

ETHNOLOGISCHE STUDIEN  
AN INDONESISCHEN  
SCHÖPFUNGSMYTHEN

EIN BEITRAG ZUR KULTUR-ANALYSE  
SÜDOSTASIENS

VON

DR. W. MÜNSTERBERGER



HAAG  
MARTINUS NIJHOFF  
1939

ETHNOLOGISCHE STUDIEN  
AN INDONESISCHEN  
SCHÖPFUNGSMYTHEN

ETHNOLOGISCHE STUDIEN  
AN INDONESISCHEN  
SCHÖPFUNGSMYTHEN

EIN BEITRAG ZUR KULTUR-ANALYSE  
SÜDOSTASIENS

VON

DR. W. MÜNSTERBERGER



HAAG  
MARTINUS NIJHOFF  
1939

*ISBN 978-94-015-0146-0      ISBN 978-94-015-0630-4 (eBook)*  
*DOI 10.1007/978-94-015-0630-4*

*Copyright 1939 by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands*  
*All rights reserved, including the right to translate or to*  
*reproduce this book or parts thereof in any form*



## INHALT

INHALT . . . . .	VII
VORWORT . . . . .	XI
EINLEITUNG . . . . .	1
<b>ERSTES KAPITEL. DIE RANDINSELN SUMATRAS</b>	<b>5</b>
<b>I. Nias und Batu . . . . .</b>	<b>5</b>
1) Nördliches und zentrales Nias . . . . .	6
a) Die Mythen . . . . .	6
Fassungen A—D.	
b) Erklärungen . . . . .	14
$\alpha$ ) <i>Die Stellung Löwalängis</i> . . . . .	14
$\beta$ ) <i>Löwalängi und Sihài. Die Erde</i> . . . . .	19
$\gamma$ ) <i>Die Göttertrias</i> . . . . .	24
$\delta$ ) <i>Die ursprünglichen Vorstellungen</i> . . . . .	26
2) Süd-Nias . . . . .	29
a) Die Mythen . . . . .	29
Fassungen E—G.	
b) Erklärungen . . . . .	32
3) Batu . . . . .	35
a) Die Mythen . . . . .	35
Fassungen H—J.	
b) Erklärungen . . . . .	42
$\alpha$ ) <i>Erde und Urmutter in den Mythen von</i> <i>Süd-Nias und Batu</i> . . . . .	42
$\beta$ ) <i>Die Nachkommen des Urwesens</i> . . . . .	48
<b>II. Der Mentawai-Archipel . . . . .</b>	<b>51</b>
a) Die Schöpfungsmythologie. . . . .	52
b) Die Herkunft des Menschen . . . . .	53

<b>ZWEITES KAPITEL. SUMATRA . . . . .</b>	<b>61</b>
<b>I. Die Vorstellungen der Kubu . . . . .</b>	<b>63</b>
<b>II. Die Batak. . . . .</b>	<b>63</b>
a) Die Mythen . . . . .	63
Fassungen A—G.	
b) Erklärungen . . . . .	81
$\alpha$ ) <i>Die Erschaffung der Erde. Der Einfluss</i> <i>des Hinduismus. . . . .</i>	83
$\beta$ ) <i>Von den ersten Menschen . . . . .</i>	98
<b>DRITTES KAPITEL. BORNEO . . . . .</b>	<b>111</b>
<b>I. Zentral-Borneo . . . . .</b>	<b>115</b>
a) Die Vorstellungen der Wildbeuter . . . . .	115
b) Die Mythen der Kenya-Kayan-Bahau- Gruppe . . . . .	117
Fassungen A—E.	
c) Erklärungen . . . . .	126
$\alpha$ ) <i>Die Entstehung der Erde . . . . .</i>	126
$\beta$ ) <i>Schwertgriff und Weberschiffchen. . . . .</i>	129
$\gamma$ ) <i>Der Lebensbaum . . . . .</i>	133
$\delta$ ) <i>Von den ersten Lebewesen . . . . .</i>	138
<b>II. Nord-Borneo . . . . .</b>	<b>143</b>
a) Die Mythen der Dusun und Murut . . . . .	143
Fassungen A—N.	
b) Erklärungen . . . . .	153
$\alpha$ ) <i>Das Prinzip der Rückkehr . . . . .</i>	153
$\beta$ ) <i>Bergkult und Geistersitz . . . . .</i>	158
$\gamma$ ) <i>Der Ursprung der Götter. Das Verhältnis</i> <i>von Göttern und Dämonen . . . . .</i>	160
$\delta$ ) <i>Zur Mythologie der Megalithkultur. Die</i> <i>Entstehung des Menschen aus Stein . . . . .</i>	165
$\epsilon$ ) <i>Die Entstehung des Menschen aus Holz</i> <i>oder Bäumen . . . . .</i>	173
$\zeta$ ) <i>Die Erschaffung des Menschen aus Erde.</i> <i>Zum Problem der Geophagie . . . . .</i>	175

---

<b>III. Nordwest-Borneo</b> . . . . .	185
Die Stämme zwischen Baram und Batang Lupar.	
a) Die Mythen . . . . .	185
Fassungen A—F.	
b) Erklärungen . . . . .	193
$\alpha$ ) <i>Die Sonderstellung der Iban-Mythologie</i>	193
$\beta$ ) <i>Die Vögel. Ueber den Totemismus der</i>	
<i>Iban</i> . . . . .	200
<b>IV. Süd-Borneo</b> . . . . .	219
a) Die Mythen . . . . .	220
Fassungen A—G.	
b) Erklärungen . . . . .	228
<b>Ergebnisse</b> . . . . .	231
<b>Literaturverzeichnis</b> . . . . .	234

## VORWORT

*Mit dem Erscheinen dieses Buches ist mir Gelegenheit gegeben, allen denen meinen Dank auszusprechen, die zu seiner Vollendung beigetragen haben. Dies gilt vor allem meinen holländischen Freunden, die mir in ernster Zeit mit Rat und Tat zur Seite gestanden sind.*

*Ein Wort aufrichtigen Dankes gebührt meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Felix Speiser in Basel, der das Entstehen der vorliegenden Arbeit stets mit dem wärmsten Interesse verfolgt hat. Ebenso fühle ich mich Herrn Professor Dr. Walter Baumgartner in Basel, der als Religionswissenschaftler regen Anteil an meinen Untersuchungen nahm, in Dankbarkeit verbunden. Herr Lektor Dr. med. Heinrich Meng in Basel und Herr Dr. Theodor Reik in New York gaben mir wesentliche Hinweise psychologischer Art. Gern erinnere ich mich des Entgegenkommens von Herrn Professor Dr. J. P. B. de Josselin de Jong während meines Studienaufenthaltes an der Universität Leiden. Herrn Dr. A. C. Kruyt danke ich verbindlichst für die Begutachtung des Manuskripts und die Empfehlung an meinen Verleger, Herrn W. Nijhoff, der sich freundlicherweise bereit fand, meine Schrift in seinem Verlage zu publizieren.*

*I further have to express my thanks to Dr. H. J. Braunscholtz of the British Museum who granted me hospitality in the Ethnographical Department and in the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Obligation is also due to Mr. I. H. N. Evans whose kind informations enabled me to publish some remarkable notes on the Dusuns of British North Borneo.*

*Durch die bereitwillige Unterstützung der Herren Dr. W. Rassers und Le Roux vom Reichsmuseum für Völkerkunde in Leiden, der Bibliothek des Kolonial-Instituts in Amsterdam und der Königlichen und Kolonial-Bibliothek in Den Haag ist es mir, wie ich glaube, gelungen, das in der Schweiz nicht erreichbare literarische Quellenmaterial weitgehend zu erfassen und zu berücksichtigen.*

*Schliesslich danke ich Herrn Dr. H. Andorn für das Mitlesen der Korrekturen und der Direktion der N.V. Drukkerij Levisson, Den Haag, für die vorbildliche Besorgung des Druckes.*

*Den Haag, 24. September 1939.*

## EINLEITUNG

Die Bemühung um die Urzeitdarstellungen der Völker des indischen Archipels ist nicht neu. Schon vor drei Jahrzehnten hat Pater SCHMIDT <sup>1)</sup> Grundlinien einer Vergleichung der religiösen Vorstellungen und höheren Mythologien der Austronesier gezogen, eine theoretische Untersuchung, der die übersichtliche Sammlung ozeanischer Mythen und Märchen von DIXON <sup>2)</sup> folgte. Beide Werke haben jedoch andere Ziele als die vorliegenden Studien, die in erster Reihe den Versuch einer *Kulturanalyse* machen.

Kulturanalyse will die Komponenten und Kräfte erkennen, die jene Ordnung von „Institutionen und Ideen“, worunter wir „Kultur“ verstehen, als ein lebendiges Ganzes erscheinen lassen. <sup>3)</sup> Einerlei von welcher Erscheinung man immer ausgehen wird, kann man die Beobachtung nicht auf ein zeitlich oder räumlich begrenztes Teilgebiet beschränken. Um ein Kulturelement in seiner vollen Bedeutung zu erfassen, muss es von vielen Blickrichtungen aus beleuchtet werden: Geschichte, Sitte, geographische Verbreitung, Gesellschaftsbau, Religion melden sich zu Wort. Nicht zuletzt aber bedarf es des Hilfsmittels der Psychologie, einer Kenntnis der seelischen Regungen sowohl der Masse wie auch des Individuums, die eine so wichtige Triebfeder für die menschliche Entwicklung bilden.

---

<sup>1)</sup> P. W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, in: Denkschriften Kaiserl. Akad. der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, LIII, Wien 1910. Vgl. auch B. Malinowskis Besprechung, Folk-Lore, XXIII, 1912, pag. 141—143.

<sup>2)</sup> R. B. Dixon, Oceanic Mythology, ed. L. H. Gray, Boston 1916.

<sup>3)</sup> R. C. Thurnwald, Civilization and Culture, ASR., I, pag. 387-395. B. Malinowski, Artikel: Culture, in ESS., Vol. IV.

Dieser Forderung wird meine Untersuchung nur zum Teil gerecht. Durch das Mittel der Mythen, Selbstzeugnissen also, die ich nach Möglichkeit wörtlich übernommen habe, um jede Entstellung durch eigne Wiedergabe zu vermeiden, wollte ich Einblick in die Gedankenwelt des „Indonesiers“<sup>1)</sup> gewinnen und einen Beitrag zur Geistesgeschichte des archaischen Menschen liefern.

Von dieser Seite her erweist sich der indische Archipel durch einen dauernden Zufluss neuer Energien und die Wanderungsbewegung in zwei grossen Stromrichtungen — vom Kontinent ostwärts nach Melanesien und Polynesien und in späterer Zeit von Java aus strahlenförmig nach Nordwest bis Nordost — als besonders lehrreich. Immer neue Wandererwellen lagern sich über einen Grundstock, dessen Reste sich in der Wildbeuter-Kultur der weddoiden Kubu im Süden Sumatras und der Punan im mittleren Borneo erhalten haben. Eine sehr frühe Einwanderergruppe scheint sich aus mutterrechtlichen Feldbauern zusammenzusetzen, die vermutlich einen Fruchtbarkeitsritus und die Erdbestattung kannten, chthonische Wesenheiten verehrten und die Erde als Urmutter betrachteten. Wieder andere Neuankömmlinge führen die Entwicklung weiter. Ihr Kulturgefüge lässt sich nach meinem Dafürhalten nicht sicher umgrenzen. Sie besitzen augenscheinlich ein phallich-megalithisches Element in ihrer Religion, begleitet von einem (mana-) Lebenskraftglauben, Ahnenverehrung und Kopfjagd.

Der unaufhörliche Werdeprozess rüttelt die Frühvölker auf, wobei die Kräfte von Alt und Jung sich kreuzen und mischen und Religion und Mythologie sich üppig entfalten. In oft seltsamer Angleichung an die Vorstellungswelt der neuen Umgebung erkennt man schliesslich hinduistische Ideen und Bilder unter den Lehren der Indonesier wieder, („Hinduismus“ freilich in seiner umfassenden Bedeutung).

---

<sup>1)</sup> Als zusammenfassender Begriff für die Eingeborenen-Völker des indischen Archipels.

---

Sie fanden einen bereiten Boden und wurden Gemeingut der Eingeborenen.

Abgesehen von Simalur, das unter dem unmittelbaren Einfluss Atjehs heute mohammedanisch ist, behandeln wir zuerst die westlichen Randinseln Sumatras, danach Sumatra und Borneo. Für den Aufbau der Arbeit schien es angeraten, die geographische Reihenfolge beizubehalten. Wer sich mit Sumatra befasst, sollte sich über Nias, Batu und Mentawai schon unterrichtet haben, da manches in den Mythen der Randinsel-Völker als Voraussetzung für das Verständnis der Sumatra- und Borneo-Erzählungen in Betracht kommt. Lediglich Borneo brachte die Frage mit sich, ob der Betrachtung des Zentrums die Untersuchung der Nordstämme vorangehen sollte. Mit Süd- und Südost-Borneo gelangen wir an die Grenze West-Indonesiens. Denn eine Meerestiefe von über 2500 m, die Strasse von Makassar, trennt Ost und West von einander. Diese Grenzscheide hat sich in vielem, auch in der Mythologie ausgewirkt. Mit Celebes tritt eine Gruppe neuer Themata auf, die in einer folgenden Studie behandelt werden sollen.

---



## ERSTES KAPITEL

# DIE RANDINSELN SUMATRAS

### I. NIAS UND BATU.

Theologie und religiöse Mythologie der Nias-Leute oder Niha, wie sie sich selbst bezeichnen, <sup>1)</sup> findet man häufig erwähnt und als Beispiel in der Religionswissenschaft und Ethnologie herangezogen. Durch eine komplizierte Götterhierarchie und verwickelte Abstammungslehre unterscheidet sich Nias merkwürdig vom übrigen Indonesien, das im allgemeinen einfachere Vorstellungen und geradlinigere Abläufe in seinen Mythen bevorzugt. Von Völkern mit hindu-javanischem, mohammedanischem oder christlich beeinflusstem Glauben sehen wir dabei selbstredend ab. Die eigenartige Stellung der Nias-Kultur müssen wir wenigstens teilweise auf vedo-brahmanische Einflüsse zurückführen, die zwar auch bei vielen anderen Stämmen, etwa den Batak Sumatras, offensichtliche Spuren hinterlassen haben, aber dort schliesslich doch von anderer Wirkung waren. Wenn die Berührung mit den asiatischen Wanderern bei den Sumatra- oder Borneo-Völkern auch anhaltender gewesen sein mag, so steht die Kulturentwicklung der Niasser keineswegs hinter jenen zurück: sie schlug in ihrer insularen Abgeschlossenheit andere Wege ein. Nias hat sich durch die fremde Befruchtung **verselbständigt**, was sich parallel mit der Religion in der besonderen Art der Kunstübung zeigen konnte und in eine deutliche Eigenwilligkeit ausgemündet ist. Darin liegt auch die Erklärung für die scheinbare Sonderstellung der niassischen Ursprungsmythen.

Von der Schwierigkeit, diese Mythen zu durchschauen,

---

<sup>1)</sup> E. M. Loeb and R. Heine-Geldern, Sumatra, Wien 1935, pag. 129. Tano niha = Land der Leute. Niha wurde als „Nias“ ins Holländische übertragen.

spricht auch Pater SCHMIDT. <sup>1)</sup> Doch seitdem seiner Arbeit vor allem die grossangelegte Untersuchung eines der besten Kenner der niassischen Welt, SCHRÖDER, folgte und auch LOEB noch einige Beiträge zusteuern konnte, ist die Möglichkeit einer Erklärung um vieles erleichtert. <sup>2)</sup> Denn wir kennen nun auch Mythen, deren künstlerische Kraft weniger wichtig ist als die des Totengesanges von Nias oder der Lieder von Batu. Die geringere Ausgestaltung lässt aber stattdessen das Gerüst, auf dem die grossen Mythologien entstanden sind, besser erkennen. Es ist sehr ähnlich wie in der bildenden Kunst: auf einem Grundstil, den man im ganzen indischen Archipel, ja bis zu den Oster-Inseln hin verfolgen kann, hat sich eine individuelle, leicht erkennbare, niassische Richtung herausgebildet. Geht man in ähnlicher Weise den Grundgedanken der Abstammungsmythen nach, so findet man verwandte Vorstellungen bei den Batak, Dusun, Mentawai, um nur zunächstwohnende Völker zu nennen.

Diese Einsicht stützt sich in erster Reihe auf Berichte aus den letzten zwanzig Jahren, die SCHMIDT noch nicht zur Verfügung standen. SCHMIDT (l.c.) denkt noch an zwei gänzlich verschiedene Vorstellungsweisen unter den Niasern, von denen jede ihrerseits wieder Varianten besässe. Die neueren Forschungsergebnisse bestätigen dies aber nur zum Teil. Es ist ja bekannt, dass der Norden der Insel sich vom Süden kulturell in mancher Beziehung unterscheidet. Aber in wichtigen Merkmalen lassen sich auch weitgehende Übereinstimmungen von Nord und Süd feststellen, wie es in einem natürlich begrenzten Raum von 4772 km<sup>2</sup> auch kaum anders denkbar wäre.

### 1) Nördliches und zentrales Nias.

#### a) Die Mythen.

Wir betrachten zuerst den berühmten, von SUNDERMANN

<sup>1)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 74.

<sup>2)</sup> E. E. W. G. Schröder, Nias, Vol. I, Leiden 1917; E. M. Loeb and R. Heine-Geldern, Sumatra.

entdeckten Totengesang. <sup>1)</sup> SCHMIDT bezieht sich hauptsächlich auf dieses seltene Dokument, das nur noch in den Gesängen von Batu ein Gegenstück hat. Immerhin kam SCHRÖDER zu einer bedeutsamen Verbesserung der SUNDERMANN'schen Übertragung, und da die Batu-Lieder noch zum näheren Verständnis des Trauergesanges beitragen, erscheint dieser unversehens in einem neuen Licht.

**Fassung A:**

„Was war denn der Ursprung am Anfang,  
Was war denn der Ursprung, als es kam?  
Der Stamm der Feuer-Mahara,  
Der Stamm der Rauch-Mahara,  
Dort von dem Urahn der Götter.  
Es erhob sich der Urahn der Götter,  
Er ging um zu baden, zu glätten den Körper,  
Da droben in der Quelle, die wie ein Stück vom Spiegel,  
Er nahm sich Erde, eine Handvoll,  
Er nahm sich *Erde* so gross wie ein *Ei*; <sup>2)</sup>  
Als er sah seinen Schatten im Wasser,  
Als er sah seinen Schatten in der Tiefe.  
Er nahm sie mit ins Dorf unter das Rathaus,  
Sein Stück Erde, die eine Handvoll,  
Die Erde so gross wie ein Ei.  
Er formte es wie einen Ahnengötzen. <sup>3)</sup>  
Er formte es wie ein Kind.  
Er holte die Schalen der Wage,  
Er holte das Gewicht, wie ein Huhn gestaltet, <sup>4)</sup>  
Er legte es auf die Schale der Wage;  
Er wog den Wind gleich dem Golde,  
Er wog den Wind gleich dem Mehl. <sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> H. Sundermann, Die Insel Nias und die Mission daselbst. A.M.Z., Vol. 11-12, 1884/85; Buchausgabe Barmen 1905, pag. 64-67, pag. 200-206.

<sup>2)</sup> Kursivierung von mir.

<sup>3)</sup> Also zu einer menschlichen Figur (Sundermann).

<sup>4)</sup> Es gibt Gewichtsstücke in dieser Form.

<sup>5)</sup> „Mehl“ ist nur Variation für „Gold“.

Als er ihn legte auf die Schale der Wage.  
 Er tat ihn auf die Lippen des Mundes,  
 Er legte ihn zum Hauche des Atems.  
 Darum sprach er gleich wie die Menschen,  
 Daher redete er gleich wie ein Kind.  
 Und es erhob sich der Urahn der Götter,  
 Er machte ihn, er brachte ihn zustande,  
 Er gab einen Namen, als er da war:  
 Sihài da droben, der keine Nachkommen hat.  
 Und es erhob sich der Urahn der Götter,  
 Er gab einen Platz seinem Geschaffenen,  
 Er gab einen Platz seiner Hände Werk,  
 Dem Sihài, der keine Nachkommen hat.  
 Er dachte nach, mit Sinnen,  
 Er dachte nach, es bewegte ihn,  
 Da droben den Urahn der Götter,  
 Als er hatte, der ihm glich an Gestalt,  
 Als er hatte, der ihm glich an Körper.  
 Noch gab es keine Sonne, als Richtschnur für die  
 Tausende,  
 Noch gab es keinen Mond, als Richtschnur für die  
 Menge.  
 Finster war noch das Land vom Urahn der Götter.  
 (Und) es setzte ein der Urahn der Götter,  
 Da droben den Sihài, der keine Kinder hat:  
 Geh auf die Erde, die bewegt wird vom Nordwind,  
 Geh auf die Erde, die bewegt wird vom Zugwind.  
 Es wurde gebaut für ihn ein Haus von Baumfarn, <sup>1)</sup>  
 Es wurde gebaut für ihn ein Haus von tuhò. <sup>2)</sup>  
 Es setzte ein der Urahn der Götter  
 Den Tuha Sihài, der keine Nachkommen hat,  
 Den Tuha Sihài, der keine Kinder hat."

Sihài stirbt nun, seine Seele riss ab, wie die Niasser sich ausdrücken. Aus seinem Munde wachsen zwei Bäume, die

<sup>1)</sup> Farne werden zum Bau der Hütten verwendet, da sie nur langsam faulen und dauerhafter als Holz sind.

<sup>2)</sup> Tuhò ist eine Holzart.

Feuer-Si-mahara und die Feuer-Feto, aus deren Knospen die Krankheitsgeister entstehen. Aus seiner Kehle wuchs ein Baum, von dem das auf Nias so hoch bewertete Gold kommt, und aus der Herzgrube der Baum Tora'a, von dem die Menschen abstammen. <sup>1)</sup>

Einen der frühesten, genaueren Forschungsberichte über die Religion der Niasser verdanken wir CHATELIN-THOMAS. <sup>2)</sup> Sie erwähnen nicht, dass die Mitteilungen aus dem nördlichen Nias stammen. Aber es lässt sich bald erkennen, dass die Mythe in den Vorstellungskreis des Nordens der Insel gehört. SCHRÖDER <sup>3)</sup> glaubt, die Gegend noch genauer bestimmen zu können und hält die Umgebung von Gunung Sitoli im nordöstlichen Nias für die engere Heimat der Erzähler. Fast dreissig Jahre nach der Veröffentlichung der THOMAS'schen Aufzeichnungen bestätigt RAPPARD's Beschreibung „Het eiland Nias en zijn bewoners" nochmals diese Mythe, sodass man aus der Übereinstimmung von drei guten Kennern wohl schliessen darf, hier eine der verbreitetsten und anerkanntesten Fassungen vor sich zu haben.

#### Fassung B:

**Abs. I.** „Alle Erzähler stimmen darin überein, dass im Anfang nichts als Finsternis war; andere sprechen von einem Nebel, der alles erfüllte, und dann sagen die einen, dass aus diesem Nebel, die anderen, dass aus der Finsternis Tuha-Sihai, der auch Tuha-Nihaihai-nangi genannt wird, zum Vorschein kam; er wurde so nach seinem kleinen Erdball genannt, den der Wind trug, und der nicht grösser war als ein Haus: dies ist die erste oder oberste Erde. Dieser Sihai hat aus seinem Atem (seiner Seele =

<sup>1)</sup> Vgl. auch Schmidt, Grundlinien, pag. 78.

<sup>2)</sup> L. N. H. A. Chatelin und J. W. Thomas, Godsdienst en Bijgeloof der Niassers. Tijdschrift, XXVI, 1881, pag. 110-114. Th. C. Rappard, Het eiland Nias en zijn bewoners, Bijdragen, LXII, 1909, pag. 447-648.

<sup>3)</sup> Schröder, Nias, pag. 460 f, § 1127 f.

nösò) den Wind (angi) entstehen lassen. Dieser Wind wurde der Ursprung Tuha-Aloloâ-nangi's. Dabei glaubt man an eine zweite Erde. Als Tuha-Aloloâ-nangi gestorben war, wuchs aus seinem Herzen ein Baum, Tora'a genannt. An dessen Krone zeigten sich gleichzeitig drei Knospen; die aus der ersten Knospe entstehende Frucht wurde zum Ursprung von Lowalangi (Gott), die aus der anderen von Lature (kein böser Geist), die aus der dritten von Nadaoja und Afocha (böse Geister). Hierauf entstanden in der Mitte des Baumes wiederum drei Früchte; aus der einen kam Barasi-Luluö zum Vorschein, aus der anderen Baliu (beide keine bösen Geister) und aus der dritten Feto-Alito; auf den ist das Entstehen vieler Generationen böser Geister zurückzuführen.... Ganz unten an seinem Stamm trug der Baum wieder Früchte, aus denen die Menschen entstanden....

**Abs. II.** Als diese beiden untersten Früchte noch sehr klein waren, sprach Lature zu Barasi-Luluö und Baliu: ‚Die untersten Früchte gehören mir.‘ Aber Baliu antwortete: ‚Versuch dann, ob du daraus Menschen machen kannst; falls du das kannst, gehören sie dir, sonst nicht.‘ Aber Lature konnte wirklich keine Menschen daraus erschaffen. Deshalb sandte Lowalangi den Barasi-Luluö nach unten; dieser aber konnte nichts anderes als den Körper der Menschen formen, sodass er aus dem einen einen Mann, aus dem anderen eine Frau machte. Darauf nahm Lowalangi von dem Wind sambua fonduju ein bestimmtes Gewicht, gab es Baliu und sprach: ‚Steck das alles in den Mund der Menschenformen als Seele; wenn der Mensch all dies zu sich nimmt, wird er ein hohes Alter erreichen, und sonst stirbt er soviel früher, wie er von dieser ihm gegebenen Seele übrig gelassen hat.‘ Baliu tat, wie Lowalangi ihm geheissen. Dann gab jener ihm Namen. Das Gleiche nun, was Barasi-Luluö und Baliu beim ersten Menschenpaar getan haben, tun sie noch stets bei jedem Menschen im Mutterschoss....

**Abs. III.** Der erste Mensch, der nach der Meinung der einen Tuha-Ba-regedano, nach der Meinung der anderen Tuha-Ba-wonorege-tano oder Tuha-Orudua-zihôno hiess, wohnte mit seiner Frau Tuti auf der dritten Erde. Über die Zahl der Kinder dieses Ehepaares besteht in den Erzählungen auch Unsicherheit. Einige sprechen von einem Sohn, andere von sieben Söhnen. Vom ersten Menschenpaar bis zu Sirao haben sechs Geschlechter gelebt."

Die Mythe könnte hier schliessen. Schon dieser Teil bringt einige Unklarheiten, die sich aber leicht beseitigen lassen. Man könnte nach dieser Darstellung annehmen, die Menschen würden zweimal geschaffen: einmal entstehen sie „ganz unten am Stamm“, wohl auf der dritten Erde, der unsren also. Dann aber geben sich die am gleichen Stamm — oben und in der Mitte — entstandenen „Götter“ alle Mühe, aus den Früchten menschliche Lebewesen zu machen. Es müssen hier schon mehrere Vorstellungen zusammengefloßen sein. Wir müssen daher nach den verschiedenen Quellen suchen. THOMAS' Beschreibung endet aber noch nicht an dieser Stelle. Beide Missionare, SUNDERMANN und THOMAS, berichten von dem Ahnen Sirao, der sich noch nicht auf dieser Erde, sondern in einer Schicht über der unsrigen befand, nach niassischem Glauben der achten.<sup>1)</sup> SCHMIDT lässt diesen Teil der Mythen ausser acht, doch sollte man besser nicht an ihm vorübergehen, da er für den Überblick und verwandte Motive im Osten, Sumatra, nicht ohne Bedeutung ist.

„Vom ersten Menschenpaar bis zu Sirao haben sechs Geschlechter gelebt,“ hiess es oben.

**Abs. IV.** „Dieser Sirao ist ein Mensch. . . . Wir wollen nun hören, was das Volk über unsere Erde, die nach seiner Meinung die neunte in der Reihe ist, erzählt.

Ein Teil der Dörfer war nach unten gestürzt, als dieser bei Drundru-tano um dessen Tochter für seinen Sohn Luomewona warb. Diese Werbung erfreute den Drundru-

<sup>1)</sup> Sundermann, Nias, pag. 67-69; pag. 197-200.

tano und seine Frau Saota sehr, Silusi jedoch nicht; sie weinte nur. Um sie nun zur Heirat zu bewegen, gab ihr Vater ihr dauernd Geschenke, die sie aber verweigerte; Luomewona tat das nicht. Der Bergsturz war die Ursache ihres Widerstandes.

Deshalb nahm ihre Mutter ihren Kamm, strich sich die Haare damit glatt, und dabei fiel daraus ein Gegenstand in der Grösse einer kleinen Bohne; diesen gab sie ihrer Tochter und sprach: „Hier ist der Stoff, um die Erde grösser zu machen.“ Nun gab auch Silusi ihre Zustimmung zur Heirat. Den Stoff übergab sie ihrem Schwiegervater Sirao, der einen seiner Untertanen, Hadiduli mit Namen, beauftragte, die Erde an dem eingestürzten Teil zu vergrössern.“

Auch hier schliesst die Mythe noch nicht, sondern es wird erzählt, dass sich die neue Erde später noch als zu klein erwies und der Sohn Hadiduli's, Sila'uma, sie bis zu ihrer heutigen Grösse „klopfte“.

Damit sind die nord- und zentralniassischen Varianten noch nicht erschöpft. Die folgende Mythe übernimmt SCHMIDT ebenfalls von SUNDERMANN. Immerhin scheint sie nur vereinzelt dazustehen; denn die Motive, die sonst für Nord-Nias üblich sind, kommen hier in einer eigenartigen Überspitzung und gewissen Verspieltheit vor. SCHRÖDER <sup>1)</sup> betont denn auch, dass er von dieser Vorstellung trotz wiederholten Nachforschens nirgendwo noch etwas erfahren konnte.

#### Fassung C:

Abs. I. „Im Anfange war es finster. Es gab zwei Winde, von denen der eine schwarz war und der andere rot. Der Rücken des roten Windes war bemoost, und daraus wuchs ein rotes Holz, Sogumi mbaru luo (= welches mit Härchen von rotem Tuch besetzt war.) Dieser Baum trug Früchte oben auf der Spitze, aus einer derselben entstand ein Mensch, Sihài si lō hedehe, Sihài si lō liwãli wã (= Sihài

<sup>1)</sup> Schröder, Nias, pag. 469, § 1143.



der Stumme, Sihài ohne Bewegung). Er fiel an den Stamm, hatte aber weder Arme, noch Beine, noch Kopf, sondern bestand nur aus einem Rumpf. Da kam ein böser Geist, Guwala mit Namen, der zog ihm Arme und Beine und Kopf aus. Er hatte neun Nasenlöcher und neun Mündler, und als er atmete, gab dieser Atem den Wind, neun verschiedene Winde.

**Abs. II.** Diese Winde spielten, und auf dem Rücken derselben wuchs wieder Moos, welches zugleich Erde war, und daraus wuchs der Baum Si dumidumi langi (= der dem Regenbogen des Himmels Ähnliche), der aber auch Tora'a genannt wird. Dieser Baum wurde gross und dick und trug Früchte am Grunde der Zweige (wie man dies ja vielfach an tropischen Gewächsen sieht), und daraus entstanden Aföcha und Nadaoja. Dann trug der Baum auch Früchte auf der Spitze oder vielmehr Fruchtkolben, und aus einem von diesen entstand ein Mensch, Mandraulü mit Namen. Dessen Sohn war Tuha ba ndrege dano (= Tuha am Ende der Erde).” Der Stammbaum wird dann bis zu Sirao fortgesetzt.<sup>1)</sup>

#### Fassung D:

Schliesslich beschäftigen sich SCHMIDT und MODIGLIANI noch mit einer anderen Version, die wir ebenfalls der SUNDERMANN'schen Sammlung verdanken.<sup>2)</sup>

„Ganz im Anfange gab es nichts als dreissig Winde, die ganz oben waren. Diese kamen zusammen, und auf denselben wuchs ein Baum, Si dumidumi langi, neben einem anderen, Solambajo ngaë'u. Der erstere trug zwei Fruchtkolben, aus deren einem Lature, eine Art Halbgott, hervorging; aus dem andern kam ein bechu saitö, ein schwarzer Geist, der bekam zwei Kinder, Bahari und Lafabua Tuha ndraga. Der Sohn des Bahari ist Aföcha, und

<sup>1)</sup> Sundermann, Nias, pag. 61-63; Schmidt, Grundlinien, pag. 75.

<sup>2)</sup> Sundermann, Nias, pag. 60 f.; Schmidt, Grundlinien, pag. 75 f.; Modigliani, Viaggio a Nias, Tafeln nach pag. 614; Schröder, Nias, pag. 475, § 1148.

dessen Kinder sind die bechu sojo, rote Geister; sie werden alle mit dem Namen des Stammvaters bezeichnet. Der Sohn des Lafabua ist Wa'õ und dessen Sohn Nadaoja, dessen Nachkommen, ebenfalls böse Geister, auch alle den Namen des Ahnen tragen.

Der Baum Solambajo ngaë'u trug ebenfalls Fruchtkolben, und daraus ging Tuha Luluo oder Bara si Luluo oder Lowalangi (Gott) hervor. Sein Sohn ist Baliu. Darauf trug der Baum wieder und zwar zwei Fruchtkolben. Aus dem einen entstand ein Mensch, der aber kein Leben hatte und nicht redete. Lowalangi gab ihm Leben, aber er starb wieder. Darauf schoss aus seiner Herzgrube ein Spross hervor, und dies gab den Baum Tora'a. Auch dieser trug Fruchtkolben, und zwar goldene. Daraus entstand wieder ein Mensch, Tuha nilölö nangi (= Tuha, der den Wind in Windeln wickelte). Er wurde von Lowalangi zum Menschen gemacht, und Baliu wog ihm die Seele zu."

Nach dieser Erzählung haben wir es mit drei Bäumen zu tun. Während der Baum Tora'a nach den anderen Darstellungen drei Knospen oder Früchte trug, ist in dieser letzten Fassung von drei Bäumen die Rede. Der Erfolg bleibt der gleiche und ändert an dem Verlauf nicht viel. Es hat den Anschein, als ob der Nachdruck auf die Dreizahl gelegt werden sollte. SCHRÖDER hat diese Mythe im Norden, bei den Hili Maziaja, erzählen hören.

#### b) Erklärungen.

##### a) Die Stellung Löwalangis.

Diese ganze Zusammenstellung gibt eine gewisse Übersicht über die Schöpfungssagen, wie man sie sich in Nord- und Zentral-Nias erzählt. Pater SCHMIDT vermutet hier im Norden schon zwei verschiedenartige Formen. Seine nicht ganz zutreffende Erklärung ergibt sich daraus, dass er sich auf jene ungenaue und verwirrende Übersetzung von SUNDERMANN stützt. Wir haben schon in der Einleitung zur Fassung A darauf verwiesen und hielten uns an SCHRÖDER'S

Korrektur: „Es erhob sich der Urahn der Götter”.<sup>1)</sup> SUNDERMANN hingegen übersetzt: „Es erhob sich der höchste Gott. Es erhob sich der hohe Luo Zaho.” Von seiten der Mission wurde regelmässig der Fehler begangen, das „Löwalangi” vorschnell mit „Gott” zu verdeutschen, wie in der Fassung B, Abs. I oder D. SUNDERMANN weist aber noch darauf hin, dass er „uwu lowalangi” in dem Totengesang als „höchster Gott” übersetzt. Damit nun erweckt er den Eindruck, als ob der später auftretende Löwalangi in der Eigenschaft eines alleinigen Schöpfergottes am Anfang des Werdens stehe. SCHMIDT folgert daher, dass wir hier einem reinen „höchsten Wesen” gegenüberstehen.<sup>2)</sup> Das Wort „uwu” erklärt SUNDERMANN<sup>3)</sup> mit „Spitze, das Höchste” in Anlehnung an die Wortverbindung „uwu gana’a” (= bestes, reines Gold). Diese Art Übersetzung weist SCHRÖDER jedoch als unsinnig zurück.<sup>4)</sup> Sie sei „wieder eine jener westlichen (europäischen) Weisheiten, wovon ein Niasser nichts versteht. Die Worte uwu gana’a bedeuten einfach: Stammvater oder zur Not Stammutter des Goldes. Denn dies hat nach niassischem Denken ebenso einen Ursprung wie die Reismasse, die gebräuchlichen Gewichte und was immer noch.” In Sâiwahili, im Nordosten der Insel, erzählt man sich von einem Weltbaum, an dem sich u.a. neun Blütenballen (bloeikolven) gebildet hätten. Aus einem der Ballen seien dreizehn Samen gekommen, darunter für den Mond, für die Sonne, für den Stammvater der Menschen, für das Schwein, den Reis u. dgl. m. Sicherlich steht diese überentwickelte Idee im indonesischen Bereiche einzig da: alles wird auf ein „uwu”, ein Im-Anfang-Seiendes zurückgeführt. „So will Uwu Löwalangi und Uwu Luho Zàhò, ungeachtet der Missionaren-Übersetzung, allein sagen: der Stammvater oder die Stammutter von Löwalangi, bzw. von Luo Zàhò.” Man denkt also an eine

1) Schröder, Nias, pag. 469-474, §§ 1144-1147.

2) Schmidt, Grundlinien, pag. 77, Anm. 2; pag. 82 f.; pag. 139-142.

3) Sundermann, Nias, pag. 65, Anm. 1.

4) Schröder, Nias, pag. 479, § 1152, Abs. I und Anm. 1.

hier ungenannte Gottheit oder möglicherweise an den Wind, d.h. eine Windgottheit, wie wir es aus den Fassungen B, Abs. I; C, Abs. I und Abs. II und D erfahren. Aber viel deutlicher zeigen Süd-Nias und Batu, dass überwirkliche Wesenheiten noch vor dem später zum Hochgott gewordenen Löwalangi existieren. Es ist darum wohl auch SCHRÖDERS Ansicht, mit „Urahn der Götter“ die treffendste Übersetzung zu geben.

Für die übrigen Mythen meinte SCHMIDT auf Grund seiner Folgerung nach dem SUNDERMANN'schen Text beweisen zu können, dass Löwalangi das eigentliche Schöpferwesen sei. Die Fassung A in der verwirrenden Übertragung lässt auch diese Möglichkeit zu; doch die neuen Kenntnisse veranlassen auch eine neuerliche Untersuchung.

Es lässt sich erkennen, dass in der Fassung B drei Motive vermischt worden sind; denn dreimal wird von einer Schöpfung gesprochen. Es ergäbe sich nämlich schon ein klares, gerundetes Bild, wenn nur die Vorgänge in B, Abs. I und Abs. III den Inhalt der Legende darstellten.

Das würde besagen: aus dem Nebel oder der Finsternis entstand das Urwesen Sihài mit der obersten Erde. Aus seinem Atem wurde der Wind. Deutlich erinnert dieser Gedanke an eine Gleichung, auf die wir noch öfter zu sprechen kommen werden: Wind = Atem = Seele. Aus der Windseele entstand nach dieser Fassung Tuha-Aloloânangi mit der zweiten Erde, aus dessen Herzen wuchs der Baum Tora'a, vermutlich mit der dritten Erde. Sihài mit Tuha-Aloloânangi und Tora'a ergeben so die erste Triade. Die zweite entsteht am Baume selbst: aus dem letzten Spross werden die Menschen.

In B, Abs. II aber spielt sich noch einmal eine Art Schöpfungshergang ab, indem die Trias Löwalangi, Barasi-Luluö und Baliu gemeinsam das erste Menschenpaar erschafft.

B, Abs. IV jedoch will sich garnicht mehr in den Kreis

der nordniassischen Ursprungslegenden einfügen. Für sich genommen erinnert diese Erzählung an die von WARNECK beschriebene Schöpfungsmythe der Toba-Batak auf Sumatra.<sup>1)</sup> Auch dort weigert sich das Mädchen, Sideak parudjar, einen ungeliebten Mann auf Geheiss zu heiraten. Es entflieht in die Mittelwelt und formt mit einer Handvoll Erde — ein Begriff, dem man beständig wieder begegnet — die Welt der Menschen. Wie Silusi auf Nias willigt es nach einer Weile doch noch ein und nimmt den zuerst verschmähten Mann zum Gatten.

Wir können diesen Teil der Fassung B (Abs. IV) gemeinsam mit den Sumatra-Mythen behandeln. Es kommt mit ihm ein für Nias sonst nicht üblicher Gedanke auf, den wir gewiss aus einer jungen Beeinflussung vom Osten erklären müssen, ein ohne Zweifel spätes Anhängsel, wie es abgesehen von dem fremdartigen Thema auch noch aus der Angleichung an die neun Oberwelten der Götter, ebenfalls einer späten, hinduistischen Idee, hervorgeht. Wir müssen überhaupt im Auge behalten, dass es sich bei all diesen Mythen um mehr oder minder Uneigenes, also Lehn- gut handelt, das nur nach niassischer Weise umgemodelt worden ist. Es ist das Ergebnis einer generationenlangen Verarbeitung, Verdichtung, Verzerrung beständig wieder hervorgeholten Mythenmaterials. Dafür gibt die Fassung D ein Beispiel, wie Altes und Neues ungleichmässig miteinander verwoben wird. Wir erfahren vorerst einmal, welche Ur- oder Schöpferkraft man im Winde vermutet. Dabei wirkt es noch besonders seltsam, dass von dreissig Winden erzählt wird, wahrscheinlich eine Anspielung auf die Zahl der Monatstage, ohne dass aber das Ganze — SCHRÖDER betont das auch<sup>2)</sup> — nun eine Mondmythe zu sein brauche. Was davon einheimisch und was fremd ist, lässt sich nicht mehr genau entscheiden, bodenständige und alt-indische Gedanken, die auch in die buddhistischen Lehren einge-

<sup>1)</sup> Vgl. Sumatra-Fassung B, Abs. III.

<sup>2)</sup> Schröder, Nias, pag. 468, § 1142.

gangen sind, kamen sich dabei entgegen. Die Batu-Lieder und die spärlichen Berichte, die wir von den Mentawei-Leuten besitzen, zeigen recht deutlich, welche Bedeutung dem Winde seit alters zufällt, besonders eben auch in der von Festlandeinflüssen freigebliebenen Mentawei-Mythologie. Der Gottesgedanke tritt völlig zurück, Löwalängis Aufgabe ist noch ganz unausgeprägt. So steht nicht die Wirksamkeit eines höheren Wesens, sondern die Naturkraft im Anfang. Die Lieder und Erzählungen aus den Süd-strecken werden uns noch weiterhelfen und zeigen, dass diese Vorstellung, von aussen weiter angefacht, als ursprünglich niassisch anzusehen ist.

Es scheint ebenso zur festen Vorstellung der Niha zu gehören, dass der Baum Tora'a aus einem toten Körper oder aus einem toten Herzen wachsen muss. Ähnlich wie die Fassung B (Abs. I/II) nimmt auch die Fassung D dieses Bild auf. Nur ist da von drei Bäumen die Sprache, während die Fassung B allein den einen Baum Tora'a mit seinen Knospen oben, in der Mitte und unten, ganz nach dem Schema der vedischen Weltstufung, kennt. Wir werden hierauf noch zurückgreifen müssen, sobald wir zu einer besseren Übersicht gekommen sind. Zu diesem Zwecke hat schon der italienische Forscher MODIGLIANI in seinem grossen Reisebericht <sup>1)</sup> für die Fassungen B und D je einen Stammbaum entworfen, die den jeweiligen Entwicklungsgang sehr gut verdeutlichen. Ist man sich über das Mosaik der Fassung B im klaren, dann lässt sich die verwandte Technik der Zusammensetzung von D bald erkennen: das gliederlose Urwesen beschäftigt danach erst den Schluss der Erzählung. Wie regelmässig geht auch diesmal aus dem toten Körper der Baum Tora'a hervor, an dem die ersten Menschen entstehen. In durchaus begreiflicher Variante sind aus den drei Knospen der Fassung B in D drei Bäume geworden. Am ersten Baum entsteht der unter-

---

<sup>1)</sup> E. Modigliani, *Viaggio a Nias*, Tafeln nach pag. 614; vgl. auch Schmidt, *Grundlinien*, pag. 74 f.

weltliche Gott Lature mit der Gruppe der bösen Geister, am zweiten die jetzt erst als Schöpfergestalten auftretenden Götter mit Lòwalàngi an der Spitze. Damit aber dringt die neue Vorstellung in die sonst alte Mythe ein. Denn genau wie in B beginnt Lòwalàngi zu allem Überflus noch einmal mit dem Schöpfungsakt, nachdem gewissermassen alles schon vorhanden ist. Wir müssen demzufolge schliessen, dass man der Triade erst nachträglich und nach fremden Vorbildern diese schöpferische Wirksamkeit zugesprochen hat.

### β) *Lòwalàngi und Sihài. Die Erde.*

Damit wird unser Blick auf die seltene Fassung C gelenkt. SCHRÖDER, der annähernd sechs Jahre, von 1904 bis 1910, auf Nias verbrachte, hat sie nicht mehr erzählen hören. 1) Wahrscheinlich war sie zu seiner Zeit schon der Vergessenheit anheim gefallen. Mit SCHMIDT 2) kann man die Mythe folgendermassen zusammenfassen: 1) Neben der Finsternis im Anfange stehen zwei Winde anstelle des Nebels. 2) Zwischen ihnen und Sihài ist noch ein Baum eingeschoben. 3) Der „Wind-Extrakt-Geist“ geht diesmal nicht von Sihài aus, sondern er vernichtet ihn. 4) Bei den Früchten des Tora'a ist die mittlere Dreiheit nicht vorhanden, aus der ersten gerade die zwei wichtigsten Glieder, Lòwalàngi und Lature. Trotzdem schreibt SCHMIDT in seiner Deutung dem Lòwalàngi die eigentliche Schöpfergewalt zu: wenn man die Winde ausser Acht liesse, so sei nach dem Zeugnis des Totengesanges (Fassung A) selbst ein Baum hier überflüssig. Denn Sihài würde von Lòwalàngi gemacht. Dass dem nicht so ist, erklärt sich aus der neuen Verbesserung von „uwu Lòwalàngi“. Denn nicht der Gott ist damit gemeint, sondern ein vor ihm existierendes Urgeschöpf, über dessen Wesen uns die Batu-Gesänge aufklären werden.

Betrachtet man die in C auftretenden Motive, dann ergibt

1) Schröder, Einleitung, pag. V.

2) Schmidt, Grundlinien, pag. 79.

sich, dass von Winden, von Sihai, von Tora'a und schliesslich von einem Menschen erzählt wird. Die Triade und die Gruppe der bösen Geister mit Lature gehören nicht in diese Fassung. Zweimal wird dem Wind oder den Winden die gestaltende Kraft zugesprochen; der schwarze Wind in C, Abs. I bleibt ohne Tätigkeit. Aus dem roten Wind entsteht ein Baum, der den Sihai zur Welt bringt, der diesmal aber ohne Bedeutung bleibt.

In C, Abs. II hebt der Vorgang von neuem an: auf dem Rücken der Winde wächst Moos, das den Boden für den Tora'a bildet. Aus dessen Früchten werden drei Lebewesen, Afocha, Nadaoja und der sonst unbekannte Mensch Mandraulu. Von Afochas oder Nadaojas Bedeutung erfährt man nichts.

Galt es für die bis jetzt betrachteten Mythen regelmässig, die Zusätze zu erkennen, um die eigentliche, frühe Vorstellung herauszulösen, so muss für die Fassung C ein anderer Weg eingeschlagen werden, denn dort scheint der Vorgang auseinandergezerrt. Nicht einmal, den anderen Darstellungen entsprechend, sondern zweimal treten die Winde auf. Aus dem roten Wind geht der Sihai hervor und ein zweites Mal aus den bemoosten Winden der Baum Tora'a. Das Wesentlichste ist, dass es in dieser alten Mythe (Fassung C) von der Triade keine Spur gibt, und sie für die daraus sprechende Ideenverbindung auch garnicht vorhanden scheint, wie SCHMIDT es, durch die ungenaue Übersetzung irregeleitet, annimmt. Das Nämliche gilt ja auch für den grossen Totengesang (Fassung A), der nur den verstorbenen Häuptlingen vorbehalten ist. Die Mythe C ist für den heutigen Niasser bereits verloren. Dieser Gesang aber wird seiner rituellen Bedeutung halber nicht so schnell verschwinden. Ohne Frage hat auch er eine gewisse Abänderung erfahren. Neu an diesem Liede ist die anthropomorphe Vorstellung vom „Urgott“, den wir bis jetzt nur entstehen sahen, um dann ohne nennenswerte Handlung wieder zu sterben. Der „Urahn der Götter“ müsste dann das „Ungenannte und Unsichtbare“ sein, das



man hinter dem Nebel oder der Finsternis vermuten kann, woraus nach der nördlichen Auffassung Tuha Sihài geboren wurde. <sup>1)</sup>

Wir streifen damit entscheidende Fragen zum Wanderungsproblem innerhalb Südostasiens, das uns noch mehrmals beschäftigen wird. Wir haben zu beachten, dass die Urgottheit ein Wesen aus Erde erschafft. Weiter im Osten, bei einigen Borneo-Stämmen, kehrt dieser mythologisch so verbreitete Gedanke wieder. „Er nahm sich Erde, die eine Handvoll; er nahm sich Erde, so gross wie ein Ei,“ heisst es im Liede (Fassung A). (In den Gesängen wird jede einzelne Versreihe wiederholt. Die zweite Reihe bringt den Gedanken der ersten jedesmal in einer Variation. Auch die Namen werden in dieser Weise verdoppelt.) Die Handvoll Erde und Erde in der Form eines Eies sind also selbständige Ideenassoziationen des Niassers, die wir ganz ähnlich unter den Völkern Borneos, vor allem bei den Dusun, wieder antreffen und dort ausführlich besprechen. Für die niassische Mythe ist es wichtig, dass der Sihài eine aus Erde geschaffene Wesenheit ist. Anders gesagt: Tora'a wächst aus dem wieder zu Erde gewordenen Menschen. Dass die Niasser von diesem Glauben beseelt sind, sagen die Batu-Lieder ohne Umschweife. Aber auch verschiedene Dayak-Legenden belehren uns darüber, dass der Primitive in der Erde besondere magische Kräfte vermutet.

Zur Erläuterung müssen wir unser Augenmerk auf die Bestattungsarten richten. Ganz in Anlehnung an die soziale Schichtung finden wir im nördlichen Nias, wo die Megalithkultur niemals solch grandiose Formen wie im Süden erreicht hat, drei verschiedene Beisetzungsformen. <sup>2)</sup> Danach gilt für Häuptlinge ein megalithischer Bestattungsritus. Bürger werden beerdigt, und Sklaven werden ins Dickicht geworfen und dort zum Frass der Wildschweine. Wir nehmen daher an: Die Häuptlingsschicht

<sup>1)</sup> Schröder, Nias, pag. 471 f., § 1145.

<sup>2)</sup> Loeb, Sumatra, pag. 148 f.

setzt sich aus Nachfahren der megalithischen Erobererwelle zusammen. Die Bürger als eigentliche Frühbewohner haben an der Beerdigung festgehalten: sie werden wieder zu dem Stoff, aus dem sie eigentlich geschaffen sind. Das ist für unsere Untersuchung ein wesentlicher Hinweis. Wir verstehen dadurch, dass Sihài das Erde-Urwesen jener Nias-Leute ist, die vor dem megalithischen Zustrom die Insel beherrschten. Den gleichen Gedanken haben die Batu bewahrt, deren Urmutter Dao (= Erde) alles aus sich hervorbringt. Aus den Nord-Mythen ist Sihàis eigentliches genus nicht mehr zu erkennen, doch ist es wahrscheinlich, dass es seiner ursprünglichen Aufgabe entsprechend weiblich gedacht war; aus dem toten Körper des Urwesens wächst der Lebensbaum.

Mit dem Auftreten der kontinentalen Wanderer, unter denen sich auch die Träger der Megalithkultur befanden, wurde aber diese Gestalt in den Hintergrund und ins Unbedeutende verdrängt und ihre sinngemässe Stellung vergessen. Der frühe Einfluss von aussen auf Nias ist bekannt. Abgesehen von den megalithischen Wellen, die in den beiden letzten vorchristlichen Jahrtausenden den indischen Archipel erreicht haben dürften<sup>1)</sup>, kennen wir Berichte persischer Seefahrer und Händler, die Nias nachweislich gegen das Jahr 850 besucht haben, und in einem Rapport der Ostindischen Kompagnie von 1665 wird die Insel schon von holländischer Seite erwähnt. Es soll damit nur bemerkt werden, wie früh westliche Kultur auf Nias eingewirkt haben muss und daher die Möglichkeit offenstand, den alten, echten Vorstellungen neue Elemente hinzuzufügen.

Die Stellung Löwalängis, wie SCHMIDT sie sah, kommt auf die Rechnung einer späteren Periode, die sich von der früheren schon weit entfernt hat. „Wären all die schönen Eigenschaften von Löwalängi, (die die Mission ihm

<sup>1)</sup> B. A. G. Vroklage, Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens, Anthr. XXXI.

zuschreibt), alten Datums, dann müsste der notwendige Ausdruck dessen eine tiefe Verehrung sein, und diese fehlt vollständig. Das steht in offensichtlichem Missverhältnis zu seiner (angeblichen) Allmacht." <sup>1)</sup> Etwas früher heisst es bei SCHRÖDER noch fester umrissen: „Er (Löwalangi) ist nur eine frühere Form, eine Entwicklungsphase der Windgeister, die vor dem Weltbaum (Tora'a) auftreten." Bestehen aber die Windgeister oder -götter noch vor Tora'a — und das erweist sich auch aus den Mythen —, so muss man den Schluss ziehen, dass mit dem Urahn der Götter der Fassung A eben solch eine Windgöttheit gemeint ist; es ist die gleiche, die in allen übrigen Fassungen am Anfang des Seins steht.

Das „uwu“, mit dem diese Wesenheit bezeichnet wird, kann „Stammvater“ und auch „Stammutter“ sein. Über das Geschlecht des Urwesens ist damit also noch nichts ausgesagt. Es wäre möglich, dass man an eine Gestalt denkt, die dem „Apna-Apha“ der Kisar-Leute (nordöstlich von Timor) gleichkommt. DE JOSSELIN DE JONG <sup>2)</sup> übersetzt dieses Doppelwort mit „Schöpfer“ (creator), unterstreicht jedoch in seiner ethnologischen Analyse, dass „Apna-Apha“ eigentlich „our mother – our father“ hiesse. Das legt den Gedanken an ein doppelgeschlechtiges Urwesen nahe, der möglicherweise auch in die Mythen der Nias-Leute hineinspielt. WINTHUIS <sup>3)</sup> hat darum gedacht, dass „in ihrem (der Niasser) Glauben ihre Ahnen tatsächlich Zweigeschlechterwesen sind.“ Wir wollen diese Frage offen lassen. Es kommen immerhin Zweifel auf, wenn man die südniassischen Mythologien zu Rate zieht. Unzweideutig wird nach den Batu-Gesängen die Urmutter Erde vom Winde begattet. **E r d e u n d W i n d s i n d d i e b e i d e n U r k r ä f t e**, die auch die Mentawei-Leute kennen, bis zu

<sup>1)</sup> Schröder, Nias, pag. 467, § 1141.

<sup>2)</sup> De Josselin de Jong, Studies, Vol. I, Amsterdam 1937, pag. 70 und 150.

<sup>3)</sup> J. Winthuis, Einführung, pag. 166.

denen die hinduistische Lehre nicht mehr vorgedrungen ist. Von Sihài (Fassung A) oder seinem Nachkommen Tuha-Aloloâ-nangi (B) wissen wir mit Sicherheit, dass sie die Erde sind oder sie zumindest von ihnen ausgeht. Ausserdem ist der Wind in irgendeiner Weise am Entstehungshergang beteiligt. Übereinstimmend entdeckt man also auch in den Nord-Mythen jene mythologischen Motive, die zu den entscheidenden Merkmalen der unberührter gebliebenen Lieder der Batu gehören. Indes müssen wir fragen, wie es sich dann mit der Stellung der Götterdreiheit verhält?

*γ) Die Göttertrias.*

Wir müssen zunächst feststellen, dass Lòwalangi und seine beiden Trabanten sich niemals am Anfang der Entwicklung befinden. Erst in einem dritten oder vierten Stadium treten sie auf und greifen in die Handlung ein. Auffällig ist ausserdem, dass die Fassung C nichts von einer Triade mit Lòwalangi weiss und der Totengesang nur insofern den Gott erwähnt, als im Zusammenhang mit dem Urahn der Götter, dem uwu Lòwalangi, der Name genannt wird. Lòwalangi selbst wird übergangen. Nach der Meinung von B, Abs. I tritt die Trias erst später in Erscheinung, lange nach Sihài oder Tuha-Aloloâ-nangi. Ein nicht mehr verstandenes Gemengsel von frühen und späten Bildern findet sich schliesslich noch in der Fassung D. Die dreissig Winde und die Vielzahl der Bäume deuten auf eine Weiterentwicklung zum Phantastischen hin. Einmal überlässt man den Winden die Urkraft, anderseits macht man Lòwalangi nochmals zum Schöpfer jenes Wesens, das dem toten Sihài gleichkommt, mit dem der Werdungsakt wieder beginnt.

In dieses Netz von alten und neuen Vorstellungen kann sich der heutige Niasser leicht verstrickt haben. Die drei Gottheiten müssen zu ihrem Recht kommen. Sie beherrschen das Dasein: Bara-si-luluö formt den menschlichen

Körper, Baliu belebt den noch toten Leib mit *nòsò* (= Atem, Seele), das von *Lòwalangi* für jeden Einzelnen abgewogen wird. Die Drei übernehmen später also das Werk, das nach der Fassung A noch vom Urahn der Götter geleistet wird, der den Menschen *Sihài* „wie ein Kind“ bildet und beseelt. Aus der Herzgrube des *Sihài* wächst der *Tora'a* als Lebensbaum der Götter und Menschen.

Das Übereinstimmende aller Fassungen bleibt, <sup>1)</sup> dass man Wind, Nebel oder Dunkelheit in den Anfang stellt. Aus diesem Ungewissen geht *Sihài* hervor, der seinerseits den Lebensbaum *Tora'a* entstehen lässt. Wenn die Fassung C von einem roten und einem schwarzen Wind spricht, der Trauergesang von der (roten) Feuer- und der (schwarzen) Rauch-Mahara oder der Feuer- oder Rauch-Feto und wir in der letzten Erzählung (D) von den *bechu saitō* und den *bechu sojo*, den schwarzen und den roten Geistern, hören, so meinen wir, hier den ursprünglichen Gedanken recht nahe zu sein. <sup>2)</sup> Die Beachtung, die der Triade geschenkt wird, ist demgegenüber sehr gering. *Lòwalangi* ist gegenwärtig der seelenspendende Gott, aber im Vergleich zu den „schwarz-roten Urgewalten“ tritt seine Bedeutung zurück und wirkt wie eine nachträgliche Ausschmückung. Da wir die Gleichung Seele = Atem = Wind kennen, müssen wir erwägen, ob sich der jüngere Gott nicht mit der alten Windkraft verbunden hat, die auf diesem Wege deifiziert und personifiziert werden konnte. Baliu und *Bara-si-luluö* gesellen sich im Norden und Zentrum zu *Lòwalangi*, und diese Drei werden schliesslich, vielleicht nach hinduistischem Muster, zu den Schicksalsgöttern der Menschheit. LOEB hat uns auf die fremde Ideologie im Weltbild des neuen Nias aufmerksam gemacht. <sup>3)</sup> Immerhin muss man mit ABEGG bedenken, dass die Trimurti kaum jemals Gegenstand des indischen Volksglau-

---

1) Fassung B, Abs. IV wurde zur Seite gestellt.

2) Schmidt, Grundlinien, pag. 78.

3) Loeb, Sumatra, pag. 154.

bens gewesen ist, <sup>1)</sup> sodass nicht jede Triade, der wir im Archipel begegnen, unbedingt vom Hinduismus entlehnt zu sein braucht. Es scheint mir aber nicht zweifelhaft, dass die Götteridee als eine spätere Erweiterung in die Schöpfungslehre aufgenommen wurde.

Wir dürfen dann jedoch die Frage nicht abweisen, wieso die Triade gerade in die Schöpfungsgeschichte eingefügt wurde. Das Verfahren ist für den primitiven Mythos üblich, wie PREUSS in Vorlesungen und Schriften öfter unterstrichen hat. <sup>2)</sup> Durch die blosse Existenz der drei jungen oder fremden Götter in der Urzeit oder gar als Schöpfergestalten wird der Glaube an sie vertieft und ihre kultische und alltägliche Bedeutung grösser. Man gibt ihnen deswegen eine Tätigkeit im Rahmen der Urzeitmythe, sodass ihr Vorhandensein gewissermassen rechtsgültig wird. Die alten Legenden erfuhren durch diesen Zusatz eine gewisse Veränderung und Ausgestaltung. Dadurch aber vermindert sich für uns die Durchsichtigkeit und die Möglichkeit einer Rekonstruktion der frühen Fassung.

#### δ) *Die ursprünglichen Vorstellungen.*

Für unsere Fragestellung ist es vor allem von Belang, dass das Urelternpaar aus dem Baum Tora'a „wächst“ oder aus dessen Früchten entsteht. Der Baum selbst erhebt sich auf dem toten Sihài. Berücksichtigen wir, dass nach den Batu-Gesängen die dem Sihài nicht unähnliche Gestalt, die Urmutter Dao, bei ihrem Tod (wieder) zu Erde wird, so kann es kaum Zweifel leiden, dass auch Sihài die Erde ist. An den Mythen der Batak und Dayak wird sich zeigen, dass die niassischen Legenden eine Art Paradigma für die indonesischen Entstehungsmythen überhaupt bilden, indem hier bereits die meisten Motive vorhanden sind

<sup>1)</sup> E. Abegg, Die Indiensammlung der Universität Zürich, in: Mitt. der Geogr.-Ethnogr. Ges. Zürich, XXXV, 1935, pag. 24 f.

<sup>2)</sup> K. Th. Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker, 2. Aufl., Leipzig 1923, pag. 99-103.

und teils vermengt wurden, die weiter im Osten häufig gesondert nebeneinander auftauchen. Die Entstehung der ersten Menschen aus Bäumen ist in Zentral-Borneo der Kern der Ursprungslegenden. Dass aus einer Frucht ein Mensch werden kann, glauben die Daïri-Batak. Die Formung der Menschen aus Erde oder Lehm ist eine Vorstellung, die auch die Batu haben, und die ebenfalls in einigen Gegenden Borneos wieder auftritt.

Begegnen wir also in Nord-Nias schon drei Motiven, die sich vor dem Eindringen vedo-brahmanischer Begriffe verflochten haben, dann ist die Kompliziertheit der Mythen gut zu erklären. Wir nehmen an, dass das Motiv von der Entstehung der Menschen aus Erde zu den frühesten und nächstliegenden zählt, müssen zwar dazu bemerken, dass es wohl kaum das erste ist. „Der kosmogonische Mythos ist immer gezwungen, vor alles Seiende ein *primum agens* zu rücken,” sagt einmal scharfsinnig der Kulturhistoriker HUIZINGA, der nahe bei MARETT steht.<sup>1)</sup> „Noch ehe der Geist zur Konzeption von menschhaften Göttergestalten durchdringt,” schreibt HUIZINGA weiter, „gibt er, unmittelbar aus Ergriffenheit durch das Geheimnisvolle und Ehrfurchterweckende, womit Natur und Leben ihn bedrängen, vage Namen an die Dinge, die ihn beklemmen oder erheben.“ Was wir damit allgemein erfahren, gilt auch für die Mythologie der Nord-Niasser, die die „schwarz-roten Urgewalten“ als *Anfang* sehen, wenn auch — und das wohl aus Ungewissheit oder späterem Unverständnis heraus — mit Bäumen, Geistern, Winden, Nebeln zusammengebracht. Wir dürfen uns aber mit der Erklärung aus dem Geheimnisvollen nicht bescheiden. Seitdem wir durch FREUD über die Rolle der Geburt in der Symbolik belehrt sind, verstehen wir, dass das Werden der Welt nach niassischer Auffassung eine Geburt ist. Die Erzähler haben diese uralte, rätselhaft gewordene Legende nicht mehr begriffen,

<sup>1)</sup> J. Huizinga, *Homo ludens*, Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur, Haarlem 1938, pag. 196-198.

und die anderen Vorstellungen gewannen Oberhand, wobei sich zwei oder drei Bilder: die Gestaltung des Menschen aus Erde (Sihài), das Hervorkommen der Ureltern aus Bäumen oder die Verwandlung aus Knospen oder Früchten verbunden haben. Diese Ideen haben sich in ihrer Konkretheit halten können, selbst nach dem Bekanntwerden der drei Götter.

Es müsste dann die Bedeutung des Baumes wenigstens noch andeutungsweise ihren Niederschlag im Kult gefunden haben. Dies ist auch der Fall. SCHRÖDER weiss von einigen Ficus-Arten, die durchweg als heilig behandelt werden. <sup>1)</sup> Er ist deshalb der Ansicht, auf die lunare Bedeutung der Erzählungen schliessen zu können, da, wenn der Mond am Zenith vorüber ist, sich scheinbar ein Baum zeigt, der Ähnlichkeit mit den verehrten Bäumen haben soll. Allein in den Mythen deutet nichts auf kosmische Erscheinungen hin. Die Annahme von der Baumgeburts lässt eher auf die Naturbeobachtung der Erzähler schliessen. Der Baum ist Mutter, die Menschen sind Früchte am Lebensbaum. Wir empfinden einen derartigen Ausdruck als Vergleich oder Symbol. Für den Niha ist er im Gegenteil Realität, und aus dem Glauben an die Wirklichkeit dieser mythischen Ereignisse müssen wir folgern, in welcher enger Naturverbundenheit der archaische Mensch lebt, aber auch welche andere Bewusstseins- und Triebstruktur unser Verständnis fordert. <sup>2)</sup>

Bevor wir nun noch zu weiteren Erklärungen kommen, müssen wir die Mythen und Vorstellungen der Südstämme kennen lernen.

---

<sup>1)</sup> Schröder, Nias, pag. 451, § 1113; pag. 539, § 1238. Vgl. auch C. G. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, Wien 1912, pag. 213, Anm. 3. Jungs Erklärung trifft hier also nicht zu.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu die entsprechenden Abschnitte in W. Mühlmann, Methodik der Völkerkunde, Stuttgart 1938, besonders pag. 125 f. Unser Begriff „symbolisieren“ gibt nicht die Auffassung des primitiven Menschen wieder, für den „psychische Realität“ und „objektive Realität“ (Freud) ein und dasselbe sind.



