

HINDUISMUS DER NGADHA

Von

PAUL ARNDT

(Endeh, Flores, Indonesien)

Zur Schreibweise des Ngadha :

bh=*b* mit Kehlkopfverschluß

dh=*d* mit Kehlkopfverschluß

dx̣=deutsches *ds* bis *dsch*

c =stimmhaftes *b*

e =unbetontes Murrel-*e*

é =offenes *e*

ng=*n* vor Kehllauten : Engel, Bank

v =lateinisches *v*

x =deutsches *ch* in *ach*

y =stimmhaftes *ch*, gleich *g* in Holland und Nordwest-Deutschland

ẓ =*ẓ* in romanischen Sprachen

s =*s* in romanischen Sprachen

R. Thurnwald schreibt im vierten Bande seines Werkes „Menschliche Gesellschaft“ (1935, p. 32, 34) über vedische und buddhistische Einflüsse in Polynesien und Mikronesien und fügt dann hinzu : „Das indonesische Gebiet ist besonders interessant für unsere Untersuchung.“ Da nun das indonesische Gebiet von solchem Interesse für den Hinduismus in der Südsee ist, soll hier ein Beitrag zum Hinduismus der Ngadha und damit in Indonesien gegeben werden. Die wenigen Bücher, die mir zur Untersuchung dafür zur Verfügung standen, sind folgende ; Hillebrandt, Vedische Mythologie ; 1. B. 1927 ; 2. B. 1929 ; Hardy, die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, 1893 ; Glasenapp, Brahma und Buddha ; L.v. Schroeder, Arische Religion ; Koppers, Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen ; 4. B. 1936 ; Kittel, Über den Ursprung des Lingakultes in Indien, 1876 ; ferner einige Werke über vergleichende Religionswissenschaft : Orelli, Oldenberg, Encyclopaedia of Religion and Ethics, u.a. Außerdem habe ich das Manuskript durch Herrn Dr. Stephan Fuchs in Vorderindien und Herrn Dr. Roelof Goris auf Bali durchsehen lassen. Nach ihren Bemerkungen und Ratschlägen habe ich den Aufsatz noch einmal geschrieben. Besonders ist Herr Dr. R. Goris so freundlich gewesen, mir eine ganze Reihe von An-

merkungen schriftlich zuzusenden und hat mir zugleich die Erlaubnis gegeben, dieselben im neuen Manuskript nach Gutdünken zu gebrauchen; wofür ich ihm hiermit aufrichtig danke. Das Gebotene kann naturgemäß nur skizzenhaft sein. Dennoch hoffe ich, daß es auch so schon einen bedeutenden Zusammenhang der Ngadha mit dem Hinduismus beweisen wird.

Auffällig ist da schon bei den Ngadha der Gebrauch des Hinduwortes *déva* für Gott, göttliches Wesen. Nach Arbmänn (hier und sonst öfter von Hillebrandt in „Vedische Mythologie“ zitiert) ist die Bedeutung von *déva* in der Volkssprache der Hindus gleich „übernatürliches Wesen, Gottheit im weitesten Sinn“. Nach Capeller (von Dr. Goris mitgeteilt) Skt.-Engl. Dictionary (1891): *déva*, fem. *dévi*: (1) adj. divine, heavenly, (2) subst. m. celestial being, god (esp. Indra) idol, priest, Brahman, king, prince; fem. *dévi*, goddess (esp. Durga), queen, princess.

Dasselbe haben wir bei den Ngadha. *Déva* ist der Name für das höchste Wesen. Zum Unterschiede von den andern *déva*, wird er auch *Déva Mézé* genannt, entsprechend dem Mahadéva der Hindus, bei denen damit allerdings meist Siva gemeint ist. Die übrigen *déva* sind *Déva Mézé*'s Kinder oder Untertanen. Eine Gruppe von ihnen bewohnt das Firmament, eine andere die Spitzen der höchsten und bekanntesten Berge im Umkreis des Ngadhalandes. Jedes Dorf und Haus hat seinen *déva* oder deren mehrere als Schutzgeister. Außerdem werden die Stammeltern der verschiedenen Geschlechter oder Klane als *déva* angesehen. Jeder Mensch hat einen *déva* als Beschützer. Dazu kommen noch Erd-, Wolken- und andere Geister als *déva*. Auch von *déva* der Bäume und Felsen redet man. Im benachbarten Liogebiet wird auch der Radja bisweilen *déva* genannt. So gilt auch von den *déva* der Ngadha dasselbe, was Arbmänn von den *déva* der Hindus sagt.

Bei Hardy heißt es: „Die Natur mit ihren Vorgängen, die in das Dasein des Menschen so mächtig eingreifen und Wohl und Wehe desselben bedingen, wird als Sitz tätiger Wesen gedacht und in jeder ihrer wohltätigen Erscheinungen die Anwesenheit eines *Déva* empfunden. Für die religiöse Betrachtung und Verehrung gab es daher ursprünglich personifizierte Naturgewalten von unbestimmter Zahl. Nach dem Eindruck, den eine Erscheinung im Beschauer hervorrief, gab man ihr bald diesen, bald jenen Namen, und eben an diesen Namen und Attributen, die eine verbale Bedeutung hatten, entsprang die Personifikation des Benannten. Einen Rangunterschied unter den *Déva* zu machen, sah man sich zunächst nicht veranlaßt.“

Zu dem hier Gesagten vergleiche man Paul Arndt, Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha, Abschnitt: Klane mit kosmischen Beziehungen. *Studia Instituti Anthropos*, Vol. 8, Wien-Mödling 1954; S. 253.

Auch da haben wir personifizierte Naturgewalten von unbestimmter Zahl. Die Naturvorgänge sind Sitze tätiger Wesen, oder deren Verkörperung, oder werden als solche persönlich aufgefaßt, und können als *déva* nützen,

bisweilen auch wohl schaden. Der Mehrzahl nach gelten sie als Stammeltern verschiedener Klane. So gehören zu den personifizierten und vergöttlichten Himmelskörpern und Naturgewalten der Ngadha Himmel und Erde, Land und Meer, Sonne, Mond und Sterne, Sturm und Ungewitter, Blitz und Donner, Wolken und Regen, Tag und Nacht. Ähnlich wie bei den Hindus.

In der Sprache der Ngadha bedeutet *déva* neben Gott und göttlichen Wesen auch Schicksal, Fortuna, Glück, Segen und als Verb beglücken, segnen, besonders segnen mit Kindern. Im Hindu ist *daiwab* = Schicksal, das nach Dr. Goris direkt von *déva* abgeleitet und „von den Göttern herkommend, den Göttern zugehörend; göttlich; Schicksal, Bestimmung“ bedeutet.

In einigen Teilen des Ngadhagebietes wird das *d* in *déva* mit Kehlkopfverschluss gesprochen, *dbéva*; in den übrigen Teilen aber bedeutet es in dieser Form „von oben herab leuchten“, wie das in manchen indogermanischen Sprachen der Fall ist; ebenso *dbiva* von *Diva* gebildet, einer in den Urmythen häufig genannten Person mit der Bedeutung „weise, hochbegabt.“

Hardy sagt weiter: „Ob wir es bei einigen oder allen diesen Namen mit Lokalgöttern zu tun haben, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob schon manches darauf hindeutet. Ohne Zweifel haben verschiedene Zeiten und Menschen (Familien und Stämme) Beiträge zu den im RV zusammengeflochtenen Vorstellungen über Wesen und Leben der Götter geliefert“ (p. 21).

Der hier von Hardy ausgesprochene Gedanke über Lokalgötter und seine Überzeugung von der Mitwirkung verschiedener Familien und Stämme zur Gesamtheit der vedischen Religion bewahrheitet sich dann auch durch das Gesagte in der Religion und Gesellschaft der Ngadha.

Einen Rangunterschied zwischen den *déva* zu machen, sieht man sich bei den Ngadha ebensowenig als bei den Hindu veranlaßt. Nur kennt man den Unterschied zwischen dem höchsten Déva und seinen Untertanen.

