
6. DARTEVELLE, E. et SCHWETZ, le Dr J., <i>Contribution à l'étude de la faune malacologique des grands lacs africains</i> (3 <sup>e</sup> étude : <i>Sur la faune malacologique du lac Moero</i> ) (90 pages, 3 cartes, 4 planches, 1 photo, 1947) . . . . .	fr. 100 »

### Tome XV.

1. ADRIAENS, L., <i>Recherches sur la composition chimique des flacourtiacées à huile chaulmoogrique du Congo belge</i> (87 pages, 1946) . . . . .	fr. 60 »
2. RESELER, R., <i>Het droog-bewaren van microbiologische wezens en hun reactie-producten. De droogtechniek</i> (63 blz., 1946) . . . . .	fr. 40 »
3. DE WILDEMAN, E., J. Gillet, S. J., et le Jardin d'essais de Kisantu (120 pages, 2 planches, 1946) . . . . .	fr. 75 »
4. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. IV. Des Strophantus et de leur utilisation en médecine</i> (70 pages, 1946) . . . . .	fr. 45 »
5. DUREN, A., <i>Les serpents venimeux au Congo belge</i> (45 pages, 5 planches, 1946). fr.	50 »
6. PASSAU, G., <i>Gisements sous basalte au Kivu (Congo belge)</i> (24 pages, 2 croquis, 2 planches hors-texte, 1946) . . . . .	fr. 30 »
7. DUBOIS, le Dr A., <i>Chimiothérapie des Trypanosomiases</i> (169 pages, 1946) . . . . .	fr. 100 »

### Tome XVI.

1. POLINARD, E., <i>Le minerai de manganèse à polianite et hollandite de la haute Lulua</i> (41 pages, 5 figures, 4 planches hors-texte, 1946) . . . . .	fr. 50 »
2. SCHWETZ, le Dr J., <i>Sur la classification et la nomenclature des Planorbidae (Planorbinae et Bulininae) de l'Afrique centrale et surtout du Congo belge</i> (91 pages, 1947) . . . . .	fr. 60 »
3. FRASELLE, E., <i>Introduction à l'étude de l'atmosphère congolaise. La prévision du temps à longue échéance en Afrique équatoriale</i> (54 pages, 1947) . . . . .	fr. 35 »
4. POLINARD, E., <i>Cristaux de cassitérite du Kivu méridional et du Mantema</i> (25 pages, 2 planches hors-texte) . . . . .	fr. 35 »
5. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. VII. Sur des espèces du genre Eucalyptus L'HÉRITIER</i> (en collaboration avec L. PYNAERT) (123 pages, 1947) . . . . .	fr. 70 »
6. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. VIII. Sur des espèces du genre Acacia L.</i> (en collaboration avec L. PYNAERT) (77 pages, 1947) . . . . .	fr. 50 »
7. DARTEVELLE, E. et SCHWETZ, le Dr J., <i>Sur l'origine des mollusques thalassoides du lac Tanganyika</i> (58 pages, 1947) . . . . .	fr. 45 »
8. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. IX. Sur des espèces du genre Capsicum L.</i> (56 pages, 1947) . . . . .	fr. 40 »

### Tome XVII.

- |  |          |
|--|----------|
| 1. SCHWETZ, le Dr J., <i>Recherches sur le Paludisme endémique et le Paludisme épidémique dans le Ruanda-Urundi</i> (144 pages, 1 carte, 1948) . . . . .   | fr. 90 » |
| 2. POLINARD, E., <i>Considérations sur le système du Kalahari et ses dérivés, au Sud du Congo belge, entre le Kwango et le Katanga</i> (56 pages, 3 planches hors-texte, 1948) . . . . .   | fr. 55 » |
| 3. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. X. Quelques espèces des genres Albizzia DURAZZ. et Cassia L.</i> (57 pages). . . . .  | fr. 45 » |
| 4. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. XII. Sur des représentants des genres Dalbergia, Dichrostachys, Dolichos, Flemingia, Loesenera, Lonchocarpus, Mimosa, Parkia, Pentaclethra, Phaselous, Pongamia, Psoralea, Pterocarpus, Tamarindus, de la famille des Léguminosacées</i> (en collaboration avec L. PYNAERT, 114 pages, 1948). . . . . | fr. 75 » |
| 5. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. XIII. Sur des espèces des genres Nerium, Aspidospermum (Apocynacées), Clematis, Lawsonia, Melia, Nymphaea, Plumbago, Smilax, Terminalia, Trichilia, Viola</i> (en collaboration avec L. PYNAERT, 100 pages, 1948) . . . . .   | fr. 70 » |