## 2. Süd-Nias.

Die aus den südlichen Teilen der Insel berichteten Ursprungsmythen sind weniger ausführlich und umfassend als die aus dem Norden. Es erklärt sich dies daraus, dass der kulturell weniger ausgeprägte Norden zuerst von der Mission übernommen und untersucht wurde. Wie so oft ist auch in diesen Bezirken die Ethnologie noch sehr auf die Berichte der Missionare angewiesen und verfügt daher über weniger Material aus dem Süden. Doch da wir die beiden grossen Gesänge von den Batu-Inseln besitzen, die STEINHART vor einigen Jahren veröffentlicht hat, vervollständigt sich unser Bild von der Schöpfungs-idee der Süd-Niasser und Batu in hohem Masse.

### a) Die Mythen.

#### Fassung E: 1)

Im Anfang war keine Erde, keine Welt, sondern im Nebel war ein Ungenanntes und Unsichtbares. Dann aber spalten sich die Nebel, und Inada (= Mutter) Samihara Luwò ist geboren. Sie ist die tiefste Ursache der Weltschöpfung. Dann spaltet sich das Gestein, und die nächste Gottheit, Stammutter aller Götter- und Menschengeschlechter tritt auf: Inada Samadulo Hösi. Sie ist zwar unverheiratet, bekommt aber dennoch vier Kinder, jedesmal Zwillingspaare, einen Knaben und ein Mädchen. Die zugleich Geborenen sind miteinander verheiratet:

- 1) Latura-dano-tów mit Hinaja-Dràò-tane'a-dano und
- 2) Sábölo-Luwò-gogomi mit Nadàdawa-Mölo.

Der Name Sábölo-Luwò-gogomi für den Jüngeren der beiden Brüder soll der Kindersname sein. Später taufte man ihn in Löwalàni um. (Löwalàni im südlichem Dialekt wird im Norden zu Löwalàngi.)

Als es für die Söhne an der Zeit war, sich eine Wohn-

1) Schröder, Nias, pag. 454-459, §§ 1122-1126.

stätte zu suchen, entschied sich der Ältere, Latura, für die Unterwelt, Lòwalàni für die Oberwelt. Damit glaubte er aber auch, die Obermacht für sich beanspruchen zu dürfen. Das gab der Bruder nicht zu, und die Zwei einigen sich, ihre Kraft zu erproben.

Neun Tage nacheinander warf Lòwalàni Steine nach unten. Seinen Bruder störte dies nicht. Nun war die Reihe an Latura, der die Welt mit aller Kraft durcheinander schüttelte. Lòwalànis Wohnung stürzte ein, und er gestand zu, Latura als den Älteren anerkennen zu wollen.

Ausser seiner Zwillingschwester nahm Lòwalàni sich noch eine Frau, die Tochter seines Bruders, Siloharo-Luwò-gogömi. Durch die Heirat wurde er der Stammvater der Menschen. Das Kind aus dieser Ehe war aber rund und ohne Gliedmassen. Auf Lòwalànis Rat nahm Siloharo-Luwò ein Messer und teilte ihr Kind mittendurch. Die eine Hälfte warf sie an die Quelle des Wassers, die andere an die Mündung. Diese zwei Teile wurden dann die ersten irdischen Menschen.

An anderen Stellen beschreibt SCHRÖDER, wie die Geschwister sich treffen.<sup>1)</sup> „Der Sohn wohnte an der Mündung, die Tochter aber am Oberlauf des Flusses.“ Die Beiden wissen nichts voneinander. Als eines Tages dem Mädchen Gold in den Fluss fällt, geht es ihm nach, zweimal neun Tage, bis es zu der Stelle kommt, an der sein Schatz steckengeblieben war. Dort trifft es aber auch den Mann, der ihn inzwischen gefunden hat. Er weigert sich jedoch, den Fund zurückzugeben, sondern nimmt stattdessen das Mädchen dazu. Die Beiden werden die Stammeltern der Menschen.

#### Fassung F:

Eine ähnliche Fassung bringt SCHRÖDER aus dem Dorf Bawomataluwò, dem grössten Kampong des Südens.

Von einer Frau als Schöpfergestalt ist da die Rede, Samihara-Luwò, Samihara, die die Gesetzgeberin ist. Ohne

<sup>1)</sup> Schröder, Nias, pag. 62 f., § 193; pag. 520, § 1214.

die Erde sei sie traurig gewesen. Sie formt sie auf folgende seltsame Weise: indem sie mit ihrer Handfläche über ihren Körper fährt, sammelt sich der Schmutz zu kleinen Krümchen, die die ersten Erdteilchen bilden.

Das Gedicht zählt nun alle Stufen auf, bis die Erde die Grösse eines balé erreicht hat. Es betrübt aber Samihara-Luwò, dass die Welt ohne Menschen ist.

Ohne ersichtlichen Zusammenhang damit wird sodann von einem Wirbelwind gesprochen und von einem sich spaltenden Stein, aus dem Si-Mädulò-Hosi zum Vorschein kommt. Sie wird vom Winde befruchtet und gibt vier Kindern das Leben. Die Kinder sind Latura und Lòwalàni mit ihren Schwestern, d.h. Frauen.

#### Fassung G:

Schliesslich noch eine Erzählung aus Tamiò.<sup>1)</sup> Die Handlung spielt sich am „Himmelsstrom“ ab:

„Am Oberlauf des Flusses Dsjia, dem Fluss des Himmels, Am Oberlauf des Flusses Dsjia, dem Fluss der Sonne.“

Dort treffen sich Bruder und Schwester, die aber von ihrer Verwandtschaft nichts wissen. Sie heiraten sich, und dann beginnt es zu regnen. Von diesem ihrem Schritt wollen sie nun dem (bis jetzt garnicht genannten) Vater berichten. Es ist ihnen unbegreiflich, warum es plötzlich regnet; augenscheinlich soll damit Lòwalànis Unwille angedeutet werden. Wir können hier nur nebenbei erwähnen, dass dem Mythologen Regen oder Wassergefahr als Strafe für begangene Blutschande nichts Neues sind. Auch andere Stämme des Archipels wie Kayan oder Toradja liefern uns Beispiele dafür.<sup>2)</sup>

Auf Nias zeigt sich der Gott schnell versöhnt; als die

<sup>1)</sup> Schröder, Nias, pag. 524 f., § 1220 und Anm. 1.

<sup>2)</sup> Hose and McDougall, Pagan Tribes of Borneo, Vol. II, London 1912, pag. 197 f.; Hose, Natural Man, London 1926, pag. 258; A. C. Kruyt, Regen lokken, in: Tijdschrift, XLIV, pag. 4; ders., De West-Toradjas van Midden-Celebes, III, Amsterdam 1938, pag. 31; G. Róheim, Animism, Magic, and The Divine King, London 1930, pag. 89.

Geschwister in Eile ein siraha verfertigen und diesem opfern, hört der Regen auf. Was aber die eigentliche Bedeutung dieser Art adu ist, konnte auch SCHRÖDER nicht mehr erfahren. Vermutlich ist es eine Schutz verleihende Opferstatuette, die beim Hausbau verwendet wird. 1) Darauf verweist auch SUNDERMANN's Übersetzung „Hausgötze“. 2) Jedes Haus besitzt solch eine Figur, die im grössten Raume freistehend und sichtbar auf einem Pfeiler aufgestellt wird. Sie wird heutzutage jeweils beim Bau eines neuen Hauses geschnitzt, und weil gerade im Zusammenhang mit der Ehe diese Sitte erwähnt wird, ist es möglich, dass eine neue, lebenswichtige Periode damit eingeleitet werden soll. So müssen wir auch die Bruder-Schwester-Verbindung betrachten. Die erste Strafe ist der Regen, die zweite das Verbot, sich noch länger im Himmel, dem niassischen Paradies, aufzuhalten:

„Er sagte,  
Da du, Sohn, dich vermählt hast,  
Weil du, Mann, geheiratet hast,  
Bleib als Same der Menschen auf Erden,  
Bleib als Saat der Menschheit auf dem Gestein.“

#### b) E r k l ä r u n g e n.

Wir haben schon auf einige Eigentümlichkeiten der Süd-Mythen hingewiesen. Die drei Fassungen E, F und G sind selbst in ihrer Unvollständigkeit eine willkommene Ergänzung zu dem Material vom Norden und zeigen die Motive, die die Süd-Niasser beschäftigen. In der Fassung E ist der genaueste und ausführlichste Bericht gegeben; F und G bestätigen nur noch das dort Gesagte und heben vielleicht stärker hervor, worauf am ehesten Gewicht gelegt wird. Im Vergleich zum Norden und Zentrum fallen einige Unterschiede auf. Doch da wir die Grundgedanken der dortigen Mythen herausgeschält haben, meinen wir, auch

1) Schröder, Nias, pag. 88 f.; § 280; pag. 110 ff., § 338 f.

2) Sundermann, Nias, pag. 79.

Parallelen zu den Vorstellungen des Südens zu erkennen.

Wir dürfen aber trotzdem an der Tatsache des thematischen Unterschiedes nicht achtlos vorbeisehen.

Die Wechselbeziehung zwischen den einzelnen Lebensgebieten und -äusserungen ist sicher. Lässt sich in der Mythologie der Urzeit eine so eigentümliche Unterschiedlichkeit von Nord und Süd erkennen, so muss sich ein ähnliches Verhältnis auch an weiteren Kulturelementen erweisen. Es wäre doch verwunderlich, wenn sich nur in den Erzählungen des Nordens die mehrfache Überschichtung ausdrückte. Warum haben die Süd-Niasser ihre Mythen soviel unbeeinflusster gehalten?

Alle genaueren Forschungsberichte betonen die Kulturdifferenz zwischen den beiden Teilen der Insel. Wir greifen dazu einige Beispiele heraus. KUNST fand eine solche Verschiedenheit in musikalischer Hinsicht. <sup>1)</sup> Gehen wir zur Soziologie über, so treffen wir im Norden eine streng exogame Heiratsordnung an, während im Süden Endogamie und vornehmlich Kreuz-Vettern-Basen-Ehe herrscht. Damit geht im Norden die Meidung zwischen den beiden verlobten Partnern einher. Im Süden zieht indessen der Verlobte zu den Brauteltern, um den Kaufpreis abzarbeiten. Im allgemeinen kennt Nias keine besondere Priesterkleidung, nur in einigen südlichen Bezirken gibt es für die Priesterinnen eine eigene Tracht. Auch sind die Häuser des Nordens und Zentrums anders gestellt und eingeteilt als im Süden. <sup>2)</sup> Als fundamentalsten Unterschied aber müssen wir die reiche megalithische Kunst in den Südrecken erwähnen, die im Norden eine viel geringere Höhe erreicht hat. <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Dr. Jaap Kunst, Manuskript und mündliche Mitteilung.

<sup>2)</sup> Loeb, Sumatra, pag. 146 f., 132 f.; Schröder, Nias, pag. 260 f., §§ 721 f., pag. 611, § 1338; Heine-Geldern, Sumatra, pag. 310 f.

<sup>3)</sup> Lamster, Steenen Monumenten op Nias en Soemba, in: Onze Aarde, 1/2, pag. 2-12; Schnitger, Forgotten Kingdoms, Leiden 1939, pag. 145-165.

Es mag nun der folgende Vergleich gestattet sein: wenn in Bezug auf die Einrichtung der niassischen Wohnungen von einem „Unterschied auf den ersten Blick“<sup>1)</sup> gesprochen wird, kann man von den Mythen etwas Ähnliches sagen. Wie aber in ihrem Grundriss auch die Häuser noch übereinstimmen und dies auf die ursprüngliche Verwandtschaft hinweist, gilt das Nämliche auch für die Entstehungsmythen. Man kann die Fassung E den Vorstellungen des Nordens gegenüberstellen. Es ergibt sich dann für den Anfang schon der gleiche Gedanke: das Unpersönliche, der sich spaltende Nebel. Aus den Nebeln wird das erste Wesen, Samihara-Luwò, geboren. SCHRÖDER weiss dafür keine Erklärung zu geben. Weder aus den Namen, noch aus den Mythen liesse sich ohneweiters ein Schluss ziehen. Nur gehört Samihara-Luwò in die „Sihài-Generation“, und dies muss uns ein Fingerzeig sein, weil der Vergleich sich weiterführen lässt. Der Lebensbaum Tora'a wird im Süden zu der Göttin Samadulò-Hösi. Freilich schiebt sich als Zwischenstufe noch das sich spaltende Gestein ein. Auf dieses mythologische Motiv werden wir noch eingehen müssen, sobald wir über mehr Vergleichsmaterial verfügen, das Borneo stellt. Immerhin müssen wir jetzt schon bemerken, dass wir noch in einem anderen Gebiet Südostasiens die Urzeitmythe vom berstenden Stein kennen: unter den Nagavölkern Assams, die damit das tertium comparationis liefern! So verstehen wir die kulturelle Verwandtschaft von Niha und Dayak,<sup>2)</sup> wenn auch

1) Schröder, Nias, pag. 106, § 331.

2) Schnitger, Forgotten Kingdoms, pag. 162-164:

„Even the most superficial consideration teaches us that the culture of Nias is related to that of the Nagas in Assam. In both countries social life is largely dominated by the megalith institution and the necessary feasts and ceremonies involved by them. In spite of the differences which exist between their megalith cultures are so striking and so numerous that there can be no doubt of their relation. They must at one time have had a common land of origin and this can have been nowhere but in the valley of the Irrawady.“

— aber das ist eine sekundäre Erscheinung — nach niasischer Denkweise Gestein und Erde eng zusammengehören und die Borneo-Völker die beiden Motive von einander geschieden halten.

Wurde uns klar, dass der Sihài des Nordens die Erde schlechthin ist, und sieht man an den Süd-Legenden trotz des geringen Materials, dass sie ebenso die Erde als erste Materie betrachten, so lässt sich die im Laufe der Jahrhunderte immer mehr gelockerte Beziehung zwischen den beiden Teilen der Insel hinsichtlich der geistigen Kultur jedenfalls als eine nicht sehr tiefgreifende Trennung erkennen.

Diese Fragen werden noch durch die beiden Lieder von den niassischen Siedlern auf den Batu-Inseln erhellt. Es hat den Anschein, als ob man nach Batu zum Teil reinere, unverworrenere Formen der Mythe mitgenommen habe. Diese Gesänge stellen, abgesehen von ihrem ethnologischen Wert, das episch Schönste dar, was die indonesische Welt an Schöpfungserzählungen aufzuweisen hat. Auch aus diesem Grunde soll STEINHART'S Text in Übersetzung wiedergegeben werden.<sup>1)</sup>

### 3) Batu.

#### a) Die Mythen.

Fassung H:

„Als die Erde noch nicht war,  
Als die weite Welt noch nicht bestand,  
Lebte unsere Mutter Dao,  
Die sich immer wieder verjüngende,  
Die schildkrötengleiche.  
Sie sammelte den Schmutz der Handflächen,  
Sie sammelte den *Körperkot*.  
Angehäuft war das so gross wie ein *Goldgewicht*.“

---

<sup>1)</sup> Steinhart, Niassche Teksten, Tijdschrift, LXXIV, pag. 326-375.

Sie legte es auf die Kniescheibe,  
Sie knetete es mit dem Zeigefinger.  
Und wieder sammelte sie den Schmutz der Handflächen,  
Und wieder sammelte sie den Körperkot.  
Angehäuft war das so gross wie ein ausgekautes Sirih-  
(So lautet) die Überlieferung, [priemchen,  
(So lautet) die Sage.  
Sie nahm den Schenkel als Unterlage,  
Sie knetete mit ihrem Oberarm.  
Zusammen wurde es so gross wie ein Sirih-säckchen.  
Eines Tages nun  
Sammelte sie den Schmutz der Handflächen,  
Sammelte sie den Körperkot.  
Angehäuft war das so gross wie eine Matte.  
Da versah sie die Erde mit einem Unterbau.  
Sie holte haushohe Steine.  
Sie stellte sie schräg nebeneinander.  
Unbeweglich stand da die weite Welt.  
Als sie nun den Schmutz der Handflächen besah,  
Als sie den Körperkot betrachtete,  
Verwandelte er sich in Erde.  
Weil da noch keine Menschen waren,  
Ging nach dem Munde des Abgrunds  
Unsere Mutter Dao,  
Die sich immer wieder verjüngende,  
Die schildkrötengleiche.  
Sie holte die Winde zusammen.  
Eines Tages nun ward sie schwanger,  
Ohne einen Gemahl zu haben,  
Unsere Mutter Dao,  
Die sich immer wieder verjüngende,  
Die schildkrötengleiche.  
Als die Zeit der Geburt gekommen war,  
Als ein Erntejahr verstrichen war,  
Gegar sie ein Kind.  
Ein Zwilling wurde geboren.  
Ohne Kopf war der eine,



Ohne Gesäss war der andere. <sup>1)</sup>  
Nämlich Latura Danô unten,  
Nämlich unser Vater Lamaja Rao.  
Nämlich unser Vater Lowalani oben,  
Unser Vater, Lowalani Luo,  
Unser Vater, der Schweinehüter der Menschen. <sup>2)</sup>  
Als die Menschen noch nicht waren,  
Sprach, ohne dass da Menschen waren,  
Unsere Mutter Dao,  
Die sich immer wieder verjüngende,  
Die schildkrötengleiche,  
Sie sagte, indem sie sprach:  
Es ist schade für die Erde unten,  
Dass da keine Bewohner sind,  
Mit denen ich reden kann.  
Wieder ging sie nach dem Munde des Abgrunds,  
Sie holte die Winde zusammen.  
Sie kehrte zurück nach ihrem Ausgangspunkt,  
Sie kehrte zurück, woher sie gekommen war.  
Es wurde ein Kind.  
Eines Tages nun  
War die Zeit der Geburt angebrochen  
Von einem Kinde aus ihrem Schoss.  
Als das Kind aus ihrem Schoss geboren ward,  
Ward ein Zwilling geboren.  
Gepaart waren sie seit ihrer Geburt.  
Ein Kind war eine Tochter,  
Das andere war ein Sohn.  
Sieh hier ihre Namen, wenn gesprochen wird:  
Das Mädchen hiess unsere Mutter Siadulo Hôsi,

<sup>1)</sup> Die naturmythologische Deutung dieses Bildes liegt nahe; es entspräche dem Dunkel-, bezw. Hellmond. Steinhart hebt aber in der Anmerkung (pag. 360) ausdrücklich hervor, dass der ere hohò, der niassische Weise, nach dessen Diktat er die Mythe aufgezeichnet hat, damit die G e s c h l e c h t s l o s i g k e i t der Zwei gemeint habe.

<sup>2)</sup> Eine über ganz Nias verbreitete Anschauung, dass die Menschen die Schweine des Löwalani seien.

Die Tochter hiess unsere Mutter Siadulo Rao.  
 Sieh hier den Namen des Sohnes:  
 Unser Vater Balugu ba Luaha, <sup>1)</sup>  
 Unser Vater Handoma Haro.

Unsere Mutter Dao,  
 Die sich immer wieder verjüngende,  
 Die schildkrötengleiche,  
 Sie sagte sprechend:  
 Wo ist ein Platz,  
 Wo ihr ruhig leben könnt?  
 Und sie brachte (sie) zum Medzaja-Fluss,  
 Und sie brachte (ihn) zum Gomo-Strom.  
 Die Tochter setzte sie  
 An den Oberlauf der Medzaja,  
 In das Quellgebiet der Gomo. <sup>2)</sup>  
 Den Sohn setzte sie  
 An die Mündung des Flusses.  
 Keine Menschen waren da drunten.  
 Unsere Mutter Dao,  
 Die sich immer wieder verjüngende,  
 Die schildkrötengleiche,  
 Sie sagte:  
 O, meine Tochter,  
 Ganz allein bist du auf Erden.  
 Und zu dem Sohn sprach sie:  
 Auch du bist ganz allein auf der Welt,  
 Keine Verwandten besitzt du.  
 Lügnerisch war ihr Sprechen mit ihren eignen Kindern.

Eines Tages nun,  
 Unsere Mutter Dao,  
 Die sich immer wieder verjüngende,

<sup>1)</sup> Balugu (Baluga) und Siadulo werden auch im ersten Teil des Totengesanges (Fassung A) erwähnt, Baluga als Sohn, Siadulo als eine der Frauen (Balugas Mutter?) des halbgöttlichen Urahns Sirao. Vgl. Sundermann, Nias, pag. 197 f.

<sup>2)</sup> Süd-Nias.

Die schildkrötengleiche,  
Ihr Lebensgeist verflüchtigte sich wie Wind,  
Sie starb und ward in Erde verändert,  
Ihre Asche füllte die Spalten der Erde.  
Was nun ihre Kinder betrifft,  
Ihre Tochter nun,  
Die arbeitete auf dem Acker,  
Und hatte mit dem Hacken zu tun,  
Sie schaffte auf dem Feld  
Und hatte mit dem Schneiden zu tun,  
Sie pflanzte Reis,  
Sie säte Reis...."

Ihre Tätigkeit wird jetzt genauer beschrieben. Die Arbeitsregelung spiegelt sich deutlich in dem Gesang wider. Frauenarbeit besteht seit Urzeiten nach dem Wortlaut des Liedes. Die Tochter der Urmutter, die erste Frau auf Erden, hat schon diese Arbeit verrichtet. Es heisst dann weiter:

„Diese ihre Tochter nun weinte bitterlich:  
Niemanden habe ich, um zu sprechen.  
Wenn da einmal ein Mörder kommt,  
Ist niemand da, um den Mord zu rächen,  
(Niemand), der zwischen beide Dörfer tritt.“

Die Frau fährt mit ihrer Arbeit fort, schält Zuckerrohr, Bananen usw. und wirft die Schalen in den Fluss, der sie bis zur Mündung fortschwemmt. Dort wird ihr Bruder, Balugu ba Luaha, auf den Kehricht aufmerksam und nimmt das zum Anlass, einmal flussaufwärts zu wandern. Alsbald sieht Siadulo Hôsi ihn kommen. Sie flüchtet in ihre Hütte und verriegelt sie stark.

„Unser Vater Balugu ba Luaha,  
Er ging in die Wohnung.  
Da nun der Riegel sehr fest war,  
Begann er zu sprechen:  
Sag', Menschenkind auf Erden,  
Öffne doch die Tür.“

Gibt es kein Mitleid in deinem Herzen?  
 Weil keine Eltern da sind,  
 Keine Verwandten da sind?  
 Unsere Mutter Siadulo Hôsi,  
 Sie antwortete und sprach:  
 Vielleicht ist es ein Mörder?  
 Vielleicht schneidest du die Hälse ab?  
 Vielleicht durchbohrst du das Herz?"

Doch als Balugu ba Luaha sie versichert hat, dass er kein Mörder sei, lässt Siadulo Hôsi ihn ein. Er bittet sie, ihn zu heiraten. Anfangs schlägt sie ihm diese Bitte ab, doch später gibt sie nach. Sie bleiben zusammen und arbeiten gemeinsam, bis sie eines Tages auf dem Felde auf ihre Mutter zu sprechen kommen und dabei entsetzt erkennen, dass sie Geschwister sind. Sie trösten sich damit, dass es so vielleicht vom „Lenker“<sup>1)</sup> bestimmt gewesen sei und nicht geändert werden könne.

„Es geht damit wie mit einem elfenbeinernen(?) Pulsring,  
 Es geht damit wie mit einem elfenbeinernen(?) Armband,  
 Das sich nun einmal um den Puls schliesst.“<sup>2)</sup>

....

Eines Tages nun,  
 (So lautet) die Überlieferung,  
 (So lautet) die Sage,  
 Ging schwanger mit einem Kind  
 Unsere Mutter Siadulo Hôsi."

<sup>1)</sup> Gemeint ist Löwalàni, doch betont Steinhart, dass er bis jetzt noch keine Legenden gefunden habe, aus denen hervorgehe, dass Löwalàni als Schöpfergott angesehen werde, im Gegensatz zu Sundermann.

<sup>2)</sup> Steinhart ist sich hier im Unklaren. Er glaubt, gemeint seien Elfenbeinringe, die früher eingeführt worden seien. Ob aber ein verhältnismässig spät eingeführtes Schmuckstück noch Eingang in die Schöpfungsmythe finden konnte, ist zu bezweifeln. Eher könnte hier von den Schweinehauern gesprochen werden, die im Leben der Niasser eine besondere Rolle spielen. Vgl. Speiser, Dents de Cochon Déformées, Tucumán 1932.

Sie verlangte sehr nach der Blume der *phaeomeria speciosa* <sup>1)</sup> und bat ihren Mann darum. Der geht fort, um die Blume zu pflücken, und kurz nach seiner Rückkehr bringt die Frau einen Knaben zur Welt. Es folgen noch viele Kinder, Söhne und Töchter, die sich über die Erde zerstreuen.

„Ihre Nachkommen wurden (soviel) wie Staub und Sand,  
....

Sie wissen (heute) nicht mehr, dass sie verwandt sind.“

Damit schliesst der erste Gesang. Hier wie auch beim zweiten verspürt man gegen den Schluss hin, wie sich die im Beginn so wirkungsvolle Art der Erzählung verliert.

#### Fassung J:

Der Anfang des zweiten Gesanges <sup>2)</sup> unterscheidet sich vom ersten nur wenig. Nach der Geburt der Zwillinge Latura und Lòwalàni meint Dao:

„Vielleicht bist du der Stammvater der Menschen?

Er antwortete: der Stammvater der Menschenkinder bin  
Schau, ich bin Latura Danô. [ich nicht.

Ich will der Stützpunkt der Erde sein.“

Die gleiche Frage richtet Dao an Lòwalàni, der ihr entgegnet, dass er zwar nicht der Stammvater der Menschen sei, aber den Menschen den Lebensgeist gäbe.

Das zweite Mal — wiederum durch den Wind befruchtet — gibt Dao zwei Mädchen das Leben: Silahuma Dao und Nadzarata Lani, von denen die erstere Laturas Dienstmagd wird und die andere zu Lòwalàni geht, um vom Himmel aus die Priesterinnen einzusetzen. Das dritte Mal bekommt Dao nur ein Kind, Baela So'ifo Gana'a, doch fügt STEINHART in der Anmerkung hinzu, dass er hierfür keine Erklärung habe.

<sup>1)</sup> Diese Pflanze wird wegen ihres säuerlichen Geschmacks besonders gern von schwangeren Frauen genossen.

<sup>2)</sup> Steinhart, Niassche Teksten, II, Tijdschrift, LXXIV, pag. 403-440.

Das vierte Paar ist Hia Lachilo Adu und — aus den anderen Gesängen schon bekannt — Siadulo Hôsi, Zwillinge, die als verheiratet betrachtet werden.

Die einschneidende Wendung gegenüber den anderen Gesängen ist aber, dass Dao nun noch zum fünften Mal Kinder zur Welt bringt, das zweite menschliche Paar, Lachacha Dza'ua <sup>1)</sup> und Sihamboi Dza'ua. In einem Streit um drei Bäume ersticht Lachacha Dza'ua seinen Bruder Hia Lachilo Adu, woraufhin Sihamboi Dza'ua auch versucht, die Frau des Ermordeten umzubringen. Sie verwundet sie jedoch nur mit ihrem Sirihmesserchen. Da Siadulo schwanger ist, wird das Kind in ihrem Leib, Lafa'u, auch verletzt.

Der Schlussteil beschäftigt sich nur noch mit Lafa'u, der als Jüngling in einem Lanzenduell Lachacha Dza'ua tötet und damit dessen Mord ritterlich rächt. Er wird dann als Kulturheros geschildert.

b) E r k l ä r u n g e n.

α) *Erde und Urmutter in den Mythen von Süd-Nias und Batu.*

Es muss nun zuerst unsere Aufgabe sein, das bis jetzt zusammengestellte Mythenmaterial zu ordnen. Gegenüber mancherlei Unbestimmtheiten in den Nordlegenden bemerken wir im Süden die Stetigkeit, mit der von einer Frauengestalt im Anfang gesprochen wird. Der Fassung E zufolge wird Samihara-Luwò aus dem Nebel geboren, Samadulo-Hôsi aus dem sich spaltenden Gestein. Sie ist die Stammutter aller Götter und Menschen. Vom Werden der Welt erfahren wir weiter nichts, doch darf die Fassung F als eine Ergänzung gelten. Denn danach formt Samihara-Luwò die Erde, genau wie die Mutter Dao. Ob sie die nächste Gestalt, Si-Mädulo-Hosi, selbst zur Welt bringt oder aber an eine Steingeburt oder Steinabstam-

<sup>1)</sup> Steinhart gibt als Übersetzung: „Der unverwundbare Kopfgänger“ (koppensneller).

mung gedacht ist, kann man nicht mit voller Gewissheit sagen. Es ist aber kaum anzunehmen, dass der Wirbelwind ohne einen Grund erwähnt wird. Wir sahen ja bereits im Norden, dass lebenweckende, seegebende Kräfte hinter den Winden vermutet werden. Nehmen wir das Beispiel der Dao zum Vergleich: sie lässt sich gar von den Winden begatten, sodass es für uns ausser Zweifel steht, dass in der Fassung F auf eine geschlechtliche Verbindung von Stein und Wind angespielt wird. Die Winde sind Symbol für das männliche Element, wie der sich spaltende Stein den mütterlichen Teil verkörpert. Gerade dieses letzte Motiv werden wir späterhin noch eingehend untersuchen, nehmen aber jetzt schon vorweg, dass wir es als Charakteristikum einer Schöpfungslegende der Megalithleute nachweisen werden, die wir aus Assam, Borneo, Timor, Flores, verschiedenen Inseln Melanesiens und Polynesiens kennen.

Dass sich dieser Gedanke im Süden hartnäckiger als im Norden erhalten oder durchgesetzt hat, muss mit der nämlichen Frage zusammenhängen, weil ja die megalithische Schicht im südlichen Nias soviel mächtiger und einflussreicher geworden ist. Unsicher ist, ob der Begriff von den Winden als Urkraft mit in diesen Ideenkreis gehört. Die Vielschichtigkeit der Niaskultur gestattet uns in dieser Beziehung keine genaue Analyse mehr. Es lassen sich hinduistische Vorstellungen zum Vergleich mit heranziehen. Als Vertreter des männlichen Elements gehört der Wind auch zur Auffassung der Veden, die die Windgötter, die Maruts, als „eine Schar schön geschmückter Jünglinge“ beschreiben.<sup>1)</sup> Wir wissen daneben auch von den Mentawai-Inseln, bis zu denen die steingebrauchenden Wanderer nicht mehr gelangt sind, dass selbst dort schon der Wind für eine männliche Kraft angesehen wird. Da also die Hochkultur Alt-Indiens und die Frühkultur der Mentawai-Gruppe diesen Gedanken besitzen, lässt es sich

<sup>1)</sup> Herm. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, pag. 224 f. Vgl. Rgveda I/167, 4.

nicht mehr sagen, ob er für die Niha jung oder alt ist; wahrscheinlicher ist das letztere, sodass Erde und Wind das Urelternpaar sind.

Wir sahen schon, dass in dieser Gegend Stein und Erde gleichgesetzt werden. Es geschieht dies nicht so häufig wie man vielleicht denken könnte. Borneo etwa trennt diese beiden Motive ziemlich streng von einander, und sie scheinen auch zwei verschiedenen Kulturgruppen anzugehören. Süd-Nias und Batu lassen hingegen Erde oder Stein durch die Winde befruchten. Sie bedeuten hier mythologisch dasselbe. Nur bleibt die Frage, inwiefern sich die Fassung G einfügt, deren Vorgeschichte fehlt. Die Verwandtschaft der Mythen untereinander zeigt sich zwar in der Vaterschaft des Löwalàni. Liegt eine Abweichung von den anderen Erzählungen vor, so kann sie nicht sehr erheblich sein. Wir wissen, dass es weder im Norden noch im Süden eine Urzeitdarstellung gibt, in der der Gott am Anfang stünde. Sein Dasein geht immer auf eine „Mutter“ zurück, im Norden: den Baum, und da der Süden nur Gestein oder Erde kennt, wird Löwalàni daraus auch nach dem Glauben des Erzählers von G mittelbar oder unmittelbar hervorgegangen sein. Wir können daher sagen, dass in Süd-Nias der Mythos von der Steinabstammung der Menschheit lebendig ist. Aus der Ähnlichkeit mit dem Beginn der Fassung F meinen wir aber auch die Beziehung der beiden Batu-Gesänge zu diesen Vorstellungen ableiten zu dürfen.

Damit sind wir bei einem der wichtigsten Motive der südostasiatischen Schöpfungsmythologie angelangt. Die Mythen selbst sprechen schon in deutlichen Worten: Samihara-Luwò (F) macht die Erde aus ihrem eigenen Schmutz ebenso wie die Mutter Dao der Batu-Leute, wenn auch die Fassungen H und J nicht all jene Entwicklungsstufen aufreihen, wie der Gesang es in seiner ganzen Breite, gleichsam *al fresco*, tut. Auch hierin liegt sein grosser Wert; mit eigenen, klaren Worten gibt er die Auffassung des primitiven Menschen wieder: die Urmutter Dao bringt alles aus



sich selbst hervor. Aus Kot und faeces macht sie die Erde und bringt aus ihrem Schosse Götter und Menschen zur Welt.

Es bedarf an dieser Stelle einer theoretischen Einschaltung: Im Vergleich der Fassungen B und C erwies es sich, dass, während der Wind in B nur einmal wirksam war, er in C doppelte Funktion hatte. In guter Entsprechung hierzu hat Dao in den Fassungen H und J all das auf sich vereint, was in den anderen Süd-Mythen die Aufgabe mehrerer Gestalten und die Arbeit mehrerer Generationen war. Diese Spaltung, bzw. Zusammenfügung einzelner Bestandteile eines Mythos ist ein üblicher Mechanismus, oftmals abhängig von der Phantasie und eigenwilligen Ausgestaltung des jeweiligen Erzählers.

In seinen „Beiträgen zur Mythenforschung“ geht O. RANK mit einigen Sätzen darauf ein, „dass die Doublettierung, manchmal auch Vervielfältigung einzelner mythischer Figuren in der Regel mit der Verdoppelung oder Vervielfachung ganzer Sagenepisoden einhergeht, die man erst wieder zur Deckung, man möchte sagen zur Verdichtung zu bringen hat, die ihnen im unbewussten Phantasieleben ursprünglich zukam.“<sup>1)</sup>

Für diese Verdichtung ist die Figur der Dao vorbildlich. Nach den anderen Fassungen schienen eine Reihe von Gestalten und eine Folge von Stadien für die volle Entwicklung nötig. Die Batu-Lieder aber begnügen sich mit dem einen Urwesen, das als Mutter von Göttern und Menschen jenen Platz einnimmt, der sich in Nord-Nias auf den Urahn der Götter, Sihài und Tora'a, im Süden auf die zwei Muttergestalten und das berstende Gestein verteilt. Diese Modifikation auf Batu erleichtert nun unsere Deutungsarbeit. Es ist nicht mehr zu leugnen, dass das mütterliche Prinzip überwiegt und das väterliche zurücktritt. All die mythologischen Gestalten wie uwu Löwalangi und Sihài, Samihara-Luwò und Samadulò-Hösi, ja auch Le-

---

<sup>1)</sup> O. Rank, Mythenforschung, Wien 1922, pag. 16.

bensbaum und Urgestein finden wir in der Dao wieder. Sie alle haben in ihrer Grundbedeutung weiblichen Charakter.

Vieles legt nun den Gedanken nahe, in der Urmutter ein Mondwesen oder den anthropomorphisierten Mond zu sehen: das Goldgewicht zu Anfang, das beständige Ab und Auf, das Schwangerwerden, die Geburten der Zwillingspaare. Man müsste dann in der hinabsteigenden Dao den Vollmond erblicken, der als Hell-, bezw. Dunkelmond wieder zum Vorschein kommt. Nachdem sie sich „am Munde des Abgrunds“ von den Winden hat begatten lassen, werden Löwalangi, der Himmels-, also Lichtgott, und Latura, der Gott der Unterwelt, der Schwarzmondgott, geboren. Wir müssen da aber den Widerspruch des ere hohò respektieren, wenn man auch nicht strikte verneinen kann, dass sich in diesen Bildern Anzeichen einer astral-mythologischen Denkweise vortun. Doch LOEB geht zu weit, wenn er feststellt, dass „the idea of a world tree is not found in the south, where mankind is thought to have sprung from a moon divinty.“<sup>1)</sup> Wir haben erkannt, dass Dao ausser mit dem Lebens- oder Weltbaum mit dem uwu Löwalangi und Sihài verglichen werden muss, die beide keine zelestischen Züge tragen. Weiter noch müssen wir an den vorwiegend lunaren Bedeutung der Urmuttergestalt zweifeln, wenn wir die Linguistik mitheranziehen. Dann und wann hört man auf Nias die Redewendung „Inada La'umà dào“, „Unsere Mutter, Hammer der Erde.“<sup>2)</sup> Dao oder in anderer Mundart tano heisst Erde, sodass die entsprechende Stelle im Liede statt „Mutter Dao“ ebensogut „Mutter Erde“ lauten könnte. Behält man jedoch in der Übertragung das „Dao“ bei, dann kommt der mütterlich-menschliche Zug, die primitive Denkweise besser zur Geltung. Kann man

1) Loeb, Sumatra, pag. 150.

2) Schröder, Nias, pag. 510, § 1193. Es wird dort noch auf eine in Süd-Nias herrschende Vorstellung von einer der Dao entsprechenden Figur, „Si Abu Tano, hingewiesen, die die Erde geschmiedet hat.

aber dann noch von einer Mondmythe sprechen? Es mag sein, dass sich die Batu das langsame Werden der Erde nach dem allmonatlichen Schauspiel des Mondes gedacht haben, ohne aber die Urmutter sogleich als lunares Geschöpf zu betrachten. Das Lebensgefühl des Primitiven ist doch soviel unmittelbarer als das unsere, und begriffliche Feinheiten, die uns gang und gäbe sind, verfallen bei ihm. So kann Dao mit der Erde oder vielleicht auch mit dem Monde vereint werden, wie es oftmals mit Fruchtbarkeitsgöttern geschieht. Immer aber wird der primitive Erzähler von dem ihm Nächstliegenden ausgehen: Mutter, Vater, Familie, Sippe, Kampong und dort seine Vergleichsbilder suchen, seine „Symbole“, deren Wirklichkeitscharakter unserem Bewusstsein verloren gegangen ist. Den archaischen Menschen aber beherrscht noch sein subjektives, analoges Denken, sein Mikrokosmos. Es ist deshalb nicht zu verkennen, dass Dao an erster Stelle Mutter ist. Erde und Gestirne können nur eine Nebenrolle haben, ihre zunehmende Bedeutung muss Anzeichen eines fortschreitenden Vergeistigungsprozesses sein.

Die Batu-Lieder scheinen auf einer Zwischenstufe zu stehen. Abgesehen von der mütterlichen Art der Dao überwiegt das zur Erde Bezügliche, was wir letzten Endes noch aus dem Vers „Die Schildkrötengleiche“ lesen können. Denn Schildkröte oder Frosch sind fast ausnahmslos das Wahrzeichen einer chthonischen Gottheit oder auch die Gottheit selbst. Die Verwendung dieser Tiere und der Reptilien überhaupt als Erdsymbole ist so allgemein, dass wir, wie schon bei dem Motiv des Urwindes, nicht zu entscheiden brauchen, ob der Vergleich einheimisch oder von Indien her eingedrungen ist. Das Letztere ist darum möglich, weil auf dem asiatischen Kontinent, besonders im Norden, aber auch in Indien die Schildkrötenverehrung sehr verbreitet ist. Übrigens erinnert der damit verbundene Kult gelegentlich an den Alt-Amerikas. „L'Inde connaît le mythe de la tortue porteuse du monde: Kurmaraja ‚Roi des Tortues,‘“ schreibt KRAPPE. „La littérature sanscrite

nous fournit l'explication de cette idée étrange. Suivant le Satapatha Brahmana, la terre est la carapace inférieure de la tortue mondiale (Kurma)."<sup>1)</sup> Der Vollständigkeit halber müssen wir KRAPPE nur noch dahingehend ergänzen, dass nach den Brahmanas die Schildkröte eine Metamorphose des Weltenschöpfers Prajāpati ist. Es heisst: „Deshalb sagt man: alle Geschöpfe sind Kinder der Schildkröte.“<sup>2)</sup> So haben wir in diesen tiefempfundenen Dichtungen des alten Indien das nämliche Gedankenthema wie in den Batu-Liedern. Schildkröte, Erde, vielleicht auch der Mond werden hier und dort mehr oder minder deutlich genannt. Doch sie alle sind nur Ausdruck für das eine „Urelement“: der Anfang, das Erste ist die Mutter.

### β) *Die Nachkommen des Urwesens.*

Götter und Menschen sind die Kinder der vom Winde begatteten Urmutter Erde. Aber auch andere Vorstellungen mischen sich in dieses Legendengefüge. In der Fassung E wird von Samadulō Hösi, der Mutter zweier Götterpaare, den Unterweltsgöttern Latura und Hinaja und den Oberweltsgöttern Löwalāni und Nadādawa-Mölo, erzählt. Diese Geschwisterpaare sind miteinander verheiratet. Wenn auch in dem heutigen Gesellschaftsbau ein derartiger Inzest streng bestraft wird, so nimmt die Mythe noch keinerlei Anstoss daran; für die Ureltern bestanden noch andere Regeln. Die Urmutter-Nachkommen begehen in der ersten und zweiten Generation Blutschande. Die Fassung H kennt nicht den Inzest der Götter. Erst die menschlichen Kinder der Dao haben ein eheliches Verhältnis, ohne jedoch von ihrer Schuld zu wissen. Wie in der Fassung E lässt die Mutter Bruder und Schwester über ihre gegenseitige Existenz in Unkenntnis und leistet damit der geschlechtlichen Verbindung Vorschub oder befürwortet sie sogar.

<sup>1)</sup> H. A. Krappe, *La genèse des mythes*, Paris 1938, pag. 192 f.

<sup>2)</sup> Vgl. *Shatapatha Brahmana* VII/5,1,5;; XI/2,4,3; Oldenberg; *Veda*, pag. 85 f.; R. Briffault, *The Mothers*, III, London 1927, pag. 60 f.

Der Norden hingegen hat alles offensichtlich Geschlechtliche in seinen Mythen ängstlich vermieden. Er nennt weder eine Urmutter, sondern sucht Umschreibungen wie Baum oder Sihâigestalt, noch wird irgendwie das geschwister-eheliche Verhältnis der ersten Menschen angetastet. Vielleicht waren nun der Süden und Batu eher bereit, den Veda-Gedanken an eine Geschwisterehe der menschlichen Ureltern aufzunehmen, vielleicht auch, dass abermals eine selbständige Konzeption zustande gekommen ist. Jedenfalls glaubt auch der Veda an das Zwillingpaar Yama und Yami, das das Menschengeschlecht erzeugte. „Wenn nach dem ersten Elternpaar gefragt wurde, fand man es nicht befriedigend,“ meint OLDENBERG in feiner Beobachtung, ohne allerdings an die unbewusste Wurzel der Mythenbildung zu denken, „hier bei einem ältesten Mann, dort bei einem zufällig zu ihm sich findenden ältesten Weib anzugelangen: der letzte Anfang musste ein Anfang sein, die beiden als Zwillinge zueinander gehören.“<sup>1)</sup>

Diese Erklärung ist einleuchtend und konkret genug, um auch für die niassischen Legenden zu gelten. Es ist sogar so, dass Nias den Gedanken noch folgerichtiger durchgeführt hat, nehmen wir nur die Unvollkommenheit der ersten Schöpfungsprodukte als Beispiel. Schon Sihâi lernten wir als ein Wesen ohne Kopf und Gliedmassen kennen. Eine Variante dazu ist das androgyne Urgeschöpf der Fassung E, das erst durch die Teilung geschlechtlich unterschieden ist. Und anders ist auch die eigentümliche Aussage des ere über die Geschlechtslosigkeit der beiden ersten Dao-Kinder, Latura ohne Kopf und Löwalâni ohne Gesäss, nicht zu verstehen. Immer ist es etwas Unfertiges, Ungefüges, Klumpen, woraus die Menschen erschaffen werden.<sup>2)</sup> Wir sind bis jetzt über die Wendung in der Fassung D, der erste Mensch sei aus goldenen Fruchtkolben

<sup>1)</sup> Oldenberg, Veda, 2. Aufl. 1917, pag. 281.

<sup>2)</sup> Vgl. auch Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, pag. 129—132. Strehlow fand diese Idee auch bei den Aranda und Loritja in Zentral-Australien.

entstanden, deshalb hinweggegangen, weil wir mit dem ausführlicheren Material des Südens besser zeigen können, dass dasselbe gemeint sein muss. Gold und Knospen haben also die gleiche Bedeutung wie Schmutz und Unrat, aus denen Dao die Welt werden lässt, behalten wir im Auge dass in der Fassung E eben *Gold* und in der Fassung H *Abfall, Kehricht* als das Mann und Frau Zusammenbringende angesehen wird und Dao *Körperkot in der Grösse eines Goldgewichts* sammelt.

Es wäre einzuwenden, dass in der Fassung E erst in der vierten Generation das gliederlose Lebewesen auftritt. Diese Verschiebung in der Reihenfolge braucht uns jedoch in der Mythologie nicht zu stören. Die Ursache für den andersartigen Aufbau etwa im Vergleich zu A muss an der Einwirkung einer jüngeren Legendenform liegen, für die der Bruderkampf zwischen Latura und Lõwalàni, dessen Ergebnis die brüderliche Einigung und dessen Krönung die Ehe des Himmelsgottes mit der Erdentochter sind, den Beweis erbringen. Die Urmutter hat an Bedeutung verloren, und ein Thema, das erst Celebes und die Molukken vollends ausgestalten: Ehe zwischen Himmel und Erde, schimmert zaghaft durch. Dort auch gibt es Schöpfungserzählungen mit einer Anspielung auf den Mutter-Sohn-Inzest, während sich im Westen mit Ausnahme von Mentawai das inzestuöse Verhältnis bei Göttern und Menschen auf die Bruder-Schwester-Verbindung beschränkt.

Abschliessend können wir feststellen, dass im Süden von Nias und auf Batu die Erde als Urmutter angesehen wird. Das männliche Element tritt stark zurück und wird durch den Wind oder den Nebel verkörpert. In Süd-Nias ist Lõwalàni der Vater der Menschen, im Norden und auf Batu ihr älterer Bruder. An der eigentlichen Schöpfung aber ist er unbeteiligt. Seine Stellung als Hochgott oder höchstes Wesen ist ihm erst in späterer Zeit zugefallen und ist nicht ursprünglich.

## II. DER MENTAWEI-ARCHIPEL.

Es wird vermutet, dass die Besiedlung der vier bewohnten Mentawei-Inseln von Sumatra aus über Nias mit der nördlichsten Insel, Siberut, erfolgte. Durch einige Erzählungen bei PLEYTE, KRUYT, MAASS, MORRIS und HANSEN <sup>1)</sup> bestätigt sich dies. Gerade die Siberut-Kultur zeigt noch einige verwandte Züge mit der niassischen, vor allem in einer Art Ahnenverehrung, die die anderen Inseln, Sipura, Nord-Pageh und Süd-Pageh, nicht kennen. Die Mentawei-Kultur ist aber im Ganzen noch nicht derart durchforscht und untersucht wie die von Nias. Einen gewissen Überblick gewinnt man durch KRUYT's Beschreibung „De Mentaweiers“ und DUYVENDAK's Skizze, <sup>2)</sup> und ein Kapitel über diese Inselgruppe hat LOEB seinem Sumatrawerk angefügt. <sup>3)</sup> Von dem gleichen Forscher stammen auch einige Berichte über Gesellschaft, Religion und Mythologie der Mentaweier, die den ersten wirklich tiefen Einblick in deren Leben gewähren.

LOEB unterstreicht einige Übereinstimmungen zwischen Engano, Mentawei und den Nicobaren. „They all alike in their lack of rice culture and grain.“ „None of the three regions have the blow pipe. Mentawei, as an exception to West Indonesia, has the bow. In certain aspects of material culture, as the round pile house, there is a relationship between Engano and the Nicobars, and the fish nets of Mentawei resemble those of the Nicobars. In respects to non-material culture, the islands of Mentawei and Engano are lacking in sibs, and have a democratic form of government, as opposed to the divine chieftaincy of Nias.“ <sup>4)</sup>

---

1) J. F. K. Hansen, De groep Noord en Zuid Pageh, Bijdragen, LXX, pag. 192.

2) Alb. C. Kruyt, De Mentaweiers, Tijdschrift, LXII, pag. 1—188. J. P. Duyvendak, Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel, Groningen 1935, pag. 30—69.

3) Loeb, Sumatra, pag. 158—207.

4) Loeb, Sumatra, pag. 159.

a) Die Schöpfungsmythologie.

Dieser Unterschied wird auch durch die Schöpfungsmythologie bewiesen. Eine Schöpfergestalt kennen die Mentaweier nicht. Sie glauben die Welt von Geistern und Dämonen beherrscht, die den Himmel, das Meer, die Gewässer und Wälder bevölkern.

Immerhin nimmt es Wunder, dass bei dem ausgebreiteten Glauben an Seelen und Geister nicht die Frage nach dem Ursprung der Seele aufgetaucht ist. Ältere Forscher wie MESS berichten noch Ursprungsmythen, die aber ohne jene religiöse Grundstimmung sind, die auf Nias oder Sumatra, also in der nächsten Nachbarschaft der Mentaweier, noch anklingt. Vom Werden der Welt wird nirgendwo etwas erzählt. „There are neither creators nor creation stories,” stellt LOEB fest.<sup>1)</sup>

MESS gibt den geschlossensten Bericht.<sup>2)</sup> Vom Ursprung der Erde wird nichts gesagt. An ihre Entstehung denkt man nicht. Nur von Dunkelheit ist zu Anfang die Rede. Später aber spricht man von grellem Sonnenlicht, und die Finsternis scheint vergessen zu sein. Der mächtigste der bösen Geister, Siákau, befindet sich im Streit mit seinen Genossen. Er sucht einen starken Bambusstamm zum Schutze und fällt ihn mit seinem Steinbeil: da schlüpfen aus dem Innern des Baumes vier Menschen heraus. Siákau versucht vergebens, ihrer habhaft zu werden. Sie können entkommen und verbergen sich im Dickicht.

Dort ernähren sich die Vier mit Mühe und Not von selbstangebauten Pflanzen, doch wird ihnen der grösste Teil von Affen und Feldmäusen gestohlen. In diesem Zustand findet der Geist die Menschen und bekommt Mitleid mit ihnen. Er rät ihnen, auf die Jagd zu gehen. Währenddessen wolle er die Felder vor den Raubtieren schützen. Nach dem Aufbruch der Menschen verwandelt sich Siákau in einen Leguan. Da wird er von einer unge-

<sup>1)</sup> Loeb, Sumatra, pag. 159.

<sup>2)</sup> H. A. Mess, De Mentawei-Eilanden, Tijdschrift, XXVI, pag. 76.



heuren Menge Affen überfallen, die ihn schnell überlistet und sich daran macht, die Felder zu verwüsten und wieder im Walde zu verschwinden. Etwas später kommen die Menschen von der Jagd zurück. Sie finden ihre Fruchtbäume und Anlagen zerstört. Ihre Pflanzen sind gestohlen, und den Leguan halten sie für den Übeltäter. Ihren Wohltäter Siákau erkennen sie in ihm selbstredend nicht. Zwei von den vier Menschen bringen ihn um und verzehren ihn. Doch bald fühlen sie heftige Schmerzen und sterben. Die zwei Anderen fliehen verängstigt und werden die Stammeltern der Mentaweier.

b) Die Herkunft des Menschen.

Diese Erzählung soll aus Siberut und Sipura stammen. <sup>1)</sup> Von Siberut berichtet WIRZ, dass die Ahnengeister saukui, Väter, genannt werden. Klanglich stimmt dieses Wort mit siákau (nach der Schreibweise von MESS und PLEYTE) einigermassen überein, sodass man eine Verwandtschaft zwischen den Ahnengeistern saukui und dem Urgeist Siákau vermuten kann. Wenn Siákau auch kein Schöpfergeist ist, so verdanken die Menschen ihm doch ihr Dasein. Sein anfänglicher Hass wandelt sich in Schutz und Hilfsbereitschaft und verleiht seiner Gestalt damit umso mehr einen Zug von Väterlichkeit.

Die Leguane gehören zur Familie der iguanidae. Eine Anmerkung bei LOEB erinnert daran, dass Krokodile im Mentawai-Archipel besondere Verehrung geniessen. „The people believe that the crocodile was originally an old man who turned into this animal, so they call the crocodile teteu, or grandfather. The people will not kill the crocodile except in revenge for a death.” <sup>2)</sup> Es ist danach anzunehmen, dass Leguane und Krokodile als gleichartig be-

<sup>1)</sup> C. M. Pleyte, Die Mentawai-Inseln und ihre Bewohner, Globus, LXXIX, pag. 1—7. P. Wirz, Het eiland Sabiroet en zijn bewoners, Nederlandsch-Indië, oud en nieuw, XIV, pag. 131 f.f.

<sup>2)</sup> E. M. Loeb, Mentawai Religious Cult. U.C.P.A.A.E., XXIX, pag. 223, Anm. 64; pag. 229 f.

trachtet werden. Dieselbe Bezeichnung „Grossvater“ für das Krokodil ist von Punan. Dayak und Toradja bekannt; die Olo Ngadju auf Borneo sehen in den Krokodilen die Diener der Djata, der Unterweltgötter. <sup>1)</sup> Gegen Osten zu, etwa auf Babar, hört man öfter Legenden, nach denen die ersten Menschen von Krokodilen zur Welt gebracht wurden. <sup>2)</sup>

KRUYT teilt noch eine Erzählung aus Neu-Guinea mit. Danach brachte eine Frau Zwillinge zur Welt, wovon das eine Kind ein gewöhnlicher Mensch, das andere ein Leguan war. Überhaupt findet man beständig wieder erzählt, dass Frauen Zwillinge bekamen, von denen ein Kind ein Mensch und das andere ein Krokodil, eine Eidechse oder ein Leguan war. <sup>3)</sup>

Solch enge Verwandtschaft von Leguan oder Krokodil besteht auch in der Idee der Mentawei-Leute. Es ginge freilich nicht an, deswegen den Leguan nach dieser Erzählung für ein oder das Totemtier zu halten. Nur deuten daneben einige Eigentümlichkeiten im mentaweischen Gesellschaftsbau auf eine Art „Totemismus“ hin: die ursprünglich exogame Heiratsordnung, eine gewisse Demokratie unter den Hausväter-Häuptlingen (*rimata*), das Vorhandensein von Altersklassen, die Speiseverbote. Zwar reicht all dies noch nicht aus, um im zentralaustralischen Sinne von Totemismus zu sprechen, doch da sich dieses Phänomen kaum jemals auf eine allgemeingültige Formel bringen lassen wird, weil es um dynamische, um Lebensvorgänge geht, dürfen wir sagen, dass wir auf Siberut und Sipura eine „totemistische Stufe“ vor uns haben: den Glauben an die Macht eines Tieres. Wir folgen dabei VAN DER LEEUW: das Soziale ist erst sekundär von Belang und erklärt sich aus dem Erlebnis einer starken Macht. <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Kruyt, Animisme, pag. 483. Vgl. unten „Borneo“.

<sup>2)</sup> Riedel, pag. 334; auch C. Vis-Janssen van Raay, Ind. Verlofganger, 4. Sept. 1925.

<sup>3)</sup> Kruyt, Animisme, pag. 122.

<sup>4)</sup> G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, pag. 60—63.

Das Machterlebnis kommt in der Legende von Siâkau zur Geltung. Dass dieser mit dem Leguan identisch ist, zeigt sich in der Darstellung selbst unzweifelhaft, und sie gibt auf diese Weise den in anderen Mythen oft kaum erkennbaren Verschiebungsmechanismus gleichsam in eigener Deutung. Der Urgeist Siâkau ist der Leguan. In begreiflicher Unwissenheit töten zwei von den Urmenschen den vermeintlichen Leguan und damit den *väterlichen* Siâkau. Überdies verzehren sie ihn. Ihr Verbrechen müssen sie jedoch mit dem Tode büßen. Die beiden anderen, die nicht am Mord und an der Mahlzeit teilgenommen haben, retten ihr Leben.

Es ist mir bislang keine Urzeitmythe bekannt geworden, die in ihrer Geschlossenheit so sehr FREUD's Annahme vom Urvatermord stützt, wie diese Legende der Mentaweier.<sup>1)</sup> Zwar könnte man einwenden, dass der Urgeist Siâkau gar nicht der Vater sei, jedenfalls nicht nach dem Wortlaut der MESS'schen Mitteilung. Wahrscheinlicher aber ist es, dass, eben weil er der Urvater ist, dessen Tötung man sich schuldig gemacht hat, die Vaterschaft nicht unumwunden zugegeben wird. Andere, aber durchgängig christlich beeinflusste Erzählungen, die keinerlei religiösen Charakter mehr tragen, sprechen von einem „guten Geist mit Namen tai ka-ma-nua, der im Himmel lebte und die Erde, die Bäume, die Tiere im Walde, die Fische machte, er machte alles...“ Oder: „Tai ka-ma-nua machte einen Mann und eine Frau.“<sup>2)</sup> Diese Darstellung kommt ungefähr übereinstimmend bei MAASS, MORRIS und PLEYTE vor.<sup>3)</sup> Während von Siâkau als einem eigentlich bösen Geist die Rede war, muss jener tai-ka-manua ein gutes, himmlisches Wesen

---

<sup>1)</sup> S. Freud, Totem und Tabu, 2. Aufl., Wien 1920, pag. 133—216. Diese vielfach angefochtene Theorie hält Freud noch in seinem jüngsten Werke: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Amsterdam 1939, aufrecht. Vgl. das. pag. 145-152; pag. 230-236.

<sup>2)</sup> A. Maass, Bei lebenswürdigen Kannibalen, Berlin 1902, pag. 96; Dr. M. Morris, Die Mentawei-Sprache, Berlin 1900, pag. 55.

<sup>3)</sup> C. M. Pleyte, l.c.

sein, das menschenähnlich und allmächtig ist. MORRIS' wörtliche Übersetzung beginnt: „Es war ein Mensch im Himmel...“ Nun zeigen aber LOEB's Untersuchungen, dass tai-ka-manua „the chief nature spirits in the sky“ sind.<sup>1)</sup> Die Himmelsgeister sind also nach dieser Erfahrung wirksam, womit zugleich die Vermutung aufkommt, dass Siákau seinem Ursprung nach auch zu dieser Gruppe tai-ka zählt. Doch wird er dazu wieder zu menschlich gezeichnet: mit seinem Steinbeil schlägt er den Bambusstamm auf, aus dem die vier Menschen steigen. Zwar scheinen sie ganz unabhängig von Siákau „in der Seele des Baumes“ geworden zu sein; doch es ist ebenso leicht möglich, dass wir hierin einen Hinweis auf die Vaterschaft des Geistes sehen sollen.

Dass der Baum Mutter, Sinnbild der Frau sein soll, verstehen wir aus der Parallele zum Tora'a der Nord-Niasser. Mit der Spaltung wird deutlich der Geburtsakt beschrieben, die Menschen sind im Innern des Baumes entstanden.

Wir haben schon bemerkt, dass diese Vorstellung uns nicht nur in den Randgebieten Sumatras, sondern in ganz Indonesien begegnet und weltweite Verbreitung genießt. Die Wissenschaft pflegt, wahrscheinlich unter Einfluss des biblischen Glaubens vom „ëz hachajim“ im Paradiese, vom Lebensbaum<sup>2)</sup> oder Baum des Lebens<sup>3)</sup> zu sprechen und vermutet in ihm ein „Symbol himmlischer Erscheinungen: es sollte sich um den Wolken-, Wetter- oder Lichtbaum handeln.“<sup>4)</sup> Dies kann für die sogenannten „höheren Mythologien“ zutreffen. Aber ein Blick in die frühen Epochen der menschlichen Entwicklungsgeschichte reicht aus, um

1) Loeb, Sumatra, pag. 192.

2) Aug. Wünsche, Die Sage von Lebensbaum und Lebenswasser, Leipzig 1905.

3) Uno Holmberg, Der Baum des Lebens, Annales Acad. Scient. Fennicae, Ser. B, Tom. 16, 1922/23, pag. 1—153; H. Bergema, De Boom des levens in schrift en historie, Hilversum 1938, pag. 118—123.

4) W. Schwarz in: Chantepie de la Saussaye, I, pag. 64 f.; zit. nach Van der Leeuw, Phänomenologie, pag. 36.

zu erkennen, dass für den primitiven Menschen andere als kosmische Lebensgesetze gelten und für ihn „die Aussenwelt tatsächlich als Analogie zur Innenwelt, als Analogie zur menschlichen Natur ins Bewusstsein tritt.“<sup>1)</sup> Genau wie die Dao-Erde auf Batu nimmt der Bambusstamm der Siberut-Erzählung die Stelle des mütterlichen Prinzips ein.

Damit schliessen die Mentawei-Berichte über den Ursprung der Menschheit. Aber es wird jene Entwicklung der religiös gestimmten Mythe zur profanen Sage durch einen Bericht, den wir wiederum KRUYT<sup>2)</sup> verdanken, schön beleuchtet:

„In älterer Zeit war ein Dorf, das Sabe'u Sinanalep hiess. Wo dieses Dorf eigentlich lag, ist unbekannt: jedenfalls nicht auf den Pageh-Inseln; vielleicht im Stammlande auf Sabirut. In dem Kampong wohnten keine Männer, nur Frauen. Sie wollten alle sehr gerne ein Kind haben, deswegen setzten sie sich mit gespreizten Beinen hin, damit der Ostwind dazwischen blasen konnte. Daraufhin wurden sie alle schwanger. Darum sagt man von einer Frau, die ein Kind zur Welt bringt und dessen Vater unbekannt ist: sie hat es so gemacht, wie die Frauen von Sabe'u Sinanalep“. Eine Anmerkung ADRIANI's erklärt das Wort Sabeoe Si Nanalep als „wo die Frauen dick oder gross sind.“ Dieselbe Denkweise kommt noch in einer kurzen Textprobe bei MORRIS zum Ausdruck: „(Es sind) nur Frauen. Der Südost nur ist ihr Bräutigam. Wenn er in ihre Geschlechtsteile weht, kommen Kinder.“<sup>3)</sup>

Auch nach KRUYT's Erzählung bringen die Frauen Kinder zur Welt. Alle Frauen wurden schwanger, aber nicht gleichzeitig. Jedesmal, wenn ein Kind geboren wurde, stritten sich die Weiber darum. Jede erhob Anspruch darauf. „Das Kleine starb dann auch bald durch diese Grobheit.“

Da andere Legenden von Mentawei noch von einem

---

1) Th. W. Danzel, *Der magische Mensch*, Potsdam 1928, pag. 62.

2) Kruyt, *De Mentaweiers*, pag. 35 f.

3) Morris, *Die Mentawei-Sprache*, pag. 129.

Mutter-Sohn-Inzest wissen, den West-Indonesien im übrigen nicht kennt, lässt sich vermuten, dass mit den obigen Vorstellungen etwas Derartiges angedeutet werden soll. Eine Geschichte etwa berichtet von einem Mädchen, das sich auf ihrem Kladifelde mit einem Hunde verging. Es brachte einen Sohn zur Welt, den es später heiratete. <sup>1)</sup>

Es ist zu beachten, dass nur von Frauen gesprochen wird und Männer wie als nicht vorhanden übergangen werden. Weil dies kaum jemals auf einem Zufall beruhen kann, werden wir Mythologien dieser Art einer bestimmten Sozialstufe zuordnen müssen und nach Vergleichsmaterial Umschau halten, das wir in vielen Teilen des indischen Archipels wiederfinden, wie es DIXON schon gesehen hat. <sup>2)</sup> West-Borneo, die Bantik in Nord-Celebes, die Minahassa geben dafür manch gutes Beispiel. Als Anlass zu diesem Thema ist die so naheliegende, zur Erklärung des Weltgeschehens durchaus begreifliche Erfindung einer Urmutter zu suchen. „Generation begins with females, not with males; women procreate by immaculate conception, men do not; a mother is indispensable, a father not,” sagt BRIFFAULT in seinem grossen Werke. <sup>3)</sup> FREUD's Urhordenhypothese ist von hieraus betrachtet zu einseitig-patriarchal gerichtet.

Die Mentawei-Mythologie lässt Beidem Raum: der Urmutterphantasie und dem Urvatermord. Es scheint, dass wir dieses Nebeneinander auch in der Sozialorganisation wieder antreffen: die Tarofelder als wichtigster Besitz sind Eigentum der Frau, der Mann ist gezwungen, in das Gebiet seiner Gattin überzusiedeln. Andererseits herrscht Vaterfolge, sodass die Kinder der Familie (lalep) des Vaters angehören. <sup>4)</sup> Die Urzeitlegenden lehren uns, dass das weibliche Element das überherrschende ist. Siâkaus Vaterschaft wird verschwiegen, oder der Wind wird wie

<sup>1)</sup> Kruyt, De Mentaweiers, pag. 97 f.

<sup>2)</sup> Dixon, Oceanic Mythology, pag. 164.

<sup>3)</sup> Briffault, The Mothers, III, pag. 47—51.

<sup>4)</sup> Duyvendak, Inleiding, pag. 33 f.

auf Nias und Batu als das männliche, immerhin doch ungewisse Urprinzip dargestellt. Nur nimmt sich Mentawei insofern aus, als ein bestimmter Wind diese Kraft besitzt. Aus der Bezeichnung „Bräutigam“ spricht wieder die Neigung, hinter den Naturerscheinungen eine wirkende Person zu sehen. Wir besitzen hier ein Vorbild für die Vermischung von Naturbeobachtung und analogem Denken. Die Betonung gerade des Südostpassats beweist uns, dass die Gleichsetzung von Wind und vis virilis auf eine innige Naturverbundenheit der Mentaweier zurückgeht. Denn dieser Wind ist es, der den Regen und damit die Fruchtbarkeit über das Land bringt.

Die Tarofelder, die nur von den Frauen bearbeitet werden, brauchen Wasser, da man den Nassbau anwendet und auf Regen wartet. Wenn die Frauen also genau so vom Südostwind befruchtet sein wollen, dann bezeugt dies ihre Identifizierung mit dem Erdboden, mit dem Felde. Darum erwartet man nicht die Zeugungskraft des Windes schlechthin, sondern folgert aus der Erfahrung, dass nur ein einziger Wind diese Wirksamkeit besitzt.

Eine genaue Behandlung der auftretenden Motive erfordert solch eine scharfe Unterscheidung: in den zwei Batu-Gesängen hört man von der Urmutter Dao, dass sie sieben Winde, wie es in einer Anmerkung von STEINHART heisst, zusammenholt, um sich von ihnen begatten zu lassen. Der Glaube der Mentawei-Frauen weicht hiervon entschieden ab, weil ihre *Erfahrung* zu dieser Annahme geführt haben muss, weniger die infantile Vorstellung. Wir greifen damit auf die einsichtigen Erklärungen WILKEN'S <sup>1)</sup> zurück.