Hardy fährt fort: „Um so mehr bemerkte man die durch die ganze Natur sich hindurchziehende Zweigliederung: Himmel und Erde, Licht und Dunkelheit, vornehmlich aber Sonne und Mond erscheinen als Repräsentanten dieses Dualismus, der nicht notwendigerweise einen unverträglichen Gegensatz bedeutet.“

Diese Wahrnehmung von der durch die ganze Natur sich hindurchziehenden Zweigliederung hat der Ngadha mit dem Hindu gemeinsam. Nach Dr. Goris ist der Dualismus von Himmel und Erde typisch indogermanisch. Hardy (S. 25) schreibt: „Die kosmogonische Idee von Himmel und Erde (*dyava-prthivi*) als dem ersten Elternpaare (*pitara, matara, janitri*) hat nichts zu schaffen mit Dyaus, dem Vater und Herrn. . . . Durch die Art, wie dieses Paar im RV gezeichnet ist, gibt es sich als jüngerer Produkt zu erkennen, . . . um bald in „Himmel und Erde“ den Ursprung aller Wesen, einschließlich der dévas, zu suchen, bald umgekehrt zu zeigen, daß die „Göt-

ter“ Himmel und Erde hervorgebracht, gestützt, getrennt, oder sichtbar gemacht haben; . . . und wir hören, daß Himmel und Erde vorübergehend . . . im Gewitter vereinigt und dann wieder getrennt werden.“

Der Name Prthivi begegnet uns im Ngadha allerdings nirgends. Jedoch hat Prthivi im Skrt. den Beinamen *dbenu*, *dbenu prsni*, (gesprenkelte) Kuh. Nach Hillebrandt kann man *prsni* im RV zweimal mit Erde übersetzen; *dbenu* bedeutet zunächst Kuh, aber als Beiname Prthivi's, der Erde, bedeutet es schließlich auch Erde, ähnlich wie *go* dieselbe doppelte Bedeutung hat. „Go und Prsni sind wohl mit Recht als identisch anzusehen“; Hill. 11, 275. Denu wird in Ngadha bisweilen neben Dzava oder Dzava Coné (*coné* = drinnen, das Innere) als Stammland der Ngadha genannt; von beiden, von Dzava und Denu, wird besonders Reis, bzw. Reissaat erbeten; z.B. bei der Errichtung eines Opfersteins mitten im Felde zu dessen Einweihung: „Reis von **Denu** such die Reismutter hier auf, aufgesprossen vor unvordenklichen Zeiten, die Stengel soll niemand ausreißen; Saat von **Dzava** wollen wir schneiden, ernten, wird aber wieder Ähren treiben.“ Nach der dazu gegebenen Erklärung ist das Land Denu dasselbe wie das Land Dzava.

Ich frage ganz unvermittelt einen Ngadha, der von seinem alten noch lebenden Vater sehr viel Bedeutsames über Ngadhaglaube mitbekommen hat: „Was ist eigentlich *denu*?“ Er antwortet ohne weiteres: „Einer von den ältesten Vorfahren, Stammeltern.“ Fügt dann noch hinzu, gewissermaßen als Erklärung: „Da ist ein Kind, ein Sohn, der sich nicht mehr um seine Eltern kümmert; die Eltern drohen ihm: „*Dzao gegé kacu, dacu bbai xéti ngao; napa robha vengi zuca kacu née sala léko gacé puu denu zili*; ich befehle dir, du aber hörst nicht; du mit deinen Sünden wirst einmal die Stammutter jenseits des Meeres suchen“; soll bedeuten: „wirst mich suchen und nicht finden.“ Dann sagte der Mann noch: „Denu bedeutet sowohl Stammeltern, als auch das Land der Stammeltern, wie ja auch im Ngadhaland Namen von Personen und Orten oft die gleichen sind.“

Nach einer Mythe der Ngadha hat Dzava Himmel und Erde gemacht, auf der Erde Menschen, Pflanzen etc.

Sonst werden Dzava (*Mézé*) und Denu als Stammeltern der sieben bekanntesten Klane angesehen; das erste allgemeine Stammelternpaar aber ist Déva (*Mézé*), der Himmelsgott und Nitu, der Erdgeist oder die Erdmutter, aber doch so, daß der Himmelsgott oft in den wirklichen sichtbaren Himmel übergeht und mit ihm identisch ist, während Nitu zur wirklichen Erde wird; bisweilen ist es kaum zu unterscheiden, was gemeint ist.

Himmel und Erde waren in Urzeiten nach den Mythen der Ngadha nahe bei einander; durch irgend eine ungehörige Tat der Menschen wurden sie von einander getrennt. In Dzava Coné aber, woher die Ngadha kamen, wurde der Himmel dann durch sieben eiserne Säulen gestützt; zur Bewachung derselben blieben die sieben Söhne Dzavas zurück; so wenigstens nach der

einen Mythe. Hier zu Lande aber gelten die Opferpfähle *ngadbu* und *péco* als Himmelsstützen. Im Sikagebiet wird in einer Mythe die Sonne durch eine rote, der Mond, bzw. der Horizont durch eine schwarze Stange gestützt; dadurch erst wurde die Erde licht und klar, sichtbar. Unter Sonne, Mond und Horizont sind nach Erklärung der Himmel zu verstehen. Auch kommen die Hindunamen Patira (*pitara*) und Bima dabei vor.

Bei den Ngadha werden Himmel und Erde im Regen, der ja häufig mit Gewitter verbunden ist, zur Befruchtung der Erde vereinigt und dann wieder getrennt.

So finden wir also auch Dzava und Prthivi = Denu im Ngadhalande wieder.

Der sichtbare Himmel und die sichtbare Erde sind für den Ngadha die Grundlage für seine Auffassung von der Gottheit. Himmel und Erde erscheinen personifiziert und vergöttlicht in Déva und Nitu, Himmelsgott und Erdgöttin, Urstammeltern der Menschheit. Die Zweigliederung in der Natur findet ihren Widerhall in der Gesellschaft der Ngadha. Sonne und Mond, Antares und Plejaden haben zur Doppelgliederung der Klane in *gaé* und *kisa*, vielleicht auch zur Zweihäupterregierung, zum Doppelreihenkampong, zur Teilung des Kampongs in Ober- und Niederdorf und andern dualistischen Erscheinungen geführt.

Hardy sagt ferner: „Der Glaube an die überirdischen Mächte enthielt zugleich in sich die Vorstellung des Gesetzes (*rta*), d.i. einer Naturordnung, welche der Ordnung im Kultus (Opfer) und im sittlichen Leben der Menschen zum Vorbild dient.“

So ist es auch vielfach bei den Ngadha. Feste und Festordnung, Saat und Ernte, Verhalten der Menschen zu einander sind zum großen Teil aus den Gestirnen abgelesen und für die Menschen zum Gesetz geworden.

Der oberste Gott der vedischen Inder ist Indra. Indra ist Arier und ein Freund der Arier, vor allem des Stammes der Puru. Daß er gerade die Puru bevorzugt, hat kaum einen andern Grund als den, daß die Puru einen vorzüglichen Soma, den Rauschtrank der Inder preßten und sich durch den Soma kult auszeichneten, Indra aber ein großer Liebhaber des Rauschtrankes war. Nun scheint auch das Andenken an diese Purus auf Flores weiter zu leben. In dem dem Ngadha eng verwandten Dialekt Lio bedeutet *puru* die ersten Ankömmlinge, die ersten Einwanderer auf Flores, *embu éo puru mulu*. Im Ngadha ist *puru* zu *piro* geworden. Daß dies leicht möglich, sehen wir z.B. an *pulu*, = Querleiste, Querlatte, das in einem andern Ngadhadialekt *poli* heißt und auch Querleiste, Querlatte bedeutet; *cata piro* ganz entsprechend dem Lionsischen „die ersten Ankömmlinge“, die ersten Einwanderer. Dazu hat es im Ngadha auch die Bedeutung von Ursprung, Stammeltern, was die Sicherheit der Herkunft des Wortes noch erhöht. *Piro* heißt im Ngadha auch „eng“; *cata da ngodho puu zili piro*, „die Leute, die von jenseits des Meeres

aus dem engen Lande gekommen sind.“ Die Enge ihrer Wohnsitze also wäre der Grund ihrer Auswanderung gewesen.

Die ersten Einwanderer im Ngadhalande waren Repu und seine Frau Ngadha. Beides waren jedoch Beinamen; der eigentliche Name Repu's war Catu Lalu, wovon Catu = Kernholz, Lalu = Held; derjenige Ngadha's aber Nabé Mézé, der große flache Stein, große Steinplatte. Häufig ist in den hiesigen Sprachen die Umkehrung der Silben, Metathesis. Diese Umkehr ist wahrscheinlich auch mit Repu geschehen und heißt eigentlich Puru. Denn Repu bringt mit seiner Frau Ngadha eine Rauschtrankquelle hervor, die sich schließlich zum Rauschtrankbach, dem Vacé Moké an der Grenze der Manggerai erweitert. Von dieser Quelle kommt aller Saft der Weinpalmen für den Rauschtrank und aller Rauschtrankplätze (*loka tuca*) der Ngadha. Indra läßt sieben Ströme dahinfließen, genannt die „Sieben Himmelsschwestern.“ Ngadha aber ist bei den Ngadha eine und zwar die erste der Himmelsschwestern, die im Verein mit ihrem Manne Repu die Rauschtrankquelle und den Rauschtrankbach hervorgebracht hat.

Das Land der Puru selbst war Arjikija oder wahrscheinlicher ihr Nachbarland. Hardy sagt S. 14 darüber: Unweit der ehemaligen Purusitze, aber bis nach Kaschmir hinein zwischen Indus und Vitasta (Hydaspes, Bidaspes) wohnten die Arjikas, und nördlich von ihnen lag der Saryanavant-See, berühmt durch den Somakult, der einst hier blühte.