### Tome XVIII.

- |   |           |
|---|-----------|
| 1. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. XIV. Sur des représentants des genres : Alangium, Anacardium, Semecarpus, Boerhaavia, Brucea, Bryophyllum, Calotropis, Carpobolia, Commiphora, Diospyros, Dipterocarpus, Calophyllum, Clusia, Symphonia, Lophira, Parinarium</i> (en collaboration avec L. PYNAERT) (92 pages, 1949) . . . . . | fr. 60 »  |
| 2. DE WILDEMAN, E., <i>A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. XV. Sur des espèces des genres : Adenia, Anagallis, Cedrus, Celastrus, Cyathula, Dieffenbachia, Bambusa, Eleusine, Icica, Leonotis, Abutilon, Hibiscus, Phytolacca, Psorospermum, Rhizophora, Striga et Treculia</i> (en collaboration avec L. PYNAERT) (59 pages, 1949) . . . . .             | fr. 45 »  |
| 3. MEULENBERG, J., <i>Introduction à l'Etude pédologique des sols du Territoire du Bas Fleuve (Congo belge)</i> (en collaboration avec L. DE LEENHEER et G. WAE-GEMANS) (133 pages, 25 planches et 6 cartes hors-texte, 1949) . . . . .   | fr. 350 » |
| 4. ADERCA, B., <i>Etude pétrographique et carte géologique du district du Congo-Ubangi (Congo belge)</i> (65 pages, 14 planches et 1 carte hors-texte, 1949) . . . . .  | fr. 95 »  |

### SECTION DES SCIENCES TECHNIQUES

#### Tome I.

- |   |          |
|---|----------|
| 1. FONTAINAS, P., <i>La force motrice pour les petites entreprises coloniales</i> (188 pages, 1935) . . . . .                                       | fr. 40 » |
| 2. HELLINCKX, L., <i>Etudes sur le Copal-Congo</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1935) (64 pages, 7 figures, 1935) . . . . .              | fr. 25 » |
| 3. DEVROEY, E., <i>Le problème de la Lukuga, exutoire du lac Tanganyika</i> (130 pages, 14 figures, 1 planche, 1938) . . . . .                      | fr. 60 » |
| 4. FONTAINAS, P., <i>Les exploitations minières de haute montagne au Ruanda-Urundi</i> (59 pages, 31 figures, 1938) . . . . .                       | fr. 40 » |
| 5. DEVROEY, E., <i>Installations sanitaires et épuration des eaux résiduaires au Congo belge</i> (56 pages, 13 figures, 3 planches, 1939) . . . . . | fr. 40 » |
| 6. DEVROEY, E., et VANDERLINDEN, R., <i>Le lac Kivu</i> (76 pages, 51 figures, 1939) . . . . .  | fr. 60 » |

#### Tome II.

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. DEVROEY, E., <i>Le réseau routier au Congo belge et au Ruanda-Urundi</i> (218 pages, 62 figures, 2 cartes, 1939) . . . . .  | fr. 180 » |
| 2. DEVROEY, E., <i>Habitations coloniales et conditionnement d'air sous les tropiques</i> (228 pages, 94 figures, 33 planches, 1940) . . . . .   | fr. 200 » |
| 3. LEGRAYE, M., <i>Grands traits de la Géologie et de la Minéralisation aurifère des régions de Kilo et de Moto (Congo belge)</i> (135 pages, 25 figures, 13 planches, 1940) . . . . . | fr. 70 »  |

#### Tome III.

- |   |           |
|---|-----------|
| 1. SPRONCK, R., <i>Mesures hydrographiques effectuées dans la région divagante du bief maritime du fleuve Congo. Observation des mouvements des alluvions. Essai de détermination des débits solides</i> (56 pages, 1941) . . . . . | fr. 35 »  |
| 2. BETTE, R., <i>Aménagement hydro-électrique complet de la Lufira à « Chutes Cornef » par régularisation de la rivière</i> (33 pages, 10 planches, 1941) . . . . .   | fr. 60 »  |
| 3. DEVROEY, E., <i>Le bassin hydrographique congolais, spécialement celui du bief maritime</i> (172 pages, 6 planches, 4 cartes, 1941) . . . . .  | fr. 100 » |
| 4. DEVROEY, E. (avec la collaboration de DE BACKER, E.), <i>La réglementation sur les constructions au Congo belge</i> (290 pages, 1942) . . . . .  | fr. 90 »  |