Bei der eigentümlichen Stellung der Mentawei-Kultur innerhalb der indonesischen scheinen sich sehr alte Reste in diesen Gedanken bewahrt zu haben. Nach VOLZ <sup>2)</sup> konnten sich reine Überbleibsel einer *vormalaiischen* Kulturschicht auf Mentawei erhalten, weil die starke, auf die

---

1) G. A. Wilken, Verspreide Geschriften, Vol. I, Semarang 1912.

2) W. Volz, Nord-Sumatra, Vol. II, pag. 403.

Küste stehende Dünung die malaiischen Wanderer nicht landen liess. Da die kontinentale (vorderindische) Spätneolithkultur Mentawei nicht mehr erreicht hat, müssen die beiden Mythenmotive a) das Hervorkommen der Menschen aus dem sich spaltenden Baum und b) die mütterliche Erde *vor-austronesisch* sein. <sup>1)</sup>

---

---

<sup>1)</sup> Heine-Geldern, *Archaeology*, pag. 305—308; pag. 328 f. Die Bezeichnungen für die einzelnen Kultur- und Wandererschichten des indischen Archipels werden immer noch nicht einheitlich verwendet. Ich richte mich nach v. Heine-Gelderns Nomenklatur.



## ZWEITES KAPITEL

### SUMATRA

Der strengen Abgeschlossenheit der Mentawai-Kultur steht die beinahe unübersichtlich geschichtete Kultur der höheren Primitiv-Völker Sumatras gegenüber. Man ist gewohnt, diese Völker unter dem Namen „Batak“, dessen Bedeutung und Herkunft noch ungewiss ist, zusammenzufassen. In zwei grosse Gruppen gegliedert, bewohnen die Batak die südwestliche Hälfte von Nord-Sumatra, ungefähr das Gebiet, das den zu Sumatra zählenden Teil der niederländischen Residenz Tapanuli ausmacht. Von allen Seiten sind heute diese Stämme von Mohammedanern und Hindus umgeben und haben sich schon seit vielen Jahrhunderten in geistiger, mehr noch in materieller Hinsicht von diesen beeinflussen lassen. Wenn WARNECK <sup>1)</sup> von mohammedanischem Einfluss nichts wissen möchte, dann sprechen wenigstens oberflächlich die Mythen schon gegen seine Ansicht und für eine Berührung mit dem Islam auch auf religiösem Gebiet. Stärker und tiefgreifender hat sich der Hinduismus in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen bemerkbar gemacht, zumal er von zwei Richtungen auf die Sumatra-Stämme einwirken konnte.

An Hand reichen vorgeschichtlichen Materials konnte VON HEINE-GELDERN überzeugend nachweisen, dass sich über die weddoide Frühschicht starke Kulturströme ergossen haben, deren Quellen auf dem asiatischen Kontinent zu suchen sind.<sup>2)</sup> Diese Wellenbewegung hat sich unaufhörlich fortgesetzt und ist in der Gegenwart sogar noch in erhöhtem Masse festzustellen, wenn man be-

---

1) J. Warneck, Die Religion der Batak, Leipzig 1909, pag. 1.

2) R. v. Heine-Geldern, Die Megalithen Südasiens, Anthr., XXIII; ders., Urheimat und früheste Wanderung der Austronesier, Anthr., XXVII; ders., The Archaeology and Art of Sumatra, s. Loeb, Sumatra, Wien 1935.

denkt, welcher beträchtlichen Einfluss chinesische und mit ihnen malaiische Händler und Seefahrer auf die Eingeborenen des indischen Archipels nehmen. In der Zurückgezogenheit ihrer Bergwelt haben die Batak sich zeitweise vor der Verschmelzung mit Trägern anderer Kulturen schützen können. Doch dass sie die Kraft dazu nicht immer besaßen, zeigt ein Vergleich mit der Mentawai-Kultur, der wenigstens in einigen markanten Zügen die Elemente einer früheren Entwicklungsschicht von denen einer späteren, von neuen Wandererwellen befruchteten abhebt. Auch im Hinblick auf die Mythologie macht sich der Fortgang bemerkbar. Gewisse Motive und Themata spiegeln deutlich hinduistische Ideen und Bilder wider, die sich mit den vorgefundenen Mythen verschmolzen haben müssen. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, dass Mythenmotive sich in ein festes Schema von „Kulturelementen“ einbauen ließen, die innerhalb eines Kulturbereichs, der ja auch niemals als ein geschlossenes Ganzes aufzufassen ist, zur Entfaltung kommen und mit dessen Ausstrahlungen auf ihm fremde Völker gewandert sind. Es scheint im Gegenteil eher so, dass sich die nämlichen Gedankenverbindungen bei örtlich sehr entfernten, nicht verwandten Kulturen ergeben und wir dieses völkerpsychologische Phänomen mit Ähnlichkeit oder Übereinstimmung in der Grundstruktur der menschlichen Seele, also einer Art gemeinsamen, psychischen Bodens zu erklären haben. Wie wäre anders die Übernahme fremden Kulturguts zu verstehen? Diese Erscheinung gilt aber nicht nur für die geistigen Schöpfungen. Auch in der materiellen Kultur darf man erst bei den feineren, durch die jeweiligen Umstände bedingten Einzelheiten an Verpflanzung und Übertragung denken.

Es muss daher ein Vergleich der Batak-Legenden mit denen der verwandten Völker auf den westlichen Randinseln und auf Borneo einerseits und hindu-brahmanischen Vorstellungen auf der anderen Seite, der für die Götterlehre schon in früheren Jahren angestellt wurde, dahin führen,

die bodenständigen Ideen aus der Verflechtung mit den späteren, uneigenen herauszulösen und dadurch zu verstehen. <sup>1)</sup>

### I. DIE VORSTELLUNGEN DER KUBU.

Die weddoiden Völker wie die Kubu, Orang Mamak, Sakai u.s.w., die im mittleren Süden der Insel (Residenz Palembang) ihr dürftiges, fremdenscheues Dasein als Halbnomaden führen, haben sich kulturell viel reiner als die Batak erhalten. Bei der Behandlung der Mythen müssen wir uns aber auf die der höherstehenden Batak beschränken, da es an Berichten über etwaige Schöpfungsvorstellungen der Kubu und ihrer Verwandten noch fehlt. Die ihnen ebenfalls nahestehenden Wedda auf Ceylon wissen nichts über Ursprung oder Schöpfung, und es ist sehr gut möglich, dass die Weddoiden Sumatras ihrer Abstammung gar keine mythisch-religiöse Note geben. HAGEN <sup>2)</sup> erwähnt denn auch nichts darüber. Allein P. SCHEBESTA <sup>3)</sup> schreibt von einer göttlichen Mondjungfrau, von der ein altes, geschwätziges Weib ihm einiges verraten habe. Er ist damit immerhin auf den heftigsten Widerspruch einer Autorität wie VAN DONGEN <sup>4)</sup> gestossen, der nach jahrelangem Umgang mit den Kubu nur herausfand, wie ungern sie etwas über ihre Herkunft verlauten lassen und am liebsten verschweigen möchten, dass sie ein Geschwisterpaar als ihre Ur-eltern betrachten.

### II. DIE BATAK.

#### a) Die Mythen.

In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat bereits VAN DER TUUK Mythen der Batak aufgenommen und

<sup>1)</sup> W. Ködding, Die batakischen Götter und ihr Verhältnis zum Brahmanismus, A.M.Z., Vol. 12, 1885.

<sup>2)</sup> B. Hagen, Orang Kubu, Frankfurt 1908.

<sup>3)</sup> P. P. Schebesta, Orang Utan, Leipzig 1928, pag. 244.

<sup>4)</sup> G. J. van Dongen, De Koeboes, Bijdragen, LXIII, pag. 186; G. J. van Dongen, Een en ander over de Koeboes, Bijdragen, LXXXVIII; J. C. Lamster, De Koeboes, Onze Aarde 1937.

u.a. eine grosse Schöpfungslegende<sup>1)</sup> in fast wörtlicher Übersetzung mitgeteilt. PLEYTE und später SCHMIDT haben die Mythe nacherzählt; dies jedoch nicht in der für unsere Zwecke notwendigen Breite. Die folgende Fassung (A) hält sich darum streng an den holländischen Text VAN DER TUUK's.

Fassung A (Daïri): „Der Ursprung dieser Mitte.

**Abs. I.** Der Obergott (d.i. Batara Guru, der Obergott im wahrsten Sinne des Wortes) stieg einmal, wie man sagt, vor langer Zeit hier nach unten. Die Gründe dafür waren, dass, wie man sagt, seine Frau einen schweren Leib hatte und sie hungrig war nach einem schwangeren, männlichen Rehböckchen. Wie man sagt, sprach seine Frau: ‚Wenn du es willst, Sohn des Mu'i, dass diese meine Leibesfracht glücklich zur Welt kommt, dann such für mich ein schwangeres, männliches Rehböckchen, damit diese meine Leibesfracht das Glück hat, ein Kind zu werden.‘ Das waren die Worte der gekauften Frau (koopsel) des Gottes. Da erwiderte, wie man sagt, der Gott: ‚Wenn du es sagst, ein schwangeres, männliches Rehböckchen essen zu müssen, damit das, was in deinem Leibe ist, das Tageslicht erblicke, o Onkelstochter, dann will ich meinen Jüngern Befehl geben, darauf Jagd zu machen.‘ Da gab der Gott, wie man sagt, seinem Knecht Hadji Guru Befehl, auf Jagd zu gehen; zugleich befahl er, einen Raben mitzunehmen. Als alles bereit war, ging Hadji Guru wirklich mit diesem Raben auf die Jagd; ebenso befahl er seinen sieben Hunden mitzugehen. Die Hunde zerrissen allerlei Tiere. Aber ein schwangeres, männliches Rehböckchen bekam er nicht zu sehen. Da kehrte er heim und sprach zu dem Gott: ‚Wir sind auf der Jagd gewesen, Fürst, wohl viele andere Tiere sind von den Hunden gefangen, aber ein schwangeres, männliches Rehböckchen haben wir nicht gesehen.‘ Da

<sup>1)</sup> H. N. van der Tuuk, Bataksch Leesboek, Vol. 4, Amsterdam 1862, pag. 48—73; C. M. Pleyte, Bataksche Vertellingen, pag. 56—65; Schmidt, Grundlinien, pag. 52 f.

sprach der Gott zu seiner Frau: „Was nun, o Onkelstochter?“

Batara Gurus Frau versteift sich jedoch darauf, ein „schwangeres, männliches Rehböckchen“ zu bekommen, sodass Hadji Guru ein zweites Mal auf Jagd geschickt wird, die aber wiederum ergebnislos verläuft. Er gibt nun dem Raben den Auftrag, alles genau abzusuchen. „Alles, was von den Göttern erfasst wird, wie man sagt, durchflog er; nichts besonderes fiel ihm auf. Alle Rehböckchen, die er traf, waren zufällig Männchen, aber schwanger war keines; nur Weibchen sah er, die schwanger waren. Da sah er, wie man sagt, eine Höhle, die tief nach unten führte.

**Abs. II.** Darauf setzte er sich sogleich auf den Rand dessen, was einem Abgrund glich. Er sprach dann, wie man sagt, zu sich selbst: was für eine Höhle kann das sein? Ich seh', dass sie tief nach unten durchläuft. Ich will die Tiefe einmal messen. Wer weiss, wie tief sie ist!, so waren, wie man sagt, seine innerlich ausgesprochenen Worte. Darauf nahm er einen ausgewachsenen Rotang und liess ihn nach unten, aber er fühlte, dass dort unten kein Boden war. Da verlängerte er den Rotang und liess ihn wieder herab, fühlte aber immer noch keinen Boden unten. Daraufhin zog er ihn (den Rotang) wieder nach oben und rollte ihn zusammen und sprach, wie man sagt, zu sich selbst: ich habe diesen Rotang herabgelassen, aber es ist kein Boden dort unten. Was muss ich beginnen, um die Tiefe herauszufinden? Gleich lief er herum und fand, wie man sagt, ein Glied Bambus, so dick, dass eine Hand es kaum umfassen konnte. Darauf sprach er zu sich selbst: komm!, ich will diesen Bambus in das tiefe Loch werfen; dann hör ich nach dem Auffall, wie tief es ist. Da nahm er den Bambus und warf ihn in das Loch. Er hörte an dem Loch nach dem Geräusch, stellte aber schliesslich keinen Knall fest."

Der Rabe geht nun zu Hadji Guru zurück und berichtet ihm, was er gesehen hat. Jener gibt ihm aber den Auftrag, nach unten, in die Höhle zu fliegen.

„Als er unten angekommen war, sah er, dass völliges Dunkel herrschte. Kein bisschen Licht gab es, und er wusste nicht, wie er zurückkommen sollte. Er tastete alles ab, flog weiter herunter und fand dann Wasser. Da sprach er zu sich selbst: wo kann ich mich nur hinsetzen? Ich weiss nicht mehr den Weg zurück. Plötzlich schlug er mit seinen Flügeln gegen das Stück Bambus an, das er hinabgeworfen hatte. Er setzte sich darauf, und der Bambus begann schrecklich zu drehen. Da sprach der Rabe zu sich selbst: welches Glück doch, dass ich zuerst dieses eine Bambusglied nach unten geworfen habe, sodass ich mich etwas ausruhen kann. Vom Sitzen müde, begann er wieder herumzufliegen, konnte aber nicht mehr den Rückweg finden.

Bis dahin hatte Hadji Guru schon lange auf den Raben gewartet, aber er sah ihn nicht zurückkommen. Da dachte er: die mit dem Raben verabredete Zeit ist verstrichen. Falls er solange fortblieb, sollten wir heimkehren, um dem Gott zu berichten. Wir sind jetzt des Wartens müde, er kommt nicht. Wir werden mal nach Hause gehen, so dachte Hadji Guru. Dann kehrte er wirklich zurück. Als er zu Hause angekommen war, fragte der Gott ihn: du bist bereits angekommen, was gibt's zu berichten? Habt ihr das schwangere, männliche Rehböckchen finden können? Da sprach Hadji Guru: ein schwangeres, männliches Rehböckchen haben wir nicht finden können, Fürst, doch zu berichten gibt es etwas: es ist da, wir haben es gesehen, Fürst!, etwas Abgrundähnliches, ungemein tief, bis nach unten hin: wir liessen einen lang ausgewachsenen Rotang hinab, der jedoch nicht den Boden erreichte; wir verlängerten den Rotang sogar, liessen ihn wiederum hinab, und er stiess trotzdem noch nicht auf Boden. Wir befahlen darauf dem Raben, nach unten auf Kundschaft zu gehen, aber er ist noch nicht zurückgekommen; das ist alles, was wir Euch zu berichten haben, Fürst! Darauf erwiderte der Gott: so wie euer Bericht lautet, Hadji Guru, da ihr den Raben nicht mehr zurückkommen saht, will ich einmal durch meinen (Zauber-)Stecker schauen, ob der Rabe noch

lebt, damit man ihn finden kann. Da sah er durch seinen Stecher. Als er dadurch gesehen hatte, sprach er: ich habe, Hadji Guru, durch meinen Stecher gesehen, und er sagt mir, dass der Rabe dort unten nicht tot ist. Er hat sich drunten verirrt und weiss nicht mehr, wie er den Rückweg finden kann. Wollen wir uns reisefertig machen, alle Männer, die Lust dazu haben!, so sprach der Gott. Da machten sich alle wirklich reisefertig. Der Gott befahl seiner Frau, die Röhrrchen, (womit die Himmlischen nach unten zu fliegen pflegen), hervorzuholen. Jeder, der nach unten ging, bekam ein kleines Rohr, sodass jeder von ihnen eines bei sich hatte. Daraufhin befahl der Gott seinen Dienern, eine Handvoll Erde mitzunehmen. Zudem befahl er einem Bock <sup>1)</sup> und einer Hummel mitzugehen und beauftragte ausserdem einen Diener, sieben runde Holzklötze für ein Floss und einen Meissel mitzunehmen.”

Zusammen mit seinen Dienern fliegt Batara Guru nun hinab und findet den Raben, der den Gott zuerst um Licht bittet. „Da rief er (Batara Guru) die acht Windrichtungen an, und alles war hell. Der Gott sprach: Jetzt habe ich hier Licht gemacht; wir wollen darum auch tun, was wir uns auch vorgenommen haben.” „Er befahl dem Bock, den er bei sich hatte, sich zu bücken: Bück dich erst, o Bock!, und halte dann die Holzklötze, die ich als Floss aneinanderheften will, auf deinem Kopf, damit wir einen Platz haben, auf dem wir auch tun können, was wir tun möchten und wir auf dem Wasser nicht vom Schwindel befallen werden. Es ist gut, entgegnete der Bock. Er bückte sich wirklich, und die Hummel folgte ihm dabei. Er legte die Holzklötze

<sup>1)</sup> Van der Tuuk gibt dazu folgende Erklärung (pag. 54, Anm. 3): Der Bock ist hier Naga padoha, der auf seinen Hörnern die Welt, d.i. Sumatra, trägt. Bei den Malaien ist es ein Stier (lämbu), der diese Stelle einnimmt, so z.B. ein Büffel des Sultans von Menangkabou. In anderen malaiischen Erzählungen finde ich 'ular lambu' (Stierschlange) in dieser Bedeutung. Bei den Dajak heisst es 'naga galang petak' (Drachen Erdstütze) und auch naga pusai (oder busai, wovon das letzte Wort unerklärt bleibt und im dajakischen Wörterbuch nicht vorkommt).

auf seinen Kopf, und der Gott fügte sie aneinander. Er war damit noch nicht fertig, als der Griff seines Meissels abbrach und der Bock sich unter der Last der Holzklötze zu bewegen begann. Der Gott sprach: halt erst einmal still, o Bock! Dann breitete der Gott die Handvoll Erde, die sie mitgenommen hatten, oben auf dem Flossholz, auf dem sie sich aufhalten wollten, aus. Nachdem die Erde ausgebreitet war, meinte der Rabe: nun hast du, Grossvater, die Erde schon so gross gemacht; wo soll jetzt mein Platz sein, damit ich mich nicht unglücklich fühle und ich nicht unruhig zu schlafen brauche? Da liess der Gott sogleich zwei Bäume entstehen."

Der Rabe bleibt auf der Erde zurück, während Batara Guru mit seinem Gefolge wieder zum Himmel hinauffliegt. Vorher aber hat sich der Rabe noch einen Gefährten gewünscht, und die Götter schicken ihm eine Mandi-Schwalbe, die die Botin zwischen Himmel und Erde wird. Die beiden Vögel möchten auf der Erde noch mehr Gesellschaft haben. Sie bitten Batara Guru, einen seiner Jünger herabzuschicken. Doch da alle sich weigern, kommt Batara Guru selbst noch einmal herab und sendet die Schwalbe wieder zum Himmel.

„Als die Mandi-Schwalbe oben angekommen war, fragte sie die Frau des Gottes: Wo ist dein Grossvater, Mandi-Schwalbe, weil ich dich allein kommen sehe? Die Mandi-Schwalbe antwortete: Ich komme allein, Grossmutter, weil mein Grossvater mich ausgeschickt hat, um dir zu sagen: sende ihm, so sagt er, Erde, damit er unten einen Menschen bilde. Darauf sprach die Frau des Gottes zu ihren Dienern: bringt diese Erde nach unten zu eurem Grossvater; sobald ihr unten angekommen seid, kehrt ihr gleich wieder zurück, damit er euch nicht befehle, unten zu bleiben. Das war der Auftrag, den die Frau des Gottes jenen gab, denen sie befahl, die Erde (nach unten) zu bringen. Es ist gut, meinten ihre Diener. Da gab sie ihnen wirklich einen grossen Korb mit roter Erde mit."

Aus dieser roten Erde gestaltet Batara Guru zwei



menschliche Wesen, einen Mann und eine Frau, und bringt sie durch einen Zauberspruch zum Leben. Er zeigt ihnen, wie sie ihre Speisen bereiten, den Acker bebauen müssen, sagt, welche Pflanzen er wachsen lässt. Er macht eine Sonne und einen Mond und unterrichtet die Menschen weiter, wann sie zu schlafen und wann sie zu arbeiten haben, gibt ihnen noch ihre Kleidung und erhält auf diese Weise deutlich die Züge eines Kulturbringers. Schliesslich erinnert ihn seine Frau, zum Himmel zurückzukehren und erkundigt sich nach ihrem schwangeren, männlichen Rehböckchen, das die Erzählung fast vergessen hat, aber auch weiter nicht mehr erwähnt. Die Göttin selbst geht sogar über ihre Frage hinweg und weissagt, dass auf Erden noch ein dritter Mensch erscheinen werde.

„Es geschah, dass, als die Frau, die der Gott unten erschaffen hatte, zum Fluss ging und ihren Wasserköcher füllen wollte, sich ein Bambusglied daran festheftete und nicht mehr aus der Öffnung losgerissen werden konnte. Die Frau schrie laut: wer weiss, was dieser Bambus ist! Er hängt regelrecht an meinem Wasserköcher fest und will nicht mehr los. Da kam ihr Mann mit dem Raben und der Mandi-Schwalbe zum Fluss: wer tut dir etwas, dass du so schreist?, sprachen sie.“ Da bemerkt der Rabe plötzlich, dass es der Bambus ist, den er in das tiefe Loch geworfen hat und lässt ihn spalten. „Darauf sahen die Menschen einen jungen Mann aus dem Bambus<sup>1)</sup> zum Vorschein kommen, erwachsen war er und schön von Gestalt.“ Die

<sup>1)</sup> Van der Tuuk, pag. 63, Anm. 1:

„Het te voorschijn komen van een mensch uit een bamboe is een dikwijls in de Maleische verhalen vermeld feit; de dikste en grootste bamboesoort is daartoe de meest gepaste aanleiding; van daar in de hikajat radja Pasei in een bätung-bamboe gevonden princes, die daarom putári bätung (princes bätung) genaamd wordt. Het is waarschijnlijk, dat dit te voorschijn komen van een princes uit een bamboe de beteekenis heeft van een vrouw, die tot de aborigines behoort, want meestal is zij in de Maleische verhalen de persoon die door een uit den vreemde gekomen vorst tot vrouw genomen wordt.“

Mandi-Schwalbe fliegt wiederum zum Himmel und berichtet Batara Guru nochmals den ganzen Vorgang. Dieser ist sehr verwundert, dass sich die Weissagung seiner Frau bestätigt.

„Nachdem geraume Zeit verstrichen war, lebten die drei Menschen noch stets zusammen. Eines Tages sprach der Bambus-Mensch zu dem von dem Gott gemachten: du hast nun schon lange die Frau beschlafen, Kamerad! Lass sie einmal bei mir schlafen. Darauf erwiderte der ursprüngliche Besitzer (der Frau): ich trete dir meine Frau nicht ab, Kamerad! Sie bleibt für immer bei mir! Als sie sich gegenseitig so laut ausgeschimpft hatten, schwiegen beide. Dem Bambus-Menschen gelang es nicht, die Frau zu bekommen. Der ursprüngliche Besitzer der Frau behielt sie für sich. Als die Dinge so standen, sprach der Bambus-Mensch zu sich selbst: wie kann ich's erreichen, dass seine Frau mein wird und ich sie als Frau gebrauche? Ich habe versucht, sie von ihrem Mann zu bekommen. Er steht sie nicht ab. Wenn ich die Frau überrede, wer weiss, ob sie mir dann nicht gehören will?!, so waren seine Gedanken, wie man sagt.“

Ein wenig später fühlt sich die Frau Mutter und bittet ihren Mann, ihr eine bestimmte, rote Frucht, tēnggolēn, zu suchen. Er kann diese aber nirgendwo auftreiben, doch „als der Bambus-Mensch erfahren hatte, dass die Frau eine tēnggolēn-Frucht zu essen wünschte, dachte er bei sich selbst: ich will mich in eine tēnggolēn-Frucht verwandeln, damit ich in den Bauch der Frau gelange und ihr Kind werde. . . . Als sie (die Frau) sie in ihren Mund nahm, wurde die Frucht gleich zu Flüssigkeit. Sie fühlte sie durch ihre Kehle fließen und brauchte nicht einmal zu beißen. Im Bauch der Frau wurde sie augenblicklich zu einem Menschen.“

Dieser Vorgang wird nun mehrmals in der Art eines Berichtes der Mandi-Schwalbe und des Erd-Mannes wiederholt. Batara Guru, der nochmals vom Himmel herabgestiegen ist, lässt sich diese Geschichte erzählen und gibt

den beiden Kindern ihre Namen; den Bambus-Menschen tauft er Napbi Setan, den leiblichen Sohn der beiden Erdmenschen Napbi Hadji. Dann kehrte der Gott wieder in den Himmel zurück.<sup>1)</sup> Etwas später bringt die Frau nochmals Kinder zur Welt, zuerst einen Knaben, der Napbi Měhěmat, danach ein Mädchen, das Běru Alahěn genannt wird. Dann sterben die Eltern, und Batara Guru gibt der Mandi-Schwalbe die Bestattungsriten bekannt, die man auch gegenwärtig noch befolgt. Die Geschwister leben in gutem Einvernehmen weiter zusammen bis das Mädchen erwachsen ist. Da „liess Napbi Setan sie nicht in Ruhe und tat dies und das mit ihr. Daraufhin sprach Napbi Hadji: warum tust du dies und das mit unserer Schwester, Napbi Setan! Das gehört sich nicht, Kerl! Da sprach Napbi Setan: was ich getan habe, widerspricht nicht der Sitte; ich darf sogar die Frau als meine Frau gebrauchen, ihr beiden (Anderen) aber nicht. Denn ich hätte eine Frau mit unserem Vater besessen, wäre er nur damit einverstanden gewesen. Doch da er es nicht wollte, habe ich mich in eine těnggolěn-Frucht verwandelt; unsere Mutter hat mich dann verzehrt. Doch sobald ich in ihrem Leibe war, habe ich mich wieder in einen Menschen zurückverwandelt. Deshalb hast du dieselben Eltern wie Napbi Měhěmat, und die jüngere Frau ist euere Schwester. Ihr dürft sie nicht zur Gattin nehmen, ich hingegen wohl!, so sprach Napbi Setan. Dann nahm Napbi Hadji das Wort: wenn es so ist, wie du sagst, Kerl, stimmen wir bei! Darauf schwiegen alle.“

Běru Alahěn gab zwei Mädchen das Leben, die die Frauen von Napbi Hadji und Napbi Měhěmat wurden, die mit ihnen fortzogen und neue Kampongs stifteten. Von Napbi

---

<sup>1)</sup> Van der Tuuk, pag. 68, Anm. 3 und pag. 69, Anm. 2: Napbi ist zweifellos das arabisch-malaiische nabi = Prophet, wenn auch der Sinn des Wortes bei den nicht mohammedanisch gewordenen Batak unbekannt ist und der Begriff nur als Titel gilt. Hadji ist das Tobawort adji (Jav. Fürst) und setan der malaiisch-arabische Name für Teufel. Mehemat als Stammvater der Mohammedaner ist eine Entstellung von Mohammed.

Měhěmat stammen die Mohammedaner ab, von Napbi Setan die Europäer. Napbi Hadji wurde der Stammvater der Batak.

Eine Reihe von Motiven, die in dieser grossen und bedeutsamen Schöpfungsmythe auftreten, kommen auch in der folgenden Fassung (B) vor, die WARNECK <sup>1)</sup> bei den Toba-Batak erfahren hat. Sie muss sich in dieser jüngeren Form eingebürgert haben, da WINKLER <sup>2)</sup> sich 15 Jahre nach WARNECK noch darauf stützt.

**Fassung B: (Toba).**

Abs. I. Der Obergott der Daïri-Mythe, Batara Guru, wird bei den Toba-Batak zu einem Sohne des höchsten Wesens Mula djadi na bolon (= Ursprung des Werdens). Ein Rabe tritt nicht auf. An seiner Statt fliegt die Mandi-Schwalbe vom Himmel zur Mittelwelt, zuerst allerdings ohne einen Auftrag.

„Im Anfang war die Mittelwelt ganz voll Wasser. Einmal wanderte die Schwalbe Mandi zum zweiten Himmel und sah, dass noch nichts dort war, nur leerer Raum. Als sie zurückgekehrt war, sagte sie zu Mula djadi: ‚Was willst du denn ins Werk setzen, Grossvater, in dem Himmel, der unter uns ist, damit er bewohnt wird? Denn es ist noch gar nichts da, wie ich bei einem Besuch sah.‘ Darauf antwortete Mula djadi: ‚Dort will ich Menschen machen, die da wohnen sollen.‘ Darauf schuf er drei Menschen, nämlich Batara Guru, Soripada und Mangalabulan. Diese drei liess er im zweiten Himmel wohnen. Die Batak nennen diese drei die Söhne des Mula djadi und achten sie ihm gleich.“

Nach WARNECK (l.c.) ist dies die Urfassung der Mythe, wobei das Vorhandensein eines Hochgottes als Schöpfergestalt erwiesen wäre. Dies scheint zumindest in Frage

<sup>1)</sup> Warneck, Religion der Batak, pag. 27—34.

<sup>2)</sup> J. Winkler, Toba-Batak auf Sumatra, Stuttgart 1925, pag. 7 (Anm.).

gestellt, wenn man allein schon den folgenden, zweiten Absatz zum Vergleich heranzieht, in dem Sideak parudjar als Schöpferwesen und Mutter des Menschengeschlechts angesprochen wird.

**Abs. II.** „Als Mula djadi den drei Erstgeschaffenen die Erde als Wohnsitz gegeben hatte, schuf er einen Baum, der hiess hariara sundung di langit (= der sich zum Himmel hinaufneigt). Der Baum aber redete: „Nun hast du mich geschaffen, Grossvater, wohin willst du mich einpflanzen?“ Und er pflanzte den Baum ein in Angkola djulu.<sup>1)</sup> Wiederum schuf Mula djadi ein Huhn und liess es auf dem Baum wohnen, auf den Gabelzweigen, die sich gegen Angkola djulu hinstreckten. Jeden Morgen stieg das Huhn herab und pickte drei Tautropfen. Nach langer Zeit legte das Huhn drei Eier, jedes aber war so gross wie ein Topf, in dem man Wasser holt. Als das Huhn sah, wie gross seine Eier waren, wehklagte es und sprach: „Wehe mein Unheil! Mein Kopf ist so gross wie ein Löffel, mein Leib so dick wie eine Palmblattrippe, aber meine Eier wie Töpfe. Wo soll ich hin? Ich kann sie ja nicht bebrüten . . . . Es kamen drei Menschenkinder (aus den Eiern) heraus, drei Mädchen.“ Diese Drei werden die Frauen der Göttersöhne. Batara Guru wird Vater von drei Töchtern, Sideak parudjar, Siboru Sunde und Siboru Margiring Omas. Mangalabulan bekommt einen Sohn namens Tuan Ruma, der Sideak parudjar heiraten soll. Diese aber weigert sich oder flüchtet sich in eine Ausrede, als sie feststellt, dass „seine Haut wie die Haut eines Chamäleons, seine Gestalt wie die Gestalt einer Eidechse“ ist. Dennoch fordert ihr Vater, Batara Guru, sie auf, ihren Vetter zu heiraten. „Da aber sprach Sideak parudjar: „Wenn ich ihn heiraten muss, wie du sagst, Vater, dann will ich erst mal spinnen,“ darauf spinn sie; immer fort, immer fort, ihr Gesponnenes wurde aber nicht fertig, sieben Jahre, sieben Monate lang, immer blieb ihr Knäuel klein wie eine Arekanuss.“ Als ihre

<sup>1)</sup> Landschaft und Fluss in Süd-Tapanuli.

Schwester sie aber daran erinnert, wie lange sie schon an der Arbeit ist, sucht Sideak parudjar einen zweiten Ausweg, um der Ehe zu entgehen.

**Abs. III.** Sie bittet ihren Grossvater Mula djadi, ihr die Himmelstür zu öffnen. „Als aber die Himmelstür geöffnet war, schaute Sideak parudjar deutlich bis tief in die Mittelwelt hinab und warf ihr Knäuel hinunter, behielt aber das Ende in der Hand. Als sie nun den Faden wieder aufwickeln wollte, ging es natürlich nicht, worüber sie sich betrübt stellte und zur Schwalbe Naguranta sprach: ‚Mula djadi hat dich geschickt, mich zu holen. Sage doch meinem Grossvater, ich möchte erst in die Mittelwelt hinabsteigen, mein Knäuel wieder zu holen.‘ Damit liess sich Sideak parudjar an dem Faden hinab in die Mittelwelt. Die Schwalbe Naguranta kehrte zu Mula djadi zurück und erzählte es ihm. Er sagte: ‚Wenn sie gegangen ist, teile es erst mal dem Batara Guru und dem Mangalabulan mit.‘ Die Schwalbe Mandi aber schickte Mula djadi in die Mittelwelt, die Sideak parudjar wieder herauf zu holen. Diese aber weinte dort unten immer fort, denn der Wind umbrauste sie, die Wellen in der öden Mittelwelt schleuderten sie hin und her. Mit ihren Haaren fing sie die Schwalbe Mandi. Diese aber flehte: ‚Töte mich nicht, denn ich bin die Botin des Mula djadi.‘ ‚Wenn dem so ist, dann gehe zu meinem Grossvater, bitte ihn, dass er irgend etwas schickt, was mir eine Ruhestätte in dieser Mittelwelt sein kann.‘ Als die Schwalbe dem Mula djadi diese Bitte vorgebracht hatte, hiess er sie eine Handvoll Erde herunterbringen, um daraus eine Wohnstätte für Sideak parudjar zu machen. Er hiess sie die Erde mit der Hand flach ausbreiten . . . So konnte die Göttertochter ruhig auf der Mittelwelt wohnen. Aber der Radja Padoha (auch: Naga Padoha), der auf der Mittelwelt wohnte, stöhnte, weil er sich beschwert fühlte durch die viele Erde, die auf seinem Haupte lag. Als er sich herumwälzte, wurde die Erde aufgeweicht und Sideak parudjar musste auf einem Baum flüchten,

weil ihre Erde wieder zu Wasser geworden war, und weinte bitterlich. Wiederum flog die getreue Schwalbe Mandi zu Mula djadi, um ihm das Unheil zu verkünden. Dieser sagte zu ihr: ‚Wie steht es, Schwalbe, die Erde, die ich schickte, ist sie nun gut?‘ ‚Sie war schön und breit, aber sie ist nun zerstört durch den Radja Padoha,‘ sagte die Schwalbe. Darauf Mula djadi: ‚Wohlan, so gehe wieder hin, bringe der Sideak parudjar ihr Gewand, das soll sie wie einen Schleier umtun, damit sie nicht stirbt; denn ich will acht Sonnen machen, damit das Meer austrocknet.‘ Darauf schuf Gott acht Sonnen, da bekam der Körper des Radja Padoha durch die Hitze Risse, und er wandte sich an Sideak parudjar: ‚Es scheint, dass du mir das antust?‘ ‚Ja, ich tue das, weil du die Erde aufgeweicht hast.‘ Damit durchstach sie den Leib des Radja Padoha, bis an den Griff stiess sie das Schwert hinein, bis Radja Padoha rief: ‚Töte mich nicht, lege mich in einen eisernen Block, nämlich meine Schwanzwurzel, den Hals, die Hände und die Füsse.‘<sup>1)</sup> Nun gab Mula djadi der Schwalbe Mandi siebzehn Hände voll Erde, um sie seiner Enkelin Sideak parudjar zur Herstellung der neuen Erde zu bringen. Wiederum hiess er sie damit tun, wie mit der ersten Erde. . . .

Nach langer Zeit kam das Wort des Mangalabulan zu der Schwalbe Naguranta: ‚Gehe mal zum Grossvater Mula djadi und frage ihn, was er tun will mit meinem Sohne, dem Tuan Ruma.‘

Abs. IV. ‚Als sie dem Mula djadi die Botschaft ausgerichtet hatte, liess er den Tuan Ruma vor sich kommen, liess ihn zusammen mit einem Blasrohr einwickeln und schrieb seinen Namen: Siradja Uhum manisia (= Fürst des Rechtes der Menschenwelt). Dann warf er ihn in seiner

---

<sup>1)</sup> Nach anderer Version betörte Sideak parudjar den Radja Padoha, indem sie ihm schmeichelte und tat, als wollte sie ihm Schmuck anlegen, wobei sie ihn heimlich fesselte. Dieses Motiv nähert sich mehr der Fassung A, wonach Batara Guru den die Erde tragenden Bock zur Ruhe zwingt.

Verpackung auf die Erde. Nach sieben Tagen erwachte er und fand neben sich das Blasrohr und die Schrift mit seinem Namen. Von der Hitze erschöpft, suchte er den Schatten des Baumes Timbur djati auf dem Berge Tinggir Radja auf. Als er nun nach oben in die Krone des Baumes blickte, sah er die Taube, die in den Zweigen sass. Schnell ergriff er sein Blasrohr, schoss nach der Taube und traf sie, aber die Taube flog mitsamt dem Pfeile fort. Er verfolgte die Taube, diese aber flog in das Dorf der Sideak parudjar, und dort erwischte sie Siradja Uhum. Dabei erblickte er die Sideak parudjar und fragte sie: ‚Wer ist denn hier bei dir, Mütterchen?‘ ‚Niemand,‘ sagte sie.‘ Sideak parudjar und Siradja Uhum werden nun Mann und Frau.

Fassung C: (Toba).

Eine dritte Mythe <sup>1)</sup> lautet folgendermassen:

„Als Sideak parudjar zum Monde heraufgestiegen war, kam an ihrer Stelle Siboru Suranti bonang, Tochter des Mangalabulan, auf die Erde und wohnte auf der Erde, die durch den Radja Padoha einmal zerstört war. Als die Erde nun fertig war, wuchs ein grosser Pilz, so gross wie ein Reiskorb, an der Stelle, wo die Tränen der Sideak parudjar hingefallen waren. Siboru Suranti bonang nahm den Pilz und verwahrte ihn, bis er auseinanderfiel. Neun Monate dauerte es, bis der Pilz platzte, genau so lange, wie ein Mensch im Mutterleibe gebildet wird. Als nun diese Zeit voll war, fiel der Pilz auseinander, und heraus kam ein schönes Kindlein. Siboru Suranti pflegte es, und immer deutlicher zeigte sich die Art des Kindes, es war nämlich nicht eigentlich Mensch und auch nicht eigentlich Gott. Sie nannte es Datu tantan Debata, d.h. Zaubergeist, herabgelassen von Gott. Als Datu tantan Debata mehr heranwuchs, gepflegt von der Siboru Suranti bonang, erblühte mit jedem Tag seine Schönheit mehr.“ Von diesem Wesen stammen die Batak ab.

<sup>1)</sup> Warneck, Religion der Batak, pag. 27—34.



## Fassung D: (Toba).

WARNECK (l.c.) bringt noch eine andere Erzählung:

„Als Siboru Deak parudjar die Erde geschaffen hatte, warf Mula djadi zwei Klumpen auf die Erde. Lange lagen sie dort, dem Sonnenschein, Regen und Wind ausgesetzt. Darüber weinten der Mann und die Frau, welche darin eingeschlossen waren. Mula djadi liess ihnen aber sagen, sie möchten sich gedulden, nach neun Monaten würden sie herauskommen und die Erde beherrschen und bevölkern . . . Als die Zeit erfüllt war, kam ein Gewitter, die beiden Klumpen wurden vom Sturme in die Höhe geschleudert und fielen krachend auf die Erde zurück. Dabei zersprangen sie und die Menschen kamen heraus, schön wie Kinder Gottes.“

## Fassung E: (Karo).

Vor WARNECK haben HAGEN und DE HAAN<sup>1)</sup> in ihren Reiseberichten Schöpfungsmythen der Timur-, bezw. Karo-Batak nacherzählt.

„Im Anfang waren oben im Himmel ein Vater und eine Mutter. Der Vater hiess Lumpang Utara Guru diatas, und die Mutter hiess Butara di atas. Sie hatten drei Söhne: Tuan Buna'a Kolieng, der war der Älteste, und Tuan Samsah Hienei, der war der Mittlere, und Tuan Paduka Niadji, der war der Jüngste. Da fragte der Vater den ältesten Sohn: Was wünschst du dir?, und er antwortete: Ich bitte um tawar, d.i. ein Mittel gegen alle Krankheiten. Dann fragte der Vater den Zweiten: Was wünschst du dir?, und er antwortete: Ich bitte um das Wunderöl Bidjan, damit oben alle Gebete erhört werden. Ausserdem macht das Öl unverwundbar. Und dann fragte der Vater den Jüngsten: Was wünschst du dir? Und der Jüngste bat um

---

<sup>1)</sup> Dr. B. Hagen, Rapport über eine im Dezember 1883 unternommene wissenschaftliche Reise an den Toba-See. Tijdschrift, XXXI, pag. 347 f.; C. de Haan, Verslag van eene Reis in de Bataklanden, Verh. Bat. Gen., Vol. 38/II, 1875, pag. 14—16.

die Macht über den Wind. Der Vater gewährte allen das, worum sie gebeten hatten.

Und nun fragte der Vater wiederum den ältesten Sohn: Wo möchtest du wohnen? Und er antwortete: Ich bin der Älteste und bleibe oben. Und der Vater fragte wieder seinen zweiten Sohn: Wo willst du wohnen? Und er antwortete: Ich, der Mittlere, will in der Mitte wohnen und dort eine Stadt bauen.

Da hing der Vater sein zweites Kind (an einem Faden) auf, damit es nicht falle, und es entstand die Erde. Und es kam Wind von West und Ost, und die Erde wurde durch die Winde hin und her geworfen. Da nahm der Sohn sein Öl und rief seinen Vater, und der sprach: Ach, mein Kind hat keinen Platz, um darauf zu ruhen! Und der Vater schickte ihm Erde an dem Faden, woran er hing. Es war eine Handvoll, doch als sie unten angekommen war, war es ein Topf voll. Darauf setzte er (der Sohn) sich.

Und der Vater fragte wieder den jüngsten Sohn: Wo möchtest du wohnen? Und er antwortete: Ich will unten wohnen in Batang turuh. Da die Erde nun in der Mitte war, sah der Jüngste nach oben und konnte nicht mehr bis nach oben schauen, weil die Erde da war, und er bat seinen Vater, die Erde auseinanderzustreuen. Er liess die Winde kommen, und die Winde verstreuten die Erde.

Der Mittlere schrie darüber und nahm sein Öl. Der Vater sprach: Warum schreit mein zweiter Sohn wieder? Und er sah, dass der Grund fort war, und er sandte zwei Handvoll Erde. Als diese Erde unten ankam, war es eine Schüssel voll. Nachdem sich dies sieben Mal wiederholt hatte, wurde die Erde erst, wie sie jetzt ist.

Als der jüngste Sohn die Erde nun wiederum wegfegen wollte, nahm der Mittlere ein Eisen und erstach damit den Jüngsten, und da stand die Erde fest. Und er nahm noch acht Eisen und stach sie quer durch das aufrechtstehende Eisen, und da stand die Erde erst vollkommen fest. Dann legte er hohe Steine auf die acht Eisen, und

auf die Steine legte er Erde, nämlich die verschiedenen Sorten Erde.

Als alles bereit war, kamen Regen, Wärme und Wind. Da dachte er in seinem Herzen: Ich will ein Haus bauen. Und er baute ein Haus. Und dann kam eine Frau. Woher sie kam, wusste er nicht, und er nahm sie und machte sie zu seiner Frau.”

Fassung F: (Timur).

„Im Anfang waren Nebata und Nabi Mohammad. Letzterer begann aus Langeweile ein Bild zu formen, die einzelnen Glieder aber ohne Zusammenhang und ohne Muskeln, Sehnen und Knochen. Als dies geschehen war, ging er zu Nebata und bat ihn um eine Seele(kěsak). Nebata willfahrte ihm und fing eine der ledig herumfliegenden Seelen ein, welche Nabi Mohammad in der geschlossenen Faust forttrug mit der strengen Weisung, sie ja nicht anzusehen. Nabi Mohammad konnte aber der Neugier nicht widerstehen, besonders als die Seele in seiner Faust zu rumoren anfang; er öffnete die Finger ein wenig, und — husch! war ihm die Seele entwischt und fortgeflogen. Traurig und beschämt kam er zu Nebata zurück und bat ihn reuig um eine andere Seele. Nebata in seiner Huld entsprach abermals seinem Verlangen. Nabi Mohammad zügelte diesmal seine Neugier und brachte die Seele glücklich bis zu seinem Bildwerk. Dort hielt er die Faust an den Mund des Bildes, öffnete sie ein wenig, und die Seele flog in den Körper. Dieser war nun zwar lebendig, aber ohne Muskeln und Knochen konnte er sich nicht willkürlich von der Stelle bewegen. Nabi Mohammad ging deshalb wiederum zu Nebata und bat ihn um Hilfe. Nebata ging mit ihm das Bildwerk anzusehen und hauchte ihm etwas von seinem Atem ein, wodurch dasselbe zwar willkürlich sich bewegen, aber sich nicht aufrichten konnte, da es noch keine Knochen hatte, die ihm festen Halt gaben. Nebata erbarmte sich wiederum und gab Nabi Mohammad eine Eisenstange, welche derselbe im Rücken des Menschen-

bildes befestigte, wodurch dieses sich aufrichten und gehen konnte. Nun ergab sich eine andere Schwierigkeit; die Eisenstange war etwas zu lang und ragte unten wie ein Schwanz vor, sodass sich das neue Menschenkind nicht niedersetzen konnte. Doch Nabi Mohammad fand Rat; er bog das überflüssige Ende einfach nach vorne um, wodurch nebenbei die männlichen Geschlechtsteile entstanden, und der neue Mensch war fertig.”

Fassung G: (Mandheling).

Eine Schöpfungslegende, die sich noch unter dem unveröffentlichten Material VAN DER TUUK's in der LEIDENER HANDSCHRIFTENSAMMLUNG befindet, hat VOORHOEVE<sup>1)</sup> in seiner Übersicht von Batak-Erzählungen beschrieben:

Datu na Djurangga di Langit, der in der Oberwelt beim Himmelstor wohnt und die Erde erschaffen hat, liess einmal unversichtlich seinen Zauberring nach unten fallen. Es gelang ihm zwar, den Ring an einem Faden wieder aus der Tiefe zu holen, aber es kam ihm dabei der Gedanke, dass man dort etwas entstehen lassen müsse. So nahm er eine Handvoll Erde, mischte allerlei Bestandteile darunter, sprach seinen Zauberspruch und warf dies in die Mitte der grossen Wasserfläche. Langsam wurde die Erde dort unten breiter und grösser. Dann liess der Gott ein Küchlein herabfallen, das auf der Erde herumkroch, wodurch dies noch grösser wurde. Später noch schickte er einen kleinen Hahn auf die neue Erde und liess ein Stück Bambus hinunter, das im Boden Wurzeln trieb.

Die vielen Hühner, die mittlerweile entstanden waren, verwandelten sich teilweise in andere Vögel und verstreuten sich über die ganze Erde. Um sie wieder zusammenzutreiben, schickte der Gott eine Frau, Si Dajang Putir Lindung ni Bulan, eine Schwester des Sutan Gunung, zur Erde. Gelegentlich kam der Gott selbst einmal herab. Er war verwundert über die Menge Vögel und beschloss, die

<sup>1)</sup> P. Voorhoeve, Volksverhalen, Diss. Leiden 1927, pag. 23—25, pag. 61—65.

Katze und den Hühnergeier vom Himmel hinabzusenden, um das Übel so vieler Vögel zu bestreiten.

Schliesslich befahl der Gott einen Bruder von Si Dajang Putir nach unten. Als dieser nun von seiner Schwester hört, dass ausser ihr niemand auf der Erde wohne, macht er sich Sorge, wie es um seine Heirat bestellt sei. „Wenn du eine Frau haben möchtest, Bruder, wollen wir unsere Verwandtschaft vergessen und ein weisses Huhn fliegen lassen!“ Die Beiden gehen daran, ein Haus zu bauen. Als sie nach drei Jahren fertig sind, meint der Bruder: „Wie steht's mit dem, was du früher einmal gesagt hast, Schwester?“ Die Frau ist einverstanden: „Wir werden ein weisses Huhn fliegen lassen und eine Salve abgeben, um unsere marga (= Abstammung, Stamm) aufzulösen. Dann können wir heiraten.“

b) E r k l ä r u n g e n.

Die Erzählungen der Batak hängen aufs engste mit vedischen und alt-indischen Traditionen zusammen. Diese Tatsache kann kaum überraschen, zumal wir schon auf den weiter abgelegenen Inseln Nias und Batu deren Spuren und Marken nachgewiesen haben. Bei genauerem Zusehen erwies sich beispielsweise die Götterlehre der Niha und erst recht der Batu als etwas Nachträgliches, später Angefügtes. Nun hat Sumatra eine ungleich lebendigere, fast ununterbrochene Beziehung zur Kultur der Festlandbewohner unterhalten als die Randinseln, die im wesentlichen wahrscheinlich nur aus zweiter Hand davon erfuhren. Darum muss auch die Verquickung von Autochthonem und Fremdem in den meisten Batak-Legenden viel weiter fortgeschritten sein. Die Einteilung der Welt in drei Stufen, die Lehre von den drei Gottheiten, der Drachenkampf und die Bezwingung des Ungetüms — all dies gehört zu den wichtigsten Bildern der Veden und Brahmanas, die vereinfacht und entstellt in die religiösen Mythologien der Batak übergehen konnten. Es ist dabei garnicht verwunderlich, dass man gerade die eindrucksvollsten Geschehnisse

aus dem Veda in den Sumatra-Mythen wiederfindet: der Batak begreift die Stufung von Unterwelt, Mittelwelt und Oberwelt und kann daraus mühelos die Herrschaft einer Göttertriade ableiten. Jede „Welt“ hat ihren Gott oder ihr Götterpaar. In welcher Weise die Trias nun in die Mythologie aufgenommen wurde, ist eine andere Frage. Ob Mula djadi Vater von drei Söhnen wird, oder ob man ihn mit den drei neuen Göttern gleichsetzt, wird für die Vorstellung eines Batak zuerst einmal belanglos bleiben, weil es sich ja in beiden Fällen um eine Anlehnung an eine entwickeltere, religiöse Anschauung handelt. So müssen wir den Bericht über die Wirksamkeit einer Vielzahl von Göttern als eine Zufügung nehmen, wenn diese sich auch schon fest mit den ursprünglichen, einheimischen Erzählungen verbunden hat.

Ein schwierigeres Problem bildet die nāga-Idee. Denn schon lange vor irgendwelcher Hindu-Kolonisation galten Schlangen und Reptile überhaupt für heilig, wie wir es auf Siberut sahen. Der Gedanke an die Besonderheit dieser Tiere fand nur neue Nahrung in der Lehre der Ankömmlinge. Die Schlange als Erdgottheit konnte leicht mit gewissen Gestalten der neuen Religion zusammengebracht werden, die ebenso die Erde oder die Unterwelt vertreten oder verkörpern, sodass man sich besonders bei diesen mythologischen Vorstellungen einem kaum noch zu entwirrenden Gemisch von bodenständigen und fremden Begriffen gegenübergestellt findet. Wir können daher die verschiedenen Motive der Batak-Mythen keinesfalls gleichmässig bewerten. Alles eindeutig Hinduistische muss ausserhalb unserer Untersuchung bleiben. Doch die Trennungslinie zu ziehen, bringt auch grosse Schwierigkeiten mit sich. Schlangen, Vögel und selbst die Tätigkeit einer Frau bei der Erschaffung der Erde brauchen nicht erst von aussen entlehnt zu sein. Gedanken dieser Art sind so nahelegend, dass sie auch ohne Mitwirkung Aussenstehender und ohne fremde Befruchtung aufkommen und sich zu einer Mythe verdichten können.

Da somatologisch und kulturell die Verwandtschaft von Batak und Niha gesichert ist, haben wir in der Mythologie und Religion der Randinsel-Stämme einen gewissen Massstab für die der Sumatra-Völker. Wir werden darum in den Erklärungen an die der Nias- und Mentawai-Mythen anknüpfen, zumal auch der Zugang zu diesen weit weniger verschüttet ist als der zu den sumatranischen.

*a) Die Erschaffung der Erde. Der Einfluss des Hinduismus.*

Die meisten Legenden handeln ausführlich von der Erschaffung der Erde. Das Motiv wird sogar in einer Breite ausgesponnen, die in den Nias-Mythen garnicht und unter den Dayak nur ganz vereinzelt vorkommt. Dadurch schon heben sich die Batak-Erzählungen von denen der übrigen Primitiv-Völker des indischen Archipels in einem wichtigen Punkte ab. Wir können die äussere Erklärung dafür nur in der Tatsache finden, dass sich auch an dieser Stelle Vorstellungen in die Batak-Mythologie eingeschlichen haben, die fremden Geistes sind, genauer: die man bezeichnenderweise im Atharvaveda wieder antrifft. Einer solchen äusseren Erklärung muss aber eine „innere“ entsprechen.

Die Nias- und Batu-Legenden sind in ihrer grösseren Unberührtheit und Unmittelbarkeit noch zu wenig festgefügt, als dass wir dort scharf zwischen Ursprung und Schöpfung unterscheiden könnten. Auf Sumatra hingegen ist das Werden der Erde einheitlich einem Schöpfungsakt des einen oder anderen Gottes zu verdanken, mag auch, was jedoch nebensächlich bleibt, die Entstehung immer wieder auf einen Zufall zurückgehen. Das Grundverhältnis Gott—Mensch muss hier also schon ein anderes sein als auf Nias, weil dort die Welt wird, aus sich entspringt, der Batak aber Betrachtungen darüber anstellt, wer all die Dinge gemacht hat. Dass sich dieses Bewusstsein noch in einer kindlich-unbeholfenen Weise äussert, ist selbstverständlich. Man sucht nach Anlässen, die zur Entstehung der Erde geführt haben. Nach der ersten,

so wertvollen Daïri-Mythe macht ein Rabe zufällig ein in die Tiefe führendes Loch ausfindig, (Fassung A, Abs. II). Von dem angeblichen Zufall, der zur Schöpfung der Erde führt, berichtet die Toba-Legende ganz freimütig: Sideak parudjar täuscht auf diese Weise die Götter über ihre Flucht, (Fassung B, Abs. III). Oder ein anderes Mal lässt ein Gott seinen Zauberring unvorsichtig hinabfallen, (Fassung G). Ausserdem stimmen die Erzähler in der Ansicht, die Erde läge „unten“, überein; alles geht deutlich von „oben“ aus, in der Tiefe befindet sich eine grosse, bewegte Wasseroberfläche. Die Erde entsteht zwischen Himmel und Wasser, und aus dem schon bewohnten Himmel fährt ein göttliches Wesen als erster Mensch hinab. Die Mythen unterscheiden der Götterlehre entsprechend drei Weltstufen, Himmel, Erde und Wasser, die dann und wann auch als die drei Himmel bezeichnet werden. Auf dem mittleren wohnen die Menschen als die „Götter der Mitte“. <sup>1)</sup>

Wie einleitend bereits gesagt wurde, gehören zu der Dreiteilung der Welt drei göttliche Gestalten. Die Karo-Erzählung zeigt dies am offenkundigsten. Den drei Söhnen des himmlischen Elternpaares wird die Herrschaft über die drei Reiche geschenkt, (Fassung E). Die anderen Berichte lassen aber ebenso die Herrschaft einer Trias über die drei Welt-Stockwerke durchblicken. Die Fassung B stellt neben den Obergott Mula djadi na bolon eine zwei Generationen jüngere Frau namens Sideak parudjar als Schöpferin der Erde, die von dem unterweltlichen Herrscher, der Weltschlange Nāga padoha, fortwährend in ihrem Werk behindert wird. Die Mandheling glauben, ein Gott habe eine Handvoll Erde auf das Wasser geworfen. Dadurch sei die Mittelwelt entstanden, (Fassung G). Die grosse Daïri-Mythe schliesslich weiss von dem bewegten Urmeer, auf dem Batara Guru, der nach diesem Bericht das höchste Wesen ist, die Erde wie ein Floss auf den Hörnern des Bockes baut.

<sup>1)</sup> Warneck, Religion der Batak, pag. 25.



Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir in der bildenden Kunst, hauptsächlich in der *Weberei*, das gleiche Thema wieder aufgenommen sehen. Man findet nämlich auf den bekannten *Ikattüchern* gelegentlich Schiffs- oder Flossdarstellungen, die auch an Schlangen gemahnen.<sup>1)</sup> Es ist anzunehmen, dass die Webkunst hier die mythologischen Motive nach ihrer Weise verwertet hat. Wir erfahren ja aus den Mythologien, dass Schlange oder Drache (*nāga*), Bock oder Büffel, Schiff oder Floss aufs engste zusammengehören. Die Bilder sind keineswegs deutlich geschieden, sodass wir mitunter auch Mischformen wie der Stierschlange (*ular lambu*) begegnen. Immer aber, ob es nun Schiff oder Schlange heisst, ist die Grundlage oder der Träger der Erde damit gemeint. Die Gleichsetzung dieser Symbole ist dabei nur so zu erklären, als der „unterste Himmel“ das Urmeer ist, das nicht nur in Indonesien, sondern auch in Babylon, Aegypten oder Alt-Amerika durch die Schlange versinnbildlicht wird. In Südostasien erhält die *nāga* überdies noch ihre Aufgabe als Trägerin der Erde. Nun kann die Schiffs- oder Flossidee nur eine Ausgestaltung des gleichen Themas sein. Das mythologische, dem Unbewussten nähere Motiv der Weltschlange ist vor dem realeren, aus der Erfahrung geschöpften des Schiffs gewichen. Wir sind jedoch geneigt, hier lediglich eine selbständige Weiterbildung alt-indischer Gedanken zu vermuten, die auch in die Veden eingegangen sind. In der bilderreichen Sprache des oben erwähnten *Atharvaveda*<sup>2)</sup> werden die drei Himmel oder Weltstufen folgendermassen beschrieben: „Der Wasserreiche — so heisst der unterste Himmel, der Myrthenreiche der mittelste; der dritte heisst der Oberhimmel, in welchem die Väter sitzen.“ Da die malaiische Mythologie ebenfalls diese Einteilung des Welt-

<sup>1)</sup> Für einige Anregungen zu dieser Überlegung bin ich Herrn Georg Tillmann zu Dank verpflichtet, dessen Sammlung die wichtigsten Beispiele dazu enthält.

<sup>2)</sup> *The Hymns of the Atharvaveda*, transl. by R. T. H. Griffith, Benares 1893, XVIII, 2, 48. Oldenberg, *Veda*, pag. 534.

raums kennt und zweifelsfrei von den Hindus übernommen hat, vermuten wir, dass die Batak ihre strenge Stufung von Wasser, Erde und Himmel über den Umweg der Malaien auch von dort erhalten haben.

Was ausserhalb dieses von Indien überkommenen mythologischen Gerippes steht, scheint auf individuelle Schöpfungen oder Stammestraktionen zurückzugehen. So ist der Anlass, aus dem das Zwischenreich der Erde geschaffen wird, niemals derselbe. Die Himmelstochter Sideak parudjar möchte der Ehe mit ihrem chamäleonartigen Vetter ausweichen und entflieht in die unendliche Tiefe, um sich dort unten eine Wohnstätte zu errichten, die die Erde wird. Der Rabe der Daïri fliegt mehr aus Neugier in das tiefe Loch, aus dem er nicht mehr herauskommt. Der Gott der Mandheling möchte nicht noch ein zweites Mal seinen Ring verlieren und lässt auf der Wasserfläche allmählich die Erde entstehen. Man sucht also offenbar nach irgendwelchen Geschehnissen, die die Erschaffung der Erde begründen sollen. Sicher ist nur, dass sie zwischen Himmel und Wasser liegt. :

Nach den Nias- und Batu-Mythen ging die Entstehung auf vollkommen andere Weise vor sich: die Urmutter Dao knetet nach und nach aus ihrem Schmutz und Unrat die Erde. Zuerst hat sie die Grösse eines Goldgewichts, später die eines Sirihäckchens u.s.w. Um den eigentlichen Inhalt der Nias-Fassung A zu erkennen, bedurfte es eines Nachweises, dass Sihài selbst die Erde ist, die vom Urahn der Götter aus „einer Handvoll Erde“ geformt wurde.<sup>1)</sup> Es muss auffallen, dass die Sumatra-Mythen die gleiche Wendung von „einer Handvoll Erde“ gebrauchen: Batara Guru befiehlt seinen Dienern, eine Handvoll Erde mitzunehmen, die er später auf dem Floss ausbreitet, (Fassung A, Abs. II). Desgleichen schickt Mula djadi na bolon seiner Enkelin eine Handvoll Erde, wie es wörtlich heisst, um daraus eine Wohnstätte zu machen. Und die Mandheling-

<sup>1)</sup> Professor D. Walter Baumgartner teilt mir freundlichst mit, dass das Hebräische den gleichen Ausdruck kennt.

Legende (G) verwendet den nämlichen Ausdruck. In dieser Idee stimmen Niasser und Batak überein, nur lassen die ersteren noch erkennen, woher die Materie kommt.

Um Menschen bilden zu können, fragt Batara Guru seine Frau, ihm *rote Erde* zu schicken, (Fassung A, Abs. II). SCHMIDT<sup>1)</sup> bemerkt mit Recht, dass der Gott seine Gattin beständig mit besonderer Zuvorkommenheit behandle, was auf ihre alte Machtstellung Bezug haben kann. Es ist eigentlich das einzige Mal, dass diese Gestalt entscheidend in die Handlung miteingreift. Sie ist es, die bestimmte, rote Erde gibt. Ob sie aber auch die andere Erde für die Mittelwelt besitzt, darüber äussert sich der Gewährsmann nicht. Es ist immerhin zu erwägen, ob diese weibliche Gottheit der Batak nicht einige Züge der Urmutter Dao trägt. Die die Erde erschaffende Gottheit ist jedenfalls nicht die Frau, sondern ihr Mann, Batara Guru. Für die Fassung B gilt ein fast umgekehrtes Verhältnis; denn die weibliche Gottheit, Sideak parudjar, erschafft die Erde, die von Mula djadi kommt. Welchem Geschlecht die letzte Schöpfergewalt zugesprochen wird, darüber herrscht auch wohl unter den Batak selbst keine einheitliche Meinung. Einmal ist es ein Gott, dann auch wieder eine Göttin. Immerhin stimmen sie doch insofern mit der Idee der Niasser überein, als sie an den Anfang ein Urwesen stellen, von dem alles Dasein seinen Ausgang nimmt, und dieses Urwesen behauptet auch seinen Rang in der Mythologie.

Wir müssen, bevor wir weitergehen, einige Untersuchungen zur Götterlehre anstellen, soweit sie die Schöpfungsmythologie betrifft. Denn stärker als sonst irgendwo im indischen Archipel sind bei den Batak Gottesidee und Entstehungsgeschichte miteinander verbunden. Die Erzählungen der Dayak geben ein Beispiel dafür, wie Götterwelt und Entstehungshergang ohne jedwede Beziehung nebeneinander bestehen können. Auf Sumatra aber ist es anders. Immer ist der eine oder andere Gott, wie es scheint, am

---

<sup>1)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 52 f.

Schöpfungsprozess beteiligt. Im allgemeinen werden Mula djadi und Batara Guru als Nebenbuhler dargestellt. Doch während Mula djadi sich mehr abgesondert verhält, befindet sich sein Rivale in Gesellschaft von zwei anderen Göttern, Soripata <sup>1)</sup> und Mangalabulan. Diese Drei werden zumeist zusammen genannt und tragen auch einen gemeinsamen Namen, der sie als die Götter schlechtweg kennzeichnet: debata. Das Wort schon ist aus dem Sanskrit übernommen, ebenso wie ein Teil der übrigen Namen. Battra ist das bhaṭṭāra des Sanskrit. Batara Guru (Herr der Lehre) ist der meist gebräuchliche, javanische Titel Shivas. Und Soripata ist der zusätzliche, im Batak und auch im Malaiischen nicht ganz rein ausgesprochene Name Višnus, Srīpati. Mangalabulan ist eine einheimische Bildung, das Wort selbst zeugt von irgend-einer Verbindung des Gottes zum Monde. („Bulan“ im Malaiischen und im Batak heisst „Mond“.) Den drei Göttern wird höchste Verehrung gezollt, neben ihnen jedoch ebenfalls dem Mula djadi. Einmal sagt man, er sei der vierte Gott und erledige alles nur im Auftrage der debata, ein andermal setzt man ihn vor die drei Götter und sieht in ihm, seinem Namen entsprechend, den grossen Ursprung des Werdens. Man rückt also jeweils eine Gestalt in den Vordergrund, Mula djadi oder Batara Guru, und lässt während des Schöpfungsaktes die Triade beiseite.

SCHMIDT <sup>2)</sup> sieht in der Götterdreiheit eine selbständig-unabhängige, zwar nicht sehr frühe Vorstellung der Batak, indem er die debata mit dem „dreigestalteten Mond“ identifiziert. Er widersetzt sich damit KÖDDING's und WARNECK's These, der sich neuerdings auch LOEB angeschlossen hat, und verneint, dass die drei Götter die indische Trimurti seien.

Es steht aber doch historisch fest, dass die Batak im

<sup>1)</sup> Eine andere Schreibweise ist Soripada.

<sup>2)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 38—40; pag. 42—49. Warneck, Religion, pag. 4; pag. 25 f. Ködding, Die batakischen Götter, pag. 404—407. Loeb, Sumatra, pag. 75—78. Dixon, Oceanic Mythology, pag. 162.

13. und 14. Jahrhundert unter dem direkten Einfluss javanischer Hindus standen, die ihnen auch religiöse Bräuche und Lehren mitgeteilt haben, unter vielem anderen Einiges über die Götterwelt. Von den drei Göttern wird Shiva als Batara Guru auf Java am höchsten verehrt. Als solchen lernten die Batak ihn kennen und statteten ihn nach eigenen Begriffen mit einer Reihe von Zügen aus, die der Batara Guru auf Java nicht besitzt. Sie gestalteten den Gott, wie es auch anderwärts oft geschieht, nach eigener Weise um. Welche Begriffe aber waren das?