Hillebrandt, B. 1. 269, übersetzt eine Stelle des RV dazu: „Dieser Soma ist dir lieb am Caryavant (See), an der Susoma (Fluß), am süßesten in Arjikija.“ „Der welcher so spricht, ist ein Purusohn. Der genannte Purusohn wird in Arjikija gewohnt haben. Die Purus wohnen also in historischer Zeit dort, wo wir . . . die Arjikija und das Land der Arjikija antreffen müssen. Ob die Purus mit den Arjikas identisch waren, . . . ist nicht zu entscheiden. Ich halte es nicht für wahrscheinlich.“

In dem durch manche Kulturgegebenheiten mit Ngadha verwandten Ost-Flores ist der erste Einwanderer Arikijang. Arikijang ist der Beiname des Pati Golo, wie Repu des Catu Lalu. Seine Frau ist Vatu Véle = Großer Stein. Vatu Véle ist die Stammutter der ersten und vornehmsten Familie auf Ost-Flores, wie Ngadha, Nabé Mézé, = die „Große Steinplatte“ es bei den Ngadha ist. In beiden Familien gelten die Falken, bzw. Adler als eigentliche Stammväter und erhalten als deren Totem ihre Verehrung. Das ist wahrscheinlich auch der Adler Indras und der Sonne. Auch bei Vatu Véle und Arikijang spielt der Rauschtrank eine wichtige Rolle. Merkwürdigerweise sind Vatu Véle und ihr Bruder Lenurat lang behaart. Südlich von Soma aber kaufte man gegen Blei die Parisrut (einen minderwertigen Rauschtrank) oder die dafür nötigen Zutaten von einem langhaarigen Menschen. (Hill. 1. 484). Die beiden hätten also einen minderwertigen Rauschtrank gehabt; erst Arikijang hätte den richtigen gebracht; „in Arjikijang war er

am süssesten.“ in Ost-Flores ist darunter der gebrannte Palmwein gemeint, Arak genannt; (von Arjika gebildet)?

Auch wird Soma gebeten: „Komm Herr der Himmelsgegenden aus Arjika, gnädiger Soma.“ Pati Golo Arikijang wandert erst umher, von Osten nach Westen und wieder zurück, ehe er auf Ost-Flores landet. Vielleicht der wandernde Mond; Mondmythe; Soma war auch der Mond.

Auf Ost-Flores ist nun jeder Hausvater verpflichtet, täglich den Rauschtrank zu zapfen für sich und seine Familie, wie es in der Blütezeit des Somakultes bei den Indern üblich war, Soma zu pressen. Bei den Ngadha aber ist der Rauschtrank, der Palmwein, eine der vornehmsten Opfergaben; er gehört zu jedem eigentlichen Opfer neben Reis und Fleisch; bei seiner Libation wird gebetet: *cinnu tuca témé (ricu)*, trinket den süßen Wein!

Im Klan Ngadha ist beim Lobspruch vor dem *džai*-Tanz oft von einem Brunnlein, einem unerschöpflichen See die Rede; vielleicht ist das eine Erinnerung an den oben genannten See, an dem sie einmal gewohnt haben; auch im Himmel sitzt die Stammutter Ngadha mit ihren Schwestern an einem See, dem Quell des Regens und der Fruchtbarkeit. Ferner hat sie ja mit Repu die Rauschtrankquelle hervorgebracht, die zum Rauschtrankbach wurde.

Der Name Puru hätte sich also bei den Ngadha, der Name Arjikijang bei den Bewohnern von Ost-Flores erhalten. Beide sind dann wohl Nachbarvölker gewesen und hatten jedenfalls mit einander in naher Beziehung gestanden.

Die Söhne der beiden ersten Einwanderer im Ngadhalande, des Repu und der Ngadha, waren Gaé und Kumi Toro. Deshalb wurde es „Tana Ngadha“ oder „Tana Gaé née Kumi Toro“ „Land der Ngadha“ oder „Land der Gae und des Kumi Toro“ genannt. Kumi Toro bedeutet Rotbart; er hieß aber nicht nur so, sondern hatte auch einen langen roten Bart, einen Bart, der bisweilen wie Feuer leuchtete. Einen rotgoldenen Bart hatte aber auch Indra. Das sind bei beiden die roten goldenen Strahlen und Strahlenbündel der auf- und untergehenden oder der hinter Wolken verborgenen Sonne. Denn beide haben Sonnennatur, sind ursprünglich Sonnengötter. Für Indra führe ich zum Beweise dessen Hillebrandt und Hardy an. Von Hillebrandt gebe ich die wichtigsten Sätze aus *Vedische Mythologie* 11, 137 ff.

Hillebrandt 11, 175: „Der Gegensatz zwischen Indra und Vrtra bewegt sich in so bestimmten Formen, daß die Erklärung des einen für die Deutung des andern nicht ohne Folgen bleiben kann. Als Gegner des Winterriesen kann nur, wenn man sich nicht mit dem vagen Etymon begnügen will, der Sonnengott in Betracht kommen, mit dessen ansteigender Bahn die Befreiung und Füllung der gefesselten Ströme beginnt. Wie Vrtra's Gestalt in Indien sich allmählich verlor und nur in einzelnen Mythen forterhielt, so lenkte unter den Eindrücken eines neuen Klimas auch Indras Entwicklung in neue Bahnen

ein. Er wandelte sich nicht einfach in den Sonnengott des indischen Klimas, sondern gelangte . . . zu dem Charakter eines Regengottes; und dazu mag seine allgemeine Beziehung zu den Wassern beigetragen haben.“ S. 146: „Der junge Sonnengott, der starke, braucht zum Bekämpfen seiner Feinde den Donnerkeil und wird dadurch gleichzeitig zum Gewittergott . . . Da das Gewitter in der aufsteigenden Bahn des Sonnengottes das wichtigste Phänomen ist, so kann dieser leicht als Gewittergott angesehen werden.“ S. 152 ist der Donnerkeil auch Stein genannt; „Tvastr verfertigt den Donnerkeil für Indra und schärft auch seine Axt.“

S. 190: „Die Stellung, die man hier in des Tagesmitte Indra einräumt, ist von Bedeutung für das Verständnis Indras; denn sie erweist den in der Mitte des Tages besonders hervorgehobenen Gott (bei der Mittagsopfer- spende) als Sonnengott und bestätigt mein oben gewonnenes Resultat.“

S. 203: „. . . Tiere verschiedener Art werden ihm (Indra) geopfert, die seine Kraft, seine Farbe irgendwie zur Anschauung bringen sollen. So begegnen wir darunter dem „Stier,“ der als Indras Symbol gilt . . . Oder wir finden ein „rotfarbiges Tier“; denn das sei Indras Gestalt.“

Hardy, 78 ff: „Indras ursprüngliche Bedeutung ergibt sich einerseits aus den nicht spärlichen Andeutungen über seine Lichtnatur und andererseits aus den weniger klaren, aber genügenden Hinweisen auf seine Identität mit der Sonne. Indra ist golden und golden ist Indra's Bart; golden sind auch die Mähnen seiner Falben. Indra heißt „Herr des Lichtes,“ er ist lichtbegabt. Seine Rosse sind blutrot. Indra ist selbst . . . das Hellrote oder das Sonnenlicht. Er wird geboren mit den Morgenröten. Indra macht die Formen schön. Wiederholt wird er mit der Sonne verglichen und geradezu Sonne genannt . . . Bei Indra findet sich Soma (wie bei Vishnu und andern Sonnenwesen) . . . Indra ist dem Monde übergeordnet (er verteilt die Monde am Himmel). So ist er denn wirklich die Sonne . . . Das Licht sowohl der Sonne als des Mondes hat aber selbst schon dem Volksglauben zufolge eine wässrige Seite. In den Wolken hält er sich sehr oft auf, aber auch direkt zum Regen steht er in Beziehung. So würde denn der Gedanke, daß Indra mitten unter den himmlischen Wassern geboren sei, nichts Befremdendes für uns haben. Von einem Sonnenwesen wie Indra können nach dieser Auffassung recht wohl die Wasser verbreitet werden . . . Auch die Eroberung der Wasser mit allen Einzelheiten fügt sich in die Vorstellung von Indra als einem Sonnenheros ganz gut ein. Die Sonne siegt im Gewitter über die Wolkenfesten . . . Der Gewittergott Indra, der zu seinen Gehilfen die Stürme hat, während er selbst mit den *vayra* (Donnerkeil) kräftig drauflos schlägt, „der mannhafteste der Männer“, bot dem Geschmack eines kriegerischen Volkes, dessen Genius er geworden war, ungleich mehr Reiz dar als der Sonnengott Indra und schwebte daher vorzugsweise und fast einzig noch den Späteren vor Augen, wenn sie für Indra oder Sakra (Sakka der Buddhisten)

einen natürlichen Repräsentanten suchten . . . Man wünschte etwas Kräftiges und Massives im Nationalgott und scheute sich darum nicht zu einer Zeit, als der Soma noch Nationaltrank war und es kein Haus gab, wo nicht der Mörser zur Somabereitung in Bewegung gesetzt wurde, Indra zu einem besonderen Liebhaber dieses Trankes und seine Taten zu Wirkungen des genossenen Somasaftes zu machen.