**Tome IV.**

DEVROEY, E., <i>Le béton précontraint aux Colonies</i> . (Présentation d'un projet de pont démontable en éléments de série préfabriqués (48 pages, 9 planches hors-texte, 1944)	fr. 30 "
2. ALGRAIN, P., <i>Monographie des Matériels Algrain</i> (148 pages, 92 figures, 25 planches, 4 diagrammes et 3 tableaux hors-texte, 1944)	fr. 130 "
3. ROGER, E., <i>La pratique du traitement électrochimique des minerais de cuivre du Katanga</i> (68 pages, 10 planches, 1946)	fr. 70 "
4. VAN DE PUTTE, M., <i>Le Congo belge et la politique de conjoncture</i> (129 pages, 9 diagrammes, 1946)	fr. 80 "
5. DEVROEY, E., <i>Nouveaux systèmes de ponts métalliques pour les Colonies et leur influence possible sur l'évolution des transports routiers au Congo belge et au Ruanda-Urundi</i> (97 pages, 12 figures, 12 planches hors-texte, 1947) . fr.	100 "

**Tome V.**

1. DEVROEY, E., <i>Observations hydrographiques du bassin congolais, 1932-1947</i> (163 pages, 1 planche hors-texte, 1948)	fr. 140 "
2. DEVROEY, E., <i>Une mission d'information hydrographique aux Etats-Unis pour le Congo belge</i> (72 pages, 8 planches et 2 cartes hors texte, 1949)	fr. 90 "
3. DEVROEY, E., <i>A propos de la stabilisation du niveau du lac Tanganyika et de l'amélioration de la navigabilité du fleuve Congo (Brief moyen du Lualaba Kindu-Ponthierville)</i> (135 pages, 6 planches hors-texte, 1949)	fr. 205 "
4. DEVROEY, E., <i>Réflexions sur les transports congolais à la lumière d'une expérience américaine</i> (96 pages, 1949)	fr. 85 "

---

**COLLECTION IN-4°****SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES****Tome I.**

SCHEBESTA, le R. P. P., <i>Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri</i> (1 frontispice, XVIII-440 pages, 16 figures, 11 diagrammes, 32 planches, 1 carte, 1938)	fr. 500 "
--	-----------

**Tome II.**

1. SCHEBESTA, le R. P. P., <i>Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri</i> (XII-284 pages, 189 figures, 5 diagrammes, 25 planches, 1941)	fr. 270 "
2. SCHEBESTA, le R. P. P., <i>Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri</i> (IX-266 pages, 12 planches hors-texte, 1948)	fr. 340 "

**Tome III.**

SCHUMACHER, le Dr P., I. <i>Die physische und soziale Umwelt der Kivu-Pygmaen (Twiden)</i> (X-509 pages, 30 planches hors-texte, 1949)	fr. 700 "
--	-----------

**Tome IV.**

1. SCHEBESTA, le R. P. P., <i>Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri</i> (VIII-253 pages, 4 planches hors-texte, 1950)	fr. 330 "
---	-----------

**SECTION DES SCIENCES NATURELLES ET MÉDICALES****Tome I.**

1. ROBYNS, W., <i>Les espèces congolaises du genre Digitaria Hall</i> (52 pages, 6 planches, 1931)	fr. 40 "
2. VANDERYST, le R. P. H., <i>Les roches oolithiques du système schisto-calcaieux dans le Congo occidental</i> (70 pages, 10 figures, 1932)	fr. 40 "
3. VANDERYST, le R. P. H., <i>Introduction à la phytogéographie agrostologique de la province Congo-Kasai. (Les formations et associations)</i> (154 pages, 1932). fr.	65 "
4. SCAËTTA, H., <i>Les famines périodiques dans le Ruanda. — Contribution à l'étude des aspects biologiques du phénomène</i> (42 pages, 1 carte, 12 diagrammes, 10 planches, 1932)	fr. 50 "
5. FONTAINAS, P. et ANSOTTE, M., <i>Perspectives minières de la région comprise entre le Nil, le lac Victoria et la frontière orientale du Congo belge</i> (27 pages, 2 cartes, 1932)	fr. 20 "
6. ROBYNS, W., <i>Les espèces congolaises du genre Panicum L.</i> (80 pages, 5 planches, 1932)	fr. 50 "
7. VANDERYST, le R. P. H., <i>Introduction générale à l'étude agronomique du Haut-Kasai. Les domaines, districts, régions et sous-régions géo-agronomiques du Vicariat apostolique du Haut-Kasai</i> (82 pages, 12 figures 1933)	fr. 50 "