In seiner Untersuchung kommt SCHMIDT zu der Auffassung, dass Mula djadi das ursprüngliche höchste Wesen der Batak sei, das vor dem Auftreten der „drei Mondgötterheiten“ schon vorhanden war. Diese Annahme ist durchaus begründet. Die Stellung Batara Gurus ist beständig schwankend. Oft ist er der Sohn Mula djadis, dann wieder steht er als Herr über ihm und erteilt ihm den Auftrag, Erde und Menschen zu erschaffen. Nach anderen Aussagen ist er der Bruder Soripatas und Mangalabulans oder auch deren Vater. Es ist zumindest deutlich genug, welche Uneinigkeit noch über das Wesen Batara Gurus herrscht. Mula djadis Stellung ist gesicherter. Er tritt zwar nicht immer in den Erzählungen auf, wird aber von ihm gesprochen, dann ist er das Urwesen oder die Schöpfergöttheit, ohne dass er dabei unmittelbar am Entstehungswerk beteiligt sein muss. Oftmals bleibt er allein als „Macht und Wille im Hintergrund,“ wie es VAN DER LEEUW einmal trefflich von dieser Art wirklich-unwirklicher Gestalten ausgedrückt hat.<sup>1)</sup> Man kann sagen: Mula djadis Macht bleibt letzten Endes unangetastet. Batara Guru aber ist der grosse Gott, dessen Wirksamkeit jedoch nicht recht bekannt ist. Fremdlinge haben von seiner Grösse berichtet, sodass er nach und nach der alten Vorstellungswelt einverleibt wurde, die um eine Wesenheit wusste, von der alles Werden einstmals seinen Ausgang genommen hat. „Ursprung des Werdens“ ist die freie Übertragung von „Mula djadi na bolon“, genau

<sup>1)</sup> Van der Leeuw, Phänomenologie, pag. 142—152.

aber muss es lauten „Der seinen Anfang in sich selbst hat“. <sup>1)</sup>

Eine Gestalt, die diesem Mula djadi na bolon nahekommt, ist das als Svayambhu, „Der durch sich selbst Seiende“, personifiziert erscheinende Brahman. Überdies sprechen aus dem berühmten Weltentstehungshymnus des Rgveda (Hymne CXXIX) Ideen, die dem „Mula djadi-Begriff“ verwandt zu sein scheinen. Nur tragen die hinduistischen Bilder den Stempel von etwas Gewollt-Abstraktem und Übersinnlich-Visionärem, wovon die Batak-Mythologie weit entfernt ist. Diese kommt vielmehr mit den Vorstellungen der Batu überein, nach denen die Urmutter Dao aus sich selbst entstand, und hängt wahrscheinlich auch mit den Gedanken der Nord-Niasser zusammen, deren Lieder und Erzählungen ja nur Versuche und Bemühungen sind, den Anfang, das grosse Werden zu veranschaulichen. Wir dürfen sicher sein, dass Dao, Sihài und Mula djadi na bolon in den gleichen Vorstellungskreis gehören. Sie alle verdanken ihr Dasein einem Entstehen „aus sich selbst“, aus dem Nichts, aus Nebeln, Winden — wie immer es ausgedrückt sein mag, man möchte den unvorstellbaren Anfang, das *primum agens* ins Bild bringen. Wir haben weiter gesehen, dass Dao und Sihài in Wirklichkeit die Erde sind; ob Mula djadi seiner Grundbedeutung nach ebenfalls die „Urerde“ ist, aus deren Schoss Götter und Menschen hervorgegangen sind, wäre zwar eine wichtige völkerpsychologische und religionsgeschichtliche Frage. Wir brauchen sie aber jetzt nicht zu stellen, da uns die Übereinstimmung mit Nord-Nias und Batu: die eine Gestalt in der Urzeit genügt, um den Schluss zu ziehen, dass mit dem Eindringen der hindu-javanischen Theologie die alten, einheimischen Sinnbegriffe ins Wanken geraten sein müssen, indem die Batak den Batara Guru übernahmen und die Niha seither an die Wirksamkeit des Löwalangi glauben, der zwar gross ist, aber nicht unumschränkt herrscht. Nach dem Stamm-

<sup>1)</sup> Ködding. Die batakischen Götter, pag. 406. Loeb, Sumatra, pag. 75. Geldner-Bertholet, pag. 155 f.

baum der Götter, den diese Völker besitzen, gehören die Beiden *n i e m a l s* der ersten Generation an, dagegen steht Dao mit *Sihài* (oder *uwu Lòwalàngi*) und *Mula djadi na bolon* folgerichtig am Beginn der Entwicklung: zuerst musste die Erde vorhanden sein.

Dao ist sicherlich eine Schöpfergestalt, vielleicht auch „Urheber“ im SÖDERBLOM'schen Sinne, keinesfalls aber Gottheit oder höchstes Wesen, das noch nach der Schöpfung als Leiter und Lenker der Geschehnisse der Menschen und der Welt, als höchster Herr auftritt, das Gute fördernd und dem Bösen entgegentretend; das auf der anderen Seite die Menschen seiner absoluten Stellung entsprechend tief verehren, als höchsten Herrn anerkennen, als Richter fürchten, in ihren Nöten anrufen, und dem sie opfern (SCHMIDT).<sup>1)</sup> Für uns bedarf es keiner Erwähnung, dass solche Etiketten, mit denen man Erscheinungen der Frühkulturen versehen wollte, nur allzu unzulänglich sind. Die Vieldeutigkeit und Buntheit, vor allem in Religion und Mythologie, erlauben keine „Idealtypen“.<sup>2)</sup> Gestalten wie Dao oder *Mula djadi* sind Schöpferwesen. *Mula djadis* Charakter aber lässt sich nicht mehr ohneweiters erkennen, weil die Mythen der Batak in ihrer heutigen Gestalt das Gepräge eines vereinfachten, hinduistischen Weltbildes tragen. Vielleicht, dass die alte Urgestalt sich gegen den neuen Gott in der Weise verteidigte, dass sie dessen Wesenszüge annahm. Die Fassung B ist dafür beispielgebend.

In dieser Toba-Legende fallen zunächst einige Wiederholungen und Verdoppelungen auf. Der Absatz I ist eine Schöpfungsgeschichte für sich, zu welcher der zweite Absatz noch Ergänzungen beibringt, die wir weiter unten besprechen. Es heisst, *Mula djadi na bolon* erschafft den zweiten Himmel, die Erde also, um dort Menschen wohnen

<sup>1)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 142; als Zusammenfassung der spezifischen Eigenschaften des austronesischen höchsten Wesens.

<sup>2)</sup> Vgl. auch Van der Leeuw, Phänomenologie, pag. 646—653, sowie Danzels feinsinnige Ausführungen über den *homo divinus*, Der magische Mensch, pag. 33—52.

zu lassen. An einer noch namentlich bezeichneten Stelle, in der Landschaft Angkola djulu, pflanzt er einen Baum, hier wohl als Sinnbild für Früchte und Samen gedacht, und erschafft Menschen, die in dieser Gegend leben. Im Absatz III hebt aber der Schöpfungsvorgang von neuem an, doch ist diesmal Sideak parudjar und nicht Mula djadi die handelnde Person. Die alte Erde ist vergessen. Um jeden Preis versucht die Frau, der Ehe mit ihrem Vetter auszuweichen, da seine Haut wie die eines Chamäleons und seine Gestalt eidechsenartig sei, allein sie weigert sich nicht rundheraus, sondern gibt vor, zuerst einmal spinnen zu wollen.

Die Mythen der Iban und Kayan auf Borneo nehmen das gleiche Motiv wieder auf und bestätigen, dass mit dem Spinnen das weibliche Geschlecht der mythologischen Figur noch hervorgehoben werden soll. Sideak parudjar lässt sich die Himmelstür öffnen und wirft zuerst ihr Knäuel in die Mittelwelt. Angeblich um es wieder heraufzuholen, steigt die nun zur Himmeltochter gewordene Sideak parudjar in die Tiefe, wo nur Wasser ist und Nāga padoha herrscht, und entgeht dadurch der Heirat. Die bisherige Handlung hatte sich aber schon auf der Mittelwelt abgespielt, sodass die im Absatz III geschilderte Begebenheit nicht zu der vorhergehenden Darstellung gehören kann. Sie weist grössere Ähnlichkeit mit dem Vorgang in der Fassung A, Abs. II auf. Der Rotang des Raben wird zum Faden der Sideak parudjar. Mit Hilfe der Schwalbe Mandi, die auch in der ersten (Daïri-) Mythe Bote zwischen Ober- und Mittelwelt ist, erhält die Himmeltochter von ihrem Grossvater Mula djadi eine Handvoll Erde, damit sie „eine Ruhestätte in dieser Mittelwelt“ finde.

Wir übergehen vorerst die Bemerkungen über die Welt-  
schlange und stellen fest, dass nach der Fassung B, Abs. III die Frau als Erdschöpferwesen wirkt. Mula djadi wird hier zum ersten Mal als Grossvater bezeichnet. Was im übrigen von ihm bekannt war, liess noch keinen Schluss auf sein Geschlecht, wie auch das von Sihài zu. Wir müssen im



Auge behalten, dass die Grenze zwischen den bodenständigen und den Hindu-Vorstellungen sich in den Batak-Erzählungen fast bis ins letzte verwischt hat. Vertritt Mula djadi die Oberwelt, Sideak parudjar die Erde und der Nāga padoha das die Erde tragende Weltmeer, so überwiegen darin Gedanken, die aus dem hinduistischen Schrifttum herühren und nun simplifiziert in der Mythologie der Sumatra-Völker wieder auftauchen, ohne aber die Triade mit Batara Guru gelten zu lassen. Mula djadi ist zu einem höchsten Wesen aufgerückt, während die Erde, gewiss nicht zufällig, von einer Frau erschaffen wird, die ein wenig später noch Mutter der Menschheit wird (Abs. IV). Sideak parudjar vereinigt dadurch dieselben Charakteristika auf sich, die die Urmutter Dao auszeichnen und steht zeitlich vor der debata-Verehrung.<sup>1)</sup> Es ist nicht mehr zu ermitteln, inwieweit die beiden Frauenfiguren der Fassung A und der Fassung B etwas miteinander zu tun haben, weil die Bedeutung der Gattin Batara Gurus nur noch aus der einen Handlung herauszulesen ist, dass sie den Lehm, aus dem die ersten Menschen geformt werden, hergibt.

Die anderen Darstellungen sind im Hinblick auf die Erdschöpfung weniger aufschlussreich. Das Beispiel der Fassung A beweist nochmals, dass die Scheidung in die drei Welten dem Batak ungewohnt sein muss, auch weil der zusammenhanglose, völlig unreligiöse Beginn (Abs. I), der die Jagd auf ein schwangeres, männliches Rehböcklein zum Inhalt nimmt, schon für irdische Zustände hergerichtet ist. Das vom Raben unversehens entdeckte Loch, das in die unendliche Tiefe führt, wird in der Fassung B, Abs. III zur Himmelstür, durch die Sideak parudjar entschlüpft. Statt Mula djadi, der garnicht mehr erscheint, ist Batara Guru die zentrale Gestalt, die diesmal für den Raben die Erde erschafft. Die Karo-Legende (Fassung E) verwebt Altes und Neues am deutlichsten: ein V a t e r gibt

<sup>1)</sup> Vgl. Schmidt, Grundlinien, pag. 44 f. Von seiten der astralmythologischen Betrachtungsweise kommt auch Schmidt zu dem Ergebnis, dass Sideak parudjar vor der Triade auftritt.

seinen drei Söhnen die drei Welten zur Herrschaft. Die Erde erhält der mittlere Sohn, der seinen, die Unterwelt regierenden jüngeren Bruder ersticht.

In den drei Fassungen A, B und E wird von einer unterweltlichen Wesenheit erzählt, welche die Erde oder die die Erde verkörpernde Gestalt nicht in Frieden lässt. Einmal ist die Schlange Nāga padoha der Widersacher, dann ein Bock und endlich der Sohn des Himmelsgottes, Tuan Paduka. Die Schlange wird gelegentlich auch Radja Padoho genannt oder an anderem Ort als gehört bezeichnet. Die Vorstellungen fließen offenbar ineinander, wie es auch die Motive auf den Ikattüchern zeigen. Unterwelt oder Weltmeer werden allenfalls noch von Figuren männlichen Geschlechts repräsentiert, die Erde hingegen von einer Frau. Uneinheitlichkeit darf nicht als störend empfunden werden; denn diese Mythen setzen sich zum überwiegenden Teil aus Themata zusammen, die eine lange, individuelle Geschichte hinter sich haben. Sie gehören zwar den Veden oder Brahmanas an, stammen aber noch aus einer vor-vedischen Zeit und sind nach und nach mitverarbeitet worden. „Die Schlange hat ihren Wohnsitz am Grunde der Gewässer,” lesen wir bei OLDENBERG, und „der Ziegenbock wird als Träger aller Wesenheiten, als Stützer von Himmel und Erde beschrieben”.<sup>1)</sup> Daneben wissen brahmanische und alt-buddhistische Texte von „scheinbaren Menschen, die in Wahrheit Schlangen sind”, n ā g a s genannt; der indische Volksglaube bringt diese mit dem Wasser, mit Quellen und Flüssen in Verbindung.<sup>2)</sup> Solche Parallelen zwischen indischen Lehren und den Mythologien der Sumatra-Völker weiterzuführen, wäre eine dankbare Aufgabe für den Indologen.

Um noch tiefere Einsicht in das Problem der Erdschöpfung nehmen zu können, müssen wir uns schliesslich mit dem Kampf zwischen Sideak parudjar und dem Nāga padoha befassen, der in vielem an den Sieg Indras über

<sup>1)</sup> Oldenberg, Veda, pag. 71—75; pag. 134—143.

<sup>2)</sup> Krappe, pag. 205 f.

den schlangenhaften Vrtra erinnert, den von Indra „Entmannten, der sich dem Stier gewachsen dünkte“, (Rgveda I, 32).<sup>1)</sup> Aber ein grösserer, unmittelbarer Eindruck scheint mir aus der hindu-javanischen Götterlehre herzufließen. Sideak parudjar hat eine nicht zu bestreitende Verwandtschaft mit Durgā, der Licht- und Muttergöttin und śakti (Gemahlin) des Shiva, die auf den berühmten, mächtigen Hinduplastiken mit dem stiergestaltigen Dämon der Finsternis und Unterwelt kämpfend dargestellt wird. Über und über mit Waffen beladen, steht Durgā siegstrotzend auf dem Rücken des toten Ungeheuers. Kein Zweifel, dass die Waffen der Lichtgöttin Durgā den Sonnenstrahlen und dem Schwert der Himmelstochter Sideak parudjar gleichkommen und der Dämon der Unterwelt der Nāga padoha, Nāga pusai, lembu oder wie immer er genannt sein mag, ist. Wir nehmen also an, dass das Motiv des Vrtra- und Durgā-Kampfes und das des die Erde stützenden Bockes oder der Weltschlange von den Batak aufgegriffen und nach eigener Manier verwendet wurde.

Sideak parudjar wird ausser zu Durgā noch zu der der Dao entsprechenden Frau Batara Gurus, der Besitzerin der Erde, in Beziehung zu setzen sein. Züge beider Frauengestalten lassen sich bei der Sideak parudjar nachweisen. Können wir so weit gehen und sagen: die Urmuttergestalt der Batak hat, ähnlich wie Mula djadi, Wesenszüge ihrer späteren Konkurrentin Durgā übernommen? Es muss dies der Fall sein. Sie erschafft die Erde, und wie Durgā führt sie den siegreichen Kampf mit dem Dämon der Unterwelt. Nur ist das historische Verhältnis zwischen ihr und Mula djadi nicht mehr aufzudecken, da auch er, wie wir gesehen haben, „aus sich selbst entstanden“ und deshalb der Dao verwandt ist. Er besitzt auch die Erde, die er durch Vermittlung der Schwalbe Mandi der Sideak parudjar sendet, um ihr eine Ruhestätte in der „öden Mittelwelt“ zu geben, denn die Wellen des Weltmeeres schleu-

<sup>1)</sup> K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus, in: A. Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch, Tübingen 1908, pag. 85 f.

dern sie hin und her. Aber auch dieser Gedanke scheint nicht unbedingt neu. Die indischen Legenden kennen ein Vergleichsmotiv, dessen Spuren wir hier wiederfinden. In einer der vielen Weltentstehungssagen, die im Taittiriya-Brahmana steht, wird gesagt: „Die Welt war also Wasser, Meerflut. Da weinte Prajāpati: Wozu ward ich geboren, wenn für solchen haltlosen Grund? . . . Er fand in ihr (der Erde) eine Unterlage.“<sup>1)</sup> Als Unterlage empfängt Sideak parudjar die Handvoll Erde, die ihr Mula djadi sendet. Doch als sie beginnt, diese Erde auszubreiten, lässt der Nāga padoha ihr Werk nicht gelingen und gibt erst Ruhe, als Mula djadi zum Schutze seiner Sohnestochter acht Sonnen macht, die mit ihrer Glut das Untier zerstören. Diese Sonnen sind allerdings dermassen gefährlich, dass sogar Sideak parudjar sich durch einen tarnenden Schleier vor ihnen in acht nehmen muss. Endlich gibt sie aber selbst der Schlange den Rest, indem sie ihr ein Schwert bis zum Griff in den Leib stösst. Gerade der letzte Gedanke taucht auch in den Fassungen A, Abs. II und E wieder auf. Nach der einen Darstellung brach der Griff von Batara Gurus Meissel ab, sodass der Bock sich unter der Last des die Erde tragenden Flosses zu bewegen begann. Nach der anderen erstach der ältere Bruder den jüngeren, „und da stand die Erde fest.“ Aber um ganz sicher zu gehen, nahm er noch weitere acht Eisen und stach sie quer durch das erste. Die Entsprechungen sind augenfällig.

Die Mythologien einiger Dayakstämme kennen einen Teil dieser Motive. Es tritt dort insbesondere die Symbolbedeutung von Schwertgriff und Webspule (Spinne, gesponnenes Knäuel) zutage. Die Himmelstochter Sideak parudjar besitzt ausser ihrem „Gesponnenen“ aber noch das Schwert, das keine andere Mythe der Primitiv-Völker West-Indonesiens einer Frau überlässt.

Um ungestört auf der Erde leben zu können, musste der ältere Bruder seinen jüngeren, der unter der Erde hauste,

<sup>1)</sup> Geldner-Bertholet, pag. 157—160.

umbringen (Fassung E). Es ist dies die Parallele zum nāga-Kampf; zudem haben wir ein nicht unähnliches Bild in der südniassischen Legende E, in dem Streit zwischen Lòwalàni und Latura um die Herrschaft. Der Zwist endet mit der Aussöhnung der Brüder und der Ehe Lòwalànìs mit der Tochter Laturas. Wir können auf Grund dieser Analogien den Schluss ziehen, dass es ein Kampf um den Besitz der Frau oder der weiblich gedachten Erde zwischen den zwei Brüdern war. Übertragen wir diese Annahme auf den Drachenkampf in der Toba-Erzählung (B, Abs. III), dann bedeutet dies, dass Sideak parudjar das eigentliche Streitobjekt zwischen dem unterweltlichen Nāga padoha und einem anderen Mann ist. Die Nachstellungen ihres Veters veranlassen Sideak parudjar zur Flucht. Sie ekelt sich vor ihm, angeblich wegen seiner Eidechsen-gestalt. Später ist es wieder ein reptilartiges Wesen, der Drache padoha, der sie verfolgt und nicht ruhen lässt. Nur mit Hilfe der acht Sonnen vermag sie sich gegen das Ungetüm zur Wehr zu setzen und bändigt es dadurch, dass es ihm Schwanzwurzel, Hände, Füße und Hals fesselt. Da erst kann sie ungehindert an ihr Werk gehen und die Erde erschaffen.

SCHMIDT ist der Ansicht, dass sich in der in Rede stehenden Legende zwei mythologische Kreise getroffen und verbunden haben.<sup>1)</sup> Die Frauengestalt ist nach SCHMIDT's Meinung eine Vertreterin des Mondes, d.h. einer älteren Lunarmythologie, während eine Reihe anderer Begriffe dem jüngeren, sonnenmythologischen Schema angehört. Dazu zählen die acht Sonnen und das Schwert, mit dem Sideak parudjar dem Ungeheuer zu Leibe geht. Für die „Mondnatur“ der Frau spräche, dass das Spinnen und der Schleier sehr häufig irgendeine Beziehung zum Monde verraten.<sup>2)</sup> Die Batak selbst erzählen sich, dass der Mond

<sup>1)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 44—49.

<sup>2)</sup> P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, pag. 223. Krappe, pag. 121 f. Briffault, The Mothers, II, pag. 624—626.

Baumwolle spinne. <sup>1)</sup> Wir können hier Pater SCHMIDT nur bestätigen, dass nicht Sideak parudjar, sondern ein Sonnenheld — vor dem sie sich, wie wir glauben, zuerst durch den Schleier wie eine Braut schützt — den Kampf mit dem Drachen führt. Die genaue Beobachtung hat uns darüberhinaus noch gelehrt, dass dieser Kampf nichts anderes als ein Streit zwischen zwei Freiern, vielleicht zwei Brüdern ist. Der Sieger ist derselbe Mann, der in der Mythe erst nachträglich (Abs. IV) erwähnt wird und Sideak parudjar heiratet. Es reicht aber nicht aus, lediglich eine Überschneidung von Lunar- und Solarmythologie zu unterstellen. Vor welchen Komplikationen die Deutung steht, erweist sich an dem zwiefachen Einfluss der vedischen und der hindu-javanischen Mythologie in den obersten Schichten. Vor diesen aber haben wir noch vor-austronesische und die vielen Wellen der austronesischen Kulturen, von denen jede wieder ihre Bausteine zu diesen grossen mythologischen Gebilden geliefert hat.

β) *Von den ersten Menschen.*

So erklärt es sich, dass wir in den Erzählungen von der Entstehung der Erde all das Ursprüngliche vermissen, was noch den Mythen der Niasser und der Dayak eignet. Die Begründung dafür wird sich aus der Mentalität des homo divinans ergeben, weil dieser seiner ichbezogenen, subjektivierenden Art entsprechend Ursprung oder Schöpfung des M e n s c h e n zum hauptsächlichlichen Gegenstand seines mythologischen Interesses macht und hinter seine eigene Abstammung und Geschichte zu kommen trachtet, während er sich um die Erdentstehung nur selten und wenn, dann am Rande, bekümmert. Unter dieser Blickrichtung wird es begreiflich, weshalb die Batak von den ersten Menschen soviel einfacher und unabhängiger als von der Erschaffung der Erde erzählen. Wir müssen darum vermuten, dass sie

---

<sup>1)</sup> J. von Brenner, Besuch bei den Kannibalen Sumatras, Nürnberg 1894, pag. 217.

die Motive über die Erdentstehung aus fremden Sagenkreisen übernommen und, ohne sie gänzlich zu verstehen, mit eigenen, vielleicht noch unfertigen Vorstellungen verarbeitet haben.

Die Mythen nämlich, die die Schöpfung und das Leben der Ureltern beschreiben wollen, schliessen sich an die alten Bilder der Mentawai-Leute und Niha an und sind ebenso mit vielen Erzählungen der Dayak verwandt. Am häufigsten wird von der Erschaffung des Menschen aus Erde gesprochen. Wir kennen dieses Thema schon aus dem niassischen Totengesang,<sup>1)</sup> als von der Erschaffung des Urwesens Sihài die Rede war: es wurde wie ein Ahnenbild aus Erde geformt, und der Wind gab ihm Leben. Es wird aber das Bild an jener Stelle nicht ganz ausgeführt. Sihài verendet alsbald, und aus seiner Kehle oder seinem Herzen wächst der Grosse Baum, an dem Götter und Menschen entstehen. Wir haben früher bereits angedeutet, dass sich in diesen mythologischen Betrachtungen Gedanken verschiedenster Herkunft zeigen. Die Annahme, ein menschhaftes Lebewesen aus Lehm oder Erde eröffne die Ahnenkette, bricht überall: auf Nias, auf Batu und in der Mentawai-Gruppe durch, aber die Sumatra-Darstellungen kommen dem eigentlichen Begriff näher, wie wir noch zeigen werden.

Die Dairi-Batak berichten von der Frau des Batara Guru, die eine rote Erde für das erste Menschenpaar hergibt (Fassung A). Wenn wir genau sein wollen, müssen wir zwei Arten, zwei Varianten von der „Erdhaftigkeit“ des Menschen unterscheiden. Die eine tat sich in den Batu-Gesängen dar, indem die Erde selbst die Menschen zur Welt bringt: die Erde ist Gebärerin. Die zweite Art zeigt sich jetzt in einigen Sumatra-Mythen: die Menschen werden aus Erde gestaltet. Es wird damit jedoch ausserdem noch deutlich, dass sich beide Varianten in der Konzeption des Urwesens Sihài verbun-

---

1) Siehe Nias-Fassung A.

den haben. Der Urahn der Götter, heisst es, bildet den bald sterbenden Sihài aus einer Handvoll Erde. Aus diesem Erde-Mensch-Wesen wächst hernach der Baum Tora'a mit seinen menschlichen und göttlichen „Früchten“. Die Begriffe, die sich hierbei überkreuzt haben, wirken sehr unterschiedlich und scheinen einander fremder zu sein, als sie es in der Tat sind. Sie konnten ineinander übergehen, weil — der Glaube der Batak und eindeutiger noch der der Dusun Nord-Borneos beweist dies — der Mensch nichts anderes als beseelte oder belebte Erde ist, zu der er nach seinem Tode auch wieder wird. Diese allgemein verbreitete Anschauung bringt ein Sprichwort der Karo-Batak gut zum Ausdruck, das umschreiben möchte, in welche Bestandteile sich der Mensch nach seinem Tode auflöst:

„Das tondi wird begu,  
 Das Haar wird idjuk, <sup>1)</sup>  
 Das Fleisch wird Erde,  
 Die Knochen werden Steine,  
 Das Blut wird Wasser,  
 Der Atem wird Wind.“ <sup>2)</sup>

Zum Unterschied von den Dusun-Mythen, die nur den Atem als die lebendigmachende Kraft bezeichnen, ist bemerkenswert, dass ausser diesem als Lebenskraft noch das seelenähnliche tondi (tendi) erwähnt wird. Man hat es verschiedentlich als *Seelenstoff* <sup>3)</sup>, einer *contradictio in terminis*, umschreiben wollen. Aber allein schon die Anwendung eines *Seelenbegriffes* verdunkelt zu leicht die primitive Vorstellungsweise und verleitet dazu, Begriffsbildungen, die das Merkmal eines späteren Vergeistigungs-

<sup>1)</sup> Material für die Dächer.

<sup>2)</sup> Loeb, Sumatra, pag. 78—80.

<sup>3)</sup> Kruijt, Animisme. Ders., Measa, Bijdragen, LXXIV/LXXVI. Van der Leeuw, Phänomenologie, pag. 254—261. Söderblom, Werden des Gottesglaubens, pag. 80 f.



prozesses haben, auf die archaische Erlebnisform zu übertragen.

Was der Batak meint, geht ausgezeichnet aus dem Beispiel der im übrigen etwas verworrenen Timur-Erzählung (Fassung F) hervor. Nabi Mohammad bittet Nebata um ein Mittel, mit dem er ein in Langeweile und aus purem Spieltrieb entstandenes irdenes Bildwerk beleben kann. Nebata geht auf diese Bitte ein und schenkt ihm eine der umherfliegenden Seelen (kēsak oder ketsat), mit der die Figur zwar lebendig wird, sich aber nicht frei und willkürlich fortbewegen kann. Erst der göttliche Hauch des Nebata macht sie zu einem selbständig-menschlichen Wesen.

Die beiden fremden Namen für die Götter dürfen nicht als hinderlich empfunden werden. Die Mythe selbst braucht darum nicht fremd zu sein. „Nebata“ ist die aus dem Sanskrit übernommene Bezeichnung für die Triade, die in mancherlei Abwandlungen in die indonesischen Sprachen eingegangen ist. Ausser dem Sanskritwort dewata oder rewata hört man djawata und djuwata auf Java, auf Borneo djewata, djata, bei den Batak auch leibata und auf den Philippinen divata, davata oder dinata.<sup>1)</sup> Häufig aber wird dieser Name nur für ein göttliches Wesen gebraucht, was uns noch einmal verrät, dass jeweils eine Gestalt, meistens in der Gesellschaft von zwei anderen, herausgehoben und mit besonderen Gaben ausgerüstet wird. „Nabi Mohammad“ beweist mohammedanischen Einfluss, der allerdings für Gang und Geist der Legende ohne Bedeutung geblieben ist. Denn der Glaube an eine Verbindung zweier Kräfte, die den Körper beleben, kommt nicht von aussen. Er ist alt und findet sich schon auf Mentawai, wo wir im ketsat-Prinzip einen Seelen- oder vielleicht besser noch Machtglauben kennen, der dem australischen an die Mächtigkeit der tjurunga (churinga) analog zu sein

<sup>1)</sup> Kruijt, Animisme, pag. 471. Vgl. auch G. A. Wilken, Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel, in: Ind. Gids, 1884; Verspreide Geschriften, I.

scheint. 1) Die eigentliche Mythe wurzelt daher noch in einer ganz urtümlichen Anschauung, die vor Ankunft des Australo-nesier den Frühvölkern des indischen Archipels eigen gewesen ist. Wir müssen nur, wie erwähnt, den irreleitenden Ausdruck „Seele“ für die Urkulturen ausmerzen, weil er schon einer philosophisch gerichteten Religiosität entspricht, bis zu der selbst ein höherer Primitiver wie der Batak noch nicht vorgedrungen ist. Bei ihm geht es noch um etwas Organischeres, ein trivialeres Belebt-sein, nicht ein bloss geistiges Motiv, sondern um eine das Leben selber tragende Macht. Ein geradezu biologisch zu nennendes Lebensprinzip. Ein Weltgefühl, das letztlich aus der Spiegelung des Ichs herrührt: wie ich belebt bin und Willen habe, haben auch Baum oder Donner oder mein Nachbar Leben und Willen. Der Mensch steht unter dem Zeichen seines Ichs, alles ist wie sein (ambivalentes) Ich. Es braucht darum ein Objektivieren in seinem Denken nicht zu fehlen, nur ist er vertrauter mit der Dingwelt. Auch der Gegenstand ist ihm Subjekt, und es entbricht der uns geläufigen Scheidung zwischen Es und Ich. Aus diesem Grunde ist es für den Batak alles andere als eine Allegorie, wenn er erzählt, sein Körper sei mit kėsak (oder tondi) belebte, geformte Erde, und der göttliche Hauch mache ihn zu einem freien, menschlichen Geschöpf.

Man wird zugeben müssen, dass die beiden von WUNDT 2) geschaffenen Termini von der „Körperseele“ und „Hauchseele“ den Glauben der Batak am ehesten treffen und glücklicher gewählt sind als die ANKERMANN'schen Bezeichnungen „Lebens-, bzw. Bildseele“, — immer aber unter

1) Auf Mentawai wird die ketsat der Sippenmitglieder durch ein Bündel Krotonblätter, die katsaila, verkörpert, das sich im Gemeinschaftshaus befindet und dort mit aller Ehrfurcht behandelt wird. Vgl. Duyvendak, *Inleiding*, pag. 66—69.

2) W. Wundt, *Völkerpsychologie*, II, Die Seelenvorstellungen, 2. Aufl. Vol. IV/I, 1910; B. Ankermann, *Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern*, Z.f.E. 1918.

der Voraussetzung, dass jeder *Seelenbegriff* tunlichst ausgeschaltet werden sollte, was schon aus der notwendigen *Ergänzung zweier Kräfte* hervorgeht: die frei umherschwebende *késak* paart sich mit dem göttlichen, besser: gottväterlichen Hauch. *Gottväterlich* deswegen, weil wir den atem- und seelegebenden Windhauch wiederholt als die zeugende männliche Kraft, als Partner der Dao, der Samihara-Luwò und der Mentawei-Frauen kennengelernt haben. <sup>1)</sup>

Eine nächste Überlegung lehrt uns, dass die anderen Motive der Batak-Urzeitmythen mit den bis jetzt behandelten enger zusammenhängen, als man es anfangs erwarten sollte. In der Fassung B, Abs. II wird von einem sagenhaften Huhn, welches drei Eier legt und bebrütet, ausführlich berichtet. Aus diesen Eiern kommen die Frauen der Götter hervor, nach einer weiteren Notiz die Götter selbst. <sup>2)</sup> Eine dritte Variante spricht noch einmal von drei Eiern, aus denen ein Mädchen, Sideak parudjar oder auch Boru deak parudjar, und zwei Knaben schlüpfen. Es ist unverkennbar, dass sich die Erwähnung von gerade drei Eiern, aus denen jeweils ein Mensch oder ein Gott zum Vorschein kommt, auf die hinduistische Dreieitslehre bezieht. Nur spielt die dritte Version nicht mehr auf die allbekannte Trimurti an, sondern mehr noch auf ältere, einheimische Traditionen von einer Frau in der Urzeit oder auf die eigentlich wichtigen Gottheiten der Hindu auf Java, Shiva, Viśnu und die der Sideak parudjar entsprechende grosse Mutter und Zerstörerin alles Lebendigen, Durgā oder Kālī, die die Javaner unter dem Namen Lārà Djonggrang verehren. <sup>3)</sup>

Es lässt sich die Ansicht vertreten, die Mythe von der

<sup>1)</sup> Siehe auch Ernest Jones' Psychoanalytische Studie über den Heiligen Geist, Imago IX/1, pag. 58—72; G. Róheim, Animism, pag. 156—168.

<sup>2)</sup> Loeb, Sumatra, pag. 76; Von Brenner, Besuch bei den Kannibalen, pag. 217; Ködding, Die batakischen Götter, pag. 407.

<sup>3)</sup> P. J. Veth, Java, I, 2. Aufl. Haarlem 1896, pag. 85.

Entstehung der drei Gottheiten oder Menschen aus drei Eiern ginge auf indische Vorbilder zurück, und es ist gewiss nicht abweisbar, dass Glaubenvorstellungen des Chāndogya-Upaniṣad oder Satapathabī, nach denen die Welt oder Prajāpati aus einem goldenen Ei entstanden sind, nicht auch bei den Batak Wiederhall gefunden hätten und dort nach eigener Weise umgestaltet worden wären. Aber es scheint doch so, als ob die Erklärungen nicht so weit hergeholt werden müssten. Es ist nicht das erste Mal, dass in den indonesischen Mythen von Eiern gesprochen wird. Wir wissen, dass die Nias-Leute die Handvoll Erde, aus der das Urwesen erschaffen wurde, mit der Grösse eines Eies vergleichen und dass diese Gedankenverbindung durchaus unabhängig von hinduistischen Vergleichsmotiven aufgenommen sein kann. Warum sollte es nicht möglich sein, dass der Mensch nach der Idee der Batak buchstäblich ab ovo ins Dasein getreten ist? Das Ei wäre dann wahrscheinlich ein „Erdei“, wie es in der dritten Toba-Erzählung (D) oder deutlicher noch von Süd-Borneo berichtet wird. Der Batu-Gesang wählt einen etwas anderen Vergleich: statt des Eies wird ein Goldgewicht als Masstab angegeben, sodass die Erzählungen an dieser Stelle eine Mehrdeutigkeit zulassen. **G o l d g e w i c h t u n d E i s i n d h i e r a b e r d a s s e l b e, n ä m l i c h d i e p r i m i t i v e n A s s o z i a t i o n e n z u E r d e**, jenem Stoff, aus dem das erste menschliche Geschöpf gebildet wird. Doch die verschiedenen Begriffe gehen zweifelsohne noch weiter in einander über. KÖDDING (l.c.) meint sehr einsichtig, die Eier müssten selbstredend gelegt sein, und so sei das Huhn, das sonst nirgendwo erwähnt wird, einzig der Eier wegen da. Es kann aber nicht von ungefähr sein, dass diese drei Eier auf dem ersten, vom Gott gepflanzten Baum gelegt werden. Wir beachten die **Ü b e r e i n s t i m m u n g m i t N i a s**: waren es dort drei Knospen oder Früchte, die an dem Grossen Baum entstanden und aus denen Götter und Menschen hervorgingen, so sind es jetzt drei Eier, aus denen die ersten Wesenheiten entstehen. Erde, Gold, Eier, Knos-

pen, Früchte — das Bewusstsein des Primitiven unterscheidet also in einer ganz anderen, uns fremd anmutenden und ungewohnten Weise. Ob das Huhn im Geäst des Baumes Hariara *sundung di langit* seine drei Eier legt (B, Abs. II) oder am Baum Tora'a drei Knospen wachsen (Nias-Fassungen A; B, Abs. I; C. Abs. II), bleibt vom Niha und Batak aus gesehen dasselbe.

Was SELER <sup>1)</sup> einmal von der Mythologie des alten Mexiko sagt, trifft gleichfalls für die Indonesiens zu und hat darüberhinaus Allgemeingültigkeit; dass es sich nirgends um feste, gewissermassen juristisch bestimmte Begriffe handle. In einer tieferen seelischen Schicht fallen also diese verschiedenen Bilder zu einer einzigen, grossen Konzeption zusammen, die an der Oberfläche heterogen erscheinenden Symbole erweisen sich ihrer Quelle nach als homogen. Denn Früchte, Knospen, Eier, ja selbst Erde und Gold, gehören zu dem einen Begriff *Kind*. Sie alle kommen *aus innen*, aus dem Baum, aus dem Huhn, aus dem Pilz, womit nur die *mütterliche Hülle* gemeint sein kann.

Es scheint aber die Fassung A aus dem Rahmen dieser Mythengruppe zu treten. Die Menschen sind verschiedener Herkunft, sodass die Deutung sich auf die Vermengung mehrerer mythologischer Anschauungen berufen kann. Immerhin, dass solch eine Zusammenfügung „willkürlich und verständnislos“ geschieht, ist nicht einzusehen. <sup>2)</sup> Nur der einleitende Teil (Abs. I) steht neben und nicht in der Gesamtdarstellung und muss, wie schon hervorgehoben wurde, ein später Nachtrag sein, der die ältere Schöpfungslegende lediglich begründen und beglaubigen soll.

Welch altüberkommene Motive sich diese Mythe zu bewahren verstand, zeigt sich an der Geschichte vom Bambusmenschen, die wir unter den Berichten aus Mentawai fanden und — will man eine historische Zuordnung ver-

<sup>1)</sup> Nach Danzel, *Der magische Mensch*, pag. 107.

<sup>2)</sup> Schmidt, *Grundlinien*, pag. 52 f.

suchen — als vor-austronesisch bestimmen. Wir befinden uns hier in einem offenen Gegensatz zu Pater SCHMIDT (l.c.), der diese Gestalt der jüngeren Solarmythologie zuweist und mit dem Sonnenhelden der Sideak parudjar (Fassung B, Abs. IV) vergleicht, zumal beide den ersten Geschlechtsakt herbeiführen. Der sexuelle Einschlag ist aber nicht erst Eigentümlichkeit einer fortgeschritteneren Mythologie, die sich auf die eine oder andere Weise mit der Sonne beschäftigt. Ja, es ist gerade im Gegenteil festzustellen, dass auf den frühesten Stufen alles Geschlechtliche in einer so natürlichen Freiheit und Unbefangenheit behandelt wird, die ein komplizierterer Gesellschaftsbau kaum noch zulassen kann, womit auch die Mythologie genötigt ist, sich auf Andeutungen und Abstraktionen zu beschränken. Wir meinen nun, dass eine geschichtlich jüngere Mythologie die alte legendäre Gestalt des Bambusmenschen übernommen und mit neuen Attributen ausgestattet hat. Denn der Kern der Erzählung ist von einer zelestischen Denkweise noch unberührt. Unsere Vermutung wird überdies durch die Bemerkung VAN DER TUUK's gerechtfertigt, dass gerade die Frühvölker — der Forscher nennt sie „aborigines“ — die Legende vom Bambusmenschen besitzen. <sup>1)</sup> Die beiden von Batara Guru erschaffenen Erdmensen und der Bambusmann sind sich offenbar fremd, woraus wir folgern können, dass sich an dieser Stelle einige Vorstellungsweisen überschneiden haben. Allein schon daran, dass der Bambus nicht eine, sondern zwei Aufgaben zu erfüllen hat, erkennen wir den Überschichtungsprozess: nach der „mentaweiischen“ Auffassung ist der Bambus der mütterliche Leib, aus dem die ersten Menschen heraustreten, ein Gedanke, den auch diese Erzählung der Batak noch beibehalten hat. Aber daneben hat das Bambusglied diesmal noch einen rein sexuellen Zweck. Es ist sicher, dass, wie auch SCHMIDT es erklärt <sup>2)</sup>, mit dem Sich-festheften des Gliedes in dem Wasserköcher der Erdfrau eine Kohabitation gemeint ist.

<sup>1)</sup> Siehe pag. 68, Anm. A.

<sup>2)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 53.

Das Bambusglied vertritt den männlichen, der Köcher den weiblichen Teil.

Die Mythe erlaubt mehrere Deutungsversuche. Eine der ursprünglichen Begebenheiten kann die folgende gewesen sein: der fremde Bambusmann überrascht und vergewaltigt die Erdfrau und wird aus Rache vom Erdmanne umgebracht (Spaltung des Bambus). Der ermordete Liebhaber verwandelt sich in eine Frucht, die die Frau verzehrt. Sie wird schwanger und bringt ein Kind des Bambusmannes (den Bambusmann als Kind) zur Welt. Ein derartiges mythologisches Motiv ist keineswegs einmalig. Die ägyptische Sagenwelt besitzt ein nahe verwandtes Beispiel, das Märchen der Brüder Bitu (oder Bata) und Anupu, eine Geschichte aus der neunzehnten Dynastie und der Wissenschaft als PAPHYRUS D'ORBINEY bekannt.<sup>1)</sup> Wir richten uns nach der Übersetzung von MASPERO<sup>2)</sup>: Ein Pharao heiratet das für Bitu bestimmte Göttermädchen und macht es zur Königin. Bitu in dem festen Entschluss, die Frau wieder für sich zu gewinnen, verwandelt sich in einen heiligen Apisstier und gibt sich in dieser Gestalt der Königin zu erkennen, die aber das Tier schlachten lässt. Aus zwei Blutstropfen, die dabei zu Boden fallen, entstehen zwei hohe Bäume vor dem Königspalast. Nochmals offenbart sich Bitu in dieser neuen Metamorphose seiner Geliebten, die jetzt Befehl erteilt, die beiden Bäume zu fällen. Zum Unglück dringt ihr dabei ein Splitter in den Mund. Wie die Erdfrau von der Frucht, wird die Königin vom Splitter geschwängert und gebiert den einstmaligen Geliebten als ihren Sohn, der sie als Pharao zur Strafe für ihre vielen Vergehen töten lässt.

<sup>1)</sup> Seit dem Jahre 1857 im Besitz des British Museum in London.

<sup>2)</sup> G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 1. Aufl., Paris 1882, pag. VI—XIX; pag. 5—28. Vgl. auch A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923, pag. 197—209. Erman-Ranke, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Leipzig 1923, pag. 441—443. Rank, *Mythenforschung*, pag. 44—52; pag. 71—74. Dr. Rank begehrt aber den Fehler, die Erzählung aus dritter Hand zu übernehmen.

Der Symbolcharakter dieser Legenden liegt offen zutage. In ihrer Bildersprache bezeugen sie den primitiven Glauben an eine *Befruchtung durch den Mund*, sodass dieser die Stelle des weiblichen Genitales einnimmt. Noch einige andere indonesische Mythen, auf die wir teilweise im folgenden Kapitel des genaueren eingehen, sprechen ohne Umschweife vom Munde als einer genitalen Zone, wennzwar in einem zu den Daïri-Batak etwas modifizierten Sinne: dort nämlich sollen die ersten Menschen aus dem Munde geboren sein. Es sei darum schon beiläufig hervorgehoben, dass wir diese Neigung zu einer „Verschiebung von unten nach oben“, wie JONES <sup>1)</sup> es bezeichnet hat, als eine anlagemässig gegebene „symbolische Ersetzung“ betrachten, die wir sowohl im frühen Kindesalter, als auch in den frühen Entwicklungsschichten der Menschheit beobachten und als „phylogenetisches Erbgut“ ansehen.

In der Daïri-Erzählung hat diese eigenartige Wendung noch ihren besonderen Grund. Sie macht damit den Versuch, alles Anstössige und Unsittliche zu vermeiden und die verbotene Beziehung zwischen Bambusmann und Erdfrau zu verschleiern. Alle Anstalten dazu müssen eine tiefliegende Ursache haben, und diese kann nichts anderes als ein mächtiges Schuldgefühl wegen eines begangenen Unrechts oder einer verbrecherischen Wunschphantasie sein. Das Verbrechen jedoch besteht in der Blutschande, einem ungeheueren Frevel, den kein Erzähler in unverhüllter Form wiederzugeben wagen würde. Zur Abschwächung oder Bemäntelung dieser „prähistorischen Wahrheit“ bedient er sich dann und wann einer *Verschiebung oder Umkehrung der sonst üblichen Sinnverbindung*. Die Mythe hat ein einfaches, leicht verständliches Beispiel dafür. Nach den Nias-Begriffen verwandelt sich eine Frucht oder eine Knospe in einen Menschen. Jetzt wird umgekehrt der Mensch zu einer Frucht, — ganz im Dienste der *Inzestverdeckung*. <sup>2)</sup> Durch das Mittel der Frucht ist

<sup>1)</sup> Jones, Studie, pag. 63.

<sup>2)</sup> Rank, Mythenforschung, pag. 71—81.



der Mann in der Lage, die Frau — wörtlich — zu befruchten, um als deren Sohn wieder zur Welt zu kommen. Er ist damit gleichzeitig G a t t e u n d K i n d! Dieses Faktum bringt eine weitere Frage mit sich: hat nicht die bereits erkannte Umkehrungs- oder Verschiebungstendenz weiter Platz gegriffen und nach der Art der ost-indonesischen Urzeitlegenden ein Mutter-Sohn-Inzest stattgefunden? Der Engländer kennt den harmlos-scherzhaften Aphorismus „Kiss the baby for the nurse“, in dem der Verschiebungscharakter ganz sinnfällig zum Ausdruck gelangt. Das Wort lässt sich hier variieren: statt der Mutter nimmt der Bambusmann die Schwester (Tochter). Eine Verbindung mit der Erdfrau war ihm nicht erlaubt. Er tröstet sich deshalb mit der Tochter, während die beiden anderen Söhne auf die Mädchen aus dieser Ehe warten müssen. Eine Bruder-Schwester-Beziehung ist zur Not noch statthaft, keinesfalles aber eine zwischen Mutter und Sohn.

Das Wiederauftreten des Bambusmannes als Sohn der ehemaligen Gattin kann kaum ein anderes Ziel als das der Rettung der Mythe vor dem Mutter-Sohn-Inzest haben, um das Urelternpaar ganz unbescholten und sittenrein in den Augen der Nachwelt erscheinen zu lassen. Schliesslich sollen auch die genauen Beschreibungen der Verwandtschaftsverhältnisse nur dazu dienen, die Einhaltung der Gesetzesvorschriften zu unterstreichen und zu betonen, dass auch die Urahnen die brauchgemässe Reinheit in acht genommen haben. Wir nehmen daher an, dass die bei den höheren Primitiven West-Indonesiens aufs allerschärfste verurteilte Mutter-Sohn-Verbindung in vor-austronesischer Zeit zwar bestanden hat, später aber mit aller Hartnäckigkeit vertuscht und gelegnet werden sollte, was nur aus dem Vorherrschen der einen oder anderen Gesellschaftsordnung abzuleiten ist. Die jüngere Sozialform liess den geschlechtlichen Verkehr von Mutter und Sohn unter keinen Umständen mehr, selbst nicht in der mythischen Urzeit zu, eine Erscheinung, die mit der Tatsache der unmittelbaren väterlichen Macht zusammenhängen wird.

Der *Rechtsbrauch* (adat) fordert Todesstrafe für begangene Blutschande. Die Urzeitlegenden können aber das Motiv des Urinzests nicht umgehen, solange es nur einen Anfang, eine prima causa gibt.

Die Batak-Mythen, die von der Herkunft des Menschen handeln, schliessen sich an die Darstellungen von Nias und Mentawai an. Die ersten Menschen kommen entweder aus einem Baum (Bambus, Pilz, Frucht, Ei) oder werden von einem höheren Wesen aus roter Erde erschaffen. Es ist wahrscheinlich, dass dieses höhere Wesen seiner ursprünglichen Natur nach der Urmuttergestalt von Batu entspricht. Sein Name ist „Der seinen Ursprung in sich selbst hat“. Es steht damit der Brahman-Idee der alten Inder, vielleicht auch dem Tao-Gedanken <sup>1)</sup> nicht fern und weist hierdurch auf Zusammenhänge mit den grossen religiösen Bewegungen des asiatischen Festlandes hin.

---

<sup>1)</sup> M. Quistorp, Männergesellschaft und Altersklassen in China, (Die chinesische Urgesellschaft), in: Mitt. d. Seminars für Orientalische Sprachen, Ostasiatische Studien, XVIII, 1915, pag. 54 ff.

Lao-tse kennzeichnet das Tao einmal als „Mutter aller Dinge“. Sowohl das Weltall wie der göttliche Kaiser der Urzeit sind aus ihm entstanden. Dieses an sich späte Bild des berühmten Dichters scheint auf alten Überlieferungen zu beruhen.

## DRITTES KAPITEL

### BORNEO

Borneo ist vom völkerkundlichen Standpunkt aus eingehender untersucht und besser durchforscht als die Nachbarinsel Sumatra. Doch gerade die genaueren Kenntnisse beweisen erst die Schwierigkeiten, denen die Völkerforschung gegenübersteht. Über den in englischem Besitz befindlichen Norden und Nordwesten der Insel — Serawak und British North Borneo — sind wir durch die grösseren Veröffentlichungen von LING ROTH, HADDON, EVANS, RUTTER, HOSE und McDUGALL gut unterrichtet. Das schwerer zugängliche, mehr gebirgige Zentrum ist besonders durch NIEUWENHUIS' gediegene Untersuchungen der Ethnologie und Anthropologie erschlossen worden.

Wir haben früher darauf hingewiesen, wie die Westküste von Sumatra von den fremden Seefahrern meist gemieden wurde. Indessen konnten sie sich leichter an der Ostküste und rundum in den Niederungen Borneos den Flussufern entlang ausbreiten. Eine Völkerkarte bei MALLINCKRODT <sup>1)</sup> zeigt sehr augenfällig, wie die Malaien und daneben auch Fremdlinge wie Chinesen, Inder, Araber einen beinahe geschlossenen Ring um die Ur-, bzw. Frühbevölkerung bilden. Flusstäler wie die des Kapuas im Westen, des Barito im Süden oder des Mahakam im Osten sind die gegebenen Einfallstrassen nach dem Innern zu, den Siedlungsgebieten der Dayak.

Unter Dayak oder Frühbevölkerung verstehen wir die Punan-Gruppe, die Klemantan- oder Kalamanten-Gruppe, die Kenya-Kayan-Bahau-Gruppe, die Dusun-Murut-Gruppe. Die Iban oder See-Dayak sind bekanntlich erst in histori-

---

<sup>1)</sup> J. Mallinckrodt, *Het Adatrecht van Borneo*, Leiden 1928, Karte im Anhang von Vol. I.

scher Zeit, nach HOSE<sup>1)</sup> vor noch nicht 300 Jahren über Sumatra in Borneo eingewandert. Sie unterscheiden sich daher auch in Bezug auf ihre Mythologie und ihr Pantheon von den anderen Dayakstämmen. Da bei ihnen das brachycephale Element überwiegt, scheinen sie anthropologisch gesehen verwandt mit der Punan- und Kenya-Kayan-Bahau-Gruppe.<sup>2)</sup>

Zur Punan-Gruppe zählt man neben den Punan selbst die Ukit, Sian, Bukitan oder Beketan, Lugat und Lisum.<sup>3)</sup> Über diese Stämme ist wenig bekannt, besonders über ihre religiöse Welt. Ihr Wohngebiet ist der dichteste Urwald in den Binnenstrecken der Insel. Die Männer sind Jäger, die Frauen Sammlerinnen, wie VROKLAGE<sup>4)</sup> schreibt: nomadisierende Wildbeuter, wohl in Anlehnung an den von THURNWALD aufgenommenen Begriff. HOSE (l.c.) kennzeichnet sie als nomad hunting tribes. Die übrigen Bevölkerungsgruppen sind Feldbauern, auch die „See-Dayak“, obgleich die Eingeborenen-Bezeichnung für diesen grossen Stamm, das der Kayan-Sprache entnommene Wort iban oder ivan = Wanderer, Nomade, nicht auf Sesshaftigkeit hindeutet.<sup>5)</sup> Es ist wahrscheinlich, dass sie als ehemalige (See-)Nomaden später zum Feldbau übergegangen sind, wie dies auch teilweise von den Kenya-Kayan-Bahau angenommen wird. Jedenfalls hält sich eine Reihe von Kayan- und

1) Ch. Hose, *Natural Man*, London 1926, pag. 7.

2) J. M. Elshout, *De Kénja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied, 's-Gravenhage* 1926, pag. 183 f.

3) Hose, *Natural Man*, pag. 38; A. C. Haddon, *Head-Hunters, Black, White, and Brown*, London 1901, pag. 320 f.; Eric Mjöberg, *Borneo, Het land der Koppensnellers, Zeist o.J.*, pag. 214—218; J. E. Tehupeiorij, *Onder de Dajaks in Centraal-Borneo, Batavia* 1906, pag. 47.

4) B. A. G. Vroklage, *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens, I*, Münster 1936, pag. 186.

5) Mjöberg, *Borneo*, pag. 221; Hose and McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo, Vol. I/II*, London 1912, I, pag. 31; Hose, *Natural Man*, pag. 6, pag. 33.

anderen Dayakstämmen für sesshaft gewordene Punan. <sup>1)</sup> Nach Hose's Ansicht stehen die Kenya und Klemantan als die wahrscheinlich ersten Einwanderer den Punan am nächsten. <sup>2)</sup> Die Kayan und Murut sollen erst später nach Borneo gekommen sein. „The Kayans migrated to Borneo from the basin of the Irrawaddy by the way of Tenasserim, the Malay Peninsula, and Sumatra. They represent a part of the Indonesian stock which had remained in the basin of the Irrawaddy and adjacent rivers from the time of the separation of Borneo. The highland tribes of those districts have still a striking resemblance to the lankhaired inland Bornean jungle people, and even in the most minute details of legend, superstition, customs, habits, arts and even language, amazing analogies can be found between Borneo, Burma, and Assam.” Aber die Verwandtschaft von Kenya und Kayan sowohl in soziologischer wie anthropologischer Beziehung lässt auch andere Möglichkeiten offen. HADDON und NIEUWENHUIS, die unabhängig von einander vor etwa vierzig Jahren Messungen an diesen Stämmen vorgenommen haben, kamen zum gleichen Ergebnis. Sie bewiesen die enge Zusammengehörigkeit der Stämme untereinander und ihre Verwandtschaft mit den nomadisierenden Wildbeutern. Innerhalb der Frühbevölkerung zeigen sich danach schon wenigstens zwei Schichten. ERNEST B. HADDON hat eine Zusammenfassung des Forschungsergebnisses versucht, die im Auszug hier wiedergegeben sei: „The Punans are a fairly uniform, low, brachycephalic group. HADDON and NIEUWENHUIS agree that the Punan, Bektan, Bukat, and Ukit, may very well be representatives of the aboriginal inhabitants. — The Kalamantans of Sarawak were probably an essentially dolichocephalic people, but now most of the tribes show a considerable range of cephalic index... It is thus probable that the Land Dayaks are a dolichocephalic people, or at

<sup>1)</sup> R. Heine-Geldern, Südostasien, in: Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Vol. II, Stuttgart 1923, pag. 703.

<sup>2)</sup> Hose, Natural Man, pag. 3—13.

least have a dolichocephalic element. — The Kenyah-Kayan-group shows principally a low brachycephalic element. The Kayans that NIEUWENHUIS measured are thus a mixed race, and this is not surprising, as, since they have emigrated from Apu Kayan in Central Borneo, their original dwelling place, they have largely intermarried with other peoples. The Kenyahs occupy to a large extent the land vacated in Central Borneo by the emigrating Kayans. From the two observers, HADDON and NIEUWENHUIS, we see that in Central Borneo there is a very vigorous race, the Bahau-Kenyah-Kayan which has pushed out in all directions, and has become a mixed people by intermarriage with the neighbouring dolichocephalic tribes.”<sup>1)</sup> Die neueren Forschungen von BALNER schliessen sich hier nicht völlig an. Nach seiner Mitteilung sind die Kenya hauptsächlich dolicho- bis mesocephal.<sup>2)</sup>

Welche Folgerungen ergeben sich daher? Jüngere Einwandererschichten müssen sich mit der Frühbevölkerung vermischt haben, wobei Kenya, Kayan und Bahau eine Zwischenstufe bilden, indem sich bei ihnen dolicho-, meso- und brachicephale Elemente überschneiden. Eine gewisse Entsprechung dazu zeigt sich in der Sozialordnung, die, ursprünglich offenbar mutterrechtlich, später stark vaterrechtlich beeinflusst worden ist, sodass wir neben der *matritribalen*

1) Ernest B. Haddon, Note on the Peoples of Borneo, Man, V, 1905, pag. 23 f. A. W. Nieuwenhuis, Anthropometrische Untersuchungen bei den Dayak, in: Mitteilungen aus dem Niederl. Reichsmuseum f. Völkerkunde, Ser. II, No. 5, Leiden 1903. A. C. Haddon, Sketch of the Ethnography of Sarawak, in: Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia, Vol. 31, 1901. Schmidt, Grundlinien, pag. 8.

2) J. M. Elshout, Over de Geneeskunde der Kénja-Dajaks in Centraal-Borneo in verband met hunnen Godsdienst, Diss. Leiden 1923, pag. 12 f., Anm. 1. L. Balner und V. Lebzelter, Zur Biologie der Kenja, Anthr. XXX, pag. 51—73.

Wildbeuterschicht der Punan-Gruppe<sup>1)</sup> und der übrigen Feldbauernschicht eine vaterrechtliche Einwandererwelle annehmen müssen, deren reine Merkzeichen sich aber mit der Zeit verloren haben. Soziologische Nachforschungen zeigen — und unsere Mythenanalyse bestätigen sie — dass die Immigranten einer frühmegalithischen Kultur angehören, die sich schon in ihrem Ursprungsland, im Südosten des asiatischen Festlandes, mit einer Bronzekultur verbunden hat.<sup>2)</sup> Wir haben also in der Frühbevölkerungsschicht die Einwirkung von wenigstens drei Kulturen zu berücksichtigen, die auch für die Vorstellungswelt von entscheidender Bedeutung geworden sind.

## I. ZENTRAL-BORNEO.

### a) Die Vorstellungen der Wildbeuter.

Bevor wir nun zu den eigentlichen Mythen der Zentralstämme übergehen, müssen einige Bemerkungen über die Vorstellungen der Wildbeuterstämme vorangeschickt werden, von denen Schöpfungsmythen nicht bekannt sind. Die Punan wissen von einem göttlichen Wesen, Bali Penyalong, das auch bei mehreren Kenya-Gruppen verehrt wird, in deren Mythen allerdings nicht als Schöpfergestalt erscheint. Andere Anzeichen wie eine heilige Scheu, mit der die Punan ebenso wie ja auch alle anderen Dayakstämme dem Krokodil begegnen, legen die mögliche Verwandtschaft der verschiedenen Stammesgruppen auch im Hinblick auf die religiösen Ideen nahe.

Die Punan pflegen auf ihren Zügen und Wanderungen beständig einen hölzernen Stammfetisch in der Form eines Krokodils mit sich zu führen. Die seltenen Gelegenheiten, zu denen sie opfern, in Zeiten von Not und Hilfsbedürfnis, legt der Mediziner unter Anrufung des Bali Penyalong Speiseopfer auf einem Pfahl unter dem Fetisch nieder.

<sup>1)</sup> Da diese Stämme keinen festen Wohnort haben, spricht man besser von *matritribaler*, statt *matrilokaler* Organisation.

<sup>2)</sup> Vroklage, pag. 501—509.

Einen ähnlichen Brauch haben die Klemantan. Oberhalb ihre Altäre, die sich den Häusern gegenüber befinden, ist regelmässig die Holzstatuette eines Krokodils angebracht. Diese Sitte ist aber noch weiter verbreitet. Von zentralindischen Primitivstämmen in der Gegend von Baroda (Provinz Gurarat) berichtet CROOKE <sup>1)</sup>, dass man dort den Schutzgott Magardeo, der Shiva entspricht, „in the form of a piece of wood shaped like a crocodile and supported on two posts“ verehrt. Die gleichen heilbringenden Kräfte erwarten die Kenya von einem aus Lehm flüchtig geformten Krokodil, das sie vor bösen Geistern bewahren soll. Heute noch kann nach ihrem Glauben aus einem Krokodil ein Mensch werden, und hinter der oftmals vorkommenden ehrfurchtsbezeugenden Anrede „laki“ (= Grossvater), die die meisten Stämme ebenso für ihre Götter wie für Krokodile gebrauchen, verbirgt sich vielleicht auch eine leise Ahnung, von diesen abzustammen. <sup>2)</sup>

Bei der so spärlichen Literatur war es nicht zu ermitteln, unter welchen Zeremonien und mit welchen Gedankenverbindungen die Tätowierung von den Punan vorgenommen wird. NIEUWENHUIS <sup>3)</sup> fand in Mittel-Borneo drei verschiedene Verfahren und Muster. Punan, Kenya und Bahau verwenden übereinstimmend Drachen-, Schlangen- oder Krokodilmotive in mehr oder minder kunstvoller Stilisierung. Auch daraus erweist sich, dass die reptilartigen Wesen bei diesen Stämmen als Schutzbringer gelten. Ob man in ihnen aber die Vorfahren oder gar Schöpfergestalten sieht, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Denn weder aus den Schöpfungsmythen, noch aus den Riten oder dem Stammesaufbau lassen sich klare Anzeichen für einen Totemismus <sup>4)</sup> finden, um daraus Rückschlüsse auf die Vorstel-

<sup>1)</sup> W. Crooke, Religion and Folklore, Oxford 1926, pag. 377.

<sup>2)</sup> Hose, Natural Man, pag. 41 f., pag. 104, pag. 191—195; P. C. Pauwels, Poenans, Kol. Tijdschrift, XXIV, pag. 350.

<sup>3)</sup> A. W. Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, Vol. I/II, Leiden 1903—1907, I, pag. 451; Tafeln 95—97.

<sup>4)</sup> Vroklage, pag. 141—148.



the Sun, and Batang utar tatei gave birth to twins, a male and a female, not of the nature of a tree, but more or less of human beings. The male child was called Klobe Angei, and the female was called Klubangei. These two children married and then gave birth to two more children, who were named Pengok N'gai, and Katirah Murai. Katirah Murai was married to old man Ajai Avai, who comes without pedigree into the narration. From Katirah Murai and Ajai Avai are descended many of the chiefs who were founders of the various tribes inhabiting the land of Kalamantan. Their names are Sejan Leho, Oding Lahang, from whom the Kayans spring, Tabalan, Pliban, and, finally, Tokong, the father of the head-hunting." Die anderen Mythen setzen, wenn sie überhaupt Flora und Fauna erwähnen, diese fast immer an den Anfang. Nach dieser Fassung aber denkt man, dass zuerst die Menschen ins Dasein getreten sind. „As time went on, that which formerly had been merely slime on the rock, became moss, and little by little small plants were produced. The twigs and leaf-like appendages of the tree, evidently the female principle in nature, as they fell to the ground, became birds, beasts, and fishes.”

**Abs. II.** Nach der Beschreibung bei FURNESS schliesst sich der folgende Teil unmittelbar an die Fassung A, I an. Es ist aber klar ersichtlich, dass nun eine zweite Vorstellung folgt, die, wenn auch der ersten nicht fremd, so doch noch einmal die Schöpfungsidee wiederholt.

„On the main trunk of Batang utar tatei was a large excrescence, from which exuded a resinous gum called Lutong, which, as it dropped to the ground beneath, was immediately transformed into chickens and swine; and it is because they were thus formed out of the very heart and substance of the tree that they are always used in the reading of anguries. From this same cause, there was innate in them an insight into the innermost workings of Nature and a knowledge of the future.

lungen der Wildbeuterstämme ziehen zu können. Die Iban bilden da vielleicht eine Ausnahme. Aber aus den Kayan-Ursprungsmythen spricht nur der Glaube, dass ein Wurm noch vor der Entstehung der Erde oder in der Urzeit, jedenfalls aber vor der ersten Menschen, vorhanden war. Dieser Gedanke schliesst sich an den indischen nāga-Begriff an, der vielleicht noch letzte Spuren einer Verwandtschaft in der Krokodil-Verehrung der Punan hinterlassen hat.

b) Die Mythen der Kenya-Kayan-Bahau-Gruppe.

Eine Ursprungsmythe der Kayan. <sup>1)</sup>

Fassung A:

Abs. I. „In the old, old days there was nothing but the water and the sky, there fell from the heavens an enormous rock; that part of it which protruded from the water was hard, slippery, and quite bare, with no soil nor plants upon it of any kind. After a long time, however, the rains produced slime upon the rock, and little worms, called halang, were bred in this slime, and they bored into the rock and left fine sand outside of their burrows, this sand eventually became soil and covered the rock. Again years passed and the rock remained barren of all other life until suddenly there dropped from the Sun a huge wooden handle of a parang (or sword) known as haup malat. This parang-handle sank deep into the rock and taking root in the soil it sprouted and grew into a great tree, named Batang utar tatei, whose branches stretched out over the new land in every direction. When this tree was fully grown, there dropped from the Moon a long rope-like vine known as Jikwan tali. This vine quickly clung to the tree and took root in the rock. Now the vine, Jikwan tali, from the Moon became the husband of the tree, Batang utar tatei, from

<sup>1)</sup> W. H. Furness, Folk-Lore in Borneo, Wallingford 1899, pag. 6—13.

These first beings with any resemblance to man had neither legs, nor breasts, and consisted merely of the head, chest, arms, and a fragment of a body which hung down in shreds and rags, having the appearance of twisted snakes. When they moved they dragged themselves along the ground by their arms. Little by little, the body was brought into more compact form, and, in a later generation, legs appeared, but it was a long time before they became accustomed to legs and able to use them in moving about. A survival of this awkwardness, so say the Kayans, is still noticeable in the way in which children crouch about the floor, and in their clumsy walk when first they learn to stand upright. The heads of these first people were, furthermore much larger than the heads of the present generation, and, since it was the first part formed, it is the oldest part of the body, and on this account the most important member, and valued accordingly whether dead or alive."

Die Motive, die wir in diesen beiden Abschnitten finden, kommen auch in etwas anderer Spielart in den übrigen Schöpfungsmythen der Kayan, Bahau, Iban vor. Nur die Mitteilung, die ELSHOUT von den Kenya im Apo Kayan-Gebiet macht, stellt eine gewisse Ausnahme dar, weil dort von der Wirksamkeit einer Gottheit gesprochen wird, die den übrigen Mythen unbekannt bleibt. HOSE <sup>1)</sup> schreibt von dem Götterpaar Laki Tenangan und Doh Tenangan. Die Göttin ist als die Schutzherrin der Frauen gedacht. Laki Tenangan soll dem vogelartigen Gott der Punan und einiger Kenya-Gruppen, Bali Penyalong, entsprechen. Bei beiden Stammesgruppen tritt aber keine der Gestalten in den Schöpfungssagen auf. Genauer gesagt: auch die Binnenstämme von Borneo besitzen keine Schöpfungsmythen, sondern nur Ursprungsmythen.

---

<sup>1)</sup> Hose, *Natural Man*, pag. 193 f.; Hose and McDougall, *Pagan Tribes*, II, pag. 137 f.