. . . daß für den Kriegsgott Indra, der, wie es scheint, anfänglich an den Sonnenheros anknüpft, nachträglich die natürliche Grundlage in der gewaltigen und jedenfalls geräuschvolleren Erscheinung des Gewitters angenommen wurde.

Indra ist schon als Junge ausgewachsen; bald nach seiner Geburt trinkt er Soma; überwindet Tvasht, raubt ihm den Soma und trinkt ihn becherweise.“

Nun die Vergleichung mit dem Kumi Toro der Ngadha. Indra ist golden und golden ist sein Bart. Er wird verglichen mit der Sonne und selbst Sonne genannt, auch mit Surya identifiziert. Er ist das Sonnenlicht, lichtbegabt, Herr des Lichtes; „er hält sich sehr oft in den Wolken auf; steht zum Regen in Beziehung.“

Der Kumi Toro „Rotbart“ der Ngadha hat seinen Sitz auf lichten Wolken; er wird der Gott (*déva*) der Wolken genannt. Aus den Wolken senkt er seinen feurigroten Bart in die an der Weinpalme hängende Bambuskanne und stiehlt daraus den Rauschtrank, den Palmwein. Andererseits läßt er am Mittag bei wolkenlosem Himmel und hellstem Sonnenschein einen Regentropfen auf das Bein eines Waisenknaben fallen, der dadurch geschwängert wird. Nach der einen Mythe bekommt er einen Knaben, der den Namen Tangi Toro, Roter, Tangi = „Adler“ erhält; nach der andern bekommt er sieben Jungen; einer von ihnen heißt Savu oder Savu Dhadza. Sie alle aber werden von Anfang an mit Palmwein ernährt und groß gezogen. Savu Dhadza ist bei den Ngadha die wandernde lichte Wolke. Der Klan Savu erblickt in dieser Wolke seinen Stammvater. Die Angehörigen des Klans gelten als Himmelskinder.

Nach einer andern Mythe hatte Kumi Toro, der Vater des Savu, auch acht Töchter. Eine derselben wurde beim Regen durch einen Regentropfen geschwängert. Ihr Kind heißt auch Kumi, Kumi Toro. Die Bewohner des Dorfes zwingen die Mutter, das Kind dem grellen Sonnenschein auszusetzen; aber eine Woke beschattet es und ein heftiger Regen geht über demselben nieder und überschwemmt das ganze Dorf. „Mitten in den Wassern ist er geboren“ wie Indra.

Nach Hardy findet sich bei Indra auch Soma, der Rauschtrank der Inder! Indra ist ein großer Liebhaber des Soma; schon als Kind hat er ihn geraubt und bechervoll getrunken; bei den Ngadha werden alle Kinder Kumi Toros mit Palmwein groß gezogen, während der Alte am Rauben und Stehlen

desselben erwischt wird; nach der einen Mythe am Mittag, wenn die Sonne im Zenith steht; nach einer andern am Abend beim Untergang der Sonne; und dann reißt er auch den Palmweinbaum aus und führt ihn in einem Tage um die Erde, also in einem Rundlauf der Sonne.

Später ist Indra zum Kriegsgott der Inder geworden; dann sind seine großen kriegerischen Taten Wirkungen des Somatrankes; dann ist er der mannhafteste der Männer. Kumi Toro hat nicht nur den Rauschtrank, sondern auch einen Rauschtrankplatz, einen *loka tuca*; er zapft und trinkt auch selbst gehörig. Wenn er Palmwein getrunken hat, glüht sein Angesicht wie Feuer, und seine Augen leuchten wie Feuerflammen. Und dann ist er auch wie Indra zu den kühnsten Waffentaten fähig. Von seinem Palmweinplatz hinweg wird Kumi Toro in den Kampf für seinen Bruder Gaé zu Hilfe gerufen, damit er ihn aus der Gewalt seiner Feinde errette. Kumi Toro kämpft wie der Berg-Séva, ein Vogel, der wie ein Pfeil beim Fluge die Luft durchschneidet; von jeder seiner Lanzen fallen drei Feinde auf einmal. Der Sieg auf seiner Seite ist gewiß. *Loka* bedeutet im Ngadha Tanzplatz, Opferplatz, Firmament, Wohnort oder Wohnsitz Déva's. Der Lobspruch auf Kumi Toro beim *džai*-Tanz lautet:

„Kumi, tapferer Vater, sein Name ist Held über alle,
 Unser Vorfahr Kumi Toro sieht herab auf alle Berge,
 Unser Ahn, der adlige, überschaut und prüft die ganze Welt,
 Die Menschen vergleichen ihn mit andern und finden nicht seinesgleichen,
 Die Leute suchen einen ähnlichen, den aber gibt es nicht.“

In Kumi Toro finden wir hier wohl das Auge des Himmels, die Sonne, zurück. Wie von Kumi, so wird auch von Indra gesagt, daß ihm keiner gleich kommt.

Mit Kumi Toro ist wohl der Vorahn Kuca identisch, wenn er auch ein Sohn von Savu genannt wird; *kuca* bedeutet auch „stärken“ und hängt sicher mit dem malaiischen *kuat* und *kusa*, = stark, Macht, zusammen; Kuca fordert aus eigener Machtvollkommenheit, was er wünscht. Seine Seele erscheint in Gestalt eines Falken oder Adlers, stiehlt in dieser Gestalt Palmwein um die Mittagszeit; erscheint dann über einem Palmweinplatz, wird ihm geopfert, damit er nicht stehle; er hat einen Sohn namens Cava, der wiederum in der Wolke erscheint und als gerechter Richter angesehen wird. Kuca wird aber auch „Radza Ngadha“ genannt, d.h. König von Ngadha. Ihm sind fünf Opferpfosten geweiht. Was aber das sonderbarste ist, er gilt ebenso als großer *polo*, Leichenfresser. Das kommt sicher daher, daß die Sonne auch verderbliche, zersetzende Eigenschaften hat; z.B. bleiben in Indien die gefallenen Tiere draußen im Freien liegen, die Sonne zersetzt die Kadaver schnell und die Geier halten ihr Mahl. Sein Lobpreis beim *džai*-Tanz heißt: „Kuca der mächtige, gütige Vater kommt, mit seinen weißen Schwingen

umfliegt er die Welt, umsegelt er die ganze Erde.“ Der *dzai*-Tanz ist die Nachahmung des Falken-, bzw. Adlerfluges.

„Indra hat einen Opferpfahl.“ Mit diesen Worten wird in *Encyclopaedia of Religion and Ethics* der Opferpfahl der Inder dem Indra zugeschrieben. Bei den Ngadha aber ist der Opferpfahl nicht nur ein Denkmal und Sinnbild des Vorfahren und Stammvaters, dem er geweiht ist, sondern ist der Vorfahr selbst in eigener Person. Deshalb kann man annehmen, daß der Opferpfahl auch Kennzeichen und Eigenschaften an sich haben wird, die dem Vorfahr selber zukommen. Also Eigenschaften der Sonne, des Gewitters, der Tapferkeit, wenn anders Indra und Kumi Toro wirklich Sonnengötter sind, wenn sie sich auch zum Gewittergott und Kriegsgott gewandelt haben.

Eigentlich haben die Ngadha zwei Arten von Opferpfählen, einen steinernen und einen hölzernen; der steinerne heißt *péco*, der hölzerne *ngadbu* oder *pédza*. Im Nachbargebiet Nage heißt der hölzerne *péco*. Die Namen *péco* und *pédza* können beide in verschiedenen Dialekten des Ngadha von *yupa*, dem Namen des indischen Opferpfahls abgeleitet werden. Bei den Ngadha steht der steinerne Opferpfahl hinter dem hölzernen und gilt als Vater des letzteren.

Indra heißt mit einem Beinamen Sakra, der Starke. Derjenige, der den hölzernen Opferpfahl, um den es sich hier handelt, bei den Ngadha einführt, heißt Séka. Die Herkunft des Namens Séka von Sakra ist sehr leicht möglich. Das Ngadha hat nur offene Silben, die immer nur mit einem einfachen Konsonanten anlauten. Kommen also in einer fremden Sprache in einem Worte zwei Konsonanten nach einander vor, und das Wort wird im Ngadha gebraucht, so fällt entweder einer der Konsonanten aus, oder es wird ein passender Vokal zwischen den beiden Konsonanten eingeschoben. Mal. *paksa*, Ng. *pakasa*; Holl. *permissi*, Ng. *pirimisi*; Holl. *present*, Geschenk, Ng. *porasen*. Die Vokale können alle miteinander wechseln, d.h. in den verschiedenen Dialekten des Ngadha; aber auch in Fremdwörtern tritt oft ein solcher Wechsel ein. Deshalb ist die Bildung Séka von Sakra leicht möglich; und ist dann also derselbe wie Indra. Überdies heißt Séka auch Dzati Dzava; ein Sanskritname = Sohn des Dzava, des Himmels; und Lalu Dzava = Held von Dzava (vom Himmel?). Dzati bedeutet außerdem noch „seine Tüchtigkeit, Heldenhaftigkeit und Mut zeigen.“ Der Opferpfahl der Ngadha ist der Himmelspfahl und wird als solcher angesehen, weil er vom Himmel stammt und den Himmel trägt oder stützt. Ebenso heißt „*péco pécu*“ und „*ngadhu*“ auch stützen. Dzati Dzava, Séka ist also Sohn des Himmels und wird, nachdem Himmel und Erde von einander getrennt sind, durch den Opferpfahl *ngadbu* und *péco* dessen Stütze. Wofür man sich an Dzava und Prthivi — Denu erinnern möge! Held aber, Held von Dzava ist Beiname für den tapferen und siegreichen Kriegsgott Indra. Außerdem bedeutet „Séka selbst“ = Bundesgenosse im Kriege, im Kriege jemand zu Hilfe kom-

men“, genau wie „Saku“, sicher von Sako, der späteren Form des Beinamens Indras, auch „Bundesgenosse“ bedeutet; im Ngadha natürlich.