### Tome II.

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. THOREAU, J., et DU TRIEU DE TERDONCK, R., <i>Le gîte d'uranium de Shinkolobwe-Kasolo (Katanga)</i> (70 pages 17 planches, 1933) . . . . .   | fr. 100 » |
| 2. SCAETTA, H., <i>Les précipitations dans le bassin du Kivu et dans les zones limitrophes du fossé tectonique (Afrique centrale équatoriale)</i> . — Communication préliminaire (108 pages, 28 figures, cartes, plans et croquis, 16 diagrammes, 10 planches, 1933) . . . . . | fr. 120 » |
| 3. VANDERYST <sup>1</sup> le R. P. H., <i>L'élevage extensif du gros bétail par les Bampombos et Baholos du Congo portugais</i> (50 pages, 5 figures, 1933) . . . . .  | fr. 30 »  |
| 4. POLINARD, E., <i>Le socle ancien inférieur à la série schisto-calcaire du Bas-Congo. Son étude le long du chemin de fer de Matadi à Léopoldville</i> (116 pages, 7 figures, 8 planches, 1 carte, 1934) . . . . .  | fr. 80 »  |

### Tome III.

- |   |           |
|---|-----------|
| SCAETTA, H., <i>Le climat écologique de la dorsale Congo-Nil</i> (335 pages, 61 diagrammes, 20 planches, 1 carte, 1934) . . . . . | fr. 200 » |
|---|-----------|

### Tome IV.

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. POLINARD, E., <i>La géographie physique de la région du Lubilash, de la Bushimata et de la Lubi vers le 6<sup>e</sup> parallèle Sud</i> (38 pages, 9 figures, 4 planches, 2 cartes, 1935) . . . . .                 | fr. 50 »  |
| 2. POLINARD, E., <i>Contribution à l'étude des roches éruptives et des schistes cristallins de la région de Bondo</i> (42 pages, 1 carte, 2 planches, 1935) . . . . .  | fr. 30 »  |
| 3. POLINARD, E., <i>Constitution géologique et pétrographique des bassins de la Kotto et du M'Bari, dans la région de Bria-Yalinga (Oubangui-Chari)</i> (160 pages, 21 figures, 3 cartes, 13 planches, 1935) . . . . . | fr. 120 » |

### Tome V.

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. ROBYNS, W., <i>Contribution à l'étude des formations herbeuses du district forestier central du Congo belge</i> (151 pages, 3 figures, 2 cartes, 13 planches, 1936) . . . . .                           | fr. 120 » |
| 2. SCAETTA, H., <i>La genèse climatique des sols montagnards de l'Afrique centrale. — Les formations végétales qui en caractérisent les stades de dégradation</i> (351 pages, 10 planches, 1937) . . . . . | fr. 225 » |

### Tome VI.

- |   |           |
|---|-----------|
| 1. GYSIN, M., <i>Recherches géologiques et pétrographiques dans le Katanga méridional</i> (259 pages, 4 figures, 1 carte, 4 planches, 1937) . . . . . | fr. 130 » |
| 2. ROBERT, M., <i>Le système du Kundelungu et le système schisto-dolomitique (Première partie)</i> (108 pages, 1940) . . . . .                        | fr. 60 »  |
| 3. ROBERT, M., <i>Le système du Kundelungu et le système schisto-dolomitique (Deuxième partie)</i> (35 pages, 1 tableau hors-texte, 1941) . . . . .   | fr. 25 »  |
| 4. PASSAU, G., <i>La vallée du Luataba dans la région des Portes d'Enfer</i> (66 pages, 1 figure, 1 planche, 1943) . . . . .                          | fr. 50 »  |