**Fassung B:**

„In the beginning there was a barren rock. On this the rains fell and gave rise to moss, and the worms, aided by the dung-beetles, made soil by their castings. On this a sword handle came down from the sun and became a large tree.

Next there came a creeper from the moon, and embracing the tree became mated with it through the action of the wind. From this union were born Kaluban Gai and Kalubi Angai, the first human beings, male and female. These were incomplete, lacking the legs and lower half of their trunks. These incomplete human beings produced various descendants who became the progenitors of the various existing peoples, such as Oding Lahang, claimed as ancestor by the Kayans, the Kenyahs, and some of the Klemantans.”

Demnach halten sich die Kayan im zentralen Nordwest-Distrikt für ursprüngliche Verwandte von Kenya und einigen Klemantan-Stämmen.

Diese Mythe teilt NIEUWENHUIS <sup>1)</sup> auch von den Mendalam-Kayan mit, viel genauer allerdings als HOSE, dessen Darstellung aber deswegen wichtig ist, weil wir darin wahrscheinlich den wesentlichsten Inhalt der Mendalam-Mythe zu sehen haben. <sup>2)</sup>

**Fassung C:**

**Abs. I.** „Eine Spinne liess sich einst vom Himmel an einem Faden herab. Diese Spinne wob ein Netz, in welches ein Steinchen von der Grösse einer sehr kleinen Perle fiel. Das Steinchen wurde grösser und grösser, erst wie eine ower ane (besondere Perlenart), dann wie eine ketobong apo parei (besondere Perlenart) usf., bis es den ganzen Raum unter dem Himmel einnahm.

<sup>1)</sup> Nieuwenhuis, I, pag. 129—132; Ders. Animismus, A.f.E., Suppl. 1917, pag. 55—57.

<sup>2)</sup> Wir halten uns nicht durchwegs an die Absätze, wie Nieuwenhuis sie gibt.

Auf diesen Stein fiel eine Flechte (*oro nāpon*) vom Himmel, die auf ihm kleben blieb; dann fiel ein Wurm (*halang*) hernieder, aus dessen Exkrementen die ersten Erdteilchen entstanden. Auch diese Erde nahm immer mehr zu, bis sie den ganzen Stein bedeckte. Da fiel der grosse Baum, *kajo aja* auch wohl *kajo nangei* genannt, vom Himmel; der Baum war anfangs nicht höher als ein Messerchen (*nju*) dick ist, dann wurde er so gross als ein Beil (*ase*) dick ist, schliesslich erreichte er die Höhe eines Bananenstammes usf. Darauf fiel eine Krabbe vom Himmel und begann mit ihren vielen Gliedmassen in der Erde zu graben, wodurch Berge, Täler und Flussbetten entstanden, u.a. der *Kajan*, *Pengian*, *Danum Pè* und schliesslich alle übrigen Flüsse von Borneo.

Aus dem Boden wuchsen jetzt allerhand Pflanzen hervor, zuerst die verschiedenen Bambusarten; dann die Bäume, die das rote, zähe Holz für Schilde liefern und die Frucht-bäume. (Alle diese Baumarten werden beim Neujahrsfest zum Bau der *dangei*-Hütte verwendet). Schliesslich erschienen die *Rotangarten*, die alle im Haushalt ihre verschiedene Verwendung finden.

Der *Rotang* wand sich an dem grossen Baum *kajo aja* hinauf und der Wind trieb ihn derart, dass er in die *vulva* des Baumes gelangte, wodurch dieser sehr gross wurde."

**Abs. II.** „Zwei Geister, ein Mann, *Belare Adje Awe*, und eine Frau, *Ketot Era Pode*, kamen jetzt vom Himmel herab und liessen sich auf dem grossen Baum nieder; sie konnten sich aber als Geister nicht begatten. Als der Mann einen Schwertgriff schnitzte und die Frau am Webstuhl sass, fielen der Schwertgriff und das Weberschiffchen nebeneinander auf die Erde und paarten sich. Aus ihrer Vereinigung ging ein menschenähnliches Wesen, *Kelower Ga-ai* (= schiebend sich vorwärts bewegen) hervor, dem aber Arme und Beine fehlten.

Die Paarung und ihr Resultat erschreckten die beiden

Geister jedoch derart, dass sie eiligst in den Himmel zurückflogen.

Das gliederlose Monstrum bekam zwei Kinder verschiedenen Geschlechts: Huwar An<sub>e</sub> und Uti; deren beide Kinder: Klob<sub>e</sub> Ange und Klob<sub>e</sub> konnten sich auch noch kaum bewegen, sie hatten aber ebenfalls zwei Nachkommen: Ngujer Baw<sub>e</sub> und Lahnd<sub>e</sub>, die beide nur sitzen (ngujer) konnten. Diese jedoch zeugten richtige Menschen."

Das Kind aus der ersten, menschlichen Geschwisterehe ist eine Frau Lahei Lalau, „die so lange Arme und Beine hatte, dass sie den Himmel berühren konnte. Sie bekam zwei Kinder: Amei Awi und Buring Un<sub>e</sub>, die hauptsächlich die Erde und ihre Erzeugnisse beherrschen und daher als die wichtigsten Götter des Ackerbaus verehrt werden."

Aus ihrer Ehe gehen zweimal acht Kinder hervor, deren Namen NIEUWENHUIS aufzählt, acht Knaben und acht Mädchen. Ausserdem werden noch vier Kinder geboren, deren Namen den vier Mondphasen entsprechen, sodass man geneigt ist, diesen Teil der Erzählung mit SCHMIDT astralmythologisch zu erklären.

Im nächsten Abschnitt soll, wie es uns schon früher, auf Batu etwa, begegnet ist, versucht werden, Eigentümlichkeiten in der Sozialorganisation schon in die Urzeit zu verlegen und daraus ihre Berechtigung oder ewige Bestimmung zu beweisen.

„Amei Awi und Buring Un<sub>e</sub> liessen ihre Kinder, um darüber zu entscheiden, wer von ihnen Häuptling, wer Freier und wer Sklave werden sollte, einen Berg hinauf laufen. Die stärksten, die die Spitze zuerst erreichten, machten sie zu Sklaven, die minder starken, welche sich halbwegs befanden, machten sie zu Freien, und einen Mann mit einem kranken Bein und eine schwangere Frau, die am Fuss des Berges zurückgeblieben waren, machten sie als die schwächsten zu Häuptlingen.

Sämtliche Kinder waren jedoch mit der Entscheidung ihrer Eltern unzufrieden und gingen daher nach den verschiedensten Orten im Weltall auseinander, wo sie jetzt

als Monde und ähnliche Gebilde ein glückliches Dasein geniessen.”

Abs. III. „Die Eltern dagegen, die einsam zurückblieben, nahmen ein weisses Tuch und eine Matte und begaben sich zu dem grossen Baum kajo aja. Amei Awi kratzte von dem Baum eine grosse Menge Rinde ab und holte aus dem Walde ein langes Stück Rotang. Nachdem er die beiden Enden über dem Boden befestigt hatte, baute er darauf ein Haus und streute mit seiner Gattin die Baumrinde auf den Fussboden, worauf Schweine, Hühner, Hunde und Menschen aus den Rindenteilchen entstanden. Die Menschen blieben jedoch stumm, obgleich sie ihnen Ohringe, Ruder und andere Dinge gaben. Daher begab sich Amei Awi auf den Fischfang, kochte die Fische und ass einen Teil mit Buring Une. Als sie darauf den Menschen von den Fischen zu essen gaben, begannen diese zu sprechen.

Von diesen echten Menschen stammen die Bahau ab, die krank werden und sterben können, da sie wie auch ihre Haustiere, eigentlich aus vergänglicher Rinde (kul kajo) bestehen.”

Ausser dieser Mythe bringt NIEUWENHUIS eine zweite aus dem Mahakam-Gebiet, mehr im Nordosten der Insel. Die Erzähler gehören zur Kayan-Gruppe, doch es ist möglich, dass — was auch aus der folgenden Mythe spricht — sie jenen Bahau nahestehen, die vor Jahrhunderten aus dem Apo Kayan eingewandert sind.<sup>1)</sup>

#### Fassung D:

„Zwei alte Leute im Himmel Apu Lagan waren einst damit beschäftigt, sich mit einer kleinen Kupferzange, tsop, die Augenbrauen auszuziehen. Sowohl die Frau Bua Langji als der Mann Dalè Lili Langnji wurden aber bei ihrem hohen Alter von der Arbeit so müde, dass sie in Schlaf sanken, wobei ihnen die Zange entglitt und zur Erde niederfiel. Sie lag dort auf einem nackten Felsen am Ufer des

<sup>1)</sup> Nieuwenhuis, II, pag. 113 f.

Mahakam, als ein Riesenwurm (dukung) aus dem Wasser zum Vorschein kam, an dem ungewöhnlichen Gegenstand sog und dabei seine Exkreme absetzte. Dies sah eine Krabbe (kujo), die sich in der Nähe unter einem Stein verborgen hielt, und, sobald der dukung fortging, scharfte sie mit ihren Beinen den Kot auseinander, wodurch der Fels mit Erde bedeckt wurde. In dieser Erde trieb die tsoo Wurzeln, sodass die Schwester von Bua Langnji, als sie unten nach der Zange suchte, bereits ein Bäumchen mit einigen kupfernen Blättern fand. Schnell wuchs das Bäumchen in die Höhe; durch eine Öffnung, die sich dabei im Stamme bildete und die der Himmelsgeist Uwang bemerkte, wurde es von diesem befruchtet. Als Folge hiervon entwickelten sich unten am Bäumchen zwei Sprossen, ein männlicher, Amei Klowon, und ein weiblicher, Inei Klion. Es waren menschliche Wesen, aber ohne Arme und Beine, denn einer der Bewohner des Landes, in welches die Zange gefallen war, hatte den Baum verwundet, indem er mit seinem Schwert unten am Stamm einen Blutegel tötete, den er von seinem Bein gestreift hatte. Auf diese Weise waren die ersterschaffenen Menschen verstümmelt worden. Sie waren immerhin noch sexueller Gemeinschaft fähig, und so gab Inei Klion drei Kindern das Leben. Von diesen Dreien stammen die Bahau ab. Der kupferne Baum, Poön Kawat, wuchs jedoch weiter und lieferte noch viele Sprossen, aus denen von unten nach oben zuerst die bösen, dann die guten Geister hervorgingen, danach die Hauptgeister wie Djājā Hipui u.s.w., schliesslich, am Gipfel, Amei Tingei, der das Dasein der Bahau beherrscht."

#### Fassung E:

Die Schöpfungsvorstellungen bei den Kenya-Dayak im Apo Kayan-Gebiet sind in einiger Ausführlichkeit von ELSHOUT<sup>1)</sup> behandelt worden. Sie unterscheiden sich in einigen Punkten von den Mythen der übrigen Zentral-

<sup>1)</sup> Elshout, Geneeskunde, p. 36—54; ders. Kénja-Dajaks, pag. 9—21, pag. 184 f.



stämme, deren religiöses Gedankenbild sich von den jüngeren Ideen nicht dermassen freihalten konnte, besonders weil ihre Wohngebiete müheloser erreichbar sind als die von allen Seiten eingeschlossene Hochebene in Mittel-Borneo.

Die Göttin Bungan Malan hält man dort für die eigentliche *vis creatrix*. Ihr verdankt die Welt ihr Dasein. Den Menschen aber hat sie gemeinsam mit ihrem Gatten, Pa Selong Luhan, geschaffen, dadurch, dass sie ihm (dem Menschen) „den geeignetsten luhan (Körperhülle) gab. Dabei ist sie grossen Schwierigkeiten begegnet. Nicht nach ihrem Ebenbild hat sie den Menschen geschaffen. Er erschien erst auf Erden, nachdem andere Bewohner, wie Tiere, Pflanzen bereits erschaffen waren. Als Bungan, wie es der Überlieferung zufolge heisst, den Plan gefasst hatte, den Menschen zu erschaffen, wusste sie nicht, welche Form, Lebensdauer und andere Eigenschaften sie ihm geben sollte. Sie holte sich Rat bei einer kleinen Feldratte mit spitzer Schnauze, der djiwau, die in vielen Erzählungen eine Rolle spielt. Zuerst sollte der Mensch Wuchs und Lebensdauer des pisang (Banane) bekommen, d.h. luhan peti.<sup>1)</sup> Aber die djiwau wollte nichts davon wissen: der pisang, sagte die djiwau, trägt viel zu viel Früchte. Es würden dann viel zu viel Menschen kommen und woher sollten sie ihre Nahrung bekommen? Natürlich würden sie in den Wald laufen und dort die Waldfrüchte pflücken. Wovon soll dann aber die djiwau weiterleben? Ausserdem ist mit dem luhan peti noch eine seltsame Schwierigkeit verbunden: wenn die Früchte des pisang reif sind, stirbt der Stamm ab, und wie sollte das bei dem Menschen verlaufen? 'Kon tja nganak, matei, kon tja nganak matei pelaäh!' ‚Da bringt der Mensch Kinder zur

<sup>1)</sup> Eine sehr ähnliche Vorstellung ist nach Skeat und Blagden bei den Jakun und Semang auf Malakka bekannt, vgl. W. W. Skeat and Ch. O. Blagden, *The Pagan Races of the Malay Peninsula*, Vol. I/II, London 1906, II, pag. 184.

Welt und stirbt dann selbst, und so immer weiter.'

So musste die Idee vom *luhan peti* verworfen werden. Darauf schlug Bungan Malan vor, dem Menschen *luhan bulan* (Mondgestalt) zu geben, doch stellten sich auch hier höchst eigentümliche Bedenken heraus: der Mond stirbt eigentlich niemals. Seine Lebensdauer ist nur kurz, sein Tod aber ebenso: man brauchte dann niemals um einen Verstorbenen zu trauern, denn nach zehn Tagen käme er wieder zurück (*ia nei musit kawang pelaāh*, d.h. der junge Mond kommt dann wieder heraus).

Die *djiwau* rettete Bungan Malan aus ihrer Verlegenheit durch den Vorschlag, dem Menschen *luhan kaju* zu schenken. Holz ist zu jeder Zeit sterblich. Wie der Mensch ist es für schädliche Einflüsse empfänglich und wächst aufrecht in die Höhe . . . Ausserdem ist es in jeder Höhe, d.h. der Mensch in jedem Alter sterblich.

Als Bungan Malan nun einmal den *luhan kaju* für den Menschen gewählt hatte, war die Schöpfung für sie nur Nebensache. Sie entschied sich für *kaju aran*, womit im allgemeinen *Ficus*-Arten gemeint sind, und nun entstand der Mensch, indem eine Schlingpflanze (aka *kelekerāk*) vom Wind in die vulva des Baumes getrieben wurde; als vulva diente eine Kerbe in diesem Baum. Den *kaju aran* bezeichnet man jetzt noch als himmlisches Symbol für das Leben des Menschen; man spricht dann vom *kaju udiep* oder Lebensbaum."

c) E r k l ä r u n g e n.

α) *Die Entstehung der Erde.*

Man kann nicht sagen, dass die Mythen der Zentralvölker Borneos viel Neues zu den bis jetzt bekannten Motiven von Sumatra und seinen Randinseln beitragen. Wir finden das Material, das wir den Batak und Niha verdanken, oftmals in einem neuen Gewande. Es scheint, als ob das gleiche Thema eine andere erzählerische Ausprägung und gedankliche Durchformung erfahren hätte. Wir werden sehen, dass es in der Tat so ist, die eigentliche Richtung aber, die

die Urzeitdarstellungen der „West-Indonesier“ — wenn dieser missverständliche Begriff hier einmal angewendet werden darf — besitzen, sich füglich nicht verändert hat. Der hohe Wert der Borneo-Mythen beruht also gerade darin, dass sie die Symbole und Gleichnisse, die uns bis jetzt bekannt geworden sind, auf ihre Art wiederholen und wiederum die Buntheit und Mannigfaltigkeit des „primitiven“ Ausdrucks veranschaulichen.

Mit Ausnahme der Erzählung aus dem Apo Kayan stimmen die Berichte ziemlich überein. Von der Entstehung der Erde wissen die Apo Kayan-Kenya offenbar nicht viel zu erzählen, doch geben uns ihre Nachbarn genügend Aufschluss. Himmel, Gestirne und Urmeer waren schon vor der Erde vorhanden. Die Erzähler von B und D nehmen von diesem Geschehen zwar auch keine besondere Notiz. Wir haben früher schon bemerkt, dass man den ersten Anfang gern beiseite lässt und nur vom Ursprung der Menschheit etwas mitteilen möchte, den alle Mythen als etwas Näherliegendes, Persönliches in den Vordergrund stellen. So müssen wir auch die Mitteilungen der Kenya verstehen, über deren Vorstellung wir nur wissen, dass Welt, Tier und Pflanze lange vor dem Menschen entstanden sind. Wir hören nicht einmal, wie dies geschah und lernen nur Bungan Malan als die Schöpfergestalt kennen.

Allen anderen Urzeitmythen sind Gottheiten dieser Art unbekannt oder sie bleiben, vorsichtiger ausgedrückt, in der Urzeit ohne Amt und Aufgabe, und die Entstehung der Erde geht auf einen spontanen Ursprung, nicht auf eine Schöpfung, die ja die H a n d l u n g stillschweigend mit einbegreift, zurück. Die Zentralstämme meinen also, ein Gegenstand, sei es ein grosser Felsblock, sei es ein kleiner Stein, wäre von langer Zeit vom Himmel in die Tiefe gestürzt. Damit habe „es“ begonnen. Der Gedanke hat nichts Absonderliches. Wir kennen ihn schon von den Batak, die zwar nichts über einen Urfelsen wissen, aber auch einen aus der Höhe fallenden Gegenstand für die erste Grundlage der Erde im Weltmeer halten. Das Stück Bambus

des Raben, das Knäuel oder die Handvoll Erde der Himmelstochter, das Steinchen, das Netz der Spinne oder der Fels sind schliesslich nur Bilder für denselben Gedanken, und besässe die Völkerforschung reicheres Material aus diesen ein wenig vernachlässigten Gebieten, so liesse sich die Reihe von gleichbedeutenden Vorstellungen oder Phantasien gewiss noch merklich ergänzen. Der eine Einfall mag verständlicher als der andere sein: der Urfels ist eher als der Bambus zu begreifen. Möglich auch, dass eine gelegentliche Naturbeobachtung eines aus den unendlichen Höhen hinabsausenden Meteors zur Entstehung einer solchen Legende beigetragen und hier ihre primitiv-wissenschaftliche Auslegung gefunden hat. Die Deutung sollte Wahrscheinlichkeiten dieser Art immer zuerst ins Auge fassen, ehe sie zu anderen Erklärungen greift. Denn auch auf den frühen Kulturstufen begegnen wir der allgemein menschlichen Neigung, beobachtete Erscheinungen in ein System von Ursache und Wirkung zu zwingen.

Es bleibt immerhin nach der Erörterung der Batak-Legenden die Frage nach der Beziehung der einzelnen Motive zueinander. Das Thema des herabhängenden Netzes kann man noch aus dem Naturerlebnis erklären. Schwieriger ist es nur, für die übrigen Bilder Erläuterungen zu geben.

Der Nāga padoha befindet sich als Herrscher der Unterwelt im Urmeer, das nach der Annahme der Batak der dritte „Himmel“ ist. Der Fels der Kayan mit seinen kleinen oder riesigen „Würmern“, halang oder dukung, ruht ebenfalls im Wasser. Dass in den Borneo-Erzählungen nun von Würmern die Sprache ist, kann nur auf eine örtliche oder zufällige Modifikation der nämlichen Grundidee zurückgehen. Es ist der nāga-Begriff, der diesmal in einer etwas anderen mythologischen Formulierung wieder zum Vorschein kommt. Dadurch, dass Göttergestalten wie Batara Guru oder Sideak parudjar am Entstehungswerk unbeteiligt bleiben, fällt den nāga-„Würmern“ eine neue Funktion zu: sie tragen nicht nur die Erde, sondern sie lassen sie

auch entstehen, fast im *Gegensatz* zu den Batak-Mythen, die die nāga als den Widersacher der Sideak parudjar und Zerstörer der Erde hinstellen.<sup>1)</sup> Es muss befremdend wirken, dass einmal die Urmutter und sodann schlangenhafte Tiere das gleiche Werk verrichten. Wir stoßen hier abermals auf eines der Kennzeichen der Frühkultur-Mythologie: ihren Bildern fehlt das eindeutig Umrissene. Es genügt dem primitiven Erzähler, dass sowohl die Frau als auch die Schlange in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erde gebracht werden, die Frau als „Urmutter Erde“ und die Schlange als chthonischer Dämon. Auf diese Weise wird der Rollentausch oder die *Äquivalenz* möglich, und es geschieht tatsächlich, dass die nāga, an sich unzweideutig männliches Wesen, an die Stelle der Erdmutter tritt.<sup>2)</sup> Man ist sogar versucht zu sagen, dass sie sich kaum unterscheiden, vergleicht man den in den Fassungen C, Abs. I und D beschriebenen Vorgang mit dem Werden der Erde, in den Batu-Gesängen. Der Erdboden (soil) entsteht aus den Fäkalien der ersten Lebewesen.

β) *Schwertgriff und Weberschiffchen.*

Auf einige Beziehungen zwischen Sumatra und Borneo hat SCHMIDT<sup>3)</sup> schon die Aufmerksamkeit gelenkt. Das Weberschiffchen der Geisterfrau (Fassung C, Abs. II) finden wir bei den Batak als das Knäuel der Göttertochter wieder; das eine fällt auf den Urfelsen, das andere ins Weltmeer. Beide Gegenstände haben mehr oder minder deutlichen Symbolcharakter. Das Spinnen der Sideak parudjar ist nur ein Vorwand, um der ehelichen Verbindung

<sup>1)</sup> Th. Reik, *Der eigene und der fremde Gott*, Wien 1923, pag. 220—237.

<sup>2)</sup> Krappe, pag. 193, schreibt allgemein zu diesem Thema: „Le serpent, évidemment pour sa manière de vivre, est l'animal tellurien par excellence, personnification de la Terre-Mère, représentant des forces mystérieuses du sol. Il était facile alors, surtout sous l'influence du mythe de la tortue porteuse de la terre, de faire du serpent chthonien le serpent porteur du monde.”

<sup>3)</sup> Schmidt, *Grundlinien*, pag. 45 f.

mit einem Mann zu entgehen, vor dessen Äusserem sie sich ekelt. Und der gleichnishaft wiedergegebene Akt zwischen Schwertgriff und Weberschiffchen ist nicht minder durchsichtig: das Weberschiffchen lässt die Frau zu Boden fallen, der Schwertgriff entgleitet dem Mann. Die Paarung und ihr Resultat erschreckten die beiden Geister doch derart, dass sie eiligst in den Himmel zurückflogen, erzählt der Dayak. Wir achten indessen auf die Scheu, mit welcher er die geschlechtlichen Ereignisse berührt. Nicht Mann und Frau verbinden sich, sondern der „Swordgriff des Mannes“ und das „Weberschiffchen der Frau“. Man ist sich also der Bedeutung dieses Prozesses noch bewusst, wagt aber nicht, ihn beim rechten Namen zu nennen.

Der Anfang der Mythen scheint eine Wiederholung des nämlichen Gedankens zu sein. Die Spinne, die sich mit ihrem Netz vom Himmel herablässt; das Weberschiffchen, das der Geisterfrau entgleitet; das selbstgesponnene Knäuel der Himmelstochter, — sie alle wollen in zurückhaltend-symbolischer Weise die gleiche Begebenheit schildern. Die Spinne (Fassung C, Abs. I) und das Weberschiffchen (Abs. II) entsprechen sich und sind unzweifelhaft Deck- oder Symbolbegriffe. Auf die Frage, was sie bedeuten, müssen uns die Mythen selbst die Antwort erteilen.

SCHMIDT <sup>1)</sup> hat einen Erklärungsversuch unternommen und deutet das Bild vom wachsenden Steinchen (Fassung C) nach astralmythologischer Weise, indem er die Phasen des Mondumlaufs, vom Neumond zum Vollmond, zum Vergleich heranzieht. BRIFFAULT <sup>2)</sup> geht gar noch weiter und schreibt unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die gleiche Mythe: „In Borneo the moon deity sets about the creation of the world by assuming the form of a spider and spinning a web.“

Sicherlich kommt den Gestirnen auf einer gewissen Stufe des kulturellen Fortgangs eine religiös-mythologische Be-

<sup>1)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 25—28.

<sup>2)</sup> Briffault, The Mothers, II, pag. 624 und Anm. 11.

deutung zu. Sie sind dann aber einzig Behausung oder Manifestation einer Gottheit, dem einen oder anderen Geschlecht zugeordnet, und fast niemals die Gottheit selbst. <sup>1)</sup> Wenn die Kayan-Mythen Astralcharakter haben, so sind sie — das scheint nicht in Zweifel gezogen zu werden — „Lunarmythen“ und handeln von einer „Mondgöttin in Spinnengestalt“. Spinnen und Weben sind für viele Mythologen sichere Zeichen einer Mondmythologie. „On a souvent fait remarquer la multitude des divinités filandières et tisseuses dans toutes les mythologies. Elles ont toutes une origine lunaire.“ <sup>2)</sup> Vertritt nun das Weberschiffchen die Geisterfrau, das Knäuel die Sideak parudjar und die Spinne eine ungenannte Göttin, dann ist es aber zugleich unabweisbar, dass es das weibliche Element ist, das die Kayan und Batak, genau wie die Batu, an den Anfang stellen. Die Mondgöttin ist eine Projektion der Urmuttergestalt in oder an den Himmel. Wir meinen, dass sich damit aber auch zwanglos das an Grösse immer mehr zunehmende Steinchen „bis es den ganzen Raum unter den Himmel einnahm,“ als eine Entsprechung zum Inhalt der Batu-Lieder erklärt: die Erde wächst, nach und nach erhält sie ihre heutige Grösse. Die Spinne der Kayan ist die Urmutter Dao der Batu. Spinne und Weberschiffchen sind Muttersymbol. <sup>3)</sup>

Die drei ersten Fassungen wissen ferner von dem Schwertgriff, der — nach A und B — von der Sonne zur Erde fällt, nach der dritten dem Geistermann entgleitet. Dieser Schwertgriff paart sich mit dem Weberschiffchen, ist also der betonte Vertreter des männlichen Elements.

<sup>1)</sup> A. Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit, Tübingen 1934, pag. 12 f.

<sup>2)</sup> Krappe, pag. 124.

<sup>3)</sup> K. Abraham, The Spider as a Dream Symbol, I.J.PsA., Vol. IV/3. G. H. Graber, Die schwarze Spinne, Wien 1925, pag. 59—75. Ausserdem verdanke ich Lektor Dr. H. Meng und Dr. Th. Reik wertvolle mündliche Mitteilungen zu dieser Frage und dem damit zusammenhängenden Problem der Spinnenphobie.

Anders jedoch nach den übrigen Berichten, die von mehr nördlich, der Küste zu, wohnenden Stämmen kommen; denn danach wird aus dem Schwertgriff der lebenspendende Baum, der, wie wir von Nias und Mentawai her wissen, die mütterliche Umhüllung ist. Aus dem „männlichen Schwertgriff“ wird der „weibliche Baum“.

Die Eigentümlichkeit eines derartigen Geschlechtswechsels lässt sich allein darauf zurückführen, dass quellenmässig verschiedene Vergleichsbilder miteinander verbunden wurden. Zum besseren Verständnis empfiehlt es sich, die einfache Überlieferung der Apo Kayan-Kenya mit heranzuziehen, die weder Schwertgriff noch Weberschiffchen kennen, sondern nur von der Ranke und dem Lebensbaum sprechen. Ein nicht minder wichtiges Dokument besitzen wir in der Mythe der Kayan-Stämme am Mendalam, dem ersten, grösseren Nebenfluss des Kapuas (Fassung C, Abs. I): der Grosse Baum wird unabhängig neben der Erzählung von Schwertgriff und Weberschiffchen (Abs. II) erwähnt, die deutlich den Verlauf der ersten Geschichte unterbricht. Welchen Sinn sollte das „Grosswerden“ des Baums haben? Der Rotang tritt in die vulva des kajō aja, — was weiter geschieht, wartet der Erzähler nicht ab, setzt vielmehr mit einer anderen Legende fort, die das gleiche Thema auf eine neue Weise behandelt. Eine ähnliche Beobachtung können wir an der ersten Erzählung (Fassung A) machen. Zwar wird noch aus dem Schwertgriff der Lebensbaum mit seinen unvollendeten „Menschenkindern“. Desungeachtet entstehen aus einer „harzartigen Masse“, die aus dem Baume tropft, noch einmal Menschen und Tiere (Abs. II).

Wir müssen aus diesem Grunde folgern, dass die Mythen sich aus einander fremden Grundvorstellungen zusammensetzen. Die Verschmelzung dieser Grundvorstellungen hat bei jenen Stämmen, die durch die geographische Lage ihres Siedlungsgebietes leichter fremden Einflüssen ausgesetzt sind, am stärksten stattgefunden, wofür die Fassung B deutlich Zeugnis ablegt. Wir sehen, dass überall, wo wir



auch nur leise Regungen eines neuen Geistes spüren, wir auf Auflockerung, oft sogar Widerspruch gegen die eigenen, alten Gedanken stossen. Bei der Behandlung der Küstenstämme des Nordwestens, den Iban, werden wir bemerken, dass die Idee vom Lebensbaum dort ganz zurücktritt, dagegen Schwertgriff und Spinnrad als selbstverständliche Wahrzeichen der Geschlechter gelten. Je weiter wir aber die verschiedenen Bilder und Vorstellungsweisen bis ins Innere Borneos verfolgen, umso reiner und lückenloser begegnet uns die Idee vom Baum des Lebens, umso hartnäckiger haben sich die unterschiedlichen Motive neben einander erhalten. Der Schluss der Mendalam-Mythe (Fassung C, Abs. III) weiss nichts mehr von einem vom Himmel gefallenen Baum oder Schwertgriff, sondern lässt Mensch und Tier aus Holz oder Rinde entstehen, das vom Lebensbaum stammt. Und in diesen Ideenkreis ordnen sich die Legenden der Mahakam-Kayan (Fassung D) und die der Kenya aus dem Apo Kayan (Fassung E) derart ein, dass über ihre Verwandtschaft kein Zweifel bestehen kann.

γ) *Der Lebensbaum.*

Anstelle des Weberschiffchens und des Schwertgriffs fällt nach dem Wortlaut der Fassung D eine Kupferzange vom Himmel zur Erde, ein Gegenstand übrigens, der zum ständigen Besitz des Kayanmannes und der Kayanfrau gehört. <sup>1)</sup> SCHMIDT meint dazu, dass „vielleicht das Ineinandergefügtsein der beiden Teile der Zange den actus generationis genügend zum Ausdruck bringt.“ <sup>2)</sup> Die Mythe führt diesen Gedanken jedoch nicht weiter. Es hätte die Vereinigung dann bereits im Himmel stattgefunden haben müssen, und dafür kennen die Erzählungen der zentralen Feldbauernstämme kein Beispiel. Und der nächste Schritt, die Entwicklung des Kupferbaums aus der Zange, der von

<sup>1)</sup> Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, pag. 141.

<sup>2)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 27.

dem Himmelsgeist Uwang befruchtet wird, wäre auch überflüssig. Dieser Geist wird nirgendwo anders erwähnt. Da aber nach den übrigen Darstellungen der Wind eine Ranke oder Liane in eine Baumkerbe treibt, steht zu vermuten, dass Uwang ein Windgeist ist. Denn diese Wirksamkeit des Windes oder Windgeistes ist uns schon aus den Nias- und Mentawai-Mythen bekannt. Darüberhinaus wissen wir, dass der Wind zumeist für eine männliche Energie gehalten wird.

Als Folge der Verbindung entstehen „unten am Baum“ zwei Knospen oder Sprossen, aus denen sich menschenähnliche Geschöpfe entwickeln, Amei Klowon und Inei Klion, <sup>1)</sup> die mit Ausnahme der Apo Kayan-Kenya alle anderen Zentralvölker in ihren Mythen unterbringen. Überall sind diese zwei unvollkommenen Wesen die Ahnen der Menschheit. Ausser ihnen wachsen am Lebensbaum der Reihe nach von unten nach oben zuerst die bösen, später die guten Geister und zuletzt Tamei Tingei <sup>2)</sup>, der in der Götterlehre der Kayan dem Löwalangi der Nord-Niha entspricht, wie der Kupferbaum offenkundig die Stelle des Tora'a einnimmt. Wir beachten zum zweiten Mal die Beziehung zwischen Nias und Borneo: Götter und Menschen bilden sich aus den Knospen des Lebensbaums, die Götter zeitlich später als die von ihnen beherrschten Menschen, sodass das „höchste Wesen“ am Schöpfungsakt unbeteiligt bleibt.

Die Untersuchungen, die im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen unter den Kenya gemacht worden sind, tragen nun sowohl zum näheren Verständnis der Mythen der Binnenstämme bei, wie sie wahrscheinlich auch die Motive der nord-niassischen Erzählungen und den Seelenbegriff all dieser Völker in ein helleres Licht setzen.

Wir haben im Sumatra-Kapitel <sup>3)</sup> einige Ausführungen

1) Amei = Vater, Inei = Mutter.

2) „Unser hoher Vater“.

3) S.o., pag. 100 ff.

zum ketsat-Prinzip gemacht, mit dem sich ELSHOUT<sup>1)</sup> in seinen beiden grossen Schriften befasst, nachdem er unter den Kenya wertvolles Material darüber gesammelt hat. Der Forscher geht von dem Körper-Seele-Verhältnis, wie der Kenya es sieht, aus. Wir erfahren, dass der Mensch „eine Verbindung der flüchtigen Seele (bëruwa) und des Körpers oder der Hülle der Seele: luhan ist. Doch wenn die bëruwa des Menschen ihre Hülle verlässt, so ist der Mensch darum noch nicht tot. Mit luhan meint der Kenya nicht: lebloses Gewebe. Im Gegenteil, bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die bëruwa als Seele und Sitz der psychischen Funktionen dem luhan als dem, was den Menschen erst zum Menschen stempelt — seine Gestalt, seine äussere Erscheinung, seine vegetativen Funktionen, last not least seine Vitalität, seine Art-Eigenschaften — gegenübergestellt wird.“ Bungan Malan hat, wie aus dieser Beschreibung hervorgeht, den Körper und die Gestalt des Menschen bestimmt, doch sie hat ihn weder erschaffen, noch beseelt, ja es fehlt ihr sogar die letzte Macht über die Seele. Baum und Ranke haben sich auf der Göttin Geheiss verbunden. Die eigentliche Kraft des Menschen aber stammt von Pa Sëlong Luhan, in der Übersetzung ungefähr: der M a n n, der den luhan entstehen lässt, wobei wir erinnern müssen, dass „luhan“ viel mehr als „Hülle“ bedeutet.

Nun besitzt der luhan eine Art himmlischen Gegenstücks im inan, besser vielleicht noch: Doppelgänger oder alter ego. „Inan“ bedeutet soviel wie „Stamm“, „Baumstamm“ und wird im alltäglichen Sprachgebrauch auch in diesem Sinne verwendet. Jeder einzelne Mensch ist im Himmel durch einen Bambus-inan vertreten. Die Höhe des Stammes entspricht der Grösse seines irdischen Besitzers. Die bëruwa, durch Ananasfasern dargestellt, ist mit Knoten am inan befestigt, sodass mit göttlicher Hilfe auf diese Weise die Beziehung zwischen Körper und Seele, zwischen Stamm

---

1) Elshout, Geneeskunde, pag. 36—46; pag. 142 f. Ders. Kënja-Dajaks, pag. 1—14.

und Organen gewährleistet wird. Das Lösen der Knoten vom Stamm bedeutet den Tod des Menschen.

Wir müssen unser Augenmerk auf die besondere Analogiebildung richten: *Ähnlichkeit ist Gleichartigkeit in der Bewusstseinsstruktur des primitiven Menschen*. Wir finden in dieser entlegenen Gegend die Gleichsetzung von Baumstamm und menschlichem Körper. Da wir in einem anderen, fernab von der üblichen Wanderstrasse gelegenen Gebiet, den Mentawai-Inseln, eine verwandte Anschauung angetroffen haben, nehmen wir an, dass sich im Innern Borneos, unter den Apo Kayan-Kenya, Leute derselben Völkerfamilie, Vor-Austronesier, befinden, die sich offenbar mit jüngeren Wandererschichten — wir werden noch darauf zurückgreifen, es sind *Megalithleute* — vermengt haben, trotzdem aber Grundmotive ihrer eigenen, alten Mythologie zu bewahren verstanden: Baum und Mensch gehören aufs innigste zusammen, so innig, dass sie geradezu die Doppelbedeutungen heraufbeschworen haben müssen.

Wir haben in der Regel den Baum als Leib oder mütterliche Umhüllung kennengelernt. Die erste Ausnahme brachte die Daïri-Legende<sup>1)</sup>, die von dem Bambusglied im Wasserköcher der Erdfrau berichtet. Bambusglied und Köcher ersetzen den Schwertgriff und das Weberschiffchen. Allein der Vergleich lässt sich weiterführen. Der Schwertgriff wird zum Lebensbaum mit seinen Sprossen, aus dem Bambusglied tritt der Jüngling hervor. Aus dem „männlichen“ Schwertgriff wird der „weibliche“ Baum, wie das „männliche“ Bambusglied den Jüngling „mütterlich umschliesst“. In einem ähnlichen Gedankenzusammenhang müssen wir die Mitteilung der Apo Kayan-Kenya sehen: jeder Mensch, gleich ob Mann oder Weib, wird im Himmel durch einen Bambusstamm, den inan, versinnbildlicht.

Wie lässt sich dieser zwifache Charakter des Baumes

---

<sup>1)</sup> Sumatra-Fassung A.

verstehen? Das wenige, lückenhafte Material erschwert die Antwort. Wir kommen der Aufklärung näher, wenn wir den Anfang der Fassung C zum Vergleich mit heranziehen; er scheint für das männliche Geschlecht des Baumes kennzeichnend zu sein. ТН. РЕК<sup>1)</sup> hat mich freundlichst darauf hingewiesen, dass der kajo aja, der Grosse Baum, sich doch phallushaft erhebe. Winzig, „nicht höher als ein Messerchen dick ist,“ fällt er vom Himmel in die junge Erde, um bald die Höhe eines beträchtlichen Stammes zu erreichen. Mit dieser Bemerkung bricht aber die Szene ab.

Es mag auf Widerspruch stossen, wenn wir die Vermutung aussprechen, dass sich die Herkunft der Pflanzen aus der Verbindung des „Phallus“-Baumes mit der Erde erklärt. Baum und Schwertgriff sind identisch. Wie der Schwertgriff — sicheres Phallus-Symbol — fällt der Baum zur Erde und verbindet sich mit ihr, der ersten Mutter.

Hierauf setzt unvermittelt eine neue Phase ein: Rotang und kajo aja vereinigen sich. Wir erkennen das vertraute Bild von Siberut: der Baum ist wieder Mutterleib. Dass diesmal vom Monde das väterliche Symbol, die Ranke, kommt, ist keine Ausnahme. BERTHOLET'S Untersuchung hat erwiesen, dass Wesenheiten als Vertreter von Himmel und Erde, Wasser und Feuer, Sonne und Mond bald männlich, bald weiblich sein können.<sup>2)</sup> Nach vedischen und puranischen Texten z.B. ist die Ehe der Sontentochter Suryā mit Soma, dem Mondmann, das Vorbild für die Menschheit.<sup>3)</sup>

Wir nehmen an, dass besonders in frühen Schichten ein Schwanken des genus möglich ist und der Baum vielleicht androgyne Bedeutung haben kann. Mit dem Grösser, -d.h. Schwangerwerden bricht dieser Teil der Erzählung plötzlich ab. Es behalten aber die beiden ersten Legenden ( Fassungen A und B) den Gedanken bei: Klobe Angei und

1) Mündliche Mitteilung.

2) Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit.

3) Briffault, The Mothers, III, pag. 46—48; I, pag. 684 f. A. Langlois, Rig-Véda, pag. 115. Oldenberg, Veda, 2. Aufl., pag. 245.

Klubangei oder Kaluban Gai und Kalubi Angai werden geboren.

*δ) Von den ersten Lebewesen.*

Die beiden ersten Geschöpfe, die gliederlosen Vorfahren der Menschen, erinnern uns ebenso wie der Grosse Baum an die Mythen des nördlichen und zentralen Nias. Der Sihai der Niha hatte immerhin eine etwas andere Aufgabe im Schöpfungshergang als die ihm entsprechenden Figuren, deren wir in Zentral-Borneo gewahr werden. Sihai vergeht, und aus seinem Herzen wächst der Lebensbaum Tora'a. Die beiden Baum-Kinder Kaluban Gai und Kalubi Angai sind aber menschenartige Gestalten, die sich fortzupflanzen vermögen. Ebenso geht es dem Schwertgriff-Weberschiffchen-Kind Kelower Ga-ai, ohne dass ein zweites Geschöpf als Gatte genannt würde. Vielleicht ist es doppelgeschlechtlich? Den Namen Kelower Ga-ai übersetzt NIEUWENHUIS mit „schiebend sich vorwärts bewegen,“ und da alle übrigen Namen der ersten Wesenheiten lautlich hiervon nur unbedeutend abweichen, werden sie dasselbe besagen: Klobe Angei, Klubangei, Kaluban Gai, Kalubi Angai, Klobe Ange, Klobe, Klowon und Klion. Nur einmal (Fassung C, Abs. II) geht aus einer der vormenschlichen Verbindungen ein Kind hervor. Wir können uns hier aber mit SCHMIDT<sup>1)</sup> vereinigen, der sich in seiner Deutung scharfsichtig an diese eine Gestalt hält, weil sie ursprünglicher als die Idee des Geschwisterpaares zu sein scheint. Der naturmythologischen Betrachtungsweise kommt es allerdings dabei gelegen, dass dem Urwesen die Extremitäten fehlen und es sich ähnlich wie der Mond nur schiebend fortbewegen kann. „Es ist klar,“ denkt SCHMIDT, „dass mythologisch hier nur ein Kind vorhanden sein kann, der eine Vollmond. Aber das ‚gliederlose Monstrum‘ bekommt doch auch — wie, das wird nicht gesagt, und würde der jetzt sexuell gerichteten Mythe

<sup>1)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 26; vgl. auch pag. 79.

schwer sein zu erklären — Kinder,” die nach dieser Auslegung Hell- und Dunkelmond sein sollen.

Die Bedeutung des Namens der ersten Geschöpfe kann ja dazu verführen, Mondwesen in ihnen zu erblicken und sich bei der Erklärung dieser seltsamen Vorstellung von einem unförmigen, fast amorphen Urmenschen auf die Erscheinung der Himmelskörper zu berufen. Sind sie wirklich einer Astralmythologie zuzurechnen, so kann dies jedoch erst für eine jüngere Stufe gelten. HOSE und McDUGALL belehren uns über die Bedeutung der Sterne und Sternbilder bei den Kayan und Klemantan, die „have fanciful names for them (constellations), and relate mythical stories about the personages they are supposed to represent. They seem to have paid no special attention to the planets.”<sup>1)</sup> Einen ähnlichen Glauben gibt die Fassung C zu erkennen. Es wird uns bedeutet, dass die ersten Menschen von ihrer Heimat in die Ferne, an den Himmel gezogen seien, „wo sie jetzt als Monde und ähnliche Gebilde ein glückliches Dasein geniessen.” Das ist wohl der deutlichste Hinweis, den man sich vorstellen kann und als religionspsychologisches Bekenntnis von besonders hohem Wert. In kindlicher Offenheit weist es die Astralmythologie einer fortgeschritteneren, späteren Epoche des religiösen Erlebnisses zu, die sich einer gewissen Vergeistigung, Un-Erdgebundenheit und Überwirklichkeit schon bewusst ist: H i m m e l u n d G e s t i r n e w e r d e n A b b i l d f ü r E r d e u n d M e n s c h h e i t. Wie auch die Urmutter im Falle der Sideak parudjar werden die grossen, mächtig gefürchteten Ahnen nachträglich an den Himmel versetzt und geniessen in diesem Abstand keine furchtsame Verehrung mehr. Die Entfernung zeigt dadurch ihr Janusgesicht, ihren doppelten Sinn: die Übermenschlichkeit der Urzeitwesen wird noch gesteigert, aber von deren gefährlichen Nähe sind die Nachkommen gleichzeitig befreit.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 213 f.; pag. 140 f. Hose, Natural Man, pag. 268.

<sup>2)</sup> Reik, Oedipus und die Sphinx, Imago VI/2, pag. 109 f.

Doch dieser Weg führt uns zu keiner Erklärung für das gliederlose Monstrum, wir müssen einen anderen einschlagen. Will man nicht zu den kosmischen Erscheinungen seine Zuflucht nehmen, sondern das Verständnis für diese sonderbaren Bilder bei etwas Näherliegendem, dem Menschen selber nämlich suchen, so ist die Deutung nicht leicht zu finden. FURNESS lässt einsichtig genug der Auslegung seines Gewährsmannes selbst Raum (Fassung A, Abs. II). Nach und nach, meint jener, bekam der menschliche Körper festere, sicherere Formen, und ein Stadium dieser allmählichen Entfaltung sei noch am Kriechen und an den unbeholfenen ersten Gehversuchen der kleinen Kinder zu bemerken. Allerdings steht die Fassung D zu dieser Art Deutung in Widerspruch. Sie meint, die Formlosigkeit der ersten Menschen sei gar kein Normalzustand, sondern eine Verstümmelung durch einen der „Bewohner des Landes“. (Wohlgemerkt!, ein Bewohner des Landes hat dem ersten Menschen die Verstümmelung beigebracht. Diese Folgewidrigkeit gehört aber zum Reiz und Zauber der archaischen Erzählung.) Trotzdem, so hebt die Betrachtung hervor, waren die Urwesen noch einer geschlechtlichen Verbindung fähig.

Wir lassen es unentschieden, wollen aber kurz streifen, dass eine derartige Bemerkung auf Beschneidung oder Kastrationsversuch hinweisen könnte. NIEUWENHUIS <sup>1)</sup> schreibt von der üblichen Kastration junger, schöner Hunde bei den betreffenden Stämmen. „Die Bahau bilden sich ein, dass die Kastration dem Fortpflanzungsvermögen nicht schade.“ Das Gleiche gilt von den Kayan-Stämmen am Blu-u, einem Nebenfluss des Mahakam. Eine regelrechte Beschneidung (circumcisio, incisio, subincisio) kommt bei den zentralen Feldbauernstämmen nicht vor, doch entspricht ihr, psychologisch betrachtet, die bei allen jungen Männern vorgenommene Perforation der glans penis.

---

<sup>1)</sup> Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, pag. 196; II, pag. 316, (Kastration); I, pag. 78; pag. 223, (Perforation).



Wir müssen eine weitere Tatsache berühren. Der dritte Absatz der Fassung C macht in Bezug auf die Enstehung von Mensch und Tier ebenfalls eine Ausnahme. In der Generationsreihe (Abs. II) werden — wahrscheinlich in einiger Willkür — an zweiter Stelle Klobē Ange und Klobē, an sechster Amei Awi und dessen Frau Buring Uge genannt. Amei Awi ist der Erdgott der Bahau-Kayan, der noch einmal mit der Erschaffung der Lebewesen beginnt (Abs. III), da seine leiblichen Kinder, unzufrieden mit der von den Eltern aufgestellten sozialen Ordnung, ihn und seine Frau verlassen haben. Nun ist es wesentlich, dass wiederum die lebengebende Kraft vom Grossen Baum kommt, auch wenn die Menschen und Tiere diesmal nicht im Innern oder als Knospen, sondern aus der Baumrinde entstehen, die wahrscheinlich mit dem weissen Tuch, das die Eltern bei sich tragen, belebt und beseelt wird; in einem anderen Zusammenhang berichtet NIEUWENHUIS <sup>1)</sup>, wie die alte Oberpriesterin Usun, von der er die Mythe erzählt bekam, mit einem Stück weissen Kattuns irgendeine Seele einfing.

Eine letzte, anscheinend andersartige Idee spricht noch aus der Fassung A (Abs. II): aus einer harzartige Masse, die vom Lebensbaum tropft, entstehen Hühner und Schweine.

Alle diese Details führen die grosse Linie umso klarer vor Augen. Unsere Mythen bilden zweifellos nur einen kleinen Teil der vorhandenen, der zufällig aufgezeichnet und mitgeteilt ist. Aber wir erkennen hieran schon, dass Art und Richtung, zumal der Grundanschauungen, immer wiederkehren, auf Nias, bei den Batak und auf Borneo. Von den einzelnen Stämmen und Erzählern weiss jeder nur, was in seinem Kreis altbekannt ist und gepflegt wird, und die Leute kennen selbstredend die grossen Beziehungen nicht. Wir freilich überblicken die Zusammenhänge von Stamm zu Stamm und Insel zu Insel und ver-

<sup>1)</sup> Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, pag. 172.

stehen, dass die Urzeitmythologie der Kenya-Kayan-Bahau-Gruppe die aus dem nördlichen Nias bekannten Szenen mit geringfügigen Abwandlungen wiederholt. Das gliederlose Monstrum ist das Sihài-Urwesen, der Grosse Baum ist der Tora'a. Eine kleine Einschränkung erfährt die Parallele in der Generationsfolge. Das Erdwesen Sihài erscheint vor dem Lebensbaum, aus dem Menschen und Götter wie Früchte hervorspriessen. Das androgyne Urgeschöpf Kellower Ga-ai oder das gliederlose Geschwisterpaar hingegen ist nicht aus einer Erdmasse geformt, sondern entsteht wie die niassischen Tora'a-„Kinder“ aus einer Knospe am kaja aja. Aber diese Unterschiede dürften nicht ins Gewicht fallen; erinnern wir, dass die Vergleichung der verschiedenen Batak-Erzählungen die enge Beziehung der Motive bereits erwiesen hat und die Möglichkeit einer Rückführung auf eine Grundidee damit gesichert ist. Es ist gleich, ob von Erdklumpen, Eiern, Früchten oder Knospen gesprochen wird. Es sind nur scheinbare Unterschiede, Ausdrucksvariationen für eine gewisse Geburtststellung.

Die Urzeitbeschreibungen der zentralen Feldbauernstämme Borneos lassen also eine nahe Verwandtschaft mit der der nord-niassischen Bürgerschaft vermuten und weisen ebenfalls Beziehungen zur Batak-Mythologie auf. Der Völkerkundler Südostasiens wird sich der Tragweite, besonders der ersten Vermutung bewusst sein, gerade weil Vergleiche aus der materiellen Kultur und Soziologie unsere Annahme wenig stützen.

---

## II. NORD-BORNEO.

## a) Die Mythen der Dusun und Murut.

Durch eine Reihe von Überlagerungen, die sich in den Mythen der Nordvölker bald erkennen lassen, sind die folgenden Beispiele für die ethnologische Kulturanalyse von kaum zu überschätzender Bedeutung. Die verschiedenen Anschauungsweisen, die wir bis jetzt auf Nias, Batu und Sumatra kennengelernt haben, treten in den Darstellungen der Dusun gleichsam gesammelt oder überschichtet wieder auf und zeigen uns, welche Wanderströme sich im Norden Borneos getroffen und verbunden haben.

## Fassung A.

Diese Legende wurde EVANS <sup>1)</sup> von einem Tiefland-Dusun in Tempassuk Village erzählt.

Abs. I. „When the world was first made there was only water with a great rock in it: a man and a woman were on the rock. The man and the woman were dirty and went down to bathe in the water, and when they bathed the *dirt rolled off from their bodies.* <sup>2)</sup> They smelt the dirt which came from them and the man said, ‚This will become land‘, and *it became land.* Then the man and the woman made a *stone* in the shape of a man, but the stone could not talk; so they made a *wooden figure*, and when it was made it talked, though not long after it became worn out and rotten; afterwards they made a *man of earth*, and people are descended from this till the present day and from the other earth-men which they made at the same time. The man and the woman began to think in what way they could give food to their men, but they could not get anything, as there was no food in the world.”

<sup>1)</sup> I. H. N. Evans, Folk Stories of the Tempassuk and Tuaran Districts, British North Borneo, Journal A.I., 1913, pag. 423. Ders., Studies in Religion, Folk-Lore, and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula, Cambridge, 1923, pag. 45 ff.

<sup>2)</sup> Kursivierungen von mir.

Abs. II. „Then the woman gave birth to a child, and the man said to the woman: „How are we to give food to our men?“ The woman wanted to kill the child. So they killed it, and, when they had cut it into bits, they planted it in the ground; after a time its blood gave rise to the rice, its head to a coconut, its fingers to betel-nut, its ears to the sirih-vine, its feet to Indian corn, its skin to a gourd-vine, and the rest of its body to other things good to eat. Its throat also became sugar-cane and its knees kaladi (*Caladium esculentum*).”

Aus derselben Gegend stammen auch STAAL's und RUTTER's Nachrichten. Die Zusammenfassung von Mythen, die RUTTER <sup>1)</sup> gibt, ist ein wenig knapp und reicht für einen genaueren Einblick nicht aus. Doch in Ergänzung zu anderen Legenden kann sie insofern von Belang sein, als sie die wichtigsten Gedanken heraushebt und damit zeigt, worauf es den Erzählern im wesentlichen ankommt. Wir ordnen zur besseren Übersicht auch diese kurzen Darstellungen in die Fassungen ein.

#### Fassung B.

„Among the Dusuns there are many variations of the legend of the creation. Some say that Kinarangan seeing that the world he had made was lonely, planted a red nunuk tree which, when it grew big, put forth miraculous leaves that become human beings and were swept by the wind to all corners of the earth.”

#### Fassung C.

„Others say that he (Kinarangan) took his blow-pipe and fired one dart at the sun and brought down to earth a man, another at the moon and brought down a woman.”

<sup>1)</sup> O. Rutter, *British North Borneo*, London 1922, pag. 290 f.

## Fassung D:

„According to this version, Kinarangan first of all hewed two rough images out of the *stone*, but so hard and cold were they that even by blowing upon them with his divine breath he could not quicken them with life. So casting them aside, he set to carving two fresh images out of *wood*, only to find that the wood was no more responsive than the stone. At last he took some *earth* and mixing it with *clay* he modelled it into human forms; than he breathed upon it and this time, his material being soft and pliant, the images became human beings. For a while they lived happily together, but at length they began to grieve that they had no children. Kinarangan, who had spent a deal of time and trouble on making his first couple, felt disinclined to begin again. So one night when the couple was asleep, he took a rib from the man and a rib from the woman and interchanged them. In some strange manner they were by this means able to have children and so became the parents of mankind. As he had made his first couple from earth he decreed that they and all who came after them must return to the earth again; and that is the reason the Dusuns bury their dead.”

Einleitend schreibt RUTTER zu dieser Fassung, dass sie in mancher Hinsicht dem zweiten Kapitel der Genesis gleiche. Genauer also: im Anblasen und in der Rippe, letztere zwar in etwas anderer Verwendung.

Die beiden nächsten Fassungen hat EVANS (l.c.) bei den etwas südlicher angesiedelten Tuaran-Dusun aufgezeichnet.

## Fassung E:

Die Erzählung stammt von dem Häuptling von Timपालang Village in der Nähe von Tuaran.

„At first there was a great stone in the middle of the sea. At that time there was no earth, only water. The

rock was large, and it opened its mouth, and out of it came a man and a woman. The man and the woman looked around and there was only water. The woman said to the man, 'How can we walk, for there is no land?' They descended from the rock and tried to walk on the surface of the water, and found that they could. They returned to the rock and sat down to think; for a long time they stopped there; then again they walked upon the water, and at length they arrived at the house of Bisagit (the spirit of small-pox), for *Bisagit had made land*, though it was very *far away*. Now the man and his wife were Kinharingan and Munsumundok. They spoke to Bisagit and asked for some of earth, and he gave it to them. So, going home, they pounded up the rock and mixed Bisagit's earth with it, and it became land. Then Kinharingan made the Dusuns and Munsumundok made the sun, as it was not good for men to walk about without light. Then said Munsumundok, 'there is no light at night, let us make the moon,' and they made the moon, and the seven stars (Pleiades), the spring-trap and the kukurian (constellations). Kinharingan and Munsumundok had one son and one daughter. Now Kinharingan's people wept because there was no food. So Kinharingan and Munsumundok killed their girl child, and cut it up, and from the different portions of his body grew all things good to eat: its head gave rise to the coconut . . . All the animals also arose from pieces of the child. When Kinharingan had made everything, he said: 'Who is able to cast off his skin? If anyone can do so, he shall not die.' The snake alone heard, and said: 'I can.' And for this reason, till the present day, the snake does not die unless killed by man. (The Dusuns did not hear, or they would also have thrown off their skins, and there would have been no death.) Kinharingan washed the Dusuns in the river, placing them in a basket, one man, however, fell out of the basket, and floating away downstream, stopped near the coast. This man gave rise to the Bajaus, who still live near the sea and are clever at using

boats. When Kinharingan had washed the Dusuns in the River he performed a religious ceremony over them in his house, but one man left the house before Kinharingan had done so, and went into the jungle to search for something, and when he came back he could not enter the house again, for he had become a monkey. This man is the father of all the monkeys." 1)

Fassung F:

Erzählt von EVANS' Gewährsmann Anggor, einem Tuaran-Dusun. Er beschreibt darin das Verhältnis von Kinharingan und dem Dämon Bisagit.

„Kinharingan made all men and the earth. First of all he made the earth, and the earth would not become hard. Then he ordered the Toripos (small green parrot) to fly to Bisagit, the spirit of small-pox, and ask for earth. The bird flew to Bisagit's country, and when it came there it said to him, ‚Kinharingan has ordered me to ask for earth from here.‘ Said Bisagit, ‚you can have earth from here if Kinharingan will promise to divide his people with me, half for me, and half for Kinharingan.‘ ‚Wait,‘ said the bird, ‚and I will fly back to Kinharingan and ask for orders, for I have no power to make the agreement.‘ So the Toripos flew back to the country of Kinharingan and, going up into his house, said to him, ‚I have been to Bisagit's country and asked headman Bisagit if he will give earth, but he said: I will only give earth if Kinharingan will share his men with me.‘ ‚Very well,‘ said Kinharingan, ‚I will share my men with him. Fly back and ask for earth, and say to Bisagit that with regard to his wanting half my men, I will agree to it, if he will give me earth.‘ The Toripos went back to Bisagit's country and told him Kinharingan's words. Then said Bisagit, ‚Kinharingan has acknowledged

1) In etwas verändertem Wortlaut auch in: Journal A.I. 1913, pag. 451; pag. 477 f. Ders. Among Primitive Peoples in Borneo, London 1922, pag. 175 f.

this?' and the Toripos said, 'He has'. So Bisagit got earth and gave it to the bird, saying, 'Take this earth and go back.' The bird came again to Kinharingan's country and said to him, 'I have got the earth,' and Kinharingan said, 'Well done!' In the morning early Kinharingan put Bisagit's earth into the middle of his own, and immediately the land became hard, and when it had become hard, he made men. Two or three years afterwards Bisagit came and asked for his men, and all Kinharingan's people fell ill of small-pox, half the people died, and half lived. Those who died followed Bisagit, and those who lived followed Kinharingan. When Bisagit was going home, he said to Kinharingan, 'I am going home, but at the end of forty years I will come back and ask for more men. 'Very well', said Kinharingan, 'but do not kill all of them, for, if you kill all, I shall have no village left.' And up to the present time Bisagit comes once in forty years and takes his toll of one half of Kinharingan's people. Kinharingan said to his people, 'I am going back to my country in the sky; if there is any fever or other disease in your village you must chant religious formulas and you will gain relief.'

The Dusuns of Tuaran do not perform religious ceremonies for small-pox, as it is useless, since there is an arrangement between Kinharingan and Bisagit that small-pox come once in forty years and carry off one half of Kinharingan's men."

Noch weiter südlich als die Tuaran-Dusun leben die Papar-Dusun, von denen STAAL'S <sup>1)</sup> Mitteilungen stammen:

Fassung G:

Nach einer kurzen Erläuterung der in dieser Gegend gebräuchlichen Namen für das „höchste Wesen" und dessen Frau, Kinohingan und Sinumundu, heisst es:

<sup>1)</sup> Rev. Father J. Staal, *The Dusuns of North Borneo*, Anthr. XVIII—XX, pag. 941—943.



„A Dusun of course could not imagine an infinite being, and so Kinohoingan and Sinumundu have a beginning. Who made them would be difficult to suggest, therefore a Dusun thinks that in the beginning there was nothing at all but a large stone. And Kinohoingan and Sinumundu came forth out of that stone (pampang). That was their beginning. He had the body of a man, she of a woman. They seem to be more or less almighty, independent, without end, immortal and a little counteracted by their prodigal firstborn, who now as devil roams the earth to thwart as much as possible the kindness of his father and mother towards the Dusuns.”

Damit ist jedoch noch nichts zur eigentlichen Schöpfung gesagt, die vor allem Kinohoingans Werk ist. Er „made plans to create a sun, moon, stars, earth with its mountains and valleys, animals and men, and he told his wife. He wanted to make everything perfect and, therefore, he wanted to think it all out, and left his wife for a while. Sinumundu however forestalled her husband. She created the sun, a huge fire, and the earth and the sky. She was busy making men from clay, and had several ready, when Kinohoingan returned from his solitude. He was angry with his wife because she had done so, cursed her and cursed all things she had made. He took the dolls of clay and flung them for away. They broke to pieces and were thrown against and stuck to the sky. They are the stars. One doll, a girl, did not break up and she is the moon. So the story runs at Papar. Sinumundu, however, say some, had the chance to push a couple of dolls off the ‚Stone‘, and these are the forefathers of the Dusun — cursed by Kinohoingan.”

Fassung H:

Diese Erzählung schliesst sich in STAAL's Text unmittelbar an die voraufgehende an.

„Many others, again say that Dusuns are descendants of

two natural children of Kinohoingan and Sinumundu. They begot many children and the first-born was a boy called Logon, who was of a quarrelsome nature, always fighting his brothers and sisters; he was disobedient to his father, so that he was sent from the stone-dwelling, and came to the earth. There were no people as yet. Another son had an accident and slipped, one day, and fell off the stone, and he also came down on earth. Logon at once fought him, and nearly killed his brother; for he, of course, claimed the earth. On the understanding, however, that the younger brother should give of his works, of the fruits of his labour, part to Logon, his life was spared — here is the first man paying tribute to Logon! When his mother Sinumundu saw that her second son did well, but felt lonely, she threw him one of her daughters as companion and these two are the ancestors of the Dusuns! They paid tribute to Logon, their children did and still do so. Logon is the evil one, the devil, who tries to harm the Dusuns when they do not pay tribute i.e. sacrifice to him.”

Fassung I:

RUTTER's Gefährte, Captain FRANCIS, fand unter den Tempassuk-Dusun auch noch die Vorstellung, dass die ersten Menschen aus Eisen geformt wurden.

„This was unsuccessful because it rusted away, while white ants destroyed the wooden figures. An embellishment, very typical of the broad Dusun humour, was that Kinaringan enjoined washing to keep the brittle clay plastic, but ordained that for purposes of precreation the membrum virile must return to its pristine state of hardness.”<sup>1)</sup>

Der Tempassuk-Distrikt ist in drei Unterdistrikte eingeteilt, Kiau, Saiap und Tempassuk. Darauf nimmt noch die folgende Fassung Bezug:

<sup>1)</sup> O. Rutter, *The Pagans of North Borneo*, London 1929, pag. 229.

**Fassung K:**

Kinaringan machte drei weibliche Figuren und liess jede zwei Kinder, einen Knaben und ein Mädchen, gebären. Die eine der Figuren war aus Eisen und brachte die Tempasuk-Dusun zur Welt; die zweite aus Holz war die Mutter der Saiap-Dusun; die letzte aus Lehm gab den Ureltern der Kiau-Dusun das Leben. <sup>1)</sup>

Gegenüber dieser Anzahl von Dusun-Legenden stehen nur einige spärliche Berichte von den Murut. Der Vollständigkeit halber seien sie erwähnt. <sup>2)</sup>

**Fassung L: (Rundum-Murut).**

„Originally the sky was no bigger than a man's knee, and the earth no bigger than an egg. The earth told the sky to open up and spread itself as far as it could, and the sky did the same, but they found that the edges of the earth extended far beyond the sky. Then, so that they should fit together, as they do now on the horizon, the earth had to draw itself together and crumple its surface, with the result that lofty hills and deep valleys were created.”

**Fassung M:**

„In the beginning of things there was a great flood which destroyed everything and left, when it subsided, only two people alive, a girl and her young brother. One day the youth went hunting with his blowpipe. He found no animals to shoot, but came upon two lizards (bengarong) mating. A new desire awakened in him and he returned to his sister, and for days was silent, refusing to eat. The girl grew concerned and asked him what he wanted. He pointed. ‚Is it my shirt you want?’ she asked. ‚A little more (sikit lagi),’ he answered. ‚Is it my belt?’ ‚A little more.’ ‚Is it my navel?’ ‚A little more.’ . . . . The result was that twins were born and that is the origin of the present human race.”

<sup>1)</sup> Rutter, Pagans, pag. 229.

<sup>2)</sup> Rutter, Pagans, pag. 227 f.; 248 f.

## Fassung N: (Tagul-Murut)

## Eine Flutmythe, mitgeteilt von CLEMENT. 1)

„It is recounted that but two people survived — man and his wife. Their union was blessed with many children, but strange to relate all were boys. The years passed by, and one day it occurred to the parents to try and find out, whether their children were imbued with sense and knowledge sufficient to face life's struggles. So the father caused a large ditch to be constructed from the river, by which he lived, through a hill to a small stream on the further side, so making it that the water would flow rapidly through the ditch. The children were then ordered to descend into the ditch and all but one entering the water, were swept away and drowned. He who was left, evidently of a more cautious mind, slowly let himself into the water, and by holding on to the roots of trees, passed safely from end of end of the ditch. Again the scene changes, his parents dead: the youth found himself alone in the world. Weary of travelling about the jungle, and with what appeared to him no purpose in life, no home, no wife, he one day fell asleep; and there came to him a vision, in which he was advised to ascend Mt. Batu Api. 2) On its summit he would find an egg which he was to crack, and a woman would be found inside, who was to be his wife. Following the instruction he gained his wife, and from these two the Murut race sprang.”

Eine letzte, unser Thema nicht mehr berührende Legende berichtet von dem Sohn eines chinesischen Kaisers und der Tochter eines Sultans von Brunei als den Ureltern der Dusun. 3)

---

1) W. R. T. Clement, The Origin of the Muruts, Sarawak Museum Journal, I/1, pag. 133 f.

2) Sagenhafter Berg.

3) Rutter, Pagans, pag. 249.