Zum Kriegsgott paßt sicher ausgezeichnet der Gewittergott Indra, der Blitze und Donnerkeile schleudert; und auch als solcher, als Gewittergott, wird Séka in seinem Lobspruch vor dem *dzai*-Tanz gepriesen: „*Séka ngaci bbéla*“, d.h. Séka ist mächtig wie der Donnerschlag. In Dzéré Buu höre ich, daß Séka der Donnerschlag selber ist. Der Schutzgott (*déva*) des Klans Réko in Wéré ist Silé Bhéla = Blitz und Donnerschlag. Silé Bhéla erscheint als Person, als Déva dem Stammvater Réko und befiehlt diesem, ihm, dem *déva* Silé Bhéla, einen Opferpfahl zu errichten. Das tut Réko. Unter der Rinde des zum Opferpfahl gefällten *xebbu*-Baumes kommt ein Feuerstein zum Vorschein, der doch nichts anderes als der Donnerkeil sein soll; denn auch in dem RV wird der Donnerkeil bisweilen Stein genannt. Die Errichtung genannten Opferpfahles wurde nur unter Blitz und Donner ausgeführt, dermaßen, daß die Errichter dadurch rücklings auf den Boden geschleudert wurden. Dennoch brachten sie soviel Mut auf, weiter zu arbeiten, bis der Opferpfahl fest und sicher in der Erde stand. Die Ngadha sind auch überzeugt, daß, wo ein Blitz eingeschlagen hat, man dortselbst einen Feuerstein findet; hier *ngii bbéla* „Donnerzahn“ genannt. Nach Hardy S. 154 wird der Opferpfahl der Inder mit dem Donnerkeil geradezu identifiziert: „Seine (des Opferpfahles) Identifizierung mit dem Donnerkeil, die auch für den Opferpfosten vollzogen wird, leiht ihm eine kosmische Bedeutung. Das scheint dann auch im Opferpfahl des Réko, namens Silé Bhéla, in dem man unter der Rinde einen Feuerstein fand, zum Ausdruck zu kommen. Blitz und Donnerschlag, Donnerkeil und Opferpfosten, Gewittergott Séka (Indra) und Opferpfahlstifter Séka bei den Ngadha treten also bei den Hindus wie bei den Ngadha in engste Beziehung.

Im Sikagebiet heißt der Bringer des Opferpfahles auch Séka wie in Ngadha. Wegen anderer in Verbindung mit ihm gemachter mythologischer Angaben ist es sicher, daß er mit dem Séka der Ngadha identisch ist. Séka baut bei seiner Ankunft im Ngadhagebiet erst ein langes Haus, ein Biwak. Unter dem Dach des Ngadhu, des Opferpfahles des Séka befindet sich in Bo Séka das Model eines langen Hauses, und im Sikanesischen bedeutet *séka*, langes Haus, Biwak. Die hier in Zusammenhang mit ihm genannte Lidi wird in Ngadha in einen Stein verwandelt; Lodo ist eine Verwandte des Séka, eine der sieben Himmelsschwestern, beide von Dzava Mézé abstammend; *lodo* heißt auch „vom Himmel herabsteigen“; und in Lio ist es der flache Opferstein; *lodo-nda* = flacher mit aufrechtstehendem Opferstein. Der Séka in Sika und der Séka in Ngadha sind dann ohne Zweifel die gleiche Person. Im Sikagebiet aber hat Séka den Beinamen Darang (von *dara*). Die Bedeutung von *darang* wurde mir angegeben, auf Malaiisch: *sinar*, *tjabaja* und *panas matabari* = Strahl, Schein und Hitze der Sonne; also beides: Sonnenschein-

Licht und Sonnenhitze. *Darang* ist Substantiv und Adjektiv, *dara* ist Verb. Dr. Goris weist hier auf Skt. *téjas* hin, das auch beides „Licht und Hitze“ bedeutet. (*tjabaja* viell. von *téjas*?). Im Ngadha heißt *dara* „Licht, Helle“; im Lio = glänzen, leuchten, scheinen, *dara* oder *ndara*. Indra ist ja auch Herr des Lichtes, oder die Sonne selber.

Der Opferpfahl bei den Ngadha ist heiß und muß heiß bleiben. Deswegen erhält er nach seiner Errichtung ein Kegeldach; vor seiner Errichtung beim Liegen im Dorf wird er in ein rotes Tuch gehüllt; aber auch der Sockel des Opferpfahles wie dessen Spitze wird mit einem roten Tuch umwickelt und so in die Erde gesetzt. Woher sollte er die Hitze haben, wenn nicht von der Sonne? Und die rote Farbe ist sowohl bei den Ngadha und Sika—denn auch hier ist der Opferpfahl heiß wie auch bei den Indern—die Farbe der Sonne. Cf. oben, Hillebrandt und Dzava Prthivi!

Noch in einem andern Falle ist der *ngadbu* ein Bild der Hitze. *Cinu ngadbu*, sich einen *ngadbu*, einen Opferpfahl trinken heißt = „in der Hitze einen kalten Trunk nehmen und sich dadurch Fieberhitze zuziehen.“

Im selben Sikagebiet erzählt eine andere Mythe über die Herkunft des Opferpfahles: Radza Laga Doni kam mit seiner Frau Dua Dajong (Lapong) von Larantuka und sie erzeugten mitsammen den Baum *oar* (=Ng. *xebhu*) zum Opferpfahl. Radza Laga Doni wird im Larantukagebiet auch Doni Béle oder Masan Doni, Großer Doni genannt. Radza Laga Doni hat schon als Kind einen Bart, ist also dann schon ausgewachsen wie Indra, der einen roten Bart hat; Laga Doni ist Himmelsgott, hat sieben Töchter wie Indra, die der Erde Regen vermitteln wie die Töchter Indras und die Töchter Dzava's bei den Ngadha. Wie von Séka heißt es auch von Laga Doni, daß er Opferpfosten und Opferhäuschen brachte. Dua ist im Sikagebiet meist der Name für Geister weiblichen Geschlechts, bei den Lio aber Name für das höchste Wesen. Der Opferpfahl ist also auch da wieder der Himmelspfahl, vom Himmelsgott erzeugt, Sohn des Himmels, Dzati Dzava wie Séka.

Außerdem wird in der Erde neben dem Sockel des Opferpfahles bei den Ngadha ein roter Hahn, ein roter Hund und ein roter unkastrierter Eber lebend eingegraben, der Eber mit einem Trog; also wiederum mit der Farbe der Sonne und des Feuers. Hierzu wurde mir auch von einem Ngadha gesagt, daß die rote Farbe das Kennzeichen höherer Gewalt und höheren Mutes in jeder Hinsicht wäre: in Prozeß, Streit und Krieg.

Das Schwein wurde bei dieser Beisetzung in der Richtung nach Osten, der Hund nach Süden, der Hahn nach Westen gesetzt. Nach Dr. Goris ist der Hahn ein Sonnentier, Tier des Sonnenkultes. Beim Opferpfahl wurde aber ein Hahn nicht nur in die Erde mitgegeben, sondern auch an den Pfahl selbst geschnitzt und auf manchen *ngadbu* auch ein geschnitzter Hahn auf die Spitze gesetzt. Daß die Tiere in bestimmter Himmelsrichtung eingegraben wurden, scheint bei den Indern sein Vorbild zu haben. Hardy sagt S. 32:

Die Vorstellung der untergehenden Sonne verband sich am leichtesten mit Savitar (einem Sonnenwesen), weshalb ihm mit Vorliebe später der Westen zugewiesen wurde, wie Agni der Osten und Soma der Süden. Hahn, Sonne und Himmelsgegend würden also gut zusammenpassen. Über die beiden andern Himmelsrichtungen wußte ich nichts zu sagen, was die Tiere angeht. Jedoch muß merkwürdigerweise bei den Ngadha vor den hölzernen Opferpfahl ein kleiner Menhir, und zwar nach Osten zu, der aufgehenden Sonne entgegen, gesetzt werden, und dieser Menhir heißt *kapé capi*, „Feuerholer“, also mit Agni, dem Feuergott, übereinkommend.