### Tome VII.

- |   |           |
|---|-----------|
| 1. POLINARD, E., <i>Etude pétrographique de l'entre-Lulua-Lubilash, du parallèle 7°30' S. à la frontière de l'Angola</i> (120 pages, 1 figure, 2 cartes hors-texte, 1944) . . . . .                                     | fr. 90 »  |
| 2. ROBERT, M., <i>Contribution à la géologie du Katanga. — Le système des Kibaras et le complexe de base</i> (91 pages, 1 planche, 1 tableau hors-texte, 1944) . . . . .  | fr. 65 »  |
| 3. PASSAU, G., <i>Les plus belles pépites extraites des gisements aurifères de la Compagnie minière des Grands Lacs Africains (Province Orientale — Congo belge)</i> (32 pages, 20 planches hors-texte, 1945) . . . . . | fr. 200 » |
| 4. POLINARD, E., <i>Constitution géologique du Bassin de la Bushimata entre la Mui et la Movo (Congo belge)</i> (50 pages, 12 planches et 1 carte hors-texte, 1949) . . . . .   | fr. 235 » |
| 5. MOUREAU, J. et LACQUEMANT, S., <i>Cordyceps du Congo belge</i> (58 pages, 5 planches hors-texte, 1949) . . . . .   | fr. 210 » |

## SECTION DES SCIENCES TECHNIQUES

### Tome I.

- |   |           |
|---|-----------|
| 1. MAURY, J., <i>Triangulation du Katanga</i> (140 pages, figure, 1930) . . . . .   | fr. 50 »  |
| 2. ANTOINE, R., <i>Traitemennt des minéraux aurifères d'origine filonienne aux mines d'or de Kilo-Moto</i> (163 pages, 63 croquis, 12 planches, 1933) . . . . . | fr. 150 » |
| 3. MAURY, J., <i>Triangulation du Congo oriental</i> (177 pages, 4 fig., 3 pl., 1934) . . . . .   | fr. 100 » |

**Tome II.**

- |  |          |
|--|----------|
| 1. ANTHOINE, R., <i>L'amalgamation des minerais à or libre à basse teneur de la mtne du mont Tsi</i> (29 pages, 2 figures, 2 planches, 1936) . . . . .   | fr. 30 " |
| 2. MOLLE, A., <i>Observations magnétiques faites à Elisabethville (Congo belge) pendant l'année internationale polaire</i> (120 pages, 16 fig., 3 pl., 1936) . . . . .   | fr. 90 " |
| 3. DEHALU, M., et PAUWEN, L., <i>Laboratoire de photogrammétrie de l'Université de Liège. Description, théorie et usage des appareils de prises de vues, du stéréoplantigraphe C<sub>1</sub> et de l'Aéromultiplex Zeiss</i> (80 pages, 40 fig., 2 planches, 1938) . . . . . | fr. 40 " |
| 4. TONNEAU, R., et CHARPENTIER, J., <i>Étude de la récupération de l'or et des sables noirs d'un gravier alluvionnaire</i> (Mémoire couronné au Concours annuel de 1938) (95 pages, 9 diagrammes, 1 planche, 1939) . . . . .   | fr. 70 " |
| 5. MAURY, J., <i>Triangulation du Bas-Congo</i> (41 pages, 1 carte, 1939) . . . . .  | fr. 30 " |

**Tome III.**

HERMANS, L., *Résultats des observations magnétiques effectuées de 1934 à 1938 pour l'établissement de la carte magnétique du Congo belge* (avec une introduction par M. Dehalu) :

- |   |           |
|---|-----------|
| 1. Fascicule préliminaire. — <i>Aperçu des méthodes et nomenclature des Stations</i> (88 pages, 9 figures, 15 planches, 1939) . . . . .                                       | fr. 80 "  |
| 2. Fascicule I. — <i>Elisabethville et le Katanga</i> (15 avril 1934-17 janvier 1935 et 1 <sup>er</sup> octobre 1937-15 janvier 1938) (105 pages, 2 planches, 1941) . . . . . | fr. 100 " |
| 3. Fascicule II. — <i>Kivu. Ruanda. Région des Parcs Nationaux</i> (20 janvier 1935-26 avril 1936) (138 pages, 27 figures, 21 planches, 1941) . . . . .                       | fr. 150 " |
| 4. Fascicule III. — <i>Région des Mines d'or de Kilo-Moto, Ituri, Haut-Uele</i> (27 avril-16 octobre 1936) (71 pages, 9 figures, 15 planches, 1939) . . . . .                 | fr. 80 "  |
| 5. HERMANS, L., et MOLLE, A., <i>Observations magnétiques faites à Elisabethville (Congo belge) pendant les années 1933-1934</i> (83 pages, 1941) . . . . .                   | fr. 80 "  |