**b) Erklärungen.***a) Das Prinzip der Rückkehr.*

Die wichtigeren Forschungsberichte über Nord-Borneo stammen aus jüngerer Zeit. Im Jahre 1913 konnte EVANS, der besonders reiche Beiträge zur Megalithforschung gegeben hat, die erste grössere Sammlung von Dusun-Legenden veröffentlichen, die ein neues Beispiel für den Variationenreichtum in der Gedankenwelt archaischer Völker lieferten. Die Schöpfungsvorstellungen der Dusun-Gruppen zeigen uns einige Motive, denen man in dieser Art zumindest in Indonesien nicht oft begegnet. Weiter unten kommen wir darauf zurück.

Deutlicher noch als in den Darstellungen des Zentrums ist nach den Mythen der Dusun ein Felsen im Urmeer die Geburtsstätte von Göttern, Erde und Menschheit. Es ist aus keiner Mythe mehr zu ersehen, ob dieser Fels, wie die Kayan es annehmen, vom Himmel gestürzt ist. Wir vermuten es und finden es später in RUTTER's neuerem Werk<sup>1)</sup> in einer knappen Zusammenfassung bestätigt, die sich ihrem Inhalt nach an EVANS' Bericht (Fassung E) anschliesst. Ob heute noch ein bestimmter Fels oder Berg mit dem Schöpfungsvorgang verbunden wird, darüber sagen die mannigfaltigen Erzählungen nichts aus. Erst aus dem Totenritual oder dem Glauben an einen bestimmten Aufenthaltsort der Ahnenseelen geht deutlich genug hervor, dass eine besondere Höhe oder ein Felsen damit verknüpft wird und heilig und gescheut zugleich ist.

In Zentral-Borneo zeigt sich das weniger klar: man weiss dort von der Besonderheit dieses oder jenes Berges, der vor Urzeiten bis in den Himmel hineingereicht haben soll. Mit dem Seelenaufenthalt scheinen diese Berge aber nichts zu tun zu haben. Die Seelen steigen nach dem Tode in den Totenhimmel Apu Kesio<sup>2)</sup>, *keiner irdischen Totenheimstätte*. Die Bestattungsriten lassen freilich ver-

1) Rutter, Pagans, pag. 228.

2) Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, pag. 89 f.

muten, dass die Idee des Totenhimmels eine nachträgliche ist. Nahezu alle Zentralstämme setzen ihr Leichen nicht in der Erde bei. In als Sarg dienenden ausgehöhlten Baumstämmen werden die Toten in Grotten oder Felsen-  
gräbern bestattet, die schwer erreichbar sind. Es ist wohl so, dass dieser Begräbnisform zwei Arten zu Grunde liegen, weil wir es mit einer mehrstufigen Bestattung zu tun haben, die im Zentralgebiet, etwa bei den Mahakam-Bahau, noch unverhohlener zu Tage tritt: sobald die Weichteile des Leichnams in Verwesung übergegangen sind, werden die Gebeine von diesen befreit und gesäubert, in einen *i r d e n e n T o p f* gelegt und in einer Felsenhöhle oder -grotte endgültig beigesetzt. <sup>1)</sup> Bestattungsgebräuche der Pnihing weisen auf ähnliche Zusammenhänge hin. <sup>2)</sup>

Baumsarg und Felsengruft stehen nun in enger Verbindung zu den Thematata der Schöpfungsmythene, nach denen die Menschen aus einem Baum oder einem Felsen hervorgegangen sind. Wir kommen erst jetzt auf diese Fragen zu sprechen, weil sie zur Klärung von Motiven beitragen, die in den Dusun-Legenden auftauchen, aber auch bei den Binnenstämmen mit der Ursprungsgeschichte zusammengebracht werden. Nur werden die betreffenden Motive im Norden deutlicher behandelt.

Die zentralen Strecken kennen Felsengräber, der Norden nicht. Aber in einer an die Bahau erinnernden Weise setzen die Dusun und Murut ihre Toten oftmals in krugartigen Gefäßen bei, die *gusi* oder *blanga* genannt werden und chinesischer Herkunft sind. Es befinden sich ausserordentlich wertvolle Stücke darunter, die aus der Sung- und Mingzeit stammen und wiederum einen Beweis dafür erbringen, wie alt der sichtbare Einfluss einer Hochkultur auf Borneo sein muss. Man scharrt diese *gusi* nicht allzu tief in die Erde ein oder lässt sie auch auf dem Boden

<sup>1)</sup> Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, II, pag. 119 f. Vroklage, pag. 494—496.

<sup>2)</sup> Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, pag. 376 f; Tafeln 73/74.

stehen. 1) Die etwas südlicher und mehr abgesondert lebenden Rundum-Murut setzen den Leichnam zuerst in einem Holzsarg bei, der ungefähr nach Jahresfrist wieder ausgegraben wird. Der Sitte der Bahau gemäss legt man hernach die Knochenüberreste in einen gusi und bewahrt sie darin sorgfältig auf. 2) Der Aufbewahrungsort oder Begräbnisplatz befindet sich im allgemeinen neben oder unter dem Hause oder auch auf einem nicht weit entfernten Felde. Bisweilen trifft man auch einen Kampong-Friedhof an, der dann an einem H ü g e l h a n g angelegt ist. 3) Eine einheitliche Regel scheint nicht zu bestehen oder sich verloren zu haben, und ohne anderes Vergleichsmaterial kann man schwerlich entscheiden, welche Bestattungsform die jüngere ist. Bemerkenswert ist, dass die Topfbestattung auch in Süd-Borneo, auf Celebes und in Indien vorkommt und englische Forscher wie HUTTON und SIR JOHN MARSHALL sie auf starke iranische Einflüsse zurückführen. 4)

Im Leben vieler Borneo-Völker hat es mit diesen Krügen seine besondere Bewandtnis. GOMES 5) schreibt von den Iban, die sie geradezu mit Unterwürfigkeit und religiöser Angst behandeln. „People crawl in its presence, and touch it with greatest care.“ Wir müssen diese ängstlich-fromme Haltung aus der Geisterfurcht verstehen. Denn da sich in den gusi die Knochenreste grosser Verstorbener befinden, hält sich auch deren Geist in ihnen auf oder ist in deren Nähe. Dadurch erhält der gusi seine Heiligkeit, und indem man ihm Verehrung bezeugt, bestimmt man den Totengeist zu Wohlwollen und Dienstbereitschaft.

1) Rutter, Borneo, pag. 303 f.; Pagans, pag. 215 f. Evans, Primitive Peoples, pag. 127; pag. 156 f. Staal, Dusuns, pag. 935 f. Mjöberg, Borneo, pag. 354.

2) Rutter, Pagans, pag. 215.

3) Rutter, Borneo, pag. 305.

4) J. Mallinckrodt, Ethnographische Mededeelingen over de Dajaks in de Afdeeling Koealapakoeas, Bijdragen LXXX, pag. 557—566. Vroklage, pag. 324. J. H. Hutton and L. S. Vaidyanathan, Census of India 1931, Vol. I/1, Delhi 1933, § 176, pag. 456.

5) Edw. H. Gomes, Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo, pag. 91 f.

Wir können die sich damit erhebenden Fragen, denen eine eigene Betrachtung gewidmet werden soll, nur soweit berücksichtigen, als sie für die Mythologie einige Aufklärungen geben. Wichtige Hinweise verschafft uns das *Erbrecht*. Stirbt ein Vater, so gehen die Urnen in den Besitz seiner Kinder über, während die Witwe sich mit anderen Gütern zufriedengeben muss. <sup>1)</sup> Hierin offenbaren sich vaterrechtliche Züge. Die Frau und deren Familie haben mit den *gusi* nichts zu schaffen. Es hat alles in allem den Anschein, dass der *gusi*-Kult ein *Nachfahre megalithischer Gebräuche* ist. Wie in den Monolithen denkt man sich die Ahnen in den Gefäßen wohnhaft: erben die Kinder die Familien-*gusi*, dann bleiben auch die *hantu gusi* (Geister) und damit die Ahnen in ihrer Familie.

Doch mit dieser Bestattungsart ist eine andere, die Baumsarg- oder Erdbestattung, verbunden, die vor der Aufbewahrung der Knochen in den *gusi* stattfindet. Erst nach der Verwesung des Fleisches und nach gründlicher Reinigung der Knochen von den letzten Fleischresten werden die Gebeine in die Töpfe gelegt. Erd- und Baumsargbestattung gehören aber einer mutterrechtlichen Kultur an: die mutterrechtliche Beerdigung wird also von einer vaterrechtlich-megalithischen Beisetzungsart abgelöst. Die Eigentümlichkeit der mehrstufigen Bestattung erklärt sich daher aus einem Zusammentreffen sozialorganisatorisch verschiedener Gruppen, die beide gleich stark ihr Totenritual aufrecht erhalten haben.

Die Traditionsgebundenheit und Stetigkeit in den Bestattungsgebräuchen möchten wir, abgesehen aus der Angst, aus einem tiefen Heimweh des Menschen verstehen. In zwei bemerkenswerten Aufsätzen hat PERRY <sup>2)</sup> auf die eigen-

<sup>1)</sup> Vroklage, pag. 65; pag. 497.

<sup>2)</sup> J. W. Perry, *The Orientation of the Dead in Indonesia*, Journal A.I. 1914; *Myths of Origin and the Home of the Dead*, Folk-Lore 1915.



tümliche Verkettung von Urzeitmythologie und Bestattungsriten hingewiesen. Er war in der Lage zu zeigen, dass die Richtung, in der man die Toten beizusetzen pflegt, oft der Richtung, aus der die betreffenden Stämme gekommen sind, entgegengesetzt ist. Der Leichnam wendet sich gleichsam heimwärts, zum Ursprungslande hin das als Totenreich und Paradies gedacht wird. Ausser der religionspsychologischen Bedeutung dieser Idee erhalten wir hierdurch einen wichtigen Hinweis historischer Art, indem nämlich die Stromrichtung der Wanderwelle angegeben wird. Von diesen Gedanken hat sich auch VROKLAGE<sup>1)</sup> bei seiner schönen Untersuchung über das Schiff und die Schiffsidee im südostasiatischen Raum leiten lassen. Wir verstehen seitdem, dass das Schiff oder die bootförmige Sargkiste, prao genannt, in die man die Leiche legt, ebenfalls die Rückkehr in die Heimat, über das Meer andeuten will.

Man kann geradezu von einem „Prinzip der Rückkehr“ sprechen, welches den Menschen beherrscht und in den Totenbräuchen, nicht nur der Primitiven, ziemlich unverhohlen zum Ausdruck kommt. Nur ist man bislang der psychologischen Frage dieses Prinzips der Rückkehr kaum auf den Grund gegangen.<sup>2)</sup>

Achtet man einmal weiter auf die Materie, in der die Leiche bestattet wird, so kommt man zu der Entdeckung, dass es jedesmal der nämliche Urstoff ist, der auch in der Schöpfungserzählung genannt wird und aus dem die Menschen entstanden sein sollen. Es sind Erde, Baum oder Urne (gusi, statt des Steins), in die man den Toten legt. Stein, Baum (Holz) oder Erde (Lehm) bilden aber auch die Urmaterie, aus der die Menschen erschaffen sind.

Diese tiefgreifenden Beziehungen zwischen Schöpfungsmythologie und Totenbräuchen sind uns schon auf Nias

<sup>1)</sup> Vroklage, Das Schiff in den Megalithkulturen.

<sup>2)</sup> Den ersten, wesentlichen Beitrag hierzu erblicke ich in S. Ferenczis Abhandlung über die „Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes“, I.Z.PsA., I, 1913; Bausteine, I, pag. 62—83. Vgl. das. pag. 81.

aufgefallen und zeigen sich hier, im Norden Borneos, noch soviel eindrucklicher. Denn mit der mehrstufigen Bestattung geht auch die „Schichtung“ in den Schöpfungs-erzählungen, genauer im Schöpfungsakt selbst einher. Die Menschen sollen aus Stein oder Holz oder Lehm entstehen, bis der letzte Versuch endlich glückt und die Erdfigur zu einem belebten Wesen wird. Doch mit dem Tode wird der Mensch wieder zu dem Stoff, aus dem er geworden ist. Er kehrt zurück: seine Seele zu den Stammvorderen, in die Heimat; sein Fleisch in die Urbestandteile.

Der Tod macht die Rückkehr, einen lebenslangen Wunsch, möglich und bringt damit die „Erlösung“.

### β) *Bergkult und Geistersitz.*

Für den Mythologen ist Nord-Borneo ein ausserordentlich fruchtbares Feld. Wir verweilen darum noch bei dem „Prinzip der Rückkehr“ und finden ein weiterführendes Beispiel in der Flutmythe der Murut (N), die von der Urmutter auf dem Berge Api erzählt.

Die Dusun und Murut besitzen einen stark ausgeprägten Bergkult. Nach STAAL's Bericht zieht die Seele fort, auf die Berge: „Death is due to the soul leaving the body and going to Nabahu (i.e. Kinabalu the Mount), tuhun mongahu — the person is gone away to Nabahu,“ hört man die Dusun sagen. Allgemein wird man feststellen können, dass die Berge Nord-Borneos für die Eingeborenen überhaupt eine gewisse Heiligkeit haben. Die Murut glauben an die Besonderheit des Batu Api, des Antulai und des Lumaku (Lim-baku). Jede Höhe kann heilig sein. Sie werden als Götter- und Geistersitz gedacht.<sup>1)</sup> Und auf diese Höhen ziehen auch die Seelen der Toten, sodass sie sich bei den Göttern und Ahnen befinden.

Die Erscheinung des Höhen- oder Bergkults beschränkt sich bekanntlich nicht auf den Totenseelenglauben und die Bestattungszeremonien, — wir erinnern daran, dass die

<sup>1)</sup> Staal, Dusuns, pag. 933. Rutter, Pagans, pag. 220—227. Ling Roth, I, pag. 220.

Kampong-Friedhöfe an Hügeln angelegt sind. Berge und vorzugsweise Vulkane sind vielfach als Göttersitz gedacht. Den Sinai nennt das alte Testament einen Gottesberg (Exod. III,1; IV,27).<sup>1)</sup> In der jüngeren Mythologie der Griechen ist der Olymp der Sitz des Vater Zeus, der aber ursprünglich überhaupt auf den Berggipfeln wohnte und nach ihnen jeweils benannt wurde.<sup>2)</sup> Und auch von Višnu heisst es, dass er auf den Bergen wohnt.<sup>3)</sup> So gibt es überall heilige Höhen und Berge, die in ihrer Grösse und Mächtigkeit als Heimat der Götter und Ahnen deren Unerreichbarkeit und zugleich Nähe gewaltig vor Augen führen.

Ähnliche Gedanken scheinen auch die Dusun und Murut zu hegen. Der über 4000 m hohe Kinabalu, schon von ferne sichtbar und mit meist durch Wolken verhängtem Gipfel, muss dem Primitiven als etwas Unfassliches vorkommen. In dieser Gegend befindet sich ebenfalls ein öfter erwähnter Fels, Pomintalan, den EVANS<sup>4)</sup> als Geistersitz bezeichnet. Wenn auch Kinharingan mit seiner Frau Munsumundsk irgendwo im Himmel wohnen soll, so lassen die Mythen doch durchblicken, dass diese Vorstellung einem späteren Zeitalter angehört, das die Götterfamilie noch weiter nach oben versetzt hat. Denn zu Beginn, erzählen die Schöpfungsmythen, war der Fels, der aus dem Urmeer, dem Chaos hervorragt, ihr Wohnort. Dort sind sie aus dem Stein hervorgekommen. Die unberührteren Murut glauben an diesen Urberg noch gegenwärtig. Der Kohlung der Tagul-Murut entspricht dem Kinharingan der Dusun. Kohlung aber wohnt nicht im Himmel wie Kinharingan, sondern auf dem Berge Antulai. Allerdings rückt auch dieser Gott allmählich weiter fort. Es ist ganz bezeichnend, wenn man hie und da schon Stimmen hört, die meinen, Kohlung habe einen überirdischen Sitz, der nur durch eine Leiter mit dem Antulai verbunden sei.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. H. Gressmann, in RGG. II, 2. Aufl. pag. 903—905.

<sup>2)</sup> M. P. Nilsson, Vater Zeus, AR. XXV, pag. 156—171.

<sup>3)</sup> S. Konow, in Chantepie de la Saussaye, II, 4, Aufl., pag. 29.

<sup>4)</sup> Evans, Primitive Peoples, pag. 125 f.

<sup>5)</sup> Rutter, Pagans, pag. 223 f.

Dieses Bild vervollständigt sich nun durch CLEMENT's Mitteilungen, die von den Murut stammen und darum mit grösserer Wahrscheinlichkeit für noch ursprünglicher als die Dusun-Mythen gelten dürfen. Einige Berge, heisst es da, seien einstmals Geister gewesen, auch der Batu Api, auf dem die Urmutter aus einem Ei hervorgekommen sein soll (Fassung N). <sup>1)</sup> Befinden sich die Totenseelen nun auch auf diesen Bergen, so kehren sie zur Heimstätte der Urahn-  
 nen, ja z u r U r m u t t e r zurück. Sie gehen dorthin, woher sie gekommen sind.

*γ) Der Ursprung der Götter. Das Verhältnis von Göttern und Dämonen.*

Ursprung und Bedeutung der Götter sind aus den religiösen Lehren der Nordvölker nicht immer zu erkennen. Erst die Mythen zeigen, an welcher Stelle der Entwicklung die dem Anschein nach höchsten Wesen einzureihen sind. Die meisten Erzähler halten die Existenz Kinaringans für zeitlos und bekümmern sich nicht um seine Herkunft. In der üblichen Weise bildet die Entstehungsgeschichte der Menschheit den Kern ihrer Darstellung. Man spricht noch vom Werden der Erde oder erinnert sich, dass einst ein Mann und eine Frau auf einem Felsen hausten. Nur die beiden, aus verschiedenen Bezirken stammenden Fassungen E (aus Tuaran) und G (aus Papar) kommen noch auf das Werden der Götter zurück. Aus dem „Munde des Steines“ werden sie geboren oder — nach der etwas allgemeineren Sprache der Fassung G, — kommen sie hervor.

Auch andere, höhere Mythologien verwenden das Bild von der Mundgeburt. Man denke an Aegypten oder Indien. Nach dem R̥gveda X und dem Shatapatha-Brahmana brachte Prajāpati, der „Herr der Nachkommenschaft“, die Götter aus seinem Munde hervor, <sup>2)</sup> und nach ägypti-

<sup>1)</sup> W. R. T. Clement, Batu Lawi, Sarawak Museum Journal I/1, pag. 134 f.

<sup>2)</sup> Geldner-Bertholet, pag. 155—160. A. B. Keith, Indian Mythology, ed. L. H. Gray, Boston 1917, pag. 71—76.

schen Texten gebar Re all Götter aus seinem Munde.<sup>1)</sup>

Brachte die Batak-Mythologie schon ein Beispiel für eine Befruchtung durch den Mund, so finden wir bei den Dusun wiederum den Mund als genitale Zone genannt. (Freilich ist dieser Ausdruck hier mehr Gleichnis als Symbol, weil diesmal, im Gegensatz zu der Dairi-Mythe, die Affektbesetzung fehlt und nichts verschleiert zu werden braucht). Im indonesischen Kreise verweist dieses Motiv auf die Überlieferungen der Süd-Niasser, deren Urmutter aus dem sich spaltenden Gestein heraustritt.<sup>2)</sup> Daneben sehen wir, dass der Ausdruck vom „Munde des Steins“, aus dem die Dusun-Götter kommen, an den „Mund des Abgrunds“<sup>3)</sup> erinnert, zu dem die Urmutter Dao hinabsteigt: „Sie kehrte zurück, woher sie gekommen war.“ Der gleiche Gedanke kehrt weiter östlich, in Mittel-Flores (Sika-Gebiet), wieder: von einer Spalte im Urfelsen geht alles Leben aus.<sup>4)</sup> Wie auf Nias sind Stein oder Erde, häufig, nicht immer, gleichbedeutend und vertreten abermals die weiblich-mütterliche Energie. Der Wind als männliche Kraft fehlt in Nord-Borneo oder auf Flores, es sei denn — wir sprachen die Vermutung schon einmal aus, — dass der Lebenshauch der Götter ein dem Winde ähnliches Element ist.

An die Entstehung der Götter schliesst sich nach diesen Erzählungen nicht sogleich die Schöpfung der Menschen an. Zum Unterschied von den meisten Schöpfungslegenden des indischen Archipels beschäftigen sich die der Dusun angelegentlich mit dem Werden der Erdoberfläche. Erde, Menschheit und Pflanzenwelt sind das Ergebnis eines Schöpfungsaktes der Götter, die ihrerseits aber ohne Hilfe irgendwelcher Mächte aus dem Urgestein geboren sind. Ursprungs- und Schöpfungsvorstellungen haben sich bei den nördlichen Randstämmen Borneos vermischt. Der Entstehungsvorgang in der Darstellung eines Tempassuk-

1) Erman-Ranke, Aegyten, pag. 460.

2) P. P. Arndt, Mythologie, Religion und Magie im Sikagebiet (östliches Mittel-Flores), Ende 1932, pag. 5 ff.; pag. 70 f.

3) Nias-Fassung E.

4) Nias-Fassung H (Batu).

Dusun (Fassung F) bekräftigt aufs neue unsere Annahme von einem quellenmässigen Zusammenhang zwischen der Nias-Batu-Kultur und der Nord-Borneos.<sup>1)</sup> Hier wie dort soll die Erde aus dem Schmutz oder den faeces der ersten Wesen entstanden sein. Nach den Batu-Gesängen ist das erste Wesen die Erde selbst. Die Menschen sind ihre Kinder. In gewisser Abwandlung zwar, aber fast einheitlich beherrscht dieser Glaube auch die Dusun. Die Ureltern wurden von den Göttern aus Lehm oder Erdmasse geformt.

Im Tuaran-Distrikt ist man über die Herkunft der Erdmasse anderer Meinung. Die ursprüngliche Macht denkt man sich insoferne geteilt, als der Pocken- oder Todesdämon Bisagit der eigentliche Besitzer des zu Erde werden den Stoffes ist, ohne dass er aber mit diesem Stoff etwas beginnen könnte. Kinharigan und seine Frau hingegen vermögen daraus Land zu schaffen. Die anderen Mythen fügen vervollständigend hinzu, dass aus dieser Erdmasse zuletzt auch die Menschen gestaltet werden. Unter der Bedingung, einen Teil der Menschen für sich zu erhalten, willigt Bisagit ein, dem Mittler Kinharigans, einem kleinen, grünen Papagei, die notwendige Erde zu geben. Seitdem holt Bisagit in gewissen Zeitabständen die ihm versprochenen Menschen.

Die Mythen schon geben zu verstehen, mit welchem Fatalismus die Dusun den heftigen Cholera- und Pockenepidemien begegnen. Bisagit, als der in diesen Strecken so gefürchtete Geist, schickt dann und wann diese Krankheit, gegen die die Leute schlechterdings kaum etwas unternehmen können. Vor allem wütet sie im Tiefland, rafft aber die weniger dagegen gefeiten Hochland-Bewohner, wenn sie die einmal erreicht, umso schneller hin und ist darum auch bei den im Gebirge und im Innern angesiedelten Stämmen besonders gefürchtet.<sup>2)</sup> Pocken (variolae) und Cholera treten oft gleichzeitig auf und scheinen beide vom asiatischen Festlande her eingeschleppt worden zu sein.

<sup>1)</sup> S. o. pag. 33 f.

<sup>2)</sup> Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, II, pag. 35, pag. 103.

Es ist die Frage, ob der Begriff vom Widerpart der Götter, um den es sich ja für uns handelt, erst mit dem Auftreten dieser Epidemien von derart entscheidender Bedeutung für das Leben der Nordstämme geworden ist. Neben Bisagit kennen die Dusun einen anderen, nicht minder böswilligen Dämon in der Gestalt des ältesten Göttersohnes Towardakan oder Logon (logon = Teufel). Vom letzteren heisst es, dass er wegen des Ungehorsams gegen seinen Vater zur Strafe auf die Erde verschickt wurde und nun dort weiter sein Unwesen als Plagegeist der Menschen treibe.<sup>1)</sup> Towardakan nahm eifersüchtig den Menschen einen Teil ihres Glücks, das Kinharingan ihnen zugedacht hatte. Wegen dieses Verbrechens wurde er verbannt.<sup>2)</sup> Die beiden Figuren Logon und Towardakan entsprechen sich. Als böse Geister sind sie beide Söhne des guten Gottes, dessen Werk sie vernichten wollen. Bisagit reiht sich ebenfalls in die Gruppe der zerstörerischen Mächte ein. Zwar trägt er dazu bei, den Schöpfungsakt zu vollenden, sendet aber in gewissen Abständen die tödliche Krankheit. Sein Verhältnis zu Kinharingan ist jedoch ein anderes als das der Söhne: er steht unabhängig neben, zeitlich sogar vor den Göttern, beherrscht auch vor ihnen die Erde und tritt sie später an die Zwei ab.

Diese Tatsache wirft ein Licht auf die Überschichtungen in diesen Mythen, wie auch die Bestattungsform auf verschiedene Wurzeln in den religiösen Bräuchen hinweist. Es ist ausserdem nicht ohne Belang, dass Bisagit ein böser Geist ist, der sich am Schöpfungswerk der, wie wir glauben, späteren Götter rächt. JEVONS<sup>3)</sup> hat sich allgemein mit diesem Problem auseinandergesetzt, und von religionswissenschaftlichen Überlegungen aus gelangt er zu der Folgerung, dass „when a country is successfully invaded by a new religion, the old gods are not immediately dis-

1) Staal, Dusuns, pag. 942 f.

2) Evans, Studies, pag. 17.

3) F. B. Jevons, Comparative Religion, 1913, pag. 92, zit. n. Reik, Der eigene und der fremde Gott, pag. 139, Anm. 1.

missed from being. Their existence is still recognised by the new religion, but their position is altered. For those of them, who are rooted too deeply in the affections of the people, to be dethroned entirely, some position in the new religion is found by 'accommodation', while the rest continues to be recognised as existing, but are treated as false gods, evil spirits and devils." Die Tuaran-Legenden bestätigen diese Theorie: der die Erde besitzende Bisagit wurde von den späteren, aus dem Felsen geborenen göttlichen Wesen beiseite geschoben und zu einer Schreckensgestalt erniedrigt. Bisagits Stellung ist man sich jedoch noch bewusst und weist ihm darum auch einen entscheidenden Platz in der Ursprungslegende an. Seine einstmalige Bedeutung wird ebenso gross gewesen sein, wie die heutige des Kinharangan. Kultisch geniessen sie beide keine Verehrung. Psychologisch gesehen wäre es zwar zu erwägen, ob Bisagit und Kinharangan ein Ergänzungspaar, Gott und Teufel, darstellen, indem der eine die guten, der andere die hassenswerten, bösen Eigenschaften übernommen hat. Aber dem ist nicht so; denn dazu trennt die Mythe die beiden Figuren allzu scharf voneinander. Der Teil Kinharangans, der seine angsteinflössenden Züge trägt, die von den väterlich-guten deutlich abgeschieden wurden, ist in dem Göttersohn Logon oder Towardakan verkörpert. Ihm opfert man auch und beschwichtigt ihn so in seiner Rachsucht, mit der er sich bereits gegen seinen jüngeren Bruder wenden wollte. Die dämonischen Wesenheiten, Bisagit und Göttersohn, oder das vermeintliche Ergänzungspaar, Kinharangan und Bisagit, gehören in origine zwei verschiedenen Völkerschichten und Bekenntnissen an.

Das Motiv von der Verbannung des Göttersohnes auf die Erde ist uns schon in der kurzen Nias-Fassung G bekannt geworden. Dort war der Bruder-Schwester-Inzest die Veranlassung dazu. Darin nun sind die Dusun-Mythen weniger durchsichtig und vermeiden es, etwas über die ersten Menschen auszusagen. Wenn man allerdings verfolgt, wie



das Götterpaar seinen Sohn fortschickt, die Tochter umbringt und später die Menschen aus Erde bildet, kann man erwarten, dass die beiden leiblichen Kinder sich durch Blutschande vergangen haben. Die adat für den Inzest ist heute bei den meisten Stämmen nicht mehr sehr hart. Mit einem sagit (= Busse, Ausgleich) an das Dorf kann alles beigelegt sein. Immerhin kennt man hier und dort noch die Todesstrafe für solche Übeltäter oder, wie bei den Bol-Murut, eine Bestimmung, die unsere Vermutung besonders stützt: die *V e r t r e i b u n g* des männlichen Partners aus dem Distrikt.<sup>1)</sup> Dies entspricht der Vertreibung des Göttersohnes auf die Erde.

Die eigentümlichen Gedanken von der Entstehung der Erde aus Schmutz und Kot, dem Emporkommen der ersten Wesenheiten aus dem sich spaltenden Gestein, der Vertreibung der ersten Kinder auf die Erde, zeigen sich sowohl in den Mythen des nördlichen Borneo, als auch in denen von Nias, sodass wir daraus schliessen, dass ihre Erzähler nahe verwandten Kulturgruppen angehören. Nur hat Nord-Borneo weitere Einwandererwellen aufgenommen und neue Kulturüberschichtungen erfahren, die Nias nicht mehr berührt haben.

δ) *Zur Mythologie der Megalithkultur. Die Entstehung des Menschen aus Stein.*

Unserer Untersuchung stellt sich nunmehr die Aufgabe, den einzelnen Mythenmotiven nachzugehen und nach ihrem Sinn und Inhalt zu forschen. Man erzählt, wie es dem Geisterpaar endlich nach mehreren missglückten Versuchen gelingt, aus der *E r d m a s s e* menschliche Wesen zu erschaffen. Man beginge aber eine Unvorsichtigkeit, wollte man in den übrigen Experimenten lediglich eine erzählerische Ausschmückung sehen. Dem ist keineswegs so! *A l l e s i n d e n M y t h e n D a r g e s t e l l t e h a t s e i n e n t i e f e r e n S i n n* und seine Bedeutung. Nur

<sup>1)</sup> Rutter, Pagans, pag. 141—145. Staal, Dusuns, pag. 975. Vroklage, pag. 11.

auf diesem Untergrund darf Mythologie getrieben werden.

Wir konnten schon zeigen, dass die Annahme, die Menschen seien aus Stein, Holz oder Lehm geformt, in einer gewissermassen unterirdischen Beziehung zu den Bestattungsriten steht. (In der Fassung I tritt Eisen an die Stelle von Stein, eine Modifikation, die mehrmals vorkommt, beispielsweise auch in der erwähnten Flores-Legende.) Mythen mit diesen Motiven herrschen in ihrer reinen, unvermischten Form bei vielen Stämmen Südostasiens, und dass auch einst bei Völkern, die heute zur Dusun-Gruppe gerechnet werden, die Idee von der Erschaffung des Menschen aus Holz oder Stein lebendig war, lässt sich schon aus der Beschreibung der Geburt der Götter verstehen: Kinharingan und Munsumundok werden aus dem Munde des Felsen geboren. Daneben erfordert die Fassung K besondere Aufmerksamkeit. Sie deutet selbst darauf hin, dass die verschiedenen Untergruppen ihren Ursprung auf verschiedene Elemente zurückführen und sich der gegenwärtigen Mischkultur noch bewusst sind. Es scheint, als ob mehrere Völker mit jeweils eigenen Anschauungsweisen sich als „Dusun“ zusammengeschlossen hätten, aber in ihren Urzeitlegenden noch an die Schichtung erinnern, aus der sich ihre Kultur und ihr Lebensbild erklärt. Wir müssen deshalb zu zwei Fragen Stellung nehmen: In welchen Gebieten und in welchen Kulturen Südostasiens treten die reinen Mythenformen auf? Und ferner: Zeigt sich ein Niederschlag dieser Kulturen auch im Kulturbilde der Dusun und Murut?

Wir haben bereits auf die verwandten Mythen von Süd-Nias und Mittel-Flores verwiesen. In den bekannten „Tontemboanschen Teksten“ bringen SCHWARZ-ADRIANI <sup>1)</sup> die Erzählung von der ersten Frau, Lumimu'ut, die aus einem Stein ausgeschwitzt wurde. In einer Studie über die To Wana im östlichen Celebes beschreibt KRUYT <sup>2)</sup> eine

<sup>1)</sup> J. A. T. Schwarz en N. Adriani, Tontemboansche Teksten, I-III, Leiden 1907, II, p. 389 f.

<sup>2)</sup> A. C. Kruyt, De To Wana op Oost-Celebes, Tijdschrift, LXX, p. 536.

religiöse Feier vor dem Reispflanzen, die an einem Stein watu moana = der gebärende Stein stattfindet. Nach diesem Bericht zu urteilen, kreist um den Stein eine Mythe oder Vorstellung, die in engem Verhältnis zu dem Bilde stehen muss, das sich die To Wana, mehr noch der Clan der To Burángasi von der Schöpfung machen. Man hält diesen watu moana für eine in Stein verwandelte Frau. Ähnliche Motive kommen weiter im Norden, auf Formosa und in Assam, wieder vor. Die in Süd-Formosa wohnenden Paiwan führen ihren Ursprung auf einen geborstenen Felsen zurück, aus dem ein Mann und eine Frau zum Vorschein kamen, die die Ureltern der Paiwan wurden.<sup>1)</sup> Dieser Stamm besitzt auch „carved representations of deity. Before the house of the chief of every tribal group among the Paiwan stands an upright block of slate on which is carved a figure supposed to be human.“<sup>2)</sup> Nach PERRY<sup>3)</sup> sollen die Ursprungsmythen der Taiyal oder Atayal, Ami und Puyuma ebenfalls das Motiv von dem sich spaltenden Stein zum Inhalt haben. Bei Kabui-Leuten im Dorfe Aqui (West-Manipur) und einigen Kuki, Meithei und Marring Nāga konnte HODSON<sup>4)</sup> die gleichen Vorstellungen nachweisen. In der Ortschaft Maikel befindet sich ein Monolith an der Stelle, an der die ersten Menschen aus der Erde hervorgekommen sein sollen. Von einem mehr im Osten angesiedelten Stamm, den Anal, schreibt SHAKESPEAR<sup>5)</sup>, ihre Ahnen seien aus einer Höhle, die sich in einer Felsenspitze befand, ans Tageslicht gekommen. HUTTON<sup>6)</sup> fand ähnliche Erzählungen bei den

---

<sup>1)</sup> A. Fischer, Streifzüge durch Formosa, Berlin 1900, pag. 241.

<sup>2)</sup> Janet B. McGovern, Among the Head-Hunters of Formosa, London 1922, pag. 134.

<sup>3)</sup> J. W. Perry, The Megalithic Culture of Indonesia, Manchester 1918, pag. 77 f.

<sup>4)</sup> T. C. Hodson, The Naga Tribes of Manipur, London 1911, pag. 10—14; pag. 189.

<sup>5)</sup> J. Shakespear, The Lushei Kuki Clans, London 1912, pag. 150 f.

<sup>6)</sup> J. H. Hutton, The Sema Nagas, London 1921, pag. 5; pag. 375.

Angami, Sema und Lhota vor, wie auch W. C. SMITH<sup>1)</sup> von den Ao-Nāga gehört hat, die ersten sechs Menschen seien aus einem Felsen namens Lungtrock (= sechs Steine) geboren.

Als weitaus wichtigsten Bericht aber müssen wir den von ELSHOUT<sup>2)</sup> betrachten. Die Untersuchung hat erwiesen, dass sich im zentralen Borneo, unter den Apo Kayan-Kenya, die Baumabstammungsmythe am reinsten und unbeeinflussten erhalten hat. Diese Kenya leiten ihren Ursprung von der Verbindung eines Baumes mit einer Liane ab und fühlen sich selbst als Baumkinder, deren himmlisches alter ego ein Bambusstamm ist. Auf Grund der Tatsache, dass eine nicht unähnliche Auffassung schon unter den Bewohnern des M e n t a w e i-A r c h i p e l s besteht, spricht viel für die Annahme, dass wir es hier mit einem sehr alten, vor-austronesischen Mythenmotiv zu tun haben, das im Innern Borneos, unbeeindruckt von anderen, neuartigen Vorstellungsweisen, lebendig bleiben konnte.

Es gibt allerdings in der Mythologie des Apo Kayan, unter den gleichen Völkern, eine Ausnahme. B e s o n d e r e F a m i l i e n, und zwar gerade die der H ä u p t l i n g e, haben eigene Abstammungsmythen. Sie glauben, aus Steinen hervorgegangen zu sein. „Grosse Häuptlingsfamilien,“ teilt ELSHOUT(l.c.) mit, „führen ihren Stammbaum auf mythische Steine (batu bila, glatte Basaltsteine) zurück. Steinkult findet man bei den Kenya als ein Zeichen von Dynamismus wieder.“ Man besitzt Steine mit grosser Kraft, die der Sorge des Häuptlings obliegen, weil das Wohl und Wehe des ganzen Stammes zu einem hohen Grade davon abhängt.

Diese Mitteilung wirkt zunächst verwunderlich und stellt uns vor Aufgaben, deren Lösung die Mythologie im Verein mit der Soziologie verschafft.

Die Spaltung des Stammes in eine Häuptlingsschicht oder

1) W. C. Smith, *The Ao Naga Tribe of Assam*, London 1925, pag. 49 und Anm. 2; pag. 171.

2) Elshout, *Kénja-Dajaks*, pag. 184 f.; pag. 225 f.

-kaste und eine übrige Bevölkerung reicht, wenn man sich an die Mythologie halten will, bis in die Urzeit hinein. Sie muss als ein Beweis dafür dienen, dass die herrschende Schicht einer anderen, den gewöhnlichen Kenya fremden Kultur angehört hat und mit eigenen Kulturgütern und Traditionen, die sie sich bewahrt hat, auf die heutige Bürgerschicht gestossen ist. Diese Vermutung wird insbesondere durch die folgenden Beobachtungen gestützt. Erstens ist die H ä u p t l i n g s w ü r d e erblich, womit die Häuptlingsschaft in der Familie bleibt. Zweitens besteht eine S t ä n d e o r d n u n g, die der nord-niassischen analog ist. Es gibt einen Adelsstand als Häuptlingsschicht, einen Bürger- oder Feldbauern-Handwerkerstand und Sklaven oder deren Nachkommen. <sup>1)</sup> Da der Häuptlingsstand von Nord-Nias eine megalithische Kultur besitzt und die Adelsschicht der Apo Kayan-Kenya einem Steinkult huldigt, der ein Rest eines megalithischen Rituals zu sein scheint, nehmen wir an, in den Kenya-Häuptlingen mit ihrer Steinabstammungsmythe und ihren machtbesetzten Steinen, von denen die Wohlfahrt des Stammes weitgehend abhängt, Verwandte der Nihä-Häuptlinge vor uns zu haben, die mit einer sehr ähnlichen Kultur nach Borneo gezogen und dort mit einer Bürgerschicht zusammengetroffen sind. Es ist weiter möglich, dass diese Bürgerschicht der niassischen nicht fern steht, zumal sie beide die Baumabstammungsmythe besitzen. Die Häuptlinge haben sich demgegenüber gewisse Eigentümlichkeiten der Megalithkultur erhalten, und was ELSHOUT für eine dynamistische Kraft ansieht, die die Basaltsteine besitzen, scheint das Überlebsel des megalithischen Beseelungsglaubens zu sein. Die mächtigen Ahnen wachen über den Stamm.

Es scheint somit die Verallgemeinerung gerechtfertigt, dass die Träger der Megalithkultur die geistigen Eigen-

---

<sup>1)</sup> C. Lumboltz, *Through Central Borneo*, I/II, New York 1920, I, pag. 74; pag. 222. Vroklage, pag. 43—45.

tümer der Ursprungsmythe sind, die den Gedanken vom berstenden Stein zum Thema hat.

Überall dort nämlich, wo sich diese Mythe in der oder jener Abwandlung nachweisen lässt, zeigen sich auch deutliche Kennzeichen einer megalithischen Kulturschicht. Sehen wir von Borneo ab, so treffen wir das Motiv bei den meisten Nāga-Stämmen Hinterindiens, auf Formosa, auf Nias, bei den Tontemboan in der Minahassa, auf Flores, begegnen ihm wieder im äussersten Osten Melanesiens, in der Qat-Mythe der Banks-Insulaner <sup>1)</sup> und stossen nochmals auf dem polynesischen Tonga und den Gilbert-Inseln Mikronesiens darauf, — in Gebieten also, die allesamt eine starke Kulturbeeinflussung durch die Megalithleute erfahren haben. Nur in Bezug auf Borneo hegte man bis vor einiger Zeit Zweifel, inwieweit die Megalithleute auf ihrer Wanderung die Insel berührt und der kulturellen Entwicklung ihren Stempel aufgedrückt haben. Vorgeschichtliche sowie soziologische Untersuchungen gelangen zu dem Ergebnis, dass auch über Borneo eine megalithische Welle gegangen ist, die aber nicht kräftig genug war, um sich neben der mütterrechtlich-feldbäuerlichen Schicht zu behaupten, sodass sich die Eigentümlichkeiten der vaterrechtlich-megalithischen Kultur nicht mehr ohneweiteres erkennen lassen. Mit dem Mittel der geistesgeschichtlichen Betrachtung kommen wir aber zu der gleichen Folgerung: Borneo, und vor allem der nördliche Teil, hat eine Einwirkung von Seiten der Megalithkultur erfahren, jedoch nicht so stark, als dass sie sich in ihren „primären Merkmalen“ deutlich hätte behaupten können.

Zu den primären Merkmalen der Megalithkultur sind die Aufrichtung von Erinnerungs- und Opfersteinen, Opferpfählen und Steinsitzen zu rechnen, daneben aber auch die damit einhergehende Büffelzucht.<sup>2)</sup> Die Dusun sind Pfleger

<sup>1)</sup> R. H. Codrington, *The Melanesians, Their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford 1891, pag. 154 ff. Dixon, *Oceanic Mythology*, pag. 157 ff. Ausserdem mündliche Mitteilungen von Speiser.

<sup>2)</sup> Heine-Geldern, *Megalithen*, pag. 283 f.

von Büffeln, nicht aber die Hügel-Murut. <sup>1)</sup> Am First eines von EVANS abgebildeten Oberland-Dusun-Hauses im Tempassuk-Gebiet ist ein gekreuzter Giebelbalken („house-horns“) in freilich recht rückentwickelter Form zu erkennen. Erklärend fügt der Forscher hinzu, dass diese „house-horns“ an vielen Dusun-Häusern zu sehen seien, wie es STAAL auch VROKLAGE bestätigt. <sup>2)</sup> Die betont religiös-magische Bedeutung des Büffels kommt im Zusammenhang mit dem gusi-Kult, den wir bei der Behandlung der Bestattungssitten schon besprochen haben, zum Vorschein. Dem in dem gusi hausenden Geiste (hantu gusi) wird in einer alljährlich abgehaltenen Feier ein Büffel oder bei den Papar- und Putatan-Dusun in letzter Zeit auch ein Ziegenbock geopfert. Ohne dieses Opfer würden die Besitzer des gusi, der Eigentum der Sippe ist, die Rache des hantu zu fürchten haben. <sup>3)</sup>

Wie in den errichteten Steindenkmälern wird auch im gusi ein Geist und zwar der die Familie einende Geist, der U r a h n also, als wohnhaft gedacht. Das dem hantu gusi dargebrachte Büffelopfer oder daneben die entartete Form des Ziegenopfers, die auch in Indien (Bengalen) festgestellt worden ist, und das Motiv der gegabelten Giebelbalken gehören zu den Kennzeichen der Frühmegalithkultur. <sup>4)</sup> Ein älterer Bericht, „the custom of marking burial places with erect stones“ träfe man auch unter den Dusun sehr häufig an <sup>5)</sup>, wird von späteren, zuverlässigeren Reisenden nicht bestätigt, mit Ausnahme einer Mitteilung von EVANS <sup>6)</sup>, der diesen Brauch bei den Illanun und Bajau vorfand und in einem Oberland-Dusun-Dorf (Tempassuk-Distrikt) einen „guardian-stone“ entdeckte, der in seinen Umrissen zufällig

<sup>1)</sup> Rutter, Borneo, pag. 274; Pagans, pag. 97.

<sup>2)</sup> Evans, Primitive Peoples, Abb. nach pag. 304; pag. 96. Vroklage, Das Schiff in den Megalithkulturen, pag. 733.

<sup>3)</sup> Evans, Primitive Peoples, pag. 156 f.; Studies, pag. 5—9. Rutter, Borneo, pag. 297—300; Pagans, pag. 241—244.

<sup>4)</sup> Heine-Geldern, Megalithen, pag. 283 f. Vroklage, pag. 509 f.

<sup>5)</sup> Burbidge, in Ling Roth, I, pag. 150.

<sup>6)</sup> Evans, Primitive Peoples, pag. 227; Studies, pag. 28 f.

an eine menschliche Figur erinnerte. Neben diesem Stein befand sich ein oben geteilter Bambus, den man als Opferbehältnis zu benutzen pflegte.

Die Tatsachen zeugen von der Anwesenheit primärer megalithischer Merkmale, die sich in einigen wenigen Resten in der Dusun-Kultur erhalten haben. Auf das Vorhandensein sekundärer Merkmale, zu denen wir die Bestattungsriten, Wirtschaftsformen und gewisse Besonderheiten in der Sozialorganisation zählen, hat VROKLAGE zur Genüge hingewiesen, sodass wir zu sagen befugt sind, dass Borneo sich in die Gruppe der von den Megalithleuten berührten und beeinflussten Gebiete einordnet. Die Mythe von der Steinabstammung der beiden Götter oder zu Göttern erhobenen Ahnen, Kinharingan und Munsumundok, ist eine Ursprungslegende der Megalithleute, die die Abstammung des Menschengeschlechts in gerader Linie auf den Stein als eine übermenschliche, urhaft-unveränderliche Materie zurückführen.

Sind die Anzeichen einer megalithischen Kulturschicht im Alltagsleben der Dusun zu einem grossen Teil verschwunden, so hat sich die mythisch-religiöse Welt in ihrer stärkeren Traditionsgebundenheit noch nicht im gleichen Masse davon freigemacht. In den alten Ursprungsvorstellungen lebt noch die Erinnerung fort, ohne dass man sie allerdings in ihrer eigentlichen Bedeutung verstünde. Die Vermengung und Aneinanderkoppelung grundverschiedener Ideen tritt am ehesten in den Fassungen A, Abs. I und Abs. II oder G ans Licht. Die aus dem Stein geborenen Wesen sind die Eltern eigener, leiblicher Kinder, die sie aber, aus welchen Gründen auch immer, vernichten, um dann aus Stein, Holz oder Erde nochmals menschliche Lebewesen zu erschaffen. Sie werden damit plötzlich zu Schöpfergestalten erhöht und bekommen eine andere Bedeutung und Stellung als in der Megalithkultur. Es soll hier nicht die Frage nach einem „höchsten Wesen“ erörtert werden. In seiner Einsamkeit und Abgesondertheit verdient der die Erde spendende



Bisagit, der ja auch in den Mythen zeitlich vor Kinharingan gestellt wird, noch eher diese Bezeichnung, auch weil — namentlich allgemein menschheitsgeschichtlich betrachtet — dem Erdkult ein höheres Alter als dem Steinkult zukommt.

ε) *Die Entstehung der Menschen aus Holz oder Bäumen.*

Das Motiv von der innigen Verbindung von Mensch und Baum hat uns bezeichnenderweise seit der ersten Mythe, dem Trauerliede der Nord-Niha, beschäftigt und sich seitdem immer wieder gezeigt: in der Siâkau-Legende der Mentawei-Leute, in der Erzählung vom Bambusmenschen der Daïri-Batak und in nahezu allen Darstellungen der Zentralvölker Borneos.

Die Theorie kann z w e i V o r s t e l l u n g s w e i s e n unterscheiden. Entweder — und das ist der verbreitetere Glaube — entstehen die Menschen wie Früchte am Lebensbaum oder auch im Innern des Stammes, oder sie werden nach der zweiten Auffassung m i t d e m B a u m e i d e n t i f i z i e r t, wie es die Apo Kayan-Kenya tun, die sich einen „Miteinanderwuchs“ von Mensch und Baumstamm (inan) denken, wie MANNHARDT es, von Beobachtungen an der germanischen Mythologie ausgehend, genannt hat.<sup>1)</sup>

Von diesem Miteinanderwuchs wissen die Dusun nichts. Das „Miteinander“ setzt eine tiefe, unmittelbare Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt, zur „Natur“ voraus, die für den Primitiven ja nichts in unserer Denkweise „Objektives“ ist. Und eine solche Unmittelbarkeit scheint sich bei den Küstenstämmen Nord-Borneos bereits verloren zu haben. Der Vergleich mit der Kenya-Mythologie ist hier ausserordentlich instruktiv, weil sich daran der U n t e r s c h i e d z w i s c h e n U r s p r u n g u n d S c h ö p f u n g zeigt. Solange der Mensch sich mit seiner belebten und unbelebten Umwelt aufs engste verbunden weiss,

<sup>1)</sup> W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I-II, 2. Aufl., Berlin 1904; vgl. van der Leeuw, Phänomenologie, pag. 36—40.

braucht keine Macht und keine Gottheit bei seiner Entstehung handelnd dazwischenzutreten. Bedarf es hingegen, wie bei den Dusun, der Kraft und Tat eines Schöpfers, um aus Stein oder Holz oder einer besonderen Erde die Menschen zu bilden, so muss das (bewusste) Verhältnis des Erzählers zur Natur bereits ein objektivierendes sein. Er beginnt, zwischen sich und der Materie zu unterscheiden, schaltet eine dritte Macht ein und befindet sich auf dem Wege zum gegenständlichen Denken. Wir meinen also, dass sich in der Schöpfungsmythologie gegenüber der Ursprungsmythologie ein Fortschritt im Hinblick auf das Ichbewusstsein des Menschen offenbart.

Zum Baumabstammungsglauben gehört ein mehr oder weniger ausgebildeter Baumkult, der über ganz Borneo verbreitet ist. Durch die Betrachtung der Nias-Legenden sind wir darauf vorbereitet zu hören, dass es vornehmlich Ficusarten (banyan, ficus indica, ficus benghalensis) sind, denen ja sowohl auf dem Kontinent, als auch im Archipel grosse Verehrung zuteil wird. Das ist kaum verwunderlich. Denn der mächtige Wuchs dieser Bäume, zu denen auch der Waringin mit seinen sonderbaren, rankenartigen Luftwurzeln gehört, muss den archaischen Menschen beeindrucken und zum Nachdenken bringen. Er glaubt darum auch, dass sich auf diesen Baumriesen die Geister niederlassen.<sup>1)</sup> Und obgleich die Berichte hierüber nicht sehr vollständig sind, können wir vermuten, dass es sich vor allem um Totengeister handelt, die mit den heiligen Bäumen in Beziehung gebracht werden. PERHAM<sup>2)</sup> deutet dergleichen von den Iban an. Nun kann man dieselbe Feststellung auch in Afrika und Süd-Indien, auf Neu-Guinea, in Italien und Assam machen. Schon diese Verbreitung spricht vielleicht für das hohe Alter des Glaubens. Man begegnet ihm aber noch darüberhinaus bei einem Volk, das

1) Evans, Primitive Peoples, pag. 164 f.

2) J. Perham, Petara, or the Sea Dyak Gods, in: Journal Straits Asiatic Society, Nos. 8, 10, 14; zit. n. Ling Roth, I, pag. 184.

über fünf Jahrtausende völlig für sich und von der Welt abgeschlossen gelebt hat und darum wahrscheinlich die einzige, vergleichsweise reine Rasse der Menschheit bildet: den negritischen Andamanesen. <sup>1)</sup>

Auf diesem Wege kommen wir zu dem Nachweis, dass sich die Idee vom Baume als Geistersitz in Indien seit den ältesten Zeiten bis in das heute noch gültige, religiöse Schrifttum hinein erhalten hat. Das Shatapatha-Brahmana sagt: „Zu den Wurzeln der Pflanzen schlüpfen die Väter hin,“ und man kann mit OLDENBERG weiter fragen, ob hier nicht „eine Spur des Glaubens an die in Pflanzen, in Bäumen lebenden Seelen Verstorbener“ zu erkennen ist? <sup>2)</sup> Als Aufenthaltsstätte der Ahnenseelen erhält der Baum die gleiche numinose Bedeutung, die die Ahnen selbst haben: sie sind gefürchtet und werden verehrt; sie können sich rächen, tun aber auch Gutes, indem sie für die Nachkommenschaft sorgen und Nahrung und Fruchtbarkeit schenken. Damit gewinnt nun auch der Baum Macht und wird Heiligtum. Er ist ein mit Ahnenkraft gesegneter Ort und als Ahnengeistersitz „Lebensträger“ (VAN DER LEEUW).

Wie äussert sich dies in der Mythologie? Auf zwiefache Weise: als „Lebensholz“ gibt der Baum die Materie, aus der der Mensch gestaltet wird; als „Lebensbaum“ ist er Mutter.

ζ) *Die Erschaffung der Menschen aus Erde.  
Zum Problem der Geophagie.*

In dem älteren, ursprünglicheren Glauben an die Macht des hernach zum Dämon erniedrigten Bisagit hat sich die Idee von der Erschaffung der Menschen aus Lehm oder Erde wieder durchgesetzt. Diese Hypothese lässt sich wegen der Überfülle von Beispielen nur teilweise verfolgen. Denn die Anschauung herrscht keineswegs einzig unter den Dusun, sondern kehrt in einer ganz erheblichen Zahl von Mythologien aus allen Weltteilen wieder. Aus

<sup>1)</sup> Census of India, § 176, pag. 397.

<sup>2)</sup> Shatapatha-Brahmana, XIII/8, 1,20. Oldenberg, Veda, pag. 532.

solch einer Tatsache schon dürfen wir folgern, dass da ein verborgener Zusammenhang besteht, den wir mit „Seelenverwandtschaft“ kennzeichnen können. Die Dusun-Legenden berichten von höheren Wesen, die aus einer Art toniger Erde oder Lehm (clay) die Menschen bilden. Auch der Tuaran-Häuptling weiss, dass Kinharingan erst durch den Besitz der Erdmasse die Dusun erschaffen kann. Ohne den Stoff wäre der Gott machtlos (Fassung E).

Für sich genommen weist dieser Teil der Mythen vor allem wieder auf die Batu-Gesänge hin, zeigt aber auch einige Vorstellungen, die wir schon von den Zentralstämmen kennen. Entstand doch nach deren Meinung die Erde aus den Exkrementen von Würmern (halang), ganz ähnlich wie auf Batu, wo die Urmutter Dao alles „aus sich“ hervorbrachte und gestaltete. Dao ist die Erde. Bei den Nordstämmen Borneos ist Erde aber nicht schlechthin Symbol für das Weiblich-Mütterliche, wie es anderwärts häufig der Fall ist, sondern sie ist der Stoff, aus dem die Menschen ihrer eigenen Erzählung nach entstanden sind, und zu dem sie schliesslich auch wieder werden. Die Fassung D klingt in diesen Gedanken aus: That is the reason the Dusuns bury their dead. Wir müssen uns dabei auch des grossen niassischen Gesanges erinnern, dem ja dieselbe Idee zugrunde liegt: das Urwesen Sihài wird „wie ein Kind“ aus Erde gestaltet. Ähnlich wie Dao ist auch Sihài die Erde selbst. Es sind dies selbstredend immer nur Andeutungen, Anspielungen, deren Sinn der eingeborene Erzähler oder Zuhörer sogleich versteht, für den wir aber erst den Umweg der Deutung brauchen: die Menschen sind aus Erde.

Der Glaube daran behält bis in die Bibel hinein seine Geltung, ohne dass wir bei aller Vorsicht zu fürchten brauchten, dass in den Mythen der Dusun ein Einfluss der Mission zutage träte, sondern wir haben es mit einer Gedankenverbindung zu tun, die den Völkern ausserordentlich tief eingewurzelt zu sein scheint. „We cannot doubt,“ schreibt FRAZER zu diesem mythologischen Thema, „that

such rude conceptions of the origin of mankind, common to Greeks, Hebrews, Babylonians, and Egyptians, were handed down to the civilized peoples of the antiquity by their savage or barbarous forefathers." 1) Noch seltsamer aber muss es uns anmuten, dass es überall eine bestimmte, nicht beliebige Sorte Erde sein soll, aus der die Menschen erschaffen wurden. Es beruht sicherlich nicht auf einem Zufall, wenn im östlichen Melanesien, auf der Banks-Insel Mota, die Sage geht, die Menschen seien aus rotem oder rötlichem Lehm entstanden 2), und — um weit auseinanderliegende Beispiele herauszugreifen — das hebräische Wurzelwort aleph-daleth-mem sowohl „rot“, als auch „Erde, Boden“ und „Mensch“ (Adam) bezeichnet. Die gleiche Übereinstimmung besteht auch im Lateinischen zwischen „humus“ und „homo“. 3) In den Mythen der Nordstämme ist zwar nichts von roter Erde erwähnt, doch heisst es in den Forschungsberichten durchgängig, dass *clay* und nicht *earth* zum Formen der ersten Menschen verwendet worden sei.

Von Lehm aber ist noch in einem anderen Zusammenhang die Sprache. Nicht nur unter den Dusun, sondern bei vielen Borneostämmen, ja in ganz Südostasien, in Afrika, in Amerika hat man die befremdliche Sitte des *Lehmessen* feststellen können. Dieser eigenartigen Erscheinung der *Geophagie* müssen wir zuerst unser Interesse schenken, wollen wir zu einer zufriedenstellenden Erklärung der Mythen gelangen. Dazu ein paar Beispiele.

EVANS 4) hörte, dass der rote Lehm „is said to be a good medicine for women who are ‚enceinte‘“, (enceinte = schwanger). RUTTER 5) berichtet ebenso von dieser Gewohnheit: „The women of the Tuaran group have a habit of

1) J. G. Frazer, Folk-Lore in the Old Testament, Vol. I, pag. 8; pag. 29.

2) Codrington, The Melanesians, pag. 158.

3) Genesis I, 25/27; II, 7; III, 19. Vgl. auch *ἀντόχθων*.

4) Evans, Primitive Peoples, pag. 115.

5) Rutter, Pagans, pag. 72.

eating a dark red clay. . . . This earth is eaten by women who wish to bear children, since it is supposed to have particular effect at or about the time of menstrual periods. That is, it is eaten as a means of securing pregnancy and not as a medicine during pregnancy as Mr. I. H. N. Evans states." Sehr ähnliche Feststellungen hat NIEUWENHUIS <sup>1)</sup> in Mittel-Borneo gemacht, wo „Männer und Frauen, hauptsächlich aber Schwangere, bisweilen im Uferboden nach einem gelblichen oder rötlichen Lehm suchten," der ein besonderes Genussmittel sein soll. HOSE und McDUGALL <sup>2)</sup> haben oftmals Frauen eine eigenartige Sorte Erde (batu krap) suchen sehen, ebenso wie auch ELSHOUT <sup>3)</sup>, der diesen Brauch des Lehmessens unter den schwangeren Kenya-Frauen im Apo Kayan-Gebiet entdeckte. Doch auch anderwärts weiss man davon. So beobachtete SPEISER <sup>4)</sup> Geophagie bei Schwangeren in Nord-Santo und Malekula (Neue Hebriden). Und früher schon hat EHRENBURG <sup>5)</sup> „über die rothen Erden als Speise der Guinea-Neger" geschrieben.

Man hat diese so eigentümlichen Gewohnheit bisher nur wenig gewürdigt, bis LAUFER <sup>6)</sup> in einer Studie über „Geophagy" begonnen hat, einmal der Verbreitung nachzuspüren. „When we read again and again that to people living widely apart certain clays have an agreeable and spicy flavor and that they are attracted to them irresistibly and experience a pleasant and beneficial effect on their systems, we cannot simply brand such follies as maniacs, but there must be a physiological cause for such behavior." Zu einer Klärung des Problems kommt LAUFER aber leider

1) Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, pag. 83.

2) Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 153.

3) Elshout, Geneeskunde, pag. 142.

4) F. Speiser, Materialien, Berlin 1923, pag. 133 und mündliche Mitteilung.

5) C. G. Ehrenberg, in: Abhandlungen Preuss. Akad. der Wissenschaften, Berlin 1868, pag. 1-55.

6) Berth. Laufer, Geophagy, FMNH-PAS, XVIII/2, pag. 101-198, s. pag. 108.

nicht. Wenn uns jedoch ein Forscher wie RUTTER versichert, dass nach der Meinung der Dusun-Frauen das Lehmen zur Schwangerschaft verhilft und wir in der Regel feststellen, dass lediglich Frauen während der Monatsblutung oder der Schwangerschaft, also unter besonderen, sexuellen Voraussetzungen, und nicht Männer Geophagen sind, müssen wir uns entschliessen, die Sitte als eine geschlechtliche Eigenart anzusprechen. Beteiligt sich in fortgeschritteneren Kulturen wie etwa auf Java, wo eine süßliche, rote Erde in Priemchen auf Märkten verkauft wird, das männliche Geschlecht daran, dann muss dies als Missverständnis oder Verflachung der ursprünglichen Bedeutung ausgelegt werden.

LAUFER möchte nun physiologische Eigenschaften zur Erklärung des Phänomens heranziehen, und es ist auch wahrscheinlich, dass die tonige Erde eine gewisse Heilkraft besitzt und vor allem auf den Organismus der Frau wirkt. Jedenfalls muss beachtet werden, dass die Geophagie für die Medizin der Frühvölker von Belang ist. Doch da Heilkunde, und insonderheit die primitive, und Magie sich nicht trennen lassen, kann vielleicht auch die psychologische Betrachtung der abergläubisch-magischen Seite dieses wunderlichen Brauchs zur Aufhellung unserer Frage beitragen. Aus welcher Überlegung geht eine Dusun-Frau hin und verzehrt roten Lehm? Die Antwort wird sich auf die Erfahrung berufen. Aber damit dürfen wir uns nicht begnügen. Es muss doch zum Nachdenken zwingen, dass die Geophagie eine kaum minder bemerkenswerte Verbreitung genießt als die Schöpfungsmythe von der Entstehung der Menschen aus Lehm. Soweit hat LAUFER in seiner Arbeit nicht zurückgegriffen. Nicht allein das Beispiel der Dusun und Murut, sondern gerade das global verbreitete Nebeneinander von Legende und Brauch spricht deutlich dafür, dass zwischen beiden eine engere Beziehung vorhanden sein kann. In dem einen wie in dem anderen Fall geht es um den gleichen Stoff, mit dem ein und dasselbe bezweckt wird: nach dem Inhalt der Mythen

werden die ersten Menschen aus Lehm oder roter Erde gebildet, aus der nämlichen tonigen Erde, die nach der so verbreiteten Einbildung als ein Mittel gilt, das die Schwangerschaft unterstützt und der Geburt eines Kindes förderlich ist. Beide Male, in der Urzeit wie noch gegenwärtig, eignet dem Lehm eine magische Wirkung, die das Entstehen eines Menschen möglich macht. Ob dabei der Ritus des Erdessens zu der Schöpfungsvorstellung geführt oder aber umgekehrt der Mythos den Brauch nach sich gezogen hat, muss dahingestellt bleiben.

Bei der Untersuchung der Stein-Legende stellte sich heraus, dass jene Begriffsbildung einer bestimmten Kulturgruppe, ja vielleicht sogar einem bestimmten Kulturbereiche angehört, sodass der Gedanke, möglicherweise nur einmal entstanden, durch die Megalithleute von Volk zu Volk getragen worden ist. Erd-Legende und Geophagie klammern sich jedoch garnicht an eine letztlich organisch zusammengehörige Kulturschicht, die sich durch gewisse Merkmale kennzeichnen und näher umschreiben liesse. Die Erklärung muss daher andere Wege einschlagen.

Die Mythen der Megalithkultur beschäftigen sich mit dem Ursprung der Lebewesen. Götter oder höhere Wesen haben ihre Hand nicht im Spiel. Anders ist das indes bei der Erd-Entstehung der Menschen, sobald die Erde selbst nicht mehr Mutter ist, sondern nur noch den Stoff, die Materie hergibt, aus dem ein Bildner oder Schöpfer die Geschöpfe formt. Die Erde als *Materie* wird „Mutterstoff“. Das Wort selbst weist darauf, nur ist sich der Europäer bei der Wortwahl der Urbedeutung nicht mehr bewusst. Wir müssen deswegen fragen, woher die Erde stammt und aus welchen Gründen sie die zauberische Macht besitzt, vor Urzeiten wie noch heute für Sein und Werden der Menschen so entscheidend wichtig zu sein.

Verfolgt man in den verschiedenen Fassungen das, was über die Herkunft der Erde erzählt wird, so zeigt sich, dass E und F den Besitz des wertvollen Stoffes, aus dem



Welt und Menschen werden, dem Dämon Bisagit zuschreiben. Dass dieser Geist aber der ehemalige Gott sein muss, wurde früher schon auseinandergesetzt. In F übernimmt ein Vogel wie in der Sumatra-Fassung A die Mittlerrolle zwischen dem alten und dem neuen Gott. Die Dusun-Legende A, Abs. I hat die Züge des alten Bisagit auf Kinharigan und Munsumundok, das jüngere, aus dem Stein geborene Götterpaar, übertragen, aus deren „Dreck“ (dirt) die Erde entsteht. Aus dem gleichen Material machen die Beiden ein wenig später die Menschen. Die zwei jüngeren Götter besitzen demzufolge nun das zauberkräftige Mittel, das nach den anderen Darstellungen noch in den Händen des bösen, todbringenden Geistes ist. Wie die Urmutter der Batu bringen die Dusun-Götter die Erde aus sich, genauer: aus ihrem Schmutz und ihrem Unrat hervor. Die Menschen sind aus göttlichen faeces gebildet.

Wir können allerdings solch ein Ergebnis kaum gutheissen, bevor wir nicht noch einige andere Beweise dafür finden. Greifen wir abermals auf das niassische Totenlied zurück, dann erinnern wir uns, dass wir darin eine selbständige Assoziation Erde — Ei entdeckten. Ähnlich wie die Kinderpsychologie kann auch die Ethno-Psychologie von einer „Vorherrschaft des Assoziationsprinzips“ oder von „Verkettungen der Phantasie“ (WILLIAM STERN) reden.<sup>1)</sup> Wir haben hier eine derartige Assoziationsreihe vor uns. Die Verse lauteten: „... Die Erde so gross wie ein Ei. Er formte es wie ein Kind.“ Die Phantasiekette wäre: Erde — Ei — Kind, oder die eiförmige Erde wird ein Kind.<sup>2)</sup> Bedenken wir dabei, dass die Erde in diesem Fall nichts anderes als „Dreck“ ist, dass das Kind gleich-

---

<sup>1)</sup> W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, 6, Aufl., Leipzig 1930. Vgl. auch im Anhang Heinz Werner, Über magische Verhaltensweisen im frühen Kindesalter.