Indra ist im Laufe der Zeit für die Inder zum Kriegsgott geworden. Indra führte sie zum Siege über alle ihre Feinde. Das war und tat auch Kumi Toro, der Rotbart und Indra für die Ngadha. Das deuten schon die Bedeutungen des Namens Séka und seiner Beinamen an, wie sie bereits erklärt wurden. Da aber nach Auffassung der Ngadha der Opferpfahl der Ahn und Stammvater selber ist, wird der Opferpfahl selbst als Krieger und Bundesgenosse der Ngadha dargestellt. Denn dem Opferpfosten werden zwei Arme gegeben, die aus dem Dach des Pfostens hervorragen, mit Lanze und Schwert bewaffnet und gegen den Eingang des Dorfes gerichtet sind, damit auf diese Weise die anstürmenden und eindringenden Feinde abgehalten werden. Umgekehrt wird bei den Ngadha der wirkliche Vorkämpfer in einem wirklichen Kampf bildlich *ngadbu ngeti*, „Opferpfahl des Kampffeldes“ genannt. Dinge, die auf die hervorstechendste Eigenschaft des im Opferpfahl verkörperten Kumi Toro und Indra hinweisen, auf ihre Tapferkeit, Hilfsbereitschaft und Bundestreue im Kriege. Deshalb heißt es ja im Lobspruch auf Kumi Toro: „Kumi tapferer Vater, dein Name ist Held über alle.“ Nach der Ankunft des Opferpfahles im Kampong wird er um „mutige Waffen“ gebeten.

Der Sohn Kumi Toro's, Savu oder Savu Dhadza hat große Ähnlichkeit mit dem Savitar der Inder, der wahrscheinlich ein Sohn Indras, jedenfalls auch ein Sonnengott ist. Schon der Name Savu Dhadza kann sehr gut die Umbildung von Savitar sein. Savitars Altar ist ein Pflock in der Erde, um ihn her ein Kreis wie ein Wagenrad. Das könnte ebenso gut der Opferpfahl der Ngadha sein. Hier ist er allerdings ein Pfosten, im Sikagebiet aber nur ein Pflock. Um ihn her befindet sich ein Steinkreis wie ein Wagenrad. Nun heißt es vom Altar Savitars auch, daß er die Gestalt eines Adlers haben könnte. Das klingt etwas rätselhaft. Doch löst sich das Rätsel wohl damit, daß beides, Rad und Adler Symbole der Sonne sind. Hardy sagt S. 29: „Ein Name für den Sonnengott ist Surya, die Personifikation des am Himmel strahlenden (Tages-)Lichtes . . . Aber nur verhältnismäßig Weniges von dem, was über Surya zu lesen ist, hat sakrale Bedeutung . . . Wünscht man sich und andern „lange“ Surya oder den aufgehenden Sonnengott zu schauen, so dachte man eben dabei einfach an das Tagesgestirn. Daß man sich zur Abwechslung mehr oder weniger metaphorischer Bezeichnungen bediente (Gold, Rad,

Wagen, weißes Roß, Adler, Auge), entsprach wiederum der poetischen Naturansicht zu sehr, als daß es irgend wie auffallen könnte.“ Surya war also mehr Sonne als Gott. Im Ngadha heißt es von der Sonne: *mata leza da laa dbeyana go dzata noci*, „die Sonne bewegt sich wie ein rollendes Rad.“ Dzata bedeutet im Ngadha „Rad, Spinnrad, Wagenrad“ und ist ohne Zweifel die Umbildung von Skt. *djantera*, wie *maté* „beschwören, bezaubern“ die Umbildung von *mantera* ist. *Dzata* bedeutet aber auch „Brauner Falke“ oder „Adler“; *dzata mézé*, *dzata lico*, „Adler“ oder „großes Rad.“ Man sagt von einem Mädchen, das gefällig *dzai* tanzen kann: *da dzai mocé dzata lico*, „sie tanzt wie ein Adler in der Luft.“ Der *dzai*-Tanz ist die Nachahmung des Adler- oder Falkenfluges. Im Lio heißt der Adler auch *dzata dzava* „Rad oder Adler des Dzava“, wohl = Rad oder Adler des Himmels (*dzava*); *dzata rica*, „großes Rad.“ *Lico* selbst heißt im Ngadha „Spinnrad.“

Außerdem hat Savu (Dhadza) in einem Dorf einen Opferpfahl mit dem Namen, bzw. Lobspruch: „*Bhira camé léva rani bbéla* = Falke, erhabener Vater, tapfer wie der Donnerschlag“; also wie früher schon Séka, der Bringer des Opferpfahles. In einem andern Dorf mit dem Opferpfahle Savus heißt sein Lobspruch: „*Camé kézé kisa catu Ngadha* = Vater der in der Mitte (des Kampfplatzes) gegen die Feinde steht, Kernholz (= Opferpfahl) der Ngadha.“ Also wie vorher schon der *ngadhu ngeti* „Opferpfahl des Kampfplatzes“; auch von Repu, dem Stammvater des Klans Ngadha gesagt; was dann wieder ein Hinweis auf die Tapferkeit des Kriegsgottes Indra wäre.

Ferner gehören Savitar und Bhaga immer zusammen, sowie bei den Ngadha Opferpfahl und Opferhäuschen, Bhaga genannt, immer zusammen gehören; sie gehören zusammen als Eheleute. Hardy sagt vom Hindu-Gott Bhaga S. 32: Gleich Mitra ist auch Bhaga ein uralter sakraler Name, der vielfach im Vereine mit Mitra und Varuna angerufen wird, auf indischer Seite den Sonnenwesen zugeteilt worden. Bhaga ist Austeiler, tritt neben Savitar in einer Weise, die es schwer macht, beide von einander zu unterscheiden. Hillebrandt (11. 83) schreibt: Bhaga ist im allgemeinen ein Gott des Reichums; aber es wäre nicht richtig, wollten wir ihn darauf beschränken; denn er steht auch in besonderer Beziehung zu Ehe und Liebesglück. Bhaga führt den Bräutigam oder die Braut ins Haus (S. 84). Bhaga wohnt in Männern wie Frauen und kann an einer Stelle wenigstens als Fruchtbarkeit übersetzt werden (S. 85). Nach Dr. Goris ist im Skt. *bhaga* = *vulva*. Im Ngadha ist es Stammutterhäuschen, Vergegenwärtigung und Verkörperung der Stammutter wie der Opferpfahl, zu dem sie gehört, die des Stammvaters. Als Verb hat es im Ngadha die Bedeutung „ein Bein gegen jemand spreizen und ihn so zum Concubitus einladen.“ So paßt alles gut zu dem, was Hardy (S. 203) schreibt: „Zum Glücksgott, wenn man bei Glück vornehmlich an das eheliche denkt, ist allmählich Bhaga erhoben worden;“ und wenn Hillebrandt von Ehe- und Liebesglück redet. Daß Bhaga verweiblicht worden,

kann nicht wunder nehmen, da das öfter auch mit andern Göttern geschieht, überhaupt männlich und weiblich oft umgekehrt wird.

Hardy spricht über das Opferwesen der alten Inder und sagt dabei: „Nicht zu vergessen auch die Einweihung des Opferpfostens (*yupabuti*) nach vorheriger gut besorgter Auswahl, Fällung, Zurichtung und Einrammung desselben.“

Das alles trifft in gleicher Weise für den Opferpfosten der Ngadha zu. Die Auswahl desselben könnte nirgends sorgfältiger geschehen als bei ihnen. Divination, Zaubersprüche und Zauberhandlungen, Opfer und Opfergebete vereinigen sich für eine gute Auswahl. Wenn sich später bei der Bearbeitung ein Fehler herausstellt, ist ein anderer Baum dafür zu suchen. Das Übertragen, das Zurichten und die Einrammung des Pfostens ist bei den Ngadha von Tänzen, Gesängen, Prozessionen und sonstigen Feiern begleitet. Bevor der Baum gefällt ist, wird ihm mit folgenden Bitten geopfert: „*Kami vi cênga kacu vi nuka nuca vi meza lolo, raba méa cana cebumusi kacu vi vekî zia, vi lo pavé, kasa vi maé bana culu vi maé mu* etc; wir bitten dich ins Dorf hinaufzuziehen und mit uns zusammen zu wohnen, damit deine Enkelkinder gesund am Leibe und wohl von Gestalt bleiben, ihre Seiten nicht brennen (vor Fieberhitze) und ihr Kopf nicht brumme; etc.“ Nach dem Fällen: „*Dicana kau vi nenga podbu bodbu meza cutu née cana cebu kacu, lozi yé née cana cebu kacu vi dicana, kacu vi nga ka caté ngana pesa culu vavi, dbu naa cana pebbé, cebu vi sara dbaxi go ngaxa kacu, lozi yé née cana cebu kacu vi roka daga vi kana kesé*; nun wollen wir bei einander sitzen und du wirst bei deinen Enkeln bleiben hier, um dich an der Leber des Schweines zu laben, am Kopf desselben zu sättigen bis zu den fernsten Geschlechtern, damit sie deinen Namen preisen, wofern deine Enkel nur sich stets vermehren und an Zahl zunehmen, etc.“

Hier wird also der zum Opferpfahl ausersehene Opferbaum bereits als Stammvater angeredet.