**Tome IV.**

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. ANTHOINE, R., <i>Les méthodes pratiques d'évaluation des gîtes secondaires aurifères appliquées dans la région de Kilo-Moto (Congo belge)</i> (218 pages, 56 figures, planches, 1941) . . . . . | fr. 150 " |
| 2. DE GRAND RY, G., <i>Les graben africains et la recherche du pétrole en Afrique orientale</i> (77 pages, 4 figures, 1941) . . . . .  | fr. 50 "  |
| 3. DEHALU, M., <i>La gravimétrie et les anomalies de la pesanteur en Afrique orientale</i> (80 pages, 15 figures, 1943) . . . . .  | fr. 60 "  |
| 4. HEINRICH, G., <i>Les observations magnétiques d'Elisabethville. Années 1938 à 1945</i> (250 pages, 6 figures, 5 planches, 1949) . . . . .   | fr. 485 " |

**Tome V.**

- |   |           |
|---|-----------|
| 1. BRAGARD, L., <i>La géodésie et la méthode gravimétrique</i> (72 pages, 1949) . . . . . | fr. 100 " |
|---|-----------|

**PUBLICATIONS HORS SÉRIE.**

*Biographie Coloniale Belge. — Belgische Koloniale Biografie* (t. I, XXXIV-512 pages et 2 hors texte, in-8°, 1948) :

- |                  |           |
|------------------|-----------|
| Broché . . . . . | fr. 350 " |
| Rélié . . . . .  | fr. 400 " |

*Atlas Général du Congo. — Algemene Atlas van Congo* (in-4°) :

- |   |           |
|---|-----------|
| RELIURE MOBILE. — MOBIELE INBINDING . . . . .   | fr. 120 " |
| Avant-propos. — Inleiding (60 pages, 1 carte hors texte, 1948) . . . . .  | fr. 240 " |
| Carte des Explorations. — Kaart van de Onidekkingsreizen (CAMBIER, R.) (22 pages, 1 carte hors texte, 1948) . . . . .                           | fr. 100 " |
| Carte des Territoires phytogéographiques. — Kaart van de Phytogeographische Streken (ROBYNS, W.) (20 pages, 1 carte hors texte, 1948) . . . . . | fr. 130 " |
| Carte des Parcs Nationaux. — Kaart van de Nationale Parken (ROBYNS, W.) (19 pages, 1 carte hors texte, 1948) . . . . .                          | fr. 130 " |

BULLETIN DES SÉANCES DE L'INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE

	Belgique.	Congo belge.	Union postale universelle.
Abonnement annuel . . . .	fr. 180.—	fr. 210.—	fr. 225.—
Prix par fascicule . . . .	fr. 75.—	fr. 90.—	fr. 90.—

Tome I (1929-1930) . . . .	608 pages	Tome XI (1940) . . . .	598 pages
Tome II (1931) . . . .	694 »	Tome XII (1941) . . . .	592 »
Tome III (1932) . . . .	680 »	Tome XIII (1942) . . . .	510 »
Tome IV (1933) . . . .	884 »	Tome XIV (1943) . . . .	632 »
Tome V (1934) . . . .	738 »	Tome XV (1944) . . . .	442 »
Tome VI (1935) . . . .	765 »	Tome XVI (1945) . . . .	708 »
Tome VII (1936) . . . .	626 »	Tome XVII (1946) . . . .	1084 "
Tome VIII (1937) . . . .	895 »	Tome XVIII (1947) . . . .	948 "
Tome IX (1938) . . . .	871 »	Tome XIX (1948) . . . .	1035 "
Tome X (1939) . . . .	473 »		

*Table décennale du Bulletin des Séances 1930-1939, par E. DEVROEY . . . . fr. 60 "*  
*Tienjarige inhoudstafel van het Bulletijn der Zittingen 1930-1939, door*  
*E. DEVROEY . . . . fr. 60 "*

M. HAYEZ. Imprimeur, rue de Louvain, 112. Bruxelles.  
 (Domicile légal: rue de la Chancellerie, 4)

Printed in Belgium