<sup>2)</sup> Es ist u.E. kein Zufall, das wenige Zeilen später von „Gold“ gesprochen wird.

sam aus diesem Dreck geformt wird. <sup>1)</sup> Eine Legende der Galelaresen, die KRUYT vor Jahrzehnten einmal mitgeteilt hat, weist auf eine verwandte Idee hin: der Stoff, aus dem das höchste Wesen (opperheer) zwar nicht die Menschen, stattdessen aber Hunde bildet, ist nach dem Wortlaut der Erzählung „Teufelsdreck“. <sup>2)</sup> Wir ahnen dahinter die Parallele zum Bisagit-Kinharingan-Verhältnis: aus der Erde des teuflischen Bisagit macht der Gott die Menschen. Ausserdem wissen wir, dass nach den beiden von NIEUWENHUIS aufgezeichneten Kayan-Mythen die Erde aus dem Kot der Würmer entstand. <sup>3)</sup>

Mythen und Brauch lassen also nicht den leisesten Zweifel darüber bestehen, dass die Menschen nach der Meinung der Dusun und manch anderer Völker aus göttlichen Exkreten erschaffen wurden. In der Urzeit wurde aus dem Unrat höherer Wesenheiten die Erde, die damit im eigentlichen Sinne Materie, Mutterstoff ist, nicht nur gleichsam, sondern wortwörtlich „mütterlicher Anteil“, womit uns die Aussage primitiver Menschen in ihrer grösseren Unmittelbarkeit noch näher an die Grundidee heranführt, als es FREUD, ohne dessen Werk uns all dies verschlossen geblieben wäre, nachweisen konnte. <sup>4)</sup> Es ist aber auch der Religionsforschung die dynamistische Bedeutung, die der archaische Mensch den Exkrementen beimisst, seit langem kein Geheimnis mehr. Die wertvollen Stoffe sind besonders eng mit dem Individuum verbunden, und man empfindet die deswegen als einen Teil des Selbst, dem eine hohe, magische Kraft eignet. Gewiss beruht auch die Geophagie auf solch einer dynamistischen Denkart und

---

<sup>1)</sup> Wir erinnern uns des Goethewortes „Du Spottgeburt aus Dreck und Feuer“, der Golemgestalt, der Homunculusidee. Vgl. H. Silberer, Probleme der Mystik, Wien 1914.

<sup>2)</sup> Kruyt, Animisme, pag. 471.

<sup>3)</sup> Zentral-Borneo, Fassungen C, Abs. I und D.

<sup>4)</sup> Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 31.—45. Tausend, Wien 1930, pag. 165.

trifft dadurch eng mit der Anthropophagie zusammen, die ebenso die Kraftübertragung zum Ziele hat. Durch den Genuss der tonigen Erde, die wir als göttliche faeces kennengelernt haben, will sich die schwangere Frau jene Kräfte einverleiben, die auch die Götter oder Urahnen hatten. Damit begreifen wir zugleich das vieldeutig „Magische“ als das „Krafterfüllte“ oder „Machtbesetzte“. Es ist darum auch nicht gleichgültig, dass die bekannten zereemonialen Vorgänge bei den australischen und melanesischen Beschneidungsriten nach SPEISER's Beurteilung den Initianden mit dem *Grossvater* und mit der von den *Ahnen* gegebenen *Nahrung* in engste Gemeinschaft bringen sollen. 1) Das Essen deutet also immer wieder auf eine Identifizierung hin!

Der Exkurs über die Geophagie war, wie wir nun sehen, notwendig, um die Identifikation der Dusun-Frauen mit den menschenerschaffenden Ahnen klar zu machen, deren vermeintliche Exkrete sie verzehren, um die „Urkraft“ zu gewinnen.

Was haben wir mit dieser Erkenntnis erreicht? In einem vielumstrittenen Vortrag hat SELIGMAN die völkerpsychologisch so bedeutsame Frage: „Are the same symbols used by different races in similar circumstances or identical situations?“ in bejahendem Sinne beantwortet: „Apart from dream symbolism the anthropologist, so far as I know, is not yet in a position to contribute towards the solution of this question, though there are hints indicating that certain substances and objects may have the same value in the unconscious of the savages as the psychoanalyst attributes to them in Europeans.“ 2) Unser Nachweis stützt diese Behauptung vollauf. So haben FREUD, RANK u.a. an klinischem und mythologischem Material, abseits von der Ethnologie, gezeigt, dass die Gleichung

1) F. Speiser, Über Initiationen in Australien und Neuguinea, in: Verhdlg. Naturforschende Ges. Basel, Vol. XI/2, 1929.

2) C. G. Seligman, Anthropological Perspective and Psychological Theory, Journal A.I., 1932, pag. 209; pag. 215 und Anm. 2.

Kot = Kind (= Besitz) auf einer gewissen Bewusstseinsstufe in der individuellen Entwicklung immer wieder begegnet und in Einkleidungen und Symbolen beständig wieder zum Ausdruck kommt. Analog der Auffassung der Batu-Lieder oder Dusun-Mythen hat die Psychoanalyse die merkwürdige Beobachtung gemacht, dass „Kinder darin einig sind, dass die Geburt des Kindes durch den Darm erfolgen müsse, das Kind also zum Vorschein komme wie ein Kotballen.“<sup>1)</sup> Der Erwachsene sträubt gegen eine so abstoßende, früh erlebte Vorstellung und hat sie vergessen. Die Mythologie der Naturvölker aber, welche sich die „Kindheitseindrücke“ und Unmittelbarkeit bewahrt hat, bringt uns die Belege für den „urzeitlichen Rest“ im Seelenleben des Kindes.

Die südostasiatischen Urzeitmythen werden auf diese Weise um einen Grundgedanken bereichert. Neben die Baumabstammungsmythe, die sich unter den Apo Kayan-Kenya am reinsten erhalten hat, und die Steinabstammungsmythe der Megalithkultur tritt die S c h ö p f u n g s m y t h e von der Erschaffung des Menschen aus „Erde“, die sich bei den Dusun letzten Endes durchzusetzen vermochte.

---

<sup>1)</sup> Freud, Vorlesungen, pag. 337; ders. Geschichte einer infantilen Neurose, Wien, 1924, pag. 77—95. Rank, Mythenforschung, pag. 46; pag. 113-118. Melanie Klein, Psychoanalyse des Kindes, Wien 1932, pag. 236-238.

---

## III. N O R D W E S T - B O R N E O.

Die Stämme zwischen Baram und  
Batang Lupar.

## a) Die Mythen.

## Fassung A:

Von Dayak-Stämmen am Baram, der in seinem Unterlauf eine natürliche Grenzscheide zwischen Serawak und dem Sultanat Brunei bildet<sup>1)</sup>, besitzen wir folgende Mythe<sup>2)</sup>:

„In the beginning there were two large birds, — the Burong Iri and the Burong Ringgong (Burong meaning bird), who made all the rivers, the great sea, the earth, and the sky. The first things to have life were plants and trees. When trees were first made, the winds blew them down, and again and again the Iri and the Ringgong had to set them up, until in their great wisdom they realized the necessity of props and stays, so they fashioned the strong vines and creepers. Then these two creators saw what pleasant places the boughs and branches of these trees would make for beings: whereupon they created birds and all flying animals, like bats and flying squirrels. Then for a long while they consulted together, and, finally, decided that they would make a man who should walk about the earth; at first, they made him of clay, but when he was dried he could neither speak nor move, which provoked them, and they ran at him angrily; so frightened was he that he fell backward and broke all to pieces. The next man that they made was of hard wood, but he, also, was utterly stupid, and absolutely good for nothing. Then

1) Auf den verschiedenen Karten ist die Grenze nicht einheitlich angegeben.

2) Furness, pag. 10—13.

the two birds searched carefully for a good material, and eventually selected the wood of a tree known as the kumpong, which has a strong fibre and exudes a quantity of deep red sap, whenever it is cut. Out of this tree they fashioned a man and a woman, and were so well pleased with this achievement that they rested for a long while and admired their handiwork. Then they decided to continue creating more men; they returned to the kumpong tree, but they had entirely forgotten their original pattern, and how they had executed it, and they were therefore able to make only very inferior creatures, which became the ancestors of the Maias (the Orang Utan) and the monkeys.

The man and the woman were very helpless and hardly knew how to obtain the simplest necessities of life, so the Iri and the Ringgong devised the ubi — a wild sweet-potato — the wild Tapioca, the Kaladi, or, as we know it, the Kaladium, and other edible roots, whereof the man and the woman soon learned to eat; fire, however, was unknown to these first people and they had to eat all of their food raw.

Contemporaneously with the Maias and the monkeys many other animals came into being, among them the dog. For a long time alle living things were friendly to one another and lived in the land of Kaburan, which lies near a branch of the great Kapuas river, and is, even to this day, considered by the Dayaks as the garden-spot of the world. The dog, however, because he cleaned himself with his tongue, soon came to be despised by all other animals, and although a bully he was yet subservient to man. Then the deer and many of the other animals taunted the dog, saying that he was so mean-spirited and servile that although man thrashed him, nevertheless he fawned upon him and followed after him; which they would never do, so they went off to the jungle to live. But the dog comforted himself by saying that, when the man is about to strike me I crouch down and sometimes this keeps his hand off;

furthermore, I cannot live on the poor food that these others must eat.' Hence, the dog follows and obeys man.

One day when the man and the dog were in the jungle together, and got drenched by rain, the man noticed that the dog warmed himself by rubbing against a huge creeper, called aka rarah, whereupon the man took a stick and rubbed it rapidly against the aka rarah, and to his surprise obtained fire. This was the origin of the sukan or fire drill, and ever after the man had fire in his house. Not long after, in accidentally dropping an Ubi near the fire, he found that it became much more pleasant to the taste; by this accident cooking was discovered.

In the course of time, the dog and other animals began to multiply, and men imitated their example; the woman brought forth a male child, whose name was Machan Buntu. After many years, the woman gave birth to a female child who, when she was well grown, married her brother Machan Buntu and gave birth to seventy children at one time. These children left their home and scattered all over the world. Some became wood sprites and mountain gnomes, living in the trees, in the river, and under the ground."

#### Fassung B:

Die nun folgende Erzählung hat HORSBURGH<sup>1)</sup> bei den „Sakarran-Dayak“ gehört. Der Sakarran oder nach HOSE's Schreibweise Sekarang ist ein rechter Nebenfluss des Batang Lupar und mündet oberhalb von der Regierungsstation Simanggang in diesen grössten Fluss Süd-Serawaks. Da sich aber in der Gegend des Batang Lupar nur Iban-Stämme aufhalten und die anderen Dayak weiter nach dem Innern gezogen sind, müssen die von HORSBURGH als Sakarran bezeichneten Leute eine Untergruppe der Iban sein. Wir werden sehen, dass die Mythen der Iban und Sakarran inhaltlich übereinstimmen und die Zusammengehörigkeit bestätigen.

<sup>1)</sup> Horsburgh, Sketches in Borneo, 1858, pag. 20, in: Ling Roth, I, pag. 299 f.

„In the beginning, existed in solitude, Rajah Gantallah, possessed of a soul with organs for hearing, speaking, and seeing but destitute of any other limbs or members: he rested upon a lumbu. Lumbu is the Malay word for a bull or cow; but it was not upon this animal he had his seat; nor were the Dyaks able to give any account of what a lumbu is. By an act of his will, Rajah Gantallah originated two birds, a male and a female, after which he did not directly produce any creature, his will taking effect through the instrumentality of these birds. They dwelt on the lumbu, above, beneath, and around, in what was originally a void. Whilst dwelling upon it, they created first the sky, then the earth, and then the Batang Lupar — a large river in Borneo — which was the first of waters, and the mother of rivers. Leaving the lumbu, they flew round the earth and sky, to discover which of them was the greater. Finding that the size of the earth considerably exceeded that of the sky, they collected the earth together with their feet, and heaped it into mountains. Having completed this work, they attempted to create mankind. For this end they made trees, and tried to turn them into men; but without success. They then made the rocks for the same purpose. These they shaped like a man in all respects; but the figure was destitute of the power of speech. They then took earth, and, by the aid of water, moulded it into the form of a man, infusing into his veins the gum of the kumpang-tree, which is of a red colour. They called to him — he answered; they cut at him — blood flowed from his wounds; as the day waxed hot, sweat oozed through his skin. They gave him the name of Tannah Kumpok, or Moulded Earth.”

Fassung C:

Diese Fassung schliesst sich inhaltlich an die vorhergehende an. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Bishop McDougall, in: Transactions of the Ethnological Society, Vol. II, 1863, pag. 27, in: Ling Roth, I, pag. 300.



„In the beginning, they believe, there were Solitude and Soutan (a Malay word meaning curious person or soul), who could see, hear, speak, but had no limbs, body or members. This deity is supposed to have lived on a ball, and after some ages to have made two great birds — Bullar and Erar. He himself did nothing further; but the birds flew round and round, and made the earth, sky, and rivers.”

Bis zur Erschaffung des ersten Menschen, Tanacompta, einem männlichen Wesen, entspricht die Darstellung der Fassung B. Es heisst dann:

„After a time this first man, Tanacompta, brought to life a female child, who gave birth to offspring. The succession of day and night then began; and her progeny became most numerous, and sailed continually up and down on the river. Hitherto the sky had been so near the earth that one could touch it with the hand; but she now raised it up, and put it permanently on props.”

Fassung D: 1)

„Their tradition of creation begins by telling of the vast expanse of waters over which floated the two creating spirits Ara and Irik in the form of birds. Swooping down, these two spirits took from the waters two solid substances of the shape and size of a fowls egg. From one of these Ara by his creative power formed the heavens, and from the other Irik formed the earth. On comparing their respective creations it was found that the expanse of the earth extended far beyond the limits of the heavens; so the two gods with mighty effort compressed the expanding earth within the limit of its canopy the skies. Under the force of this compressure vast upheavals took place over the earths surface and thus the mountains and hills were formed from which arose the rivers that water the valleys and plains.

---

1) L. Nyuak—E. Dunn, Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Borneo, Anthr. I, pag. 11 ff.; vgl. pag. 16 f.

As soon as the earth was created plants and trees sprang spontaneously out of its surface. And now the two spirits seeing there was none to inhabit the earth set about the task of creating man. They first tried to form the human species from the trees that had sprung up out of the earth. They struck several trees with a sharp instrument, and these from which a white sap oozed forth they passed over as unsuited to their purpose. At length a tree was struck and the sap that trickled from the wound was of a blood red and the wound being rubbed healed up, so this the spirit thought would serve their purpose. With a startling shout they tried to animate the red sapped tree, but it remained dumb and returned no answer.

Then the spirits turned to the earth and from clay moulded two human forms male and female. These they likewise accosted with a shout, and this time with success, for the inanimate forms immediately started into life and returned the greeting shout of their creators. These two progenitors of the human race were named Tanah Kumpok which means ‚moulded earth’.”

Fassung E:

Eine andere Darstellung von den Iban verdanken wir GOMES, dessen Forschungen durch die älteren Aufzeichnungen PERHAM's wertvoll ergänzt werden. <sup>1)</sup>

„Salampandai is the maker of men. He hammers them into shape out of clay, and forms the bodies of children to be born into the world. There is an insect which makes at night the curious noise — kink-a-cling, kink-a-cling. When the Dyaks hear this, they say it is Salampandai at his work. <sup>2)</sup>

The story goes that he was commanded by the gods to make a man, and he made one of stone; but it could not speak, and so was rejected. He set to work again and made one of iron; but neither could that speak, so the gods

<sup>1)</sup> Gomes, Sea Dyaks, pag. 197. Perham, Petara, in: Ling Roth, I, pag. 168—213.

<sup>2)</sup> Absatzenteilung von mir.

refused it. The third time he made one of clay, and this had the power of speech. The gods, Petara, were pleased, and said: ‚The man you have made will do well. Let him be the ancestor of the human race, and you must make others like him’.

And so Salampondai began forming human beings, and is forming them now at his anvil, using his tools in unseen regions. There he hammers them out, and when each child is formed it is brought to the Petara, who asks: ‚What would you like to handle and use?’ If it answer, ‚A sword’, the gods pronounce it a male; but if it answer, ‚Cotton and the spinning-wheel,’ it is pronounced a female. Thus they are born as boys and girls, according to their own wishes.”

Fassung F: 1)

Wir müssen zuletzt noch eine von PAGE-TURNER berichtete Flutmythe wiedergeben, die sich zwar ausserhalb des voraufgegangenen Mythenkreises stellt, immerhin einige Merkmale einer Ursprungssage hat und deshalb mitberücksichtigt werden sollte. Oftmals sind Flut- und Ursprungserzählungen kaum zu scheiden. Mit der Flut selbst braucht nur ein Anfang, ein erster Schritt gesucht zu sein. So setzt auch die folgende Erzählung mit einer gleichsam historischen Begebenheit ein, die lediglich die Überschwemmung motivieren soll und den Auftakt für den neuen Entstehungshergang bildet.

**Abs. I.** „All people in the Dayak world were famishing; the reason for this was, that five Dragons (nagas), hanging by their tails from heaven, were pulling up the paddy; and so the people held a meeting and agreed to ask the help of Rajahs Nudong, Nuga, Limbang, Lusang and Ramunang. 2) These five Rajahs agreed to kill the five Dragons, and they collected a force, got ready their implements of

1) F. A. W. Page-Turner, A Sea-Dayak Version of the Deluge, in: Sarawak Museum Journal I/1, pag. 131—133.

2) Die Bedeutung der Namen ist unbekannt.

war, such as the blow-pipe, spear etc., and then started off to the place where the five dragons were seen hanging from the heavens. Directly they were close enough they blew darts from their blow-pipes and the dragons fell down to the earth and were immediately killed. Thereupon they proceeded to cut the five dragons up into pieces and cook them in different ways. Now the pieces that were placed in bamboo stems soon began to boil over, and the liquid poured over the sides of the bamboo and formed a river; then the day turned into night and there was thunder and lightning, and it rained for seven days and seven nights and flooded the earth and everybody was drowned except two people — a man and woman. These two escaped to the top of the mountain called Tiang Laju <sup>1)</sup> where they lived for seven days and seven nights, and then the flood began to subside and the man and woman came down to the plain, and this man and woman became the origin of the white race.”

Abs. II. „Then the Betara (the chief deity who lives highest in the heavens) had pity on these two people, and upon those who were drowned, so he collected the spirits or souls of all those who were drowned and ordered one god Salampondai by name (maker of mankind) to come down to earth and put the souls of the dead people back; so they all came to life again and after a time they increased in number. Not long after, one god, by name Antu Grasi <sup>2)</sup>, began eating up these people and nobody could prevent him; at which Betara grew very angry and ordered one Nading Kling (no meaning apparently: a minor deity) to attack the country of Antu Grasi. So Nading Kling thereupon asked the help of Sengalang Burong (the god of war) and Kling of Panggaw Libau to assist him in

<sup>1)</sup> Ehemals heiliger Berg im Batang Lupar-Distrikt.

<sup>2)</sup> Antu oder hantu in den malaiischen Dialekten von Brunei, Serawak, Rejang, Maloh Kalis und Kadayan = Dämon, Geist. Vgl. S. H. Ray, Languages of Borneo, Sarawak Museum Journal I/4, pag. 85; pag. 169. — Grasi = Jäger.

attacking Antu Grasi. So these three gods collected a large force, attacked Antu Grasi and put him to flight. Now it happened that the force on their way home, ran short of provisions; but providentially they came across some big mushrooms called Liun Aun which they felled and then cooked; with these they staved off their hunger, but the poison of the mushroom intoxicated them and while under the influence of the poison they talked all sorts of nonsense amongst themselves and the Betara turned them into Bukitans, Ukits, Malays, and Chinese."

**Abs. III.** „Now one child did not eat of the poisonous mushrooms because the Betara had hidden this child in the hollow of a bamboo. After some time one Radin Tanjong, the second child of the man and woman who came down from Tiang Laju, and his wife Diang Nor (of another country; parentage not known) left their house to bath in the river, and on their way down to the river the hair of Diang Nor got caught in the branches of a bamboo tree and her husband cut down the bamboo and she freed her hair; he then split the stem of the bamboo and out came a child which they adopted and named Diang Idah who is the origin of the tribe called Iban."

b) E r k l ä r u n g e n.

α) *Die Sonderstellung der Iban-Mythologie.*

Auch ohne nähere Erläuterungen wird man leicht feststellen, wie eigenartig sich die Mythen der Nordweststämme gegen die bisher bekannten abheben. Eines der einschneidendsten und bezeichnendsten Merkmale ist die Bedeutung, die hier unversehens Göttergestalten oder übermenschlichen Wesenheiten zufällt, die die Erzählungen aus dem Zentrum und dem Norden fast unbeachtet lassen. Die Küstenstämme Serawaks, mit denen wir uns nun befassen müssen, rücken dagegen handelnde, mitwirkende Götter in den Vordergrund ihrer Urzeitdarstellungen. Menschen, Tiere, Pflanzen, ja die Erde selbst entstehen erst dank der Wirksamkeit und dem Willen dieser

Göttergestalten. Welcher Art diese sind, woher sie kommen, wohin sie in dem besonderen Fall der Dayak-Religionen und allgemein religionsgeschichtlich gehören, dürfen wir vorläufig übergehen. Borneo selbst scheint, für den Anfang wenigstens, kaum eine Vergleichsmöglichkeit zu bieten. Zwar waren nach einigen Kayan- oder Dusun-Legenden Götter und Geister an der Schöpfung beteiligt, niemals aber hielten sie die Macht in dieser Ausschließlichkeit in Händen wie wir es unter den Völkern der Nordwestküste beobachten. Die religiösen Lehren der Nord- und Zentralstämme sprechen wohl von der Existenz höherer, gotthafter Wesen, immerhin stehen diese abseits vom Schöpfungsakt und sind keine Urheber wie der Burong Iri und Burong Ringgong, wie der Batara Guru oder die vermenschlichte Erscheinung eines Mula djadi na bolon der Batak. Wir müssen darum zuerst auf die Kultur der Nachbarinsel Sumatra zurückgreifen, wollen wir die Ibanerzählungen in ihrem Kern und in ihrem geschichtlichen Zusammenhang begreifen.

Vorausgesetzt, wir wüssten nichts über die Wanderungsbewegung der Iban, die sich über mehrere Jahrhunderte zurückverfolgen lässt. Die Übereinstimmungen in den Urzeitlegenden zwischen Batak und Iban würde uns die Verwandtschaft vermuten lassen, und wir hätten nach weiteren Zeugnissen und Belegen dafür zu suchen. Die somatologische Forschung verschafft wenig Aufklärung. Ihre Zähigkeit und Ausdauer, ihr kräftiger Körperbau und ihre kleine Gestalt unterscheiden die Iban von den übrigen Borneotypen. Genaue Schädelmessungen, vor allem von HADDON und NIEUWENHUIS, weisen demgegenüber auf eine enge Beziehung zwischen Punan und Iban hin, späten Zuwanderern und Früh-, wenn nicht gar Ureinwohnern. Wir haben dies eingangs schon kurz gestreift und sehen hier, wie sehr derartige Sachverhalte in die Irre führen können. Da man die Wanderstrasse der Neuankömmlinge kennt und weiss, weshalb und seit wann sie nach Borneo ziehen, kommt die Geschichtsforschung der ethnologischen zu

Hilfe und bestätigt, was wir auf Grund der Mythologien unterstellen müssen: nämlich dass sich an der Westküste und im Süden der grossen Insel zwei (in sich noch gestaffelte) Kreise, zwei Typen oder Auffassungsweisen überkreuzt haben. Die Schöpfungsmythen geben eine deutliche Probe davon. Auf der einen Seite begegnen uns Begriffe und Vorstellungen, die denen der Batak durchaus verwandt sind. Dann wieder entdecken wir jene Motivschichtung, die für die Dusun-Mythen so charakteristisch ist. Es ist damit der Völkerforschung ein Beispiel für einen geistigen Akkulturationsprozess an die Hand gegeben, das besondere Beachtung verdient. <sup>1)</sup> Die Beibehaltung alter, tiefeingewurzelter Gewohnheiten und Vorstellungen und daneben die Angleichung an die Begriffswelt der neuen Landsleute zeigen dabei keinerlei Spuren von Uneinlichkeit oder Vernarbung. Das Ergebnis ist vielmehr eine selbständige, eigenwüchsige Kultur und hohe Moral! Mjöberg, der ein scharfer Kritiker sein kann, freut sich über die angenehmen Umgangsformen, über die geradezu sprichwörtliche Ehrlichkeit und Offenherzigkeit dieser im übrigen gefürchteten Kopfjäger. <sup>2)</sup>

Was trennt nun die Iban von den anderen Borneo-Völkern? Die ersten Unterschiede lassen sich am überzeugendsten an Vergleichen aus der materiellen Kultur zeigen. Da fallen insbesondere die eigenartigen Jagd- und Fangmethoden auf, in denen der Iban es zu einer bewundernswerten Geschicklichkeit gebracht hat. Tätowierung scheint ihnen von Haus aus unbekannt zu sein. Die Frauen, meistens orthodoxer und dem Neuen abgeneigter, haben sich bis auf geringfügige Ausnahmen noch nicht dazu entschlossen können, ihren Körper mit diesen Narbenornamenten verzieren zu lassen, während die Männer den Brauch ebenso wie die Muster von den Kayan übernommen haben, die

---

<sup>1)</sup> R. Thurnwald, *The Psychology of Acculturation*, A.A., XXXIV/4, pag. 557—569.

<sup>2)</sup> Mjöberg, *Borneo*, pag. 221—223.

auch ihre Lehrmeister im Reishbau sind.<sup>1)</sup> Doch auch hierin haben die Iban ihre Leistungsfähigkeit bewiesen und ihre Nachbarvölker überflügelt. Über weitere Eigentümlichkeiten unterrichteten uns HOSE und McDOUGALL: die Iban-Häuser nehmen sich durch ihren typischen Langhaus-Stil, durch die bemerkenswert schmale Frontseite aus, und hier finden wir die ersten, unzweifelhaften Belege für den u n m i t t e l b a r e n K o n t a k t m i t S u m a t r a . Die nämliche Abhängigkeit zeigen Webkunst und Färbmethode wie die Ornamentik auf ihren Tüchern.<sup>2)</sup> Hiemit dürfen wir die materielle Kultur verlassen und Beziehungen auf religiös-geistigem Gebiet suchen. Wir sind in unseren bisherigen Untersuchungen gelegentlich auf Bestattungsriten zu sprechen gekommen. Im Gegensatz zu dem gusi-Kult des Nordens haben die Iban an der Beerdigung festgehalten. Auch hier geben sich die verschiedenen Wurzeln zu erkennen; denn in Verbindung mit der Lebens-, - bzw. Todesangst des Menschen kann man mit voller Gewissheit annehmen, dass er sich den herkömmlichen Beisetzungsformen gegenüber am konservativsten verhalten wird. Die Lebensweise kann man ändern und der neuen Umgebung anpassen, alte Gewohnheiten preisgeben und durch andere ersetzen. Doch in der Religion und vornehmlich in den Bestattungsgebräuchen wird man sich nicht so geschwind zu Neuerungen und Wandlungen entschliessen.<sup>3)</sup> Da lassen sich Ahnenfurcht und Sicherheitserlebnis am wenigsten verleugnen. Es gilt dies weniger für die Einzelpersönlichkeit. Handelt es sich aber wie bei den Iban um ein G e m e i n s c h a f t s g a n z e s , das mit eigenen Traditionen, mit eigener Sprache und Geschichte von West nach Ost

1) Haddon, Head-Hunters, pag. 324—326. Hose and Mc Dougall, Pagan Tribes, II, pag. 250 f. Mjöberg, Borneo, pag. 223.

2) Haddon, l.c., macht dazu einige wichtige Bemerkungen.

3) In seiner „Psychologie der Weltanschauungen“, 3. Aufl. Berlin 1925, unterscheidet der Philosoph Karl J a s p e r s zwischen einem traditionalistischen und einem oppositionellen Menschentypus. Der primitive Mensch ist nach dieser, zwar sehr schematischen Ordnung dem ersten Typus zuzurechnen.



gewandert ist und auch in der neuen Heimat die alten Sitten hochhält und weiter pflegt, dann bedarf es einer jahrhundertlangen, ständigen Berührung mit dem Brauchtum und der Religion der übrigen Völker, um von dort etwas zu übernehmen, was man nach und nach als eigenes Kulturgut betrachtet.

Die Iban haben sich auf dem Hintergrund althergebrachter Glaubensvorstellungen Begriffe zu eigen gemacht, die teils der Kenya-Kayan-Bahau-Religion, teils auch der Hochkultur der Hindu-Javaner entstammen. Drei lebendige Quellen, von denen allerdings die alte, das Herkömmliche merklich überwiegt. Dieses Hangen am Alten zeigt sich beispielsweise auch an der Beibehaltung einer eigenen Mundart, die den Dayak-Sprachen fremd ist und einem im 18. Jahrhundert auf Sumatra gebräuchlichen Malaiisch ähnelt.<sup>1)</sup>

Freilich besitzen wir zudem in der Mythologie einen weiteren, bislang unbeachtet gebliebenen Beweis für gewisse Beziehungen der Iban zum Westen, und wahrscheinlich nicht allein zu Sumatra, sondern auch zum n ö r d l i c h e n N i a s. Die Fassung B enthält einige kurze Bemerkungen über ein Urwesen Gantallah, das zwar Organe zum Sehen, Hören und Sprechen besitzt, auch eine Seele hat, dem aber die Extremitäten fehlen. Von demselben Geschöpf weiss auch der Erzähler der nächsten Legende (C). Dort ist es der wie Gantallah in Einsamkeit (solitude) lebende Soutan. Die anderen Darstellungen gehen an dieser Urgestalt vorüber und beginnen erst bei dem zweiten Akt, in dem gleichsam die folgende Generation, die Vögel, ihre Rolle zu spielen haben.

SCHMIDT<sup>2)</sup> hält nun Gantallah-Soutan für eine „genuin-einheimische“ Bildung, Ausdruck für das „höchste Wesen“, die, und darin sind wir mit ihm einig, einer Gestalt wie Shiva gänzlich fremd ist. Passt aber die Beschreibung des Gantallah auf Löwalangi, nach SCHMIDT's Auseinander-

<sup>1)</sup> Hose and Mc Dougall, Pagan Tribes, II, pag. 250.

<sup>2)</sup> Schmidt, Grundlinien, pag. 24 f.

setzung das höchste Wesen der Niha, oder auf die Sihài-Gestalt? Es scheint doch, als ob das letztere der Fall sei und damit vielleicht auch eine Beziehung zwischen dem gliederlosen Monstrum Kelower Ga-ai der Kenya-Kayan-Bahau und dem Urwesen der Iban bestünde. <sup>1)</sup>

Die Forderung, wir hätten dann zuerst nach der Verwandtschaft der Iban mit den Zentralvölkern zu suchen, ist sicherlich nicht unberechtigt. Auch die Iban selbst betrachten sich heute als ein Volk unter den Borneo-Völkern. Es steht ihr aber zuviel Tatsächliches entgegen. Was wir über das gliederlose Urwesen erfahren, entspricht mehr der Auffassung der Batak und Niha als der der Kayan und ihrer Verwandten. Soutan soll auf einem „Ball“, Radjah Gantallah auf einem „lumbu“ gesessen haben, über deren genauere Beschaffenheit die Erzähler nichts zu wissen vorgeben. WILKEN<sup>2)</sup> hat schon die Meinung geäußert, die nāga-Vorstellung müsse hierbei von entscheidendem Einfluss gewesen sein. Nur ist das Bild, welches sich uns bietet, verzerrt und entstellt. Trotzdem aber wird ein Vergleich mit den Ideen der westlichen Nachbarn am ehesten zum Ziele führen und den Kontakt, der zwischen Batak, vielleicht auch Niha und Iban vorhanden gewesen sein muss, bestätigen.

Wir haben Gründe angeführt, die für einen Zusammenhang zwischen der E r d b e s t a t t u n g d e r n i a s s i s c h e n B ü r g e r, nicht des Adels, u n d d e m G l a u b e n a n e i n e r d h a f t e s U r w e s e n sprachen. Es ist dies eine Annahme, die sich schwerlich weiter belegen lässt, aber viel Wahrscheinliches hat. Bei den Iban treffen wir nun abermals den Glauben an eine Sihài-Gestalt a n u n d zugleich die Beisetzung der Leichen i n d e r E r d e. Ausserdem erkennt man alsbald, dass es ihnen wie den Batak um eine Dreistufung des Welt-raums zu tun ist: das Urwesen Soutan-Gantallah ist die auf dem Weltmeer ruhende Erde, getragen von dem lumbu,

<sup>1)</sup> Zentral-Borneo, Fassung C, Abs. II.

<sup>2)</sup> Wilken, Animisme, pag. 247—254. Vgl. auch Schmidt, Grundlinien, pag. 7, Anm. 6.

über der, Höhe und Himmel kennzeichnend, die beiden Vögel schweben, die gelegentlich auch die Götter selbst sind.

Mag nun auch manches Motiv der Iban-Mythologie noch deutlich auf die Beziehungen zu den Zentralvölkern anspielen, mancher Gedanke an die Legenden der Nordstämme erinnern, — die meisten Glaubensvorstellungen sind ihrem Keim nach „un-dayakisch“. Sie gehören nach dem Westen, nach Sumatra, nach Nias, ja besonders nach dem Festland, auch dann, wenn sie hie und da in einer anderen Verkleidung zum Ausdruck kommen. So lassen sich die Iban trotz aller Geschlossenheit ihres Kulturgefüges im Hinblick auf ihre Herkunft gegenwärtig kaum noch als eine „ethnologische Einheit“ bezeichnen. Die sichere Grenzscheide nach den Batak und dem Westen überhaupt ist nicht mehr fassbar. Wie soll da die Frage beantwortet werden, welcher Völkergruppe sie zuzurechnen sind? Den Dayak oder den Batak? Vom Kontinent über Sumatra kommend, mit den Nord-Niha verwandt, im Nordwesten Borneos angesiedelt. Wir können in erster Reihe nur nach den Mythenmotiven und der Götterlehre urteilen. Doch wir dürfen auch nicht wähen, dass wir in den wenigen Mitteilungen, über die wir verfügen, alle Merkmale ihrer Anschauungen vereinigt fänden. Der eine Iban ist in dieser Weise von den Kayan beeinflusst und für Neues aufgeschlossen, der andere in jenem Betrachte überlieferungsfest und altertümlich.

Deshalb wird auch keine der Legenden, selbst wenn sie noch so wertvoll und als erzählerische Leistung ausserordentlich ist, als schulbeispielhaft herausgehoben werden können. Und ein lückenloser Beweis, soweit er an geistigem Kulturgut jemals möglich ist, kann sich nicht an die eine oder andere Darstellung klammern, weil sie immer ein individuelles Gepräge behalten wird. Alle Gründe, welche man auch sei es für den Sumatra-, sei es für den Kayan-Kenya-Einfluss anführt, werden stets nur einem Teil gerecht und damit nur halb zutreffen. Aber gerade darin beruht die Sonderstellung der Iban-Kultur.

β) *Die Vögel. Über den Totemismus der Iban.*

Eine Verbindung zwischen der Batak- und Iban-Mythologie erstet in den Vögeln, die hier als Mittler, dort als freie, selbständig handelnde Schöpferwesen auftauchen. Im Kult und Brauch der Kayan, Kenya, Bahau, Klemantan nehmen sie einen gewichtigen Platz ein und beherrschen das religiöse Leben des gewöhnlichen Mannes, allerdings ohne dass ihnen Schöpfungskräfte zugesprochen würden. Ihre Macht und Bedeutung liegt in ihrem Wissen und ihrem Verhältnis zu Geistern, Göttern und Dämonen. Sie haben mit anderen Worten eine ähnliche Bedeutung wie in den Batak- und Dusun-Legenden. Weder der Ober-, noch der Mittel- oder Unterwelt gehören sie an. Sie leben gleichsam in den Zwischenräumen und müssen daher für den archaischen Menschen etwas Unfassliches, vielleicht wesenhaft Anderes sein. Wir aber gewinnen dadurch einen Anhaltspunkt zu einer gewissen Fixierung der sonst so schwer abzugrenzenden Beziehungen zwischen der Dayak-, Iban- und Batak-Kultur.

Was über die Vogelverehrung und den damit zusammenhängenden Brauch bei den Iban, Kayan, Kenya und Klemantan bekannt ist, fließt in der Hauptsache aus HOSE's und McDUGALL's Berichten. Wahrscheinlich geht aber alles, was diese beiden Forscher mitzuteilen wissen, auf Stämme zurück, die, wohnen sie noch im Zentrum, doch schon mittelbar oder unmittelbar mit Küstenvölkern in Berührung gekommen sind. Denn die wenigen Angaben, die NIEUWENHUIS oder ELSHOUT über die kultische Bedeutung der Vögel machen, legen die Vermutung nahe, dass die eigentlichen Zentralstämme den Brauch und Glauben kaum oder garnicht kennen.

Wir betrachten zuerst die verschiedenen Mitteilungen. Von den Kenya heisst es: „Among the omen-birds the common white-headed carrion-hawk (*Haliastur intermedius*) is by far the most important. The Kenyahs always observe the movements of this hawk with keen interest, for by a well-established code of rules they interpret his

movements in the heavens as signs by which they must be guided in many matters of moment, especially in the conduct of warlike or any other dangerous expeditions. The hawk is always spoken of and addressed as Bali Flaki, and is formally consulted before any party of the Kenyahs sets out from home for distant parts... Although the Kenyahs thus look to Bali Flaki to guide them and help them in many ways, and express gratitude towards him, we do not think that they conceive of him as a single great spirit, as some of the other tribes tend to do; they rather look upon the hawks as messengers and intermediators between themselves and Bali Penyalong, to which a certain undefined amount of power is delegated." 1) An anderer Stelle fügt HOSE noch genauer hinzu, dass die Kenya Bali Penyalong, dessen Namen ja auch die Punan kennen, als Hauptgott oder höchstes Wesen betrachten, aber ausser ihm noch viele kleinere Götter für die verschiedenen Lebensbezirke besitzen. 2) Ähnlich die Kayan und Klemantan, die ebenfalls an die Macht eines Vogelwesens glauben. Die Kayan heissen es Laki Neho, die Klemantan genau wie die Kenya: Bali Flaki. Beide Vögel sind die Boten von höchsten Wesen, Laki Tenangan, bzw. Bali Utong. Allerdings nimmt sich der Kayan-Glaube gegenüber dem der Kenya insofern aus, als Laki Neho, der braunschwarze Falke, eine Individualgestalt ist. Wohnt sein Herr, der Gott Laki Tenangan, den man sich als einen alten Mann mit langem, weissen Haar vorzustellen pflegt, mit seiner Frau weit fort in einem unerreichbaren Hause, so besitzt auch Laki Neho seine Wohnung, ein Kayanhaus in einer Baumkrone unweit von einem Flussufer, weniger weit entfernt als die Behausung des Götterpaares. 3)

Es kann über die tiefgreifende, religiös-omenhafte Bedeutung dieses Glaubens bei vielen Borneo-Völkern kein Zwei-

---

1) Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 51-58.

2) Hose, Natural Man, pag. 196.

3) Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 74 f. Hose, Natural Man, pag. 220-223.

fel herrschen. Auch NIEUWENHUIS <sup>1)</sup> streift diese Frage und kommt beiläufig darauf zu sprechen, dass einige Kayan im niederländischen Teil der Insel, also schon mehr im Innern, verschiedene Vögel für himmlische Sendboten halten. Entsprechende Mitteilungen sind auch noch aus den Südstrecken (Kualakapuas) bekannt, wo der Nashornvogel (tingang) als ein Helfer der sangiang, der Geister, und der grosse rote Falke (antang) als Omentier angesehen werden. <sup>2)</sup> Doch trotz dieser Anschauungen kennen diese Völker keinerlei Wirksamkeit von Vögeln in der Urzeit, ganz im Gegensatz zu den Iban, die häufig genug das Urwesen Gantallah oder Soutan in ihren Darstellungen übergehen oder vergessen und die Vögel selbst für Schöpferwesen halten. Darum verwundert es kaum, dass gerade bei ihnen der Vogelkult seine stärkste Ausformung erfahren hat und der Falke oder Habicht nicht nur Mittler, sondern auch Gottheit ist.

An der Spitze des Götter-Vogel-Heeres steht ein Falke, Singalang Burong, nach PERHAM's Übersetzung „Vogel-Häuptling“ (bird-chief), dessen Abgesandte, ebenso Vögel, seine Schwiegersöhne sein sollen. <sup>3)</sup> Man nimmt allgemein an, dass diese Vögel einmal als Menschen auf der Erde lebten, hernach zu Geistern geworden sind und jetzt in Vogelgestalt erscheinen. <sup>4)</sup> Dadurch gewinnen Singalang Burong und seine Genossen gewisse Züge totemistischer Art, zumal sie viel menschenähnlicher (Hose meint „completely anthropomorphic“) gedacht sind als Laki Neho und Bali Flaki. Singalang Burong „stands at the head of the Dyak pedigree, and they trace their descent from him.“ <sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, pag. 148; pag. 108.

<sup>2)</sup> J. Mallinckrodt, Ethnographische Mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koealapakoeas, Bijdragen LXXX, pag. 267-270.

<sup>3)</sup> Perham, Petara, in: Ling Roth, I, pag. 178. Hardeland, Wörterbuch, pag. 81: burong = Vogel, männlicher Vorname.

<sup>4)</sup> Mjöberg, Borneo, pag. 271 f.

<sup>5)</sup> Gomes, Sea Dyaks, pag. 196. Perham, Petara, in: Ling Roth, I, pag. 178 f. Hose, Natural Man, pag. 217 f. Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 85 f.

Ausserdem ist er Kriegsgott und der Schutzheilige der tapferen Männer. „He delights in fighting, and head-taking is his glory.“ Das grösste Fest, welches die Iban feiern: gawai burong (Vogelfest) oder auch gawai tenyalang (Nashornvogelfest) oder gawai pala (Kopfjagdfest) genannt, findet zu seinen Ehren statt, und es geht die Sage, dass er an diesen Tagen früher zur Erde kam und an den Feierlichkeiten teilnahm. Drei Tage währt dieses Fest, die mit Opferungen, Spielen, dem Aufrichten eines tenyalang, einer Skulptur des Nashornvogels, ausgefüllt sind.<sup>1)</sup>

Diese ungemein hohe Stellung des Falken und Nashornvogels bei den Iban haben schon HOSE und McDougall gesehen und den Blick auf die Entwicklung des Tierkults unter den Borneo-Völkern gelenkt. Die Stufung lässt sich garnicht verkennen, sodass auch SCHMIDT sich dazu entschliesst, hier eine reine Evolutionsreihe anzunehmen. Ist im Falle der Kayan und Klemantan und wahrscheinlich auch der Land-Dayak in der Gegend von Kualakapuas die Aufgabe des Vogels noch ganz auf das Mittlere beschränkt, so steigt bei den Kenya der Falke Laki Necho zu einer Individualfigur empor, die den Gott beinahe verdrängt und wird bei den Iban selbst zu einer Gottheit, so sehr, dass man nicht weiss, ob ausser Singalang Burong noch ein gleichrangiger Gott für die Iban besteht. Singalang Burong ist das höchste Wesen, zugleich Kriegsgott und Ahnherr, dem ein Heros und Halbgott namens Klieng zur Seite steht.<sup>2)</sup> Vergewärtigen wir uns schliesslich nochmals, dass Zentralstämme wie die Kenya im Hochland von Apo Kayan kaum etwas kennen, was auf einen Vogelkult hindeuten könnte. Es zeigt sich dann, dass die Küstenvölker den Vogel als Gott verehren, die ersten Zentralstämme und die Dusun ihn für ein Omen- oder Mittlertier halten und die Stammesgruppen

---

1) Gomes, Sea Dyaks, pag. 210—212. Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 86.

2) Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 85 f. Schmidt, Grundlinien, pag. 11-13.

ganz im Innern der Insel von diesem Glauben noch ziemlich unberührt sind. Die naheliegende Folgerung ist, dass die Iban den Falkenkult am längsten besitzen, er bei ihnen das ganze religiöse Leben erfüllt und von ihnen ein Einfluss auf die anderen Stämme ausgegangen ist, die Brauch und Glauben in abgeschwächter Form übernommen haben.

Die innige Beziehung, die die Iban mit den Vögeln verbindet, die Kraft, mit der sie sie ausgestattet denken, ihre Schöpfertat am Anfang — all dies bringt die Frage nach einem Totemismus mit sich. Sie ist in früheren Jahren bereits von HOSE und McDOUGALL gestellt worden und hat kürzlich noch einmal das Interesse des Wiener Kreises auf sich gezogen. <sup>1)</sup> Vor allem auf Grund des Fehlens entsprechender Anzeichen im Gesellschaftsbau wie Clanorganisation oder Jugendweihe gelangen die Forscher übereinstimmend zu dem negativen Schluss und halten den Tierglauben der Borneo-Völker für eine Erscheinung, die sich auf das Religiöse beschränkt, — man könnte hinzusetzen: soweit Religion und Sozialordnung in Primitiv-Kulturen getrennt betrachtet werden dürfen. Es scheint, als ob die beiden angelsächsischen Gelehrten sich zu sehr auf die Tatsache berufen, dass bei den Punan und Kenya, also Zentralstämmen im engeren Sinne, alles vielleicht Totemistische noch unwahrscheinlicher ist als bei den Küstenvölkern. Daneben legen sie ein zu grosses Gewicht auf die Verehrung der Krokodile und die Opferung von Haustieren wie Huhn oder Schwein, mit deren Blut die Vogelstatuetten öfters bestrichen werden.

Fasst man den Begriff des Totemismus so weit wie GOLDENWEISER, dann lassen sich bei den Iban Anzeichen dieses religiös-sozialen Systems nachweisen. <sup>2)</sup> Denn schon die Ehrerbietung, mit der man gewisse Vögel behandelt,

---

<sup>1)</sup> Hose and McDougall, *Pagan Tribes*, II, pag. 96-109. Vorklage, pag. 141-148.

<sup>2)</sup> A. A. Goldenweiser, Artikel: Totemism, in *ESS.*, Vol. XIV, pag. 657-660.; ders. Totemism, *An Analytical Study*, *Journal American Folk-Lore*, XXIII, pag. 179-293.



und die Nennung Singalang Burongs als Urahn greift unweigerlich in das soziale Leben ein. Ja, ein älterer Forschungsbericht geht noch einen Schritt weiter und erinnert unwillkürlich an das berühmt gewordene Beispiel VON DEN STEINEN's von den brasilianischen Bororo, die von sich selbst behaupten, rote Papageien zu sein. Der Iban fühlt sich grundsätzlich mit den Vögeln eins: „In fact, I was told the other day, they are really Dyaks in the form of birds,” sagt CHALMERS <sup>1)</sup> einmal. Diese Notiz trägt ungemein zur Aufhellung des ganzen Fragenkomplexes bei. Auch bei dem Nicht-Vorhandensein mancher Anzeichen einer totemistischen Gesellschaftsordnung wie Heiratsvorschriften und Initiationsriten kann man bei einem derartigen Zeugnis niemals die tiefe Verwachsenheit dieser Gruppe mit einer bestimmten Tiergattung bestreiten und Neigungen zu einer „totemistischen Denkart“ leugnen. Der vogelhafte Ahn-Gott-Heros genießt alle Ehren, und es versteht sich, dass ein strenges Tötungs- und Speiseverbot für Vögel aufgerichtet ist. Schiesst ein Iban zufällig einen heiligen Vogel auf der Jagd, dann entschuldigt er sich damit, dass seine Beute zu einer geringeren Klasse gehöre; anders liesse sich das Tier garnicht fangen. Der Jäger bestattet es dann unter Zeremonien und mit Grabbeigaben, die wir auch bei der Beisetzung eines Iban beobachten. <sup>2)</sup>

Dieser ganze Sachverhalt drängt die Frage nach dem Vorhandensein von Totemismus auf. Und es ist dies, religionsgeschichtlich genommen, durchaus möglich, weil der Vogel innerhalb der totemistischen Religionsform ein Spätling ist und erst erscheint, nachdem der reine Tierglaube sich schon in einem Endstadium befunden haben muss. <sup>3)</sup> Allgemeiner gesagt: mit dem Vogelkult beginnt der Blick des Menschen sich n a c h o b e n zu richten, den Himmel zu beobachten, den Lauf der Gestirne zu verfolgen

<sup>1)</sup> W. Chalmers, Occasional Papers, in: Ling Roth, I, pag. 225, Anm. 53.

<sup>2)</sup> Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 57; pag. 87.

<sup>3)</sup> Reik, Oedipus und die Sphinx, Imago VI, pag. 112 f. — Die Entfernung an den Himmel erlaubt es, zu dem einmaligen Erlebnis.

und „das Heil“ von dort zu erwarten. Damit geht ein Individualisierungsvorgang einher. Das einst auf Erden verehrte Wesen wird an oder in den Himmel entrückt und dort, in der Ferne, zu einem Gott, wie die Stufung in der Götterlehre der Borneo-Völker es klar beweist.<sup>1)</sup> Die Götter der verschiedenen Nachbarstämme sind sich zwar ähnlich, das Verhältnis aber, in dem Gott und Mittler sich befinden, ändert sich schrittweise. Die Erwähnung des Vogelpaares in den Urzeitdarstellungen verweist auf seinen Rang, den es sich im Laufe der Zeit erobert haben wird. Die Untersuchung dieses Phänomens sollte darum bei diesen Stämmen, die den Vögeln soviel Macht zutrauen, beginnen und nicht bei den Kenya oder Punan. Denn ein Volk, welches dermassen fest an den Falkenkult gekettet ist und ihn zum ganzen Inhalt seines religiösen Denkens gemacht hat, müsste länger daran hängen als die Zentralvölker, die lediglich das Mittlerhafte des Vogels sehen und ihn als Himmelsboten anerkennen. Die Iban haben damit ein älteres Recht darauf und sind allem Anschein nach schon als Träger dieses Tierkults nach Borneo eingewandert, um dort Stämme wie die Kayan, Kenya, Bahau, Klemantan mit ihm in Berührung zu bringen und zu beeinflussen.<sup>2)</sup>

Man sollte deshalb erwarten, irgendwelche Anzeichen für eine entsprechende Form der Vogelverehrung in dem Gebiet zu finden, aus welchem die Iban gekommen sind; doch gibt es unter den Sumatra-Völkern fast nichts, was unserer Erwartung einigermaßen Genüge tun könnte. Hingegen leitet die hindu-javanische Religion uns auf eine erste Spur, der wir nachgehen müssen. Unter den Hindu-

---

zurückzukehren. Das Totemtier kann (wieder) zum deifizierten Vater werden. Reik schliesst umgekehrt: „Diese Vögel sind ursprüngliche Götter.“

<sup>1)</sup> Siehe auch Reik, Die Unheimlichkeit fremder Götter und Kulte, in: Der eigene und der fremde Gott, pag. 173 f.

<sup>2)</sup> Nach Abschluss seiner Untersuchungen ist Schmidt zu einer anscheinend ähnlichen Auffassung gekommen, der er jedoch nicht weiter nachgegangen ist. Vgl. Grundlinien, pag. 13, Anm. 1.

Plastiken Indiens, Balis und Javas gibt es eine Gruppe von Darstellungen des greifartigen Sonnenvogels Garuda, des Reittieres Viśnus. Vor allem Bali besitzt hierfür Beispiele, die als Kunstwerke feinsten Art der Beobachtung wert sind. Man sieht etwa an den badē, den Leichenverbrennungstürmen, den Garuda in einer ausserordentlich lebendigen, feindselig anmutenden Stilisierung angebracht. Durch weit aufgerissene, kreisrunde Augen, bleckende Zähne, gross geschwungene Hauer erhält diese Fratze etwas Wild-Erregtes und Grausam-Erschreckendes, wie es sonst nur noch die Kunst des alten Mexiko oder die Malereien und Plastiken der nordwest-amerikanischen Indianer zustandezubringen vermochten.

Nun ist es sicherlich kein Zufall, dass der indische Volksglaube die gleichen Vögel, Falke und Nashornvogel, für die irdische Erscheinung des Garuda ansieht, die Borneo für heilig oder gar göttlich hält. Die Aufmerksamkeit ist damit aber wiederum auf den Einfluss des Hinduismus und Alt-Indiens als Quellgebiet gelenkt, und um gewisse Analogien zum Vogelkult der Iban zu erhalten, müssen Beispiele von einigen Festland-Völkern herangezogen werden, wie HADDON<sup>1)</sup> es übrigens schon vorgeschlagen hat. „The screeching of the large hawk (*Haliastur intermedius*) . . . is closely allied to or a sub-species of Brahminy kite (*Haliastur indus*). — The Brahminy kite is popularly supposed in India to be the sacred Garuda, the mythical bird, half eagle and half man, which in Hindu mythology is the vahana, or ‚vehicle‘, of Vishnu. Whenever Bengali children see one of these birds they cry out — ‚Let drinking vessels and cups be given to Shankar Chil (Brahminy kite); but let the common kite get a kick in its face.‘” Einige Beachtung scheint den Adlern und Falken auf dem ganzen Kontinent, bis zum vorderen Orient, Aegypten und den Mittelmeerländern geschenkt zu werden, wenn auch Grad und Art der Verehrung, die sie geniessen, sehr verschieden

1) Haddon, *Head-Hunters*, pag. 387 f.

2) Oldenberg, *Veda*, pag. 74-76; pag. 179-181.

sind. Nach HADDON's Vergleich tritt die Besonderheit des Himmelsvogels schon merklich zurück, während der Veda ihn noch als ein Symbol der Sonne oder als den Bringer des Soma beschreibt. Immerhin hat sich diese Wandlung nicht allerorts gleichmässig vollzogen. So besitzen die zentralindischen Maria Gond von Bastar den Falken nur (noch?) als Jagdtier, während die Iban das andere Extrem, die Vergöttlichung, beweisen.<sup>1)</sup> Ähnlich wie in Mittel-Borneo tritt bei südindischen Stämmen die omenhafte Bedeutung in den Vordergrund: „If a Brähmani kite (*Haliastur indus*), when flying, is seen carrying something in its beak, the omen is considered very auspicious. — When a person is ill, his family sometimes make a vow that they will offer a few pounds of mutton to the Brähmani kite (*Haliastur indus*, *Garuda pakshi*) on the patient's recovery. It is believed that, should the offering be acceptable, the sick person will speedily get better, and the bird will come to demand its meat, making its presence known by sitting on a tree near the house, and crying plaintively. The shadow of a Brähmani kite falling on a cobra is said to be stupefy the snake.”<sup>2)</sup> Auch verschiedene Khatri-Stämme im Punjab, im Nordwesten Indiens, erzählen von der Heiligkeit des Geiers oder Falken und geben dafür eine Erklärung, die den Iban-Traditionen nicht allzu fern steht: „When all their men died from plague and the race was nearly extinct, a kite with its wings sheltered a boy, the last of his line and son of a pregnant woman who escaped — a tale told of many castes, merely indicating a flaw in the pedigree.”<sup>3)</sup> Das Inzestmotiv wird hier in besonders zurückhaltender Weise behandelt, und diese Verhaltenheit in der Darstellungsform ist daraus zu begreifen, dass einerseits das Blutschandemotiv unumgänglich ist, auf der anderen Seite eine erklärende Entschuldigung für den

<sup>1)</sup> W. V. Grigson, *The Maria Gonds of Bastar*, London 1938, pag. 163.

<sup>2)</sup> E. Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India*, London 1912, pag. 65; pag. 86 f.

<sup>3)</sup> Crooke, *Religion and Folklore*, pag. 375.

streng untersagten Bruder-Schwester-Inzest versucht werden muss. Wie aber verhält es sich mit dem Falken? Er ist auch diesmal wohl kaum der Urahn, sondern er wird als Erhalter und Retter der Stämme geschildert und hat auf diese Weise einen unmittelbaren Anteil am Bestand und Leben der Nachkommenschaft, die ihn schützt und verehrt, ohne ihn zu vergöttlichen.

Wir müssen endlich noch, um die Verbreitung des Falkenkults auf dem ganzen Kontinent anzudeuten, auf Völkerschaften übergehen, deren unmittelbare Beziehung zu den Iban kaum anzunehmen ist. Es handelt sich um die Kintak Bong, Negrito-Stämme im nordwestlichen Malakka, unter denen EVANS und auch SCHEBESTA Nachforschungen betrieben haben. Die Kintak Bong meinen, dass in der Urzeit ein Sohn des Krähenpaares Ag-ag, das man sich jedoch als Menschen denken muss, sich in einen Falken verwandelt hat. Seine Name ist „Klang“ und hat eine gewisse Übereinstimmung mit dem des Iban-Kriegsheros und Begleiters Singalang Burongs, Klieng. Nebenbei bemerkt behaupten die Kintak Bong, alle Tiere seien in früherer Zeit Menschen gewesen, „but Tak Pern had changed the people into animals because they did not pay the blood sacrifice.“<sup>1)</sup>

Totemismus ist eine bei den indischen Primitiv-Völkern vielfach nachgewiesene Erscheinung und im ganzen Lande verbreitet. Verraten unsere Beispiele auch kein unmittelbar verwandtschaftliches Verhältnis von Gruppe und Vogel im Sinne einer Abstammung, wie es von den Ao-Naga mitgeteilt ist, die einen Wozakumr-Clan (Nashornvogel-Clan) haben<sup>2)</sup>, so kann man — es bleibt freilich eine Zwischenlösung, die weiterer Klarstellung bedarf — mit LEVY-BRUHL eine „participation mystique“ annehmen, die die Leute mit den Tieren vereint. Damit tritt die Beziehung des

1) I. H. N. Evans, *The Negritos of Malaya*, Cambridge 1937, pag. 161; pag. 240-243.

2) *Census of India*, § 176, pag. 413.

Menschen zur Natur in ein für unsere Augen fremdes Licht. Sicherlich lohnte die Bemühung, die verschiedenen Stadien solcher „Teilhabe“ oder besser noch „Gemeinschaft“, die weit mehr als den Totemismus umfassen, eingehend zu prüfen und die einzelnen Stufen der Einstellung des Menschen zu seiner Umwelt zu beschreiben.

Tiefen- und Entwicklungspsychologie haben hierzu einen vielversprechenden Anfang gemacht. <sup>1)</sup> So hält KLEIN „die infantilen Tierphobien für eine Äusserung der frühen Angst.“ Es scheint, als ob auf den frühesten Stufen der Ichentwicklung Angst und Gewissen nicht innerlich verarbeitet werden können und darum nach aussen gestossen werden müssen, wo sie eigenartigerweise mit Tieren gleichgesetzt werden. Das totemistische Verhältnis des archaischen Menschen zum Tier muss im Grunde ähnlicher Art sein; es ist ein Zeichen seiner A n g s t u n d seines S c h u t z b e d ü r f n i s s e s, d.h. seiner Angstabwehr. Innerhalb dieses weiteren Rahmens wird auch der Totemismus zu verstehen sein. Er ist ein Niederschlag des menschlichen Abhängigkeitsgefühls auf ein äusseres Objekt, gleich ob es sich um Sozial- oder Individualtotemismus handelt. Der Individualtotemismus oder Nagualismus, der bei den Iban seine besondere Prägung erhalten hat, kann sich vom Gruppentotemismus nur insofern unterscheiden, als er mit dem fortschreitenden Ichbewusstsein des Individuums zusammenhängen wird. Er deutet auf eine Lockerung des Gruppenbewusstseins hin und zeigt die V e r s e l b s t ä n d i g u n g d e s E i n z e l m e n s c h e n an.

Wir werden auf diese Frage zurückgreifen müssen. Sie hat in Bezug auf die Iban, bei denen von einem „klassischen Totemismus“ keine Rede sein kann, ihren besonderen Sinn. Die Erklärungen zur Mentawei-Mythologie haben darzutun versucht, dass der Glaube an die Macht eines Tieres (und gelegentlich einer Pflanze) zu den ersten Merk-

---

<sup>1)</sup> Klein, Psychoanalyse des Kindes: Beziehungen zwischen der Zwangsneurose und den Frühstadien der Über-Ich-Bildung, pag. 159-185. Werner, Über magische Verhaltensweisen.

zeichen für das Vorhandensein von Totemismus gerechnet werden muss, wobei die soziologische Situation gewiss auch massgebend ist, schliesslich aber doch zweitrangig bleibt. <sup>1)</sup> Ausgangsvorstellung scheint stets der Angst- oder Machtbegriff zu sein. Der frühzeitliche Mensch fühlt sich in der Hand des im Totemtier gegenwärtigen Ahnen. Doch selbst dieser Machtglaube ist bei den Iban nicht ohneweiters zu erkennen. Der Vogel ist für sie zuerst einmal ein wissendes oder vor-wissendes Geschöpf, dessen verehrungswürdige Eigenschaft die schutzgewährende Weissagung ist, welche sich vor allem auf den Kriegs- und Jagdzügen bewährt.

Ziel dieser Jagden und Kämpfe ist für den Iban die Erschlagung möglichst vieler Feinde, deren Köpfe als Trophäen sowohl den Stamm wie den Einzelnen bereichern. Nicht umsonst ist Borneo als die „Insel der Kopfjäger“ gefürchtet! Wir wissen heutzutage, dass die Gewinnung eines Schädels und der Genuss von Menschenfleisch, so widersinnig es klingen mag, von ethisch-religiösen Beweggründen geleitet sind, die auch die Nordwest-Völker erfüllen, deren Redlichkeit und Sittenreinheit ganz ausser Frage steht.

Zu welchen Anlässen muss ein Kopf erjagt werden? Drei oder vier Motivierungen hört man nennen. Einmal wird ein Schädel als Bauopfer bei der Gründung einer neuen Siedlung gebraucht. Zum anderen muss ein Kopf beim Totenfest, besonders bei den Leichenfeierlichkeiten für einen Häuptling vorhanden sein. Sodann werden Schädel für das dreitägige, grosse Fest zu Ehren Singalang Burongs benötigt, wie diesem auch nach erfolgreichen Kopfjagden Dankopfer in Form von Menschenfleisch gebracht werden.

Das ganze Dasein eines Iban ist von Gedanken hieran durchpulst. Durch den Besitz eines oder mehrerer Schädel gewinnt er grössere Kräfte, der Geist seines ehemaligen Feindes dient ihm bei all seinen Unternehmungen, denen mehr Erfolg beschieden ist, sein gesellschaftlicher Rang und Einfluss festigt sich, seine Leistungsfähigkeit und

<sup>1)</sup> S.o. pag. 54 f. Van der Leeuw, Phänomenologie, pag. 47-65.

Macht werden gesteigert. Kurzum, je mehr Köpfe er besitzt, desto angesehener, kraftvoller, „gesegneter“ ist er. Es gilt dabei aber besonders zu betonen, dass auch die Liebe und Zuneigung der Frauen den jungen Mann antreiben, sich in den Besitz eines Schädels zu bringen. Wagt es ein junger Iban, einem Mädchen die Gefühle, die er für es hegt, zu verstehen zu geben, dann muss er darauf gefasst sein, dass man alsbald an ihn die Frage richtet, wieviel Köpfe er schon erworben hat. Wenn wir beispielsweise hören, dass die Kopfjagd zu einer überreichen Reisernte, einem guten Wildbestand in den Wäldern, vielen Fischen in den Flüssen und einem fruchtbaren Ehebett unbedingt notwendig ist, erfassen wir, wie eng der Kraftgedanke, die dynamistische Vorstellungsweise damit verknüpft ist. <sup>1)</sup> GOMES <sup>2)</sup> macht eine ähnliche Bemerkung. Er habe wiederholt gehört, dass „the reason why young men are so anxious to bring home a human head is because the women have so decided a preference for a man who has been able to give proof of his bravery by killing one of the enemy.“

Von dieser Seite aus beginnt sich uns das Wesen der Kopfjagd im Kulturbilde der Iban allmählich zu erschliessen. Alles Denken kreist um das Macht- und Kraftbewusstsein. Man könnte sagen: wer die Kraft hat, hat auch die Macht; die Macht im Stamme und im Hinblick auf die Frauen und eine kinderreiche Ehe. Ein Mann, der viele Köpfe sein Eigen nennt, darf auf das Wohlwollen der Geister und Ahnen rechnen. Sie sind es, die ihm Nahrung und Fruchtbarkeit gewähren, und je grösser sein Besitz an Schädeln ist, umso besser geht es ihm.

Nun führt gerade die Tatsache der mehrmaligen Betonung der Fruchtbarkeit und des sicheren Erfolgs bei den Frauen auf eine weitere Spur. In einer ebenso klugen wie kenntnisreichen Schrift geht PRINZESSIN MARIE BONAPARTE auf das Problem der Kopfjagd des genaueren ein, und sie

---

<sup>1)</sup> Mjöberg, Borneo, pag. 277-282.

<sup>2)</sup> Gomes, Sea Dyaks, pag. 72-76. Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 20-22.



gelangt zu dem Schluss, dass die Kopftrophäe ein späterer Ersatz für die Genitaltrophäe sei.<sup>1)</sup> „Die Kopftrophäe scheint ein Fortschritt gegenüber der Genitaltrophäe zu sein,“ heisst es da. „Der Kopf, Träger der Sinnesorgane und des Gehirns, ist von anderer, vornehmerer Beschaffenheit, und sowohl die Primitiven als auch die Völker des Altertums haben seine innige und phylogenetische Verwandtschaft mit den libidinösen Kräften in dem Brauche der Kopftrophäen, die, wo immer sie auftauchten, an Stelle der phallischen Trophäen getreten waren, herausgeföhlt. — Daher röhrt die Kraft, der Ruhm, die Ehre, die die Kriegstrophäe dem verleiht, der sie erringt.“ Wer die Trophäe, Kopf oder Phallus oder unter den Indianern eine letzte Verschiebung: den Skalp heimbringt, ist mit neuen Kräften ausgestattet, die ihm Frauen, Fruchtbarkeit, Reichtum und Rang eintragen.

Für den Iban hat die Kopfjagd damit einen doppelten Wert: er opfert seine Trophäe, behält sie aber trotzdem als Eigentum. Als höchste und Kriegsgottheit wird Singalang Burong mit der Beute beschenkt. Man weiht sie ihm. Ebenso bringt man den Verstorbenen ein Schädelopfer dar: man verhält sich also gegenüber dem Vogelgott genau so wie gegenüber den Ahnen. Gottheit und Vorfahren werden in gleicher Weise behandelt, weil sie alle das Leben und die Kraft des Stammes und des individuellen Stammesangehörigen garantieren. Von ihnen ist einstmals die Macht ausgegangen. Ist Singalang Burong vielleicht doch der Urahn?