Das Äußere, die Oberfläche des Pfostens wird mit schönen Schnitzereien versehen, von oben bis unten damit bedeckt.

Hardy sagt an einer andern Stelle: „Wir nennen das Opferschwert (S. *sphya*, Ng. *sacu*) und den Opferpfosten (*yupa*). Beide werden wiederholt zusammen gebraucht; und mag der *yupa* wohl auch noch zu anderem verwendet worden sein als dazu, aufgestellt zu werden, mithin ein kleines Instrument ähnlich dem *sphya*, bezeichnet haben.“

Auch bei den Ngadha werden Opferschwert und Opferpfosten wiederholt zusammen gebraucht; sie gehören sozusagen zusammen. Bei jedem Schlachten eines Opferbüffels muß das Opferschwert seinen Dienst tun, aber auch der Opferpfahl; das Schwert zum Töten, der Opferpfosten zum Halten des Büffels. Denn der Kopf des Büffels, durch dessen Nasenscheidewand ein Seil gezogen ist, wird hoch gezogen, das Seil durch die Gabel des hölzernen Opferpfahles geleitet und am steinernen Opferpfahl (*péco*) befestigt. So

steht der Büffel zum Schlachten bereit und wird mit dem Opferschwert durch einen Schlag in den Hals niedergestreckt. Der Opferpfosten dient also auch zu etwas anderem, als nur dazu, aufgestellt zu werden; er ist Halter des Opferbüffels, ein Instrument, bei den Ngadha aber ein ziemlich großes, und wird dann mit dem Schwert stets zusammengebracht.

Wie sehr die beiden zusammengehören, zeigt folgender Brauch der Ngadha. Wird aus irgend einem Grunde das Schlachten eines Büffels gelobt, ist aber die Erfüllung des Gelübdes erst später möglich, so wird doch vorher schon ein „Huhnbüffel“ oder „Büffelhuhn“, *kabu manu*, geopfert. Das ist ein Huhn mit einem Holzspan quer durch den Schnabel, wobei der Span die Hörner eines Büffels darstellt; also in Wirklichkeit ein Huhn, und ein Büffel im Bilde. Weil nun das Huhn zugleich ein Kerbau, der Kerbau aber regelmäßig am Opferpfahl geschlachtet wird, muß zum Büffelhuhn ein Opferpfahl *en miniature* von gespaltenem Bambus am Herdpfahl aufgestellt und der Huhnbüffel an demselben geschlachtet werden. Ein Kerbau wird aber auch nur mit dem Schwert umgebracht. Und so muß denn auch hier ein Schwert genommen und damit wenigstens ein Scheinschlag gegen den Huhnbüffel geführt werden. Dann wird es mit einem Messer geschlachtet.

Bei Hardy heißt es weiter: Der große Opferpfosten wird RV 3. 8. als „Baum“ angeredet. Einen Grund dafür gibt Hardy nicht an und scheint auch der RV nicht anzugeben. Vielleicht kann der Opferpfahl der Ngadha diese Anrede erklären. Statt des eigentlichen Opferpfostens muß hier im Kampong zuvor ein Baum an dessen Stelle gesetzt werden, damit die stets zum Opferpfahl gehörige *bhaga*, das vor dem Opferpfahl errichtete Stammutterhäuschen, bzw. die in ihm verkörperte Stammutter ihren Opferpfahl, bzw. ihren Mann habe. Doch auch der spätere eigentliche Opferpfahl muß mit dem Wurzelstock ausgehoben und mit demselben im Dorf wieder eingesetzt werden. Überdies bleiben ihm zwei Äste, Aststümpfe als Träger des Kegeldaches. Der Opferpfahl bleibt im Grunde genommen also ein Baum. An manchen Orten oder in manchen Klanen läßt man dem eigentlichen Baum stehen und ersetzt ihn durch keinen Opferpfahl mehr. Mit dem Opferpfahl ist also auch ein Baumkult verbunden wie bei den Indern. Hillebrandt sagt 11. 388: „Wie die Wasser und Flüsse sind auch Bäume und Pflanzen von jeher Gegenstände der Verehrung gewesen. Schon im RV wird Vanaspati als Herr der Bäume angerufen. Der Opferpfosten wird auch so genannt und angerufen. Der *xebhu*-Baum, von dem der Opferpfahl genommen ist, wird gepriesen, daß je länger er steht, desto frischer er wird. Andere heilige Bäume bei den Ngadha sind besonders die verschiedenen Ficusarten, die hier vorkommen: *ruto*, *nunu*, *ngedbu*. Der Opferpfahl im Kampong aber wird *radza nuca* „König des Dorfes“ genannt.

Weiterhin führt Hardy eine Sage an, der zufolge Sunahsepa an einen Opferpfahl (für 1000?) gebunden war und geopfert werden sollte; auf seine

langen Bitten und Gebete hin aber die Freiheit und später den Namen Dévadata (gottgeschenkt) erhielt. Auch Ngadha kennt eine ähnliche Sage. Ein Vorfahr namens Dzava Lédo stieg in Kerbauengestalt zur Inerie hinauf. Dort wurde er von Dzara Masi, dem Totengott, an einen Opferpfahl gebunden und sollte geschlachtet, geopfert und aufgefressen werden. Er wurde aber befreit. Statt Dzava Lédo wurde mir auch ein anderer Name angegeben; Dzava Lédo wird dann der veränderte Name sein, den er darauf erhielt; er bedeutet „Dzava beschützt.“

Man vermutet, daß die Zahl „1000“ tausend Kühe sein sollen. Auch das ließe sich durch das Ngadha erklären. Zum Einweihungsfest des Hauses des Radjas von Bhadzava wurden 300 Büffel geschlachtet. Im Kampong Bhadzava stehen drei Opferpfähle; auf jeden derselben kamen also 100 Büffel zum Schlachten. Das war eine Ausnahme. Aber daß 100 Büffel an einem Fest geschlachtet wurden, war durchaus keine Seltenheit. Im Laufe der Jahre und Jahrzehnte, die ein Opferpfahl steht, konnte er es gut auf einige hundert bis tausend Büffel bringen.

Hier möchte ich noch die Bemerkung Dr. Goris anführen: Indra's spezifisches Opfertier ist der Stier und der Büffel. In Ost-Adonare, wo es nun gar keine Büffel mehr gibt, zeigte man mir einen großen geglätteten Opferpfahl und bemerkte dazu, daß an demselben nur Büffel hätten geschlachtet werden dürfen. Jetzt werden dort hauptsächlich Ziegen geopfert. Dabei scheint man bisweilen noch an die ehemaligen Opfer zu denken; denn manchmal heißt es: „Wir opfern euch eine Ziege groß wie ein Büffel.“

Dann noch die Mitteilung von Dr. Goris: „Der Pfosten wird gesalbt und gewissermaßen bekleidet; schon beim Fällen bekommt er Arznei (einen Grashalm) und zur Axt sagt man: „Axt, verletze ihn nicht.“

Der Opferpfahl der Ngadha wird mit Blut bestrichen, gesalbt; er wird bekleidet, wie oben schon ausgeführt, man bittet, daß er so glatt sei wie der Stengel des Vakorietgrases, wird aber auch selbst um Salben und Medizin gebeten.

Nach meiner Meinung könnte mit dem Vorstehenden die Herkunft des Opferpfostens der Ngadha von den vorbuddhistischen Indern und von Indra bewiesen sein. Zum wenigsten beweist es aber doch einen starken Zusammenhang zwischen beiden Völkern. Denn eine solche Gleichheit zwischen ihnen kann nicht zufällig und getrennt von einander entstanden sein.

Der Opferpfahl gilt jetzt oder galt als das vornehmste Heiligtum der Ngadha. Außerhalb des *reba*-Festes und der allgemeinen Jagd bildet er den Höhepunkt der großen öffentlichen Feste, die meist mehrere Tage dauern, das Kerbauenschlachten am Opferpfahl mit darauffolgendem gemeinsamen Opfermahl für Hunderte oder gar Tausende von Teilnehmern.

Trotzdem kennzeichnet den Opferpfahl und seinen Urheber und Herrn, Kumi Toro mit seinen nächsten Verwandten eine gewisse Fremdheit oder

gar Feindseligkeit gegen die Ngadha. Der Opferpfahl ist ein Bild der Fieberhitze. Frauen und Mädchen müssen sich vor ihm in acht nehmen, solange er noch nicht fest in der Erde steht; sie müssen ihm fern bleiben, wollen sie von ihm nicht vergewaltigt werden. Bei seinem ersten Erscheinen erschrickt das Volk. Kumi Toro, von dem der Opferpfahl kommt, vernachlässigt das *reba*-Fest, das ureigenste Fest der Ngadha, und wird in manchen Teilen des Ngadhagebietes überhaupt als Verächter einheimischen Brauches angesehen und ist als solcher verabscheut. Infolgedessen zerfällt er ganz mit seinem Klan Ngadha. Als er nach Ablauf des *reba*-Festes vom Kerbauenhandel aus der Manggerai zurückkehrt, wird er von Vater und Bruder in tiefstem Schweigen empfangen. Er bietet zur Versöhnung ein Kerbauenopfer am Opferpfahl an, wird damit aber abgewiesen. Er wird sogar aus dem Klan der Ngadha ausgestoßen und im Klan Naru aufgenommen. Der Klan Naru feiert deswegen kein *reba*-Fest und macht sich damit auch den Gott der Berge und Täler zum Feinde. Siva ist der Gott der Berge und des *reba*-Festes.

Savu (Dhadza), der Sohn des Kumi Toro, verdirbt in bubenhafter Weise Kerbauen- und Flügelzucht dem Klan Mana und zwingt ihn zur Auswanderung. Kuca, der höchst wahrscheinlich mit Kumi identisch ist, stiehlt Palmwein wie dieser und muß durch Opfer vom Stehlen abgehalten werden; schließlich wird er als Leichenfresser erklärt. Ähnlich wie hier werden bei vielen Völkern Indonesiens die höchsten Götter eines fremden Volkes zu bösen Geistern.

Kumi Toro, der Indra der Ngadha, hatte im Klan Naru Aufnahme gefunden. Naru aber ist der Klan des Varuna, wie das Folgende zeigen will.

Nach L.v. Schroeder ist Varuna der Wolkensammler, der Herr der himmlischen Wolkenwasser.

Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, sagt: In der nachvedischen Zeit ist Varuna zum Wasser- oder Meergott geworden.

Hardy: Beachtung verdienen zunächst die verhältnismäßig reichlichen Beziehungen Varunas zu den Wassern; er wird verborgenes Meer genannt . . . Varunas goldenes Haus steht in den Wassern; Varuna, der an der Ströme Ursprung ist, sieben Schwestern habend, ist unter ihnen der mittlere, d.h. umgeben von ihnen.

Die sieben Schwestern sind bereits einmal im Zusammenhang mit Indra genannt worden. Die sieben Schwestern sind in der Ngadhamythologie die Töchter Dzava's, des Himmelsgottes. Diese sieben Schwestern sind auch droben an der Ströme Ursprung, *culu vacé*, am Quell der himmlischen Wasser und sind Regenspenderinnen. Sie verpflanzen aber auch „Ursprünge“ des Wassers auf die Erde; rufen nämlich Quellen hervor, die aber andern zum Teil verborgen sind. Auch Varuna gleicht einem verborgenen Meer. Die sieben Schwestern lebten einst auf Erden. Auf Erden erhielten sie Beinamen; vier von ihnen den Namen *culu vacé*, „Ursprung des Wassers“, nämlich Ngadha,

Lodo, Gisi und Xédé. Ngadha hatte die Kuhquelle, *vacé sapi*, unterhalb des Ngadhaberges und ehemaligen Ngadhadorfes vom Himmel auf die Erde verpflanzt und dann die Aufsicht darüber erhalten. Der Klan Gisi hatte in Alt-Wogo am Eingange des Dorfes einen steinernen Opferplatz, *culu vacé*, „Ursprungs des Wassers“ genannt, wo Opfer um Regen dargebracht wurden; außerdem ein Wasserfaß, das geöffnet wurde, wenn Regen kommen sollte; Xédé hatte einen regenspendenden Elefantenzahn. Am Rande einer Quelle in der Landschaft Naru hatten alle sieben Schwestern zusammen einen Dissolithen mit sieben aufrecht stehenden Steinen. Die Steine bedeuten und sind die Personen, denen sie gewidmet sind. Sie sind also um Naru versammelt. Kébé, die eine der sieben Schwestern, erhielt den Namen Tivu Mézé, „Grosses Wasserbecken“, „Grosser See“; Vato wurde Saro Vacé, „Stauer und Verteiler des Wassers“; Naru blieb, was sie war und wie sie hieß: Naru (Ngaru) Vacé = „Geist des Wassers.“ Varuna ist der Geist und Gott des Wassers, Herr der himmlischen Wolkenwasser. Sein Name wäre also auf den Klan Naru übertragen worden. Der Klan Naru hat es aber noch auf eine andere Weise ausgedrückt und seinen Stammvater Lopa Camé Vacé und dessen Bruder Suru Vacé genannt: Vater des Wassers und Gebieter des Wassers.

Nach Orelli ist Varuna auch Meeresherr. Und der Klan Naru hat besondere Beziehungen zum Meere. Tuna, der Aal durchschwimmt die See in kürzester Zeit bis zur Ankunft im Stammland und wieder zurück. Dieser Aal ist Stammvater eines Teiles des Klans Naru und dessen Totem. Der Fisch ist Varunas Attribut.

Hardy fügt dann noch hinzu: „Für den Varunakult kann es nicht . . . an Beziehung zu anderen Kulturen gefehlt haben. Von besonderer Wichtigkeit ist sein Verhältnis zum Indrakult.“ Dieses Wort bestätigt sich ja dann auch damit, daß Kumi Toro (Indra) von der *vacé*, Klan Naru aufgenommen wurde. Noch wäre zu erwähnen, daß *naru* „Macht, Macht haben, herrschen“ bedeutet; *naru née lacu céko naru née zélé culu*, herrschen vom untersten Ende bis zum obersten, von einem Ende bis zum andern. Von Varuna heißt es: „Du bist der König von allem.“

Vielleicht deutet das Folgende auf Agni, den Feuergott der Inder hin: bei den Ngadha wird das Feuer als ein mächtiger Geist angesehen; das Herdfeuer hat einen eigenen Namen, *cinga*, von Angi? Wie bei den Indern mußte das Feuer auch bei den Ngadha zu gewissen Zeiten durch zwei Hölzer (Bambusstücke) erzeugt werden (*zoxé*).

Wie Kumi Toro (Indra) mit seinem Opferpfahl im Grunde etwas Fremdes für das Ngadhavolk darstellt, so bedeutet Siva (Sili) etwas Fremdes für den Hinduismus. Hardy sagt: „Wie könnte man sich anders den Schlangenkult erklären . . . , wie das Auftreten von Gottheiten wie Siva und verwandte Wesen, die sich im arisch-indischen Pantheon gleich Eindringlingen ausnehmen.“ Ähnlich redet Hellmuth von Glasenapp: „Dazu (zu den religiö-

sen und kultischen Vorstellungen der Draviden) wird man den Linggakult rechnen müssen, der übrigens in einer Vedastelle den Dasyus geradezu zugeschrieben zu werden scheint; ferner die Verehrung von Schlangengöttern und von Göttergestalten des hinduistischen Pantheons, die erst seit den Epen und Puranen in der Mythologie der Inder hervortreten wie die Muttergöttin Durga.“

Zur Vergleichung und Beurteilung des Siva bei den Ngadha zunächst einige kurze Charakteristiken von Siva bei den Indern:

Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte: „Siva oder auch Rudra . . . ist sonst der alte Sturmgott des Waldgebirges . . . als Zerstörer gefürchtet . . . Er ist als oberste Gottheit (Mahadéva) vielseitig und namentlich auch Gott der schöpferischen Fruchtbarkeit, Zeugung; daher sein Symbol der Lingam. Manche Elemente seines Kultes deuten auf dravidischen Ursprung; und so ist es wahrscheinlich, daß Rudra durch Verschmelzung mit einer dravidischen Gottheit zu dieser alles beherrschenden Stellung emporgestiegen ist.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, Saivism: Siva Rudra ist in früheren Zeiten die Personifikation der destruktiven Mächte der Natur, der Stürme, des Blitzes, und des Waldfeuers . . . er wird angerufen als Jäger der Berge . . . als Herr des Waldes . . . Gott des Todes . . . Arzt . . . ist Träger einer Trommel . . . Schöpfer . . . destruktiv wie ein wildes Tier, Zerstörer . . . Bogenschütze.“

Der Große Herder: „Schlangen umwinden ihn, eine Mondscheibe ist sein Kopfschmuck. Namentlich in Südindien wird Siva auch als Gott des Tanzes und der Musik verehrt; wilder Tanz ist seine Lust; Siva wird unter vielen Formen gedacht, so z.B. unter der der Zeit, die verzehrt, was sie gebiert; seine Symbole sind der Stier und das Linga.“

L.v. Schroeder, Arische Religion: In späteren Jahrhunderten erhebt sich aus verhältnismäßig bescheidenen Anfängen im Rigveda die Gestalt Civa Rudra, eines alten Sturm- und Fruchtbarkeistgottes, der auch zum Monde eine alte Beziehung hat.“

Werner, Religion und Culte: Sein Name (Çivas) bedeutet Wachsender (von *svi*); ist Zeitgott.

Hardy: Rudra wird als Pfeilschütze dargestellt; der Rote steht wie ein Eber am Himmel.

Beinamen Siva's sind Sulin, Sangkara, Guru, nach Fick, Grammatik der Sanskritsprache.

Jetzt Siva bei den Ngadha. Das Wort *siva* (*xiva*) kommt in folgenden Bedeutungen vor:

1) in der Bedeutung Jahr, Periode, Zeit. Siva ist bei den Hindu der Gott der Zeit, unter dem Bilde der Zeit gedacht; bei den