Wir sind nunmehr der Frage nach dem Vorhandensein eines Totemismus ein wenig näher gerückt. Als gelöst ist sie immerhin noch nicht zu betrachten, sodass es gegeben erscheint, ein weiteres Problem, die Bedeutung des Nagualismus für die Nordwestvölker, zu streifen. Wir haben schon davon gesprochen, dass der Nagualismus oder Individualtotemismus dieselbe psychische Wurzel wie

<sup>1)</sup> Marie Bonaparte, Über die Symbolik der Kopftrophäen, Wien 1928, pag. 26-29.

der Sozialtotemismus hat: die Uragst. Trotz dieser letzten Übereinstimmung sind die Aufgaben dieser beiden „Totemismen“ verschieden. So fehlt dem Nagualismus weitgehend der soziale Charakter, jedenfalls soweit er auf irgendwelche Ordnungen Bezug nimmt. Er geht nur den Einzelnen und dessen engsten Kreis etwas an. Die Iban geben dies sehr deutlich zu erkennen, und wir erfahren durch sie vieles über den Weg und die Entwicklung vom gruppengebundenen Menschen zum selbstbewussten Individuum. Sie sind nämlich der Annahme, einen individuellen Schutzheiligen und heimlichen Helfer zu besitzen, den sie ihren „ngarong“ heissen.<sup>1)</sup> Dieser Schutzgeist scheint gewöhnlich ein Ahn oder verstorbener, naher Verwandter zu sein. Jedenfalls ist es unzweifelhaft die Seele eines menschlichen Toten. Sie erscheint dem Iban in einem Traume, zunächst noch als Mensch und vertraute Gestalt, späterhin als Tier. Zuweilen — und hier treten schwache Kennzeichen des Sozialtotemismus zutage — glaubt eine ganze Familie an den schützenden Helfer, und Kinder und Kindeskinde bezeugen dem ngarong ihrer Vorfahren tiefste Ehrerbietung. HOSE und McDUGALL (l.c.) erzählen von ihrem Gewährsmann Angus, einem Ulu-Ai-Iban vom Batang Lupar, der selbst keinen ngarong besass, aber keinen Affen tötete, weil dieser der heimliche Helfer seines vor zwei Jahrzehnten verstorbenen Grossvaters war.

Mit Hilfe dieser Mitteilungen sollte es jetzt erlaubt sein, zur Betrachtung der angezeigten Frage nach einem Totemismus zurückzukehren. Theoretisch liesse sich die Meinung, wir stünden hier am Anfang eines totemistischen Entwicklungsganges, durchaus verteidigen. Die Respektierung des grossväterlichen ngarongs, das Vorkommen von Familienschutzgeistern, das Auftreten des heimlichen Helfers zuerst in einem vertraut-menschlichen Gewande und später in Tiergestalt sich offenbarend, schliesslich das Geständnis, dass der ngarong meistens ein Ahn sei, — alles in allem wesent-

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden: Hose and McDougall, Pagan Tribes, II, pag. 90-96. Hose, Natural Man, pag. 201-205.

liche Merkmale für das Vorhandensein von Totemismus und zwar in einem Anfangsstadium, weil man erwarten kann, dass der Glaube an den Familien-ngarong oder an den des Grossvaters sich nach und nach vertieft und festigt, um allmählich zu einer Gottheit zu werden. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass man beim beginnenden Totemismus ähnliche Beobachtungen machen könnte. Für die Iban kann dies allerdings keine Geltung haben. Die Aussagen des Ulu-Ai-Iban Anggus und ebenfalls noch einige andere, die HOSE und McDUGALL (l.c.) wiedergeben, enthalten soviel Selbstgefühl und gesteigertes Ichbewusstsein, einen Hang zur Vereinzelnung und Eigenwilligkeit, („Ich habe meinen eigenen ngarong“), wie es nur für das Vorstellungsleben von Menschen denkbar ist, deren Familien- und Sippenverband sich schon weitgehend gelockert haben muss. Bezeichnend ist das Beispiel eines Redjang-Iban namens Imban, der mit seinem ngarong, einer grossen Flusschildkröte, zum Baram verzogen war. Er forderte von seiner Umgebung, dass sie wie er die Schildkröte als „mali“ (heilig-gefürchtet) behandelten. Die Leute gerieten mit dem Einzelgänger darüber in Streit, den erst der Resident (HOSE) schlichtete und entschied, dass Imban wieder in seine Heimat zurückwandern müsse.<sup>1)</sup> Niemals würde man von zentral-australischen Totemgläubigen derartige Mitteilungen erwarten. Schon die Auffassung des ngarongs als Helfer und weniger als verehrter Ahn und mächtiges Wesen lässt etwas von der Überlegenheit des Besitzers durchschimmern: e r f ü h l t s i c h n i c h t s o s e h r i n d e r M a c h t s e i n e s n g a r o n g s, w i e e r s i c h d u r c h d e s s e n H i l f e m ä c h t i g w e i s s. Er empfindet ihn als seinen dienstbaren Geist. Es ist eine menschheitsgeschichtliche Leistung, die sich hierbei vollzogen hat. Eine neue Stufe bedeutet es, die eigenen Kräfte und den eigenen Willen zu erleben und sich durch das Erlebnis mit dem ngarong von den Anderen, den Mitmenschen zu unterscheiden.

Wir können hier auf die sich daraus ergebenden, ver-

<sup>1)</sup> Hose and McDougall, *Pagan Tribes*, II, pag. 94.

wickelten psychologischen Fragen nicht näher eingehen. Es ist nur notwendig zu erwähnen, was oben bereits betont wurde: dass der Vogel oftmals in der Endphase der totemistischen Epoche zum Vorschein kommt und ein Nachzügler zu sein scheint, der den Blick des Menschen von der Erde zur Höhe emporhebt. Für die Mythologie der Iban muss es im besonderen auffallen, dass die Vögel, denen sie ihre Verehrung zuteil werden lassen, in erster Linie Raubvögel sind: Falke, Geier, Adler, Habicht, Nashornvogel, die häufig als *Seelenvögel* Achtung genießen. Um dabei den Wesenszusammenhang zwischen Mensch und Vogel zu erfassen, weist VAN DER LEEUW<sup>1)</sup> in seiner feinsinnigen Weise auf die Schnelligkeit, das plötzliche Aufplattern und unheimliche Schreien des Tieres hin. Durch diese Eigenschaften ist der Vogel am ehesten zur Verkörperung einer geistigen Macht geeignet. Er wird zum Seelenträger und Besitzer der Ahnenseele, also zum Ahn. Es wirkt etwas materialistisch gedacht, hat aber manches für sich, wenn man mit РЕИК<sup>2)</sup> folgert, dass gerade Geier, Adler usw. zuerst dazu in Betracht kommen, weil der Mensch von Ferne beobachtet, dass sie sich auf das Aas, „auf die Leichen teurer Toten niedersenkten, von ihnen frassen und wieder davonflogen.“ Die bei den Iban gesammelten Erfahrungen geben dieser Hypothese neuen Boden. Die Iban selbst kann man nicht als Anthropophagen bezeichnen, sie opfern aber den Vögeln das erbeutete Menschenfleisch.

Es muss sich darum für uns das folgende Bild ergeben. Die Iban-Kultur befindet sich in einer spät-totemistischen Phase. Es zeugen dafür das Auftreten der Vögel in der Urzeitdarstellung, der Vogelkult und der den Individualisierungsprozess andeutende ngarong-Glaube. Fraglich, wenn nicht unwahrscheinlich ist es, ob die Iban jemals Zeiten eines „Hoch-Totemismus“ durchgemacht haben, der die bekannten Heiratsgesetze, Clanorganisation, Darstellung der Totemgedanken in Maskentänzen und Gesängen,

1) Van der Leeuw, Phänomenologie, pag. 271-275.

2) Reik, Oedipus und die Sphinx, pag. 112 f.

Meidung des Totem <sup>1)</sup>, überwiegenden Einfluss der Frau und Demokratie besessen haben muss. Meidung des Totem, Annäherung an eine demokratische Ordnung und Hinweise auf ehemaliges Matriarchat kommen auch bei den Iban vor. Die Beachtung des ngarong und der Vögel ist sicher; wir haben zeigen können, dass Singalang Burong wie ein Vorfahre behandelt wird. Ausserdem haben die Mütter das letzte Wort bei der Vermählung ihrer Kinder zu sprechen.<sup>2)</sup> Der junge Mann zieht für mehrere Jahre in das Haus seiner Schwiegereltern.<sup>3)</sup> Diese Tatsachen hat VROKLAGE <sup>4)</sup> nicht genügend berücksichtigt und auch der Mannigfaltigkeit der totemistischen Erscheinungsarten zu wenig Rechnung getragen, als dass man mit solcher Entschiedenheit das Vorhandensein des Totemismus bei den Iban verneinen könnte.<sup>5)</sup>

1) Siehe auch R. Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen, in: G. Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie, I/2, München o.J., pag. 282 f.

2) Nyuak-Dunn, Religious Rites, pag. 167.

3) Hose and MacDougall, Pagan Tribes, II, pag. 175.

4) Vroklage, pag. 147 f.

5) Nach Drucklegung des Buches erreicht mich eine briefliche Mitteilung Mr. I. H. N. EVANS' über einige wenige Anzeichen einer Falkenverehrung im Tempasuk-Distrikt. EVANS schreibt mir: „When I was visiting Bengkahak Village, Tempasuk District, on July 19th, 1939, I noticed that a short pole, to which was attached a piece of old thatch on a string, had been lashed vertically to the roof-beam of a skeleton house that was then in building. I asked what this erection was, and why it was placed as described. I was told that it was a bird-scarer to keep away hawks. If a hawk lit on the house while it was under construction it would have to be abandoned. GENSIAU, of Tempasuk Village, subsequently told me that it is the kendiu maragang, the red hawk, that is feared. (According to Mr. F. N. CHASEN, Director Raffles Museum, Singapore, this is almost certainly the Brahminy kite, *Haliastur indus intermedius*, Gurney.) If it were to perch on a house under construction it would be burnt unless a ceremony were performed. This ceremony is called momilu and its purpose is to ‚make the venom fly away‘, for, when the hawk has perched and flown away, it leaves its venom behind it, and if the house were occupied it would be ‚burnt by the hawk’s fire.‘ In the momilu ceremony a red head-cloth and another red cloth are put where the bird perched.”

Ausserdem teilt mir EVANS die folgende Legende mit. Sowohl aus der oben beschriebenen Zeremonie als aus der Erzählung geht mit Sicherheit hervor, dass der Falkenkult, wahrscheinlich von aussen herangeraten, hier eine nur geringe religiöse Bedeutung hat.

„A woman's husband was always ill and could not be cured. The woman had a dream and, in the dream, a woman came to her and told her that a religious ceremony must be performed. When the wife awoke she did not know what to do, because she did not know how to perform a ceremony. When she came out on the platform in front of the house, she saw a hawk, a kendiu maragang. The bird said that it was the woman who came in the dream, and that she (the wife) must go to the bathing place if she wanted to know how to perform a ceremony. She went there, and the hawk told her to sit leaning against a rock on which it perched. The bird told her how to conduct a ceremony. When she went home she tried to conduct the ceremony, but she had forgotten the rites. The bird came and perched near her, but outside the house, and told her what to do. The bird taught the woman, and other women who came, what to do and say, and this learning has been handed down and is used to the present day.” (Tempasuk Village).

---

## IV. SÜD-BORNEO.

Wir kommen schliesslich zu den Urzeiterzählungen der Dayakstämme in der Südebene Borneos, insbesondere den Ot Danum und Olo Ngadju, deren eigentliches Siedlungsgebiet die Täler der in die Java-See mündenden Ströme waren, aus denen sie von zuwandernden Hindus, Malaien, Chinesen, Arabern verdrängt sind. Seitdem haben sie sich tiefer ins Innere, in die Oberländer, begeben, wo sie wahrscheinlich auch mit den Zentralstämmen in Berührung gekommen sind. Dieser vielseitige Kontakt drückt sich auch in der Mythologie aus, die Eigenes und Gemeinsames vermengt. Einige Gedanken sind uns neu, andere wieder schon aus früheren Darstellungen bekannt. Doch im Ganzen genommen bilden die Mythen des Südens einen begrüssenswerten Abschluss für die Mythologie West-Indonesiens.

Dieser Endpunkt wirkt vielleicht mit einiger Willkür gewählt, zumal Begriffsbildungen wie „Ende“ und „Anfang“ in der ethnologischen Forschung verfallen. Handelt es sich doch um die Untersuchung eines beständig in Fluss bleibenden, lebendigen Geschehens! Da wir jedoch zu dem Hilfsmittel einer Gebietsaufteilung — Indonesien, Melanesien, Mikronesien, Polynesien — greifen, ist Süd-Borneo sicherlich ein günstiger Höhepunkt, weil sich hier, vor allem im Hinblick auf Religion und Kunst, jene Kräfte gesammelt zu haben scheinen, die wir teils aus den Nordgebieten, teils aus den Zentralstrecken kennen. Die Südebene erweist sich als Sammelbecken. Dadurch sind die Mythen ihrer Bewohner für unsere Schlussbetrachtung besonders geeignet.

## a) Die Mythen.

Fassung A: <sup>1)</sup>

## Der Ursprung der Geister (sangiang).

**Abs. I.** Als Mahatara <sup>2)</sup> die Erde erschaffen hatte, wollte er sie auch bevölkern. Er machte daher an den beiden Enden eines Zweiges vom Garingbaume je eine menschliche Figur, auf der einen Seite einen Mann, auf der anderen eine Frau. Diesen Stock warf er auf die Erde. Die männliche Figur geriet dabei ins Wasser, die weibliche auf das Land. Da der Stock in der Mitte gebrochen war, trieb die männliche Figur fort. Bei der Flussmündung wurde sie an Land gespült und bekam dort, auf einer kleinen Insel, Leben. Sie erhielt den Namen: Tunggal Garing Djandjahunan La'ut (der einzige Garing, der aus der See gestiegen ist). Mittlerweile war auch die Frauenfigur belebt; die Frau trug den Namen: Putri Bulau Djulah Karangan (die goldene Prinzessin, die aus dem Ufer hervorragt). Sie nahm eine Erdnusschale und ruderte darin stromabwärts; der Mann war inzwischen auf einem Stück Holz stromaufwärts gerudert.

Die Beiden lebten zusammen, zuerst in dem Boot der Frau. Nach geraumer Zeit begann sie zu menstruieren, was sie für ein unglückliches Vorzeichen hielt. Sie warf das Blut ins Wasser, und es entstanden alle bösen Wassergeister daraus. Daraufhin siedelten sie sich auf dem Lande an, allerdings mit dem gleichen Resultat. Das Blut fiel auf den Erdboden, und es entstanden daraus die bösen Erdgeister. Nun bauten sich Mann und Frau ein Haus. Aber auch diesmal zeigte sich keine Veränderung. Sie wickelten das Blut in ein Blatt und warfen es in einen Baum. Daraus entstanden die Baumdämonen.

<sup>1)</sup> Mallinckrodt, *Ethnographische Mededeelingen*, pag. 525—531, § 29. — Absatzeinteilung von mir.

<sup>2)</sup> Mallinckrodt bezeichnet Mahatara oder auch Sangiang Dewata als das höchste Wesen im siebenten Himmel; pag. 524 f.



Da erschien Mahatara. Er teilte den Zweien mit, dass sie falsch gehandelt hätten, ohne mehr zusammen zu leben. Dies müsse auf eine Weise geschehen, wie er es ihnen jetzt beibrachte. Ausserdem sollten sie auch alle übrigen Wesen darin unterweisen und sie mit Blut bestreichen (manjaki mamalas). Damit gab Mahatara all die Vorschriften, die man auch heute noch bei den Hochzeitsfeierlichkeiten befolgt.

Nachdem alles ordnungsgemäss vor sich gegangen war, kam Putri Bulaus Zeit heran. Sie brachte drei Söhne zur Welt, Maharadja Sangiang, Maharadja Sangen und Maharadja Bunu. In diesen Tagen war noch ein Paradies auf Erden. Himmel und Erde waren noch nicht getrennt, und die Nahrung der Menschen bestand aus Himmelsstoff.

Zwei Brüder, Sangiang und Bunu, lagen aber fortwährend in Streit. Dieser Zwist verdross allmählich sowohl die Eltern als auch Mahatara, und so geschah es, dass Himmel und Erde getrennt wurden und Maharadja Bunu allein zurücklieb.

**Abs. II.** Arm und verlassen irrte er umher. Zwar gab es Fruchtbäume, die sein Bruder Sangen gepflanzt hatte. Doch er wünschte sich eine Frau. Als er nirgends anderen Menschen begegnete, fasste er den Entschluss, eine Puppe aus Lehm zu verfertigen. Sobald sie vollendet war, bat Bunu den Mahatara, die Lehmfigur zu beleben, womit sich der Gott einverstanden erklärte.

Während nun Maharadja Bunu auf Mahatara wartete, trat ein Tier, ein Angoi, auf ihn zu. Dieser machte sich über ihn lustig, weil er auf Mahataras Hilfe angewiesen sei, um die Puppe zum Leben zu bringen. Er könne es auch tun, meinte der Angoi. Maharadja Bunu gab sich damit zufrieden und liess das Tier seine Künste zeigen. Die Lehmfigur wurde lebendig und erhielt den Namen Hantelu Petak. Im gleichen Augenblick kam Mahatara mit seinem danum Kahiringan<sup>1)</sup> und war ausserordentlich missge-

---

1) Danum Kahiringan = Lebenswasser.

stimmt über den ganzen Vorgang. Da die Lehmpuppe nun von einem sterblichen Wesen, dem Angoi, belebt worden war, müsse die Frau auch einmal sterben. Hätte Maharadja Bunu auf das Lebenswasser Mahataras gewartet, so wäre sein Bild unsterblich geblieben.

Die Menschen stammen nun von diesem Ehepaar ab und sind aus diesem Grunde sterblich.

Fassung B: 1)

In Kotawaringin erzählt man sich folgende Schöpfungsgeschichte. Als Sangiang Duwata die Erde geschaffen hatte, sandte er seinen Sohn und seine Tochter, Bagalah und Batara, dorthin, um sie zu bevölkern. Batara stieg mit ihrer Sklavin Baromas auf den Baum Kansurai hinunter, während Bagalah mit seinem Sklaven Suri Bujang aus dem Wasser kam. Er liess sich am Ufer nieder und sah im Wasser das Bild einer Frau. Wie er auch suchte, unter dem Wasser fand er sie nicht. Traurig darüber sass er am Ufer. Da hörte er einen Manibui im Baum. Er sah auf und gewahrte die zwei Frauen. Er heiratete die (freie) Frau; Sklave und Sklavin vermählten sich ebenfalls. Sie wurden die Stammeltern der orang suka und der hulun. Von den mitgebrachten Pflanzen züchteten sie verschiedene Sorten.

Fassung C: 2)

Auch die nächsten Mythen stammen durchweg aus dem Barito-Stromgebiet, das schon seit geraumer Zeit Ziel der protestantischen Mission ist.

Die Ot Danum nennen das höchste Wesen Mahadara. Dieser erschuf die Erde, Menschen, Tiere und Pflanzen.

Im Anfang gab es nur Wasser, und alle Versuche, trockenen Boden zu erhalten, waren umsonst, bis endlich sieben nāgas als Stütze genommen wurden, auf deren Rücken Mahadara Erde aus dem Himmel warf. War früher alles

1) Mallinckrodt, Ethnographische Mededeelingen, pag. 530, § 29.

2) C. A. L. M. Schwaner, Borneo, Beschrijving van het Stroomgebied van den Barito, Vol. I/II, Amsterdam 1853/54, II, pag. 150 f.

Wasser, so waren jetzt Wasser und Luft verschwunden, und das Weltall war mit einem Übermass an Erde ausgefüllt. Deshalb stieg Mahadara nach unten und drückte die Erde zu festen Massen wie Steinen usw. zusammen. Er formte Bergketten und Höhen, tiefe Seen und Meere, die Betten der Flüsse und Bäche, sodass neben dem trockenen Boden auch Platz für das Wasser blieb. Danach wurden die ersten Menschen aus Erde erschaffen.

Fassung D: 1)

**Abs. I.** Im Reich der Götter befanden sich zwei Bäume, Bungking Sangalang und Limut Garing Tinga. Bungking Sangalang besass ein kugelförmiges Gewächs, Bungking genannt, und in seinem Wipfel sass der Vogel Sinang, zu dem sich der geflügelte Engel Tambarirang gesellt hatte. Durch die Ausgelassenheit der beiden Bewohner bewegten sich die Zweige, stiessen Bungking vom Stamme ab, und das Gewächs fiel in den Fluss Batang Danum Sangsang (Engelsfluss), in dem sich die nāga Tumbang aufhielt. Diese versuchte, den Bungking zu fangen und zu verschlingen. Er flüchtete sich ans Ufer und verwandelte sich dort in das Mädchen Budak Bulan Handjuran Karangan. Es nahm sich ein Blatt von dem Baume Kunuk, machte daraus das Boot Lassang Da'un Lunok und fuhr damit bis zur Mündung in den See Labeho Rampang Mattan Andan Tasik Kalumbang Bulan. Hier stand ein Baumstamm Garing Tjenjahunan La'ut, der sich, von den Wellen berührt, in einen Mann namens Garing Banjang Tjenjahunan La'ut verwandelte. Er verband sich mit der Frau. Sie wohnten auf einer Felseninsel im Himmelssee. Die Folge ihrer Vereinigung waren Blutströme, die von Zeit zu Zeit und an der gegebenen Stelle aus der Göttin flossen. Sie veränderten sich in Wesenheiten, die einen grossen Einfluss auf die Menschen und ihr Geschick haben und als hantu (Geister) bekannt sind.

Aus den ersten sechs Blutströmen entstehen sechs ver-

1) Schwaner, Borneo, I, pag. 177—180.

schiedene Geisterarten. Als Budak Bulan zum siebenten Male schwanger wird, verläuft alles regelrecht. Sie bringt zwei Söhne, Mahadara Sangen und Mahadara Singsang, zur Welt.

**Abs. II.** Sangen wird nun mit den Samen und Keimen für alle Pflanzen und Tiere ausgerüstet und auf die Erde herabgeschickt, die zu jener Zeit noch wüst und tot war. Dort unten angekommen, findet er die beiden Wunderbäume Limut Garing und Limut Gohong, die sich paaren. Die Frucht aus dieser Verbindung ist ein Ei, aus dem die leblose Luftgestalt eines Mädchens zum Vorschein kommt. Sangen begibt sich daraufhin noch einmal zum Himmel, um von dort alle Mittel und Kraftstoffe zu holen, die es möglich machen, das aus dem Ei geborene Mädchen zu beleben. Da erscheint Angoi während Sangens Abwesenheit und versucht mit seinen eigenen Mitteln, der Luftgestalt Leben einzugeben. Er nimmt Wind für den Atem, Regen fürs Blut, Bading Sangalong für die Knochen und Erde fürs Fleisch. Diese Elemente verbindet er mit dem Luftgebilde und gestaltet daraus eine irdische Schönheit.

Als Sangen mit dem danum Kaharingan aus dem Himmel zurückkommt, zerschmettert er, wutentbrannt über Angois voreilige Tat, das Gefäß, in dem er das Lebenswasser mitgebracht hatte. Das spritzte nun überall hin, berührte die Samen aller Pflanzen, aber leider nicht den Menschen, der deshalb ein Opfer des Todes ist; die Pflanzen hingegen bekommen, auch wenn sie abgeschnitten werden, neue Zweige und sind dem Tode anscheinend nicht unterworfen.

Die Zwietracht der beiden Götter führt zu einem Kampf, in welchem Angoi fällt. Sein Körper wird in Stücke zerhackt, die herumgestreut werden und sich in Schlangen, Tiger und alle übrigen, dem Menschen feindlich gesinnten Geschöpfe verwandeln.

Sangen vermählt sich mit dem ersten menschlichen Wesen, Budak Bulan, und die Beiden werden die Stammeltern des Menschengeschlechts. Mahadara Singsang wird der Stammvater vieler Götter, unter denen sich auch Sang-

sang Tempon Tellon, der Mittler zwischen Göttern und Menschen, befindet.

Fassung E: 1)

Im Anfang der Dinge gab es (nur) Wasser, worin sich die nāga Bussai befand, in wunderbaren Farben prangend und mit einer Krone und Diamanten geziert. Ihr Kopf war so gross wie die Erde, und als Hatalla vom Himmel Erde darauf warf, stieg ein fester Wall, der auf dem Kopf der nāga ruhte, als Insel aus den Wassern empor.

Ranjing Atalla stieg auf die junge Erde herab und fand dort sieben aus Erde geformte Eier. Zwei nahm er an sich und entdeckte darin einen Mann und eine Frau, die beide wie tot schienen. Er kehrte nun zum Schöpfer zurück, um ihn um Atem zu bitten. Mittlerweile kam Sangsang Angai 2) auf die Erde herab. Er bliess den Menschen Atem ein, wodurch sie zwar lebendig wurden, gleichzeitig aber auch den Keim des Todes in sich aufnahmen. Ranjing Atalla hatte den Menschen den Atem der Unsterblichkeit bringen wollen und fand bei seiner Rückkunft Angais Werk vor. Traurig kehrte er zum Himmel zurück und nahm nicht allein die Unsterblichkeit der Menschen mit nach oben, sondern auch alle übrigen göttlichen Geschenke, die er dem Menschengeschlecht vorbehalten hatte: die ewige Jugend, allgemeines, ungestörtes Glück, Überfluss an Genüssen ohne Arbeit, mit einem Wort, alle Seligkeit des Paradieses.

Fassung F:

Die folgende Darstellung verdanken wir einem der ältesten, ausführlicheren Berichte. 3)

1) Schwaner, Borneo, I, pag. 177.

2) Sangsang Angai ist wahrscheinlich Sanghjang angin, der Gott des Windes. (Schwaner)

3) C. Hupe, Über Mythologie und Kultus der Dajacken, in: Dr. Herm. Agathon Niemeyer, Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien, Halle 1845, Vol. VIII/7, pag. 405-408, §§ 4 f.

„Die merkwürdigsten allgemeinen Resultate meiner Nachforschungen sind: die Dajacken haben keinen Gattungsnamen für ihre Götter, keinen Ausdruck für ‚Gottheit‘. Auch sangiang wird nicht so gebraucht, und lampatong heisst ‚Götzenbild‘ . . .“

„Eine der hauptsächlichsten Sagen, zu lang als dass sie wörtlich niedergeschrieben werden könnte, ist mir im Auszuge, in malaiischer Sprache, folgendermassen erzählt:

Im Anfang war nur Wasser. Da schuf Gott den Nāga Pusai <sup>1)</sup> in der Mitte des Wassers, mit ungeheuerem, inselgrossen Kopfe auf nur sehr kleinem Rumpfe. Dieses Missverhältniss bewirkte, dass der nicht tief und fest genug ankernde Kopf von jedem Winde nach der entgegengesetzten Seite hin verschlagen wurde. Das verdross den Nāga, und er weinte. Hatallah sendet seinen Budek, den Praman, welcher nach der Ursache des Weinens fragt und die Beschwerde des Nāga an Hatalla rapportirt, worauf dieser selbst herabsteigt und dem Nāga den Kopf zurechsetzt auf einem besser proportionirten Körper. Zugleich bedeckt er ihn mit Erde, um ihn vor den brennenden Sonnenstrahlen zu schützen.

Ratu Djampa, der Sohn des Hatalla, sieht herab und erblickt zwei grosse Erdeier, tantelo petak, auf dem Nāga. Er kommt und zerbricht sie, und heraus steigt Mann und Frau, welche er einander verheiratet. Nachdem sie sieben Knaben und sieben Mädchen gezeugt haben, die aber noch allesamt ohne Seele, d.h. ohne Leben sind, kommt der Sohn Gottes wieder und giebt dem Mann ein supu, (so wird hier genannt ein porzellanenes hermetisch verschlossenes Pomadennäpfchen, etwa von Form und Grösse der Joujoux) und trägt ihm auf, darin vom Nāga die Seelen für die vierzehn Kinder zu holen. Ehe der Mann auf diese Botschaft ausgeht, schärft er seiner Frau aufs strengste ein, die ganze Zeit seiner Abwesenheit über hinter den Vorhängen des Bettes zu bleiben. Ihr aber wird es zu schwül und sie erhebt sich, um durch ein Bad sich zu erfrischen. Bei der

<sup>1)</sup> Ein fabelhaftes Wasserungethüm, Erdschlange. (Hupe)

Öffnung aber der Gardinen fährt ein Windstoss herein und in die Kinder, welche alsbald zu leben und zu weinen beginnen. Daher kommt es, dass die Seele des Menschen nichts als Wind ist, und dass der Mensch sterben muss.

Der Zorn des zurückkehrenden Vaters kehrt sich gegen die unschuldig verunglückten Kinder, und paarweise wirft er sie von sich. Ein Paar fällt in das Wasser, und von ihm stammt der Wassergott Djata . . ." Diese Kinder werden die die Welt beherrschenden Geister.

„Nur ein Paar seiner Kinder behielt der erste Mann bei sich zurück, und es war fruchtbar und mehrte sich auf Erden, und Hatalla sandte Fische und Vögel zu ihrer Nahrung, verweigerte aber noch den Reis, die grösste Segnung für die Menschheit, so sehr sein Sohn auch um dieselbe bat. Endlich entschliesst sich der Sohn Gottes, den Reis für die Menschheit zu stehlen, und ebenso das Eisen. Auch das Feuer wirft er vom Himmel herab und auf seinem Wege entzündet es die Sonne und fährt dann in die Felsen, wesshalb man es jetzt noch aus seinen Steinen schlagen kann.“

Fassung G: 1)

„Vor alter Zeit wohnten Menschen auf dem Kopf der Nāga, welche die Grundlage der Erde ist. Da kamen einmal acht Fremde dort zum Besuch. Man bewirtete sie mit Reis, doch sie wollten garnicht essen. Sie sagten: ‚Wir werden nur essen, wenn ihr uns keang und Mahangstämme<sup>2)</sup> gebt.‘ Da gaben Sangkarewang und Sangkarepang ihnen keang und Mahangstämme und sofort assen sie davon. Als sie acht Tage und acht Nächte da gewesen waren, reisten sie wieder ab. Sie sagten: ‚Wir reisen wieder ab, da liegen zwei Haufen, die Exkremente von dem, was wir gegessen haben. Stampft die beiden Haufen und macht aus dem zur rechten Seite des Weges den Himmel und aus dem zur linken die Erde.‘ Darauf reisten sie wieder ab.

<sup>1)</sup> H. Sundermann, Dajakkische Fabeln und Erzählungen, Bijdragen LXVI, pag. 171 f.

<sup>2)</sup> Zwei Holzarten.

Nun stampften Sangkarewang und Sangkarepang die zwei Haufen, und in acht Tagen waren Himmel und Erde fertig. Aber wer sollte nun den Himmel aufheben? Sie befahlen dem Kakang Ajus, es zu tun. Der begann dann auch zu heben, aber der Himmel war noch immer zu niedrig. Da sagte die Grossmutter des Barurong. ‚Du musst noch achtmal heben.‘ Er hob noch achtmal. ‚O weh!‘, sagte die Grossmutter des Barurong ‚nun ist er zu hoch.‘ ‚Ich kann ihn nicht wieder herunterlassen,‘ sagte Kakang Ajus, ‚er muss nun so bleiben.‘

Es war aber sowohl vom Himmel als von der Erde ein Häufchen zurückgeblieben. Da stampften Sangkarewang und Sangkarepang von dem Überbleibsel des Himmels den Grossvater des Djalu Orai und von den Überbleibseln der Erde die Grossmutter des Djalu Orai.

Die beiden wurden Ngorai genannt. Es waren Menschen und sind es geblieben bis heute.”

Wir müssen endlich noch eine kurze Notiz SUNDERMANN’S über die Ma’anjan-Dayak im Ost-Dusun-Distrikt hierher setzen. Es heisst dort: „Es besteht die Vorstellung, dass Gott die Welt gemacht hat, dass er in der Höhe thront, alles bedeckt, alles sieht und die Menschen leben und sterben lässt. Dieser Gott bekümmert sich um die Menschen nicht, und sie wenig oder garnicht um ihn.”<sup>1)</sup>

#### b) E r k l ä r u n g e n .

Der Vergleich der Mythen der Südstämme Borneos mit denen der Zentralvölker, der Dusun, Batak oder Niha führt zu einem Ergebnis, das wir einleitend schon genannt haben. Die erstaunliche Traditionsgebundenheit des primitiven Menschen macht es möglich, dass das von den Vätern ererbte Kulturgut nicht vergeht, sondern neben dem Neuen, Fremden bestehen bleibt, unter den anderen Voraussetzungen aber auch einen anderen Wert oder Charakter

<sup>1)</sup> H. Sundermann, Religiöse Vorstellungen und darauf sich gründende Sitten und Gebräuche der heidnischen Dajak auf Borneo, Bijdragen LXXVI, pag. 452.



erhält und damit seine Grundbedeutung aufgibt. Dies kann geschehen, braucht jedoch nicht die Regel zu sein.

Wir haben zeigen können, wie der Glaube, die Menschen seien aus Bäumen, Früchten, Eiern, Erdeiern oder Erde entstanden, das ganze westliche Indonesien beherrscht. Ausnahmen bestehen nur dort, wo sich ein entscheidender Einfluss einer megalithischen Einwanderergruppe bemerkbar macht. Abgesehen von der „megalithischen Ursprungsmythe“ vom berstenden Stein finden wir sämtliche Motive in den Darstellungen der Ot Danum und Olo Ngadju wieder. Als erstes ist in der Fassung A, Abs. I von Tunggal Garing, dem aus dem Wasser gestiegenen Garing die Rede. Es ist möglich, dass diese Idee noch mit der alten Vorstellung eines Urmeeres zusammenhängt, die sich, nicht mehr ganz verstanden, mit der Baumabstammungsmythe verflochten hat. Das erste Wesen steigt, nicht unähnlich wie nach der Vorstellung der Kayan, aus dem Wasser heraus; unzweideutig ein *G e b u r t s v o r g a n g*. Diese Idee verbindet sich auf eine eigentümliche Art mit dem Baummotiv. Der Garing ist, wie HARDELAND bereits in seinem Wörterbuch ausführt, ein besonderer Baum, im Reiche der sangiang nämlich. „Feines Zeug trägt er statt Blätter, Gold sind seine Blüten, seine Früchte Agatsteine, die Enden der Zweige sind Lanzen,“ lautet die Beschreibung. <sup>1)</sup>

Die hieraus sprechende Neigung zum Phantastischen, häufig sogar zum Abstrakten kommt ausserdem in der nāga-Vorstellung der Fassung E zum Ausdruck. Sie muss anlagegemäss verstanden werden und findet sich auch, wie ich anderwärts mitgeteilt habe <sup>2)</sup>, in der bildenden Kunst der Dayak wieder. Nicht unähnliche Beobachtungen lassen sich bei einigen Sumatra-Völkern, beispielweise den Minangkabau, machen, die unter einem merklichen Einfluss fremder Kulturen gestanden haben. Die Berührung mit Hindus und Mohammedanern scheint Übertreibungen

<sup>1)</sup> Vgl. auch S. W. Tromp, *Uit de Salasila van Koetei*, Bijdragen XXXVII, Anm. 86, pag. 90 f.

<sup>2)</sup> Die Ornamente an Dayak-Tanzschilden, *Cultureel Indië* I.

dieser Art nach sich zu ziehen. So stehen sich hier zwei Denkstufen gegenüber, von denen die eine die andere abzulösen scheint, wenngleich man keine reinliche Scheidung erwarten darf. Deutlicher als irgendwo anders fließen die Vorstellungen ineinander. Spricht der erste Absatz der Fassung A noch von den Wunderbaum-Wesen, so hält sich der zweite an das alte Motiv vom Erdmensch.

Wir haben allerdings mehrmals feststellen können, wie in tiefenpsychologischer Betrachtungsweise diese Vorstellungen auf einen gemeinsamen Nenner gehören. Für das Bewusstsein bedeutet es einen Fortschritt, statt vom Erdwesen von den Baumkindern zu sprechen. Vom Unbewussten aus gesehen bleiben alle diese Motive gleichwertig: die Fassung A berichtet von Baum-, bzw. Lehmwesen, die Fassung D von einem kugelförmigen Gewächs (Abs. I), das im zweiten Absatz, der nur eine Wiederholung des ersten darstellt, zu einem Ei wird, während die beiden folgenden Legenden Erdeier kennen, aus denen das Ur-elternpaar heraussteigt.

Doch es wird hieran deutlich, dass alle Motive Übergänge zu dem einen Gedanken bilden, den die Fassung G wiedergibt. Dort hören wir endlich ohne Umschweife, die Menschen seien aus derselben Materie entstanden, aus der auch Himmel und Erde erschaffen worden sind, aus göttlichen Exkreten. Was uns hier also als Meinung eines anonymen Erzählers entgegentritt, ist auch an Hand der Untersuchung vor allem der Dusun- und Batu-Mythen ethnologisch und psychologisch fassbar geworden.

Ein Fortschritt gegenüber den Urzeiterzählungen der übrigen Primitiv-Völker West-Indonesiens besteht in der Betonung einer Seelenvorstellung. Der Atem wird mit dem Lebensprinzip in Verbindung gebracht. Ihm wohnt die Kraft inne, Leben zu geben. Mit seinem Verschwinden tritt der Tod ein.

---

## ERGEBNISSE

Die Ethnologie befindet sich noch am Anfang einer geistesgeschichtlichen Erforschung der südostasiatischen Primitiv-Kulturen. Um Zugang zur Geistesverfassung der west-indonesischen Frühvölker zu gewinnen, wollte ich diese in ihren Abstammungsmythen selbst sprechen lassen.

Wir haben gesehen, dass sich zwei Haupttypen von Mythen ergeben: Ursprungs- und Schöpfungsvorstellungen, wobei die letzteren einen Fortschritt im Hinblick auf das gegenständliche Denken bilden. Nach den verbreiteteren Ursprungsmythen erfolgt das Werden von Welt und Mensch ohne die Wirksamkeit einer Gottheit. Nach den Schöpfungsmythen geht das Dasein des Menschen und seiner Umwelt auf die Willenshandlung eines höheren Wesens zurück, ohne dass dieses die Charakterzüge eines Hochgottes (unumschränkten Herrschers) trüge. Dem Völkergemisch Indonesiens entsprechend findet man aber diese beiden Varianten von Entstehungsmythen nur noch vereinzelt in ihrer reinen, unbeeinflussten Form.

Wir können unsere Ergebnisse folgendermassen zusammenfassen:

- 1) Als gesichert vor-austronesische Mythenmotive gelten a) die Erde als mütterliches Urprinzip, b) Baum, Frucht und Ei als mütterliches Urprinzip. Wir finden diese Motive in Nord-Nias, auf Batu und Mentawai, bei den Batak auf Sumatra, bei den Kenya, Kayan, Klemantan, Bahau, Dusun, Murut, Iban, Olo Ngadju und Ot Danum auf Borneo.
- 2) Mit der Erdabstammungsmythe geht die Gewohnheit der Geophagie einher. Mythe und Brauch erklären sich aus dem Glauben an die dynamistische Wirkung der Erde (göttliche Exkrete).

- 3) Hinsichtlich der Altersstellung der Motive lässt sich sagen, dass die Idee einer Urmutter (Erde) wahrscheinlich die früheste ist.
  - 4) Zwischen den Kulturen von Nord-Nias und Zentral-Borneo, insbesondere dem Apo Kayan-Distrikt, besteht eine enge Verwandtschaft, die Mythologie und Soziologie bestätigen. Die Häuptlingsschicht besitzt eine eigene Abstammungsmythe, die der Megalithkultur angehört.
  - 5) Der Einfluss der Megalithkultur wirkt sich auch in den Urzeitdarstellungen von Süd-Nias und Nord-Borneo aus. Die gleichen Vorstellungen, nämlich das Hervorkommen der ersten Menschen aus einem Stein, herrschen ausserdem in Assam, auf Formosa, auf den Philippinen, auf Celebes, Flores, im östlichen Melanesien, in Polynesien und Mikronesien. Sie bezeichnen möglicherweise die Wanderstrasse der Megalithleute.
  - 6) Die Iban-Kultur hat spät-totemistischen Einschlag.
  - 7) Der Begriff eines Schöpfergottes ist den Völkern West-Indonesiens ursprünglich fremd.
-

## L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

Die mit einem Stern (\*) versehenen Schriften sind im Text nicht genannt.

- AA. = American Anthropologist  
 A.f.E. = Internationales Archiv für Ethnographie  
 AMZ. = Allgemeine Missions-Zeitschrift  
 Anthr. = Anthropos  
 AR. = Archiv für Religionswissenschaft  
 Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia  
 ASR. = American Sociological Review  
 Bijdragen = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van  
 Nederlandsch-Indië  
 Cultureel Indië  
 FMNH-PAS. = Field Museum of Natural History Publ., Anthropo-  
 logical Series  
 Folk-Lore  
 Globus  
 Imago  
 De Indische Gids  
 De Indische Verlofganger  
 I.J.PsA. = International Journal of Psycho-Analysis  
 I.Z.PsA. = Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse  
 Journal A.I. = Journal of the Royal Anthropological Institute  
 Journal of American Folk-Lore  
 Kol. Tijdschrift = Koloniaal Tijdschrift  
 Man  
 Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien  
 Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft  
 Zürich  
 MNZ. = Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zending-  
 genootschap  
 Nederlandsch-Indië, Oud en Nieuw  
 Onze Aarde  
 The Philippine Journal of Science  
 The Sarawak Museum Journal  
 TKNAG. = Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijks-  
 kundig Genootschap  
 Tijdschrift = Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volken-  
 kunde  
 UCPAAE. = University of California Publications of American  
 Archaeology and Ethnology  
 Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap  
 Z.f.E. = Zeitschrift für Ethnologie

- ABEGG, E. Die Indiensammlung der Universität Zürich, in: Mitt. Geogr.-Ethnogr. Ges. Zürich, XXXV.
- ABRAHAM, K. The Spider as a Dream Symbol, I.J. PsA. IV/3.
- \*ALKEMA, B. en BEZEMER, T. J. Beknopt Handboek der Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Haarlem 1927.
- ANKERMANN, B. Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Z.f.E. 1918.
- ARNDT, P. P. Mythologie, Religion und Magie im Sikagebiet, Ende 1932.
- BALNER, L. und LEBZELTER, V. Zur Biologie der Kenja, Anthr. XXX. BATAKS. Artikel in ENI.
- \*BENEDICT, R. Artikel: Folk-Lore, in E.S.S.
- BERGEMA, H. De Boom des Levens, Hilversum 1938.
- BERTHOLET, A. Religionsgeschichtliches Lesebuch, Tübingen 1908.
- BERTHOLET, A. Das Geschlecht der Gottheit, Tübingen 1934.
- \*BEYER, H. O. Origin Myths among the Mountain Peoples of the Philippines, Philippine Journal of Science, VIII/2/D (General Biology etc.).
- BONAPARTE, M. Ueber die Symbolik der Kopftrophäen, Wien 1928.
- VON BRENNER, J. Ein Besuch bei den Kannibalen Sumatras, Nürnberg 1894.
- BRIFFAULT, R. The Mothers, I/III, London 1927.
- \*CAMERLING, E. Ueber Ahnenkult in Hinterindien und auf den grossen Sunda-Inseln, Rotterdam 1928.
- CENSUS OF INDIA. s. J. H. Hutton.
- CHALMERS, W. Occasional Papers, in: Ling Roth, The Natives of Sarawak, s.d.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, J. P. Lehrbuch der Religionsgeschichte, I/II, 4. Aufl. hrsg. A. Bertholet und Edv. Lehmann, Tübingen 1925.
- CHATELIN, L. N. H. A. - THOMAS, J. W. Godsdienst en Bijgeloof der Niassers, Tijdschrift XXVI.
- CLEMENT, W. R. T. The Origin of the Muruts, Sarawak Museum Journal I/1.
- CLEMENT, W. R. T. Batu Lawi, Sarawak Museum Journal I/1.
- CODRINGTON, R. H. The Melanesians, Their Anthropology and Folk-Lore, Oxford 1891.
- \*COLE, FAY-COOPER. The Wild Tribes of Davao District, Mindanao, FMNH-PAS XII/2.
- \*COLE, FAY-COOPER, The Traditions of the Tinguian, FMNH-PAS XIV.
- \*COLLET, O. J. A. Terres et Peuples de Sumatra, Amsterdam 1925.
- CROOKE, W. Religion and Folk-Lore of Northern India (ed. R. E. Enthoven), Oxford 1926.

- DANZEL, TH. W. *Der Magische Mensch*, Zürich 1928.
- \*DANZEL, TH. W. *Gefüge und Fundamente der Kultur vom Standpunkte der Ethnologie*, Hamburg 1930.
- DIETERICH, A. *Mutter Erde*, AR. VIII.
- DIXON, R. B. *Oceanic Mythology* (ed. L. H. Gray), Boston 1916.
- VAN DONGEN, G. J. *De Koeboes in de Onderafdeeling Koeboestrecken*, Bijdragen LXIII.
- VAN DONGEN, G. J. *Een en ander over de Koeboes*, Bijdragen LXXXVIII.
- DUYVENDAK, J. PH. *Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel*, Groningen 1935.
- EHRENBERG, C. G. *Ueber die rothen Erden als Speise der Guinea-Neger*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1868.
- EHRENREICH, P. *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig 1910.
- ELSHOUT, J. M. *Over de Geneeskunde der Kénja-Dajaks in Centraal-Borneo in verband met hunnen godsdienst*, Diss. Amsterdam 1923.
- ELSHOUT, J. M. *De Kénja-Dajaks uit het Apo-Kajan-Gebied*, 's-Gravenhage 1927.
- ENI. = *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, 2. druk, I/IV, 's-Gravenhage 1917-21.
- ERE. = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908-26.
- ESS. = *Encyclopaedia of the Social Sciences*, London 1930-35.
- ERMAN, A. *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923.
- ERMAN, A. und RANKE, H. *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Leipzig 1923.
- EVANS, I. H. N. *Folk Stories of the Tempassuk and Tuaran Districts*, British North Borneo, Journal A.I. 1913.
- EVANS, I. H. N. *Notes on Some Beliefs and Customs of the „Orang Dusun” of British North Borneo*, Journal A.I. 1917.
- EVANS, I. H. N. *Among Primitive Peoples in Borneo*, London 1922.
- EVANS, I. H. N. *Studies in Religion, Folk-Lore, and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge 1923.
- EVANS, I. H. N. *The Negritos of Malaya*, Cambridge 1937.
- FERENCZI, S. *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, I.Z.PsA. I, 1913.
- FERENCZI, S. *Bausteine zur Psychoanalyse*, I, Theorie, Wien 1927.
- \*FERENCZI, S. *Zur Ontogenie des Geldinteresses*, in: *Bausteine*, Vol. I.
- FISCHER, A. *Streifzüge durch Formosa*, Berlin 1900.
- \*FISCHER, H. TH. *Het heilig huwelijk van hemel en aarde*, Diss. Utrecht 1929.
- FRAZER, J. G. *Folk-Lore in the Old Testament*, I/III, London 1918.

- FREUD, SIGM. Totem und Tabu, 2. Aufl. Wien 1920.
- FREUD, SIGM. Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, Wien 1924.
- FREUD, SIGM. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 31.—45. Tausend, Wien 1930.
- \*FREUD, SIGM. Hemmung, Symptom und Angst, in: Schriften zur Neurosenlehre, Wien 1931.
- FREUD, SIGM. Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Amsterdam 1939.
- \*FRIESS, E. Das „Koppensnellen“ auf Nias, AMZ. 1908.
- \*FROBENIUS, L. Paideuma, München 1921.
- FURNESS, W. H. Folk-Lore in Borneo, Wallingford 1899.
- \*FURNESS, W. H. The Home-Life of Borneo Head-Hunters, Philadelphia 1902.
- GELDNER, K. F. Vedismus und Brahmanismus, in: A. Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch, pag. 70—213.
- GOLDENWEISER, A. A. Totemism, An Analytical Study, Journal of American Folk-Lore XXIII.
- GOLDENWEISER, A. A. Artikel: Totemism, in E.S.S.
- GOMES, EDW. H. Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo, London 1911.
- GRABER, G. H. Die Schwarze Spinne, Wien 1925.
- \*GRABOWSKY, F. Die Theogonie der Dajaken auf Borneo, A.f.E. V.
- GRAY, L. H. - MOORE, G. F. The Mythology of All Races, I/XIII, (ed.) s. Dixon, R. B. und Keith, A. B.
- GRIFFITH, R. T. H. The Hymns of the Atharvaveda, Benares 1893.
- GRIGSON, W. V. The Maria Gonds of Bastar, London 1938.
- DE HAAN, C. Verslag van eene reis in de Battaklanden, Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap XXXVIII/2.
- HADDON, A. C. Head-Hunters, Black, White, and Brown, London 1901.
- HADDON, A. C. Sketch of the Ethnography of Sarawak, Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia XXXI.
- HADDON, E. B. Note on the Peoples of Borneo, Man V.
- HAGEN, Dr. B. Rapport über eine im Dezember 1883 unternommene Reise an den Toba-See, Tijdschrift XXXI.
- HAGEN, Dr. B. Die Orang Kubu auf Sumatra, Frankfurt a.M. 1908.
- HANSEN, J. F. K. De Groep Noord- en Zuid-Pageh van de Mentawai-Eilanden, Bijdragen LXX.
- HARDELAND, A. Dajaksch-Deutsches Wörterbuch, Amsterdam 1859.
- VON HEINE-GELDERN, R. Südostasien, in Buschan, Illustrierte Völkerkunde, II, Stuttgart 1923.
- VON HEINE-GELDERN, R. Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien, Anthr. XXIII.



- VON HEINE-GELDERN, R. Urheimat und früheste Wanderung der Austronesier, *Anthr.* XXVII.
- VON HEINE-GELDERN, R. The Archaeology and Art of Sumatra, s. Loeb, E.M., Wien 1935.
- HODSON, T. C. The Nāga Tribes of Manipur, London 1911.
- HOLMBERG, U. Der Baum des Lebens, *Annales Acad. Scientiarum Fennicae B/XVI*, 1922/23.
- HORSBURGH, A. Sketches in Borneo, in: Ling Roth, *The Natives of Sarawak*, s.d.
- HOSE, CH. Natural Man, a Record from Borneo, London 1926.
- HOSE, CH. - McDUGALL, W. The Relations between Men and Animals in Serawak, *Journal A.I.* 1901.
- HOSE, CH. - McDUGALL, W. The Pagan Tribes of Borneo, I/II, London 1912.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*, Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur, Haarlem 1938.
- HUTTON, J. H. The Angami Nāgas, London 1921.
- HUTTON, J. H. The Sema Nāgas, London 1921.
- HUTTON, J. H. - VAIDYANATHAN, L. S. Census of India, 1931, Vol. I/1, Delhi 1933.
- JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. Aufl. Berlin 1925.
- JEVONS, F. B. *Comparative Religion*, 1913, zit. n. Reik, Th., s.d.
- JONES, E. Psychoanalytische Studie über den Heiligen Geist, *Imago* IX/1.
- \*DE JOSSELIN DE JONG, J. P. B. Die Religionen der Naturvölker Indonesiens, *AR.* XXX.
- DE JOSSELIN DE JONG, J. P. B. *Studies in Indonesian Culture*; I, Oirata, a Timorese Settlement on Kisar, *Verhandelingen d. Akad. van Wet., Afd. Letterkunde N.R.*, XXXIX, Amsterdam 1937.
- \*JOUSTRA, M. *Batakspiegel*, Amsterdam 1926.
- JUNG, C. G. Wandlungen und Symbole der Libido, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, IV, Leipzig 1912.
- \*JUYNBOLL, H. H. Die Religionen der Naturvölker Indonesiens, *AR.* XVII.
- KAFKA, G. *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, I/III, München o.J.
- \*TEN KATE, H. F. C. Eenige opmerkingen betreffende de Anthropologie der Mentaweiers, *TKNAG* 1918.
- \*KEITH, A. B. *Indian Mythology* (ed. L. H. Gray), Boston 1917.
- KLEIN, M. *Psychoanalyse des Kindes*, Wien 1932.
- \*KLEIWEG DE ZWAAN, J. P. Die Insel Nias bei Sumatra, I, Den Haag 1912.

- \*KLEIWEG DE ZWAAN, J. P. De rassen van den Indischen Archipel, Amsterdam 1925.
- KÖDDING, W. Die batakschen Götter und ihr Verhältnis zum Brahmanismus, AMZ. XII.
- KONOW, S. Die Inder, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch, II, s.d.
- KRAPPE, A. H. La genèse des mythes, Paris 1938.
- KRUYT, A. C. De legenden der Poso-Alfoeren aangaande de eerste menschen, MNZ. XXXVIII, 1894.
- KRUYT, A. C. Het Animisme in den Indischen Archipel, Den Haag 1906.
- KRUYT, A. C. Regen lokken en regen verdrijven bij de Toradjas van Midden-Celebes, Tijdschrift XLIV.
- KRUYT, A. C. Measa, eene bijdrage tot het dynamisme der bare'e-sprekende Toradjas. Bijdragen LXXIV/LXXXVI.
- KRUYT, A. C. De Mentaweiers, Tijdschrift LXII.
- KRUYT, A. C. De To Wana op Oost-Celebes, Tijdschrift LXX.
- KRUYT, A. C. De West-Toradjas op Midden-Celebes, III. Verhandelingen d. Akad. van Wet., Afd. Letterkunde NR., XL, Amsterdam 1938.
- KRUYT, A. C. - ADRIANI, N. De Bare'e-sprekende Toradjas van Midden-Celebes, Batavia 1912.
- \*KÜKENTHAL, W. Forschungsreise in den Molukken und in Borneo, Frankfurt a.M. 1896.
- LAMSTER, J. C. Steenen Monumenten op Nias en Soemba, Onze Aarde 1928.
- LAMSTER, J. C. De Koeboes, Onze Aarde 1937.
- \*LATER, J. F. Godsdienst en Volksgebruiken bij de inheemsche bevolking van Landak, Tijdschrift LXVII.
- LAUFER, B. Geophagy, FMNH-PAS. 18/II.
- \*VAN DER LEEUW, G. Primitieve Religie in Indonesië, TKNAG. 1928.
- VAN DER LEEUW, G. Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933.
- LÉVY-BRUHL, L. L'âme primitive, 3. Aufl. Paris 1927.
- \*LEYBURN, J. G. Handbook of Ethnography, New Haven 1931.
- LING ROTH, H. The Natives of Sarawak and British North Borneo, I/II, London 1896.
- LOEB, E. M. Mentawai Social Organization, AA. XXX.
- LOEB, E. M. Mentawai Religious Cult, UCPAAE. XXV.
- \*LOEB, E. M. Mentawai Myths, Bijdragen LXXXV.
- LOEB, E. M. Sumatra, its History and People, Wien 1935, s.a. R. von Heine-Geldern, The Archaeology and Art of Sumatra.
- \*LOWIE, R. H. Primitive Religion, London 1925.
- LUMHOLTZ, C. Through Central Borneo, I/II, New York 1920.
- MAASS, A. Bei liebenswürdigen Wilden, Berlin 1902.

- \*MACKENZIE, D. A. *Myths from Melanesia and Indonesia*, London 1930.
- McGOVERN, J. B. *Among the Head-Hunters of Formosa*, London 1922.
- MALINOWSKI, B. *Besprechung von W. Schmidts Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien (s.d.)*, Folk-Lore XXIII, 1912.
- \*MALINOWSKI, B. *Myth in Primitive Psychology*, London 1926.
- MALINOWSKI, B. Artikel: *Culture*, in: E.S.S.
- MALLINCKRODT, J. *Ethnographische Mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koelakapoeas*, Bijdragen LXXX/LXXXI.
- MALLINCKRODT, J. *Het Adatrecht van Borneo*, I/II, Diss. Leiden 1928.
- MANNHARDT, W. *Wald- und Feldkulte*, I/II, 2. Aufl. Berlin 1904/05.
- MASPÉRO, G. *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 1. Aufl. Paris 1882.
- MESS, H. A. *De Mentawai-Eilanden*, Tijdschrift XXVI.
- MILLS, J. P. *The Lhota Nāgas*, London 1922.
- MJÖBERG, E. *Borneo, Het Land der Koppensnellers*, Zeist o.J.
- MODIGLIANI, E. *Un Viaggio a Nias*, Milano 1890.
- MODIGLIANI, E. *Appunti etnologici su Sipora, Arcipelago Mentawai*, Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia LX.
- \*MÖLLER, H. *Beitrag zur Beleuchtung des religiösen Lebens der Niasser*, A.f.E. XXXII.
- MORRIS, M. *Die Mentawai-Sprache*, Berlin 1900.
- \*MOSS, R. *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, Oxford 1925.
- \*DE MOUBRAY, G. A. DE C. *Matriarchy in the Malay Peninsula and Neighbouring Countries*, London 1931.
- MÜHLMANN, W. *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart 1938.
- MÜNSTERBERGER, W. *Die Ornamente an Dayak-Tanzschilden und ihre Beziehung zu Religion und Mythologie*, Cultureel Indië I.
- NEUMANN, J. B. *De Mentawai-Eilanden*, TKNAG, 1909.
- \*NEUMANN, J. H. *De Begoe in de godsdienstige begrippen der Karo-Batak in de Doesoën*, MNZ. XLVI.
- NIEUWENHUIS, A. W. *Anthropometrische Untersuchungen bei den Dajaks*, Mitteilungen aus dem Niederländischen Reichsmuseum f. Völkerkunde II/5.
- NIEUWENHUIS, A. W. *Quer durch Borneo*, I/II, Leiden 1903/07.
- NIEUWENHUIS, A. W. *Die Wurzeln des Animismus*, A.f.E. XXIV (Suppl.).
- NILSSON, M. P. *Vater Zeus*, AR. XXXV.
- NYUAK, L. - DUNN, E. *Religious Rites and Customs of the Iban or Dyak of Sarawak*, Anthr. I.
- OLDENBERG, H. *Die Religion des Veda*, 1. Aufl. Berlin 1894, 2. Aufl. Berlin 1917.

- PAGE-TURNER, F. A. W. A. Sea-Dayak Version of the Deluge, Sarawak Museum Journal I/1.
- \*PARKINSON, R. Dreissig Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907.
- PAUWELS, P. C. De Poenans in de onderafdeeling Boeloengan, Kol. Tijdschrift XXIV.
- PERHAM, J. Petara or The Sea Dyak Gods, in: Ling Roth, The Natives of Sarawak, s.d.
- PERRY, W. J. The Orientation of the Dead in Indonesia, Journal A.I. XLIV.
- PERRY, W. J. Myths of Origin and The Home of The Dead, Folk-Lore XXVI.
- PERRY, W. J. The Megalithic Culture of Indonesia, Manchester 1918.
- PLEYTE, C. M. Bataksche vertellingen, Utrecht 1894.
- \*PLEYTE, C. M. Die Schlange im Volksglauben der Indonesier, Globus 1894.
- PLEYTE, C. M. Die Mentawai-Inseln und ihre Bewohner, Globus 1901.
- PREUSS, K. TH. Die geistige Kultur der Naturvölker, 2. Aufl. Leipzig 1923.
- QUISTORP, M. Männergesellschaft und Altersklassen in China, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen XVIII, Berlin 1915.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. The Andaman Islanders, 2. Aufl. Cambridge 1933.
- RANK, O. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung, 2. Aufl. Wien 1922.
- RAPPARD, TH. C. Het eiland Nias en zijn bewoners, Bijdragen LXII.
- RASSERS, W. Die Religionen der Naturvölker Indonesiens, AR. XXVII.
- RAY, S. H. The Languages of Borneo, Sarawak Museum Journal I/4.
- RV. = Reallexikon der Vorgeschichte, Berlin 1924/32.
- REIK, TH. Oedipus und die Sphinx, Imago VI/2.
- REIK, TH. Der eigene und der fremde Gott, Wien 1923.
- RIEDEL, J. G. F. De sluik- en kroesharige rassen tusschen Celebes en Papua, Den Haag 1886.
- \*RIKLIN, F. Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen, Leipzig 1908.
- ROHEIM, G. Animism, Magic, and The Divine King, London 1930.
- \*VON RÖMER, L. S. A. M. Ueber die androgynische Idee des Lebens, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen 1903.
- \*RUSSEL, R. V. - RAI BAHADUR HIRA LAL. The Tribes and Castes of The Central Provinces of India, I/IV, London 1916.
- RUTTER, O. British North Borneo, London 1922.
- RUTTER, O. The Pagans of North Borneo, London 1929.

- \*SCHADEE, M. C. Bijdrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan, Bijdragen LV/LX.
- SCHEBESTA, P. Orang Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras, Leipzig 1928.
- \*SCHILDER, P. Medizinische Psychologie, Berlin 1924.
- SCHMIDT, P. W. Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker, Denkschriften d. Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band LIII, Wien 1910.
- SCHMIDT, P. W. Die Mythologie der austronesischen Völker, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien XXXIX.
- \*SCHMIDT, W. - KOPPERS, W. Der Mensch aller Zeiten. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker, Regensburg 1924.
- SCHNITGER, F. M. Forgotten Kingdoms in Sumatra, Leiden 1939.
- SCHRÖDER, E. E. W. G. Nias, I, Leiden 1917.
- SCHWANER, C. A. L. M. Borneo, Beschrijving van het Stroomgebied van den Barito, I/II, Amsterdam 1853/54.
- SCHWARZ, J. A. T. - ADRIANI, N. Tontemboansche Teksten, I/III, Leiden 1907.
- \*SELIGMAN, C. G. and B. Z. The Veddas, London 1911.
- SELIGMAN, C. G. Anthropological Perspective and Psychological Theory, Journal A.I. 1932.
- SHAKESPEAR, J. The Lushei Kuki Clans, London 1912.
- SILBERER, H. Probleme der Mystik, Wien 1914.
- SKEAT, W. W. - BLADEN, CH. O. The Pagan Races of the Malay Peninsula, I/II, London 1906.
- SMITH, W. C. The Ao Nāga Tribe of Assam, London 1925.
- SÖDERBLUM, N. Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916.
- SPEISER, F. Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln, Berlin 1923.
- SPEISER, F. Note à propos des Dents de Cochon Déformées dans les Mers du Sud et en Indonésie, in: Revista del Instituto de Etnologia, II, Tucumán 1932.
- SPEISER, F. Ueber Initiationen in Australien und Neu-Guinea, Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel, XI/2, 1929.
- STAAL, J. The Dusuns of North Borneo, Anthr. XVIII/XX.
- \*VAN STEIN-CALLENFELS, P. V. Javaansche Folklore, Bijdragen LXXXI.
- VON DEN STEINEN, K. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 2. Aufl. Berlin 1897.
- STEINHART, W. L. Niassche Teksten I/II, Tijdschrift LXXIV.
- STERN, W. Psychologie der frühen Kindheit, 6. Aufl. Leipzig 1930.
- STREHLOW, C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, Frankfurt 1907-20.
- SUNDERMANN, H. Die Insel Nias und die Mission daselbst, AMZ. XI/XII. Buchausgabe Barmen 1905.

- SUNDERMANN, H. Dajakkische Fabeln und Erzählungen, Bijdragen LXVI.
- SUNDERMANN, H. Religiöse Vorstellungen und darauf sich gründende Sitten und Gebräuche der heidnischen Dajak auf Borneo, Bijdragen LXXVI.
- \*VON SYDOW, E. Dichtungen der Naturvölker, Wien 1935.
- TEHUPEIORIJ, J. E. Onder de Dajaks in Centraal-Borneo, Batavia 1906.
- \*THOMAS, W. I. Primitive Behavior, New York 1937.
- THURNWALD, R. Psychologie des primitiven Menschen, in Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie I/2.
- THURNWALD, R. The Psychology of Acculturation, AA. XXXIV.
- \*THURNWALD, R. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, I, Berlin und Leipzig 1931.
- THURNWALD, R. C. Civilization and Culture, ASR. I.
- THURNWALD, R. Artikel Meidung, in: RV.
- \*THURSTON, E. - RANGACHARI, K. Castes and Tribes of Southern India, I/VII, Madras 1909.
- THURSTON, E. Omens and Superstitions of Southern India, London 1912.
- TROMP, W. J. Uit de Salasila van Koetei, Bijdragen LXXX.
- VAN DER TUUK, H. N. Bataksch Leesboek (Daïri), 4. stuk, Amsterdam 1862.
- VETH, P. J. Java, I, 2. Aufl. Haarlem 1896.
- \*VIERKANDT, A. Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 1907.
- VIS-JANSSEN VAN RAAY, C. De afstamming van een krokodil in de Oost-Indische verhalen, De Indische Verlofganger, 4. September 1925.
- VOLZ, WM. Nord-Sumatra, I/II, 1909/12.
- VOORHOEVE, P. Overzicht van de Volksverhalen der Bataks, Diss. Leiden 1927.
- VROKLAGE, B. A. G. Die sozialen Verhältnisse Indonesiens, I, Münster 1936.
- VROKLAGE, B. A. G. Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee, Anthr. XXXI.
- WARNECK, J. Die Religion der Batak, Leipzig 1909.
- TE WECHEL, P. Amiroé, Beelden uit het Dajaksche Volksleven, Amsterdam 1924.
- \*WERNER, H. Die Ursprünge der Metapher, Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, III, Leipzig 1919.
- WERNER, H. Ueber magische Verhaltensweisen im frühen Kindesalter, Anhang zu W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, s.d.
- \*WESTENENK, L. C. Bijdragen tot de kennis der folklore van West-Borneo, Tijdschrift XLIII.

- \*WESTERMARCK, E. Origin and Development of the Moral Ideas, I/II, London 1906/08.
- WILKEN, G. A. Verspreide Geschriften, I/IV, Semarang 1912.
- WILKEN, G. A. Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel, s. Verspreide Geschriften.
- WINKLER, J. Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen, Stuttgart 1925.
- WINTHUIS, J. Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, 1932.
- WIRZ, P. Het eiland Sabiroet en zijn bewoners, Nederlandsch-Indië, Oud en Nieuw, XIV.
- \*WOODWORTH, R. S. Psychology, New York 1921.
- WUNDT, W. Völkerpsychologie, II/VI, Leipzig 1910/15.
- WUNDT, W. Elemente der Völkerpsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 2. Aufl. Leipzig 1913.
- WÜNSCHE, A. Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswasser, Leipzig 1905.
- \*ZIEGLER, K. - OPPENHEIM, S. Weltentstehung in Sage und Wissenschaft, Leipzig 1925.
- \*ZONDERVAN, H. Das Völkergemisch Sumatras, Z.f.E. 1930.

Zu ergänzen:

- HUPE, C. Ueber Mythologie und Kultus der Dajacken, in: Dr. H. A. Niemeyer, Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien, Vol. VIII/7, Halle a.S. 1845.
- RGG. = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, I/V, 2. Aufl. 1927—1932.

## ERRATA

- Pag. 1, Anm. 1. Statt *Malinowoskis* lies: Malinowskis.
- Pag. 22, Zeile 2. Statt *Erorbererwelle* lies: Erobererwelle.
- Pag. 88, Zeile 10. Statt *Battra* lies: Batara.
- Pag. 89, Zeile 4. Statt *werd* lies: wird.
- Pag. 106, Anm. 1. Statt *pag. 68, Anm. A* lies: pag. 69, Anm. 1.
- Pag. 141, Zeile 2. Statt *Enestehung* lies: Entstehung.
- Pag. 154, Zeile 3. Statt *ausgehölten* lies: ausgehöhlten.
- Pag. 161. Statt *Anm. 2* vgl. Anm. 3.  
Statt *Anm. 3* vgl. Anm. 4.  
Statt *Anm. 4* vgl. Anm. 2.
- Pag. 178, Zeile 19. Statt *eigentümlichen* lies: eigentümliche.
- Pag. 217, Anm. 5, Zeile 13. Statt *tot* lies: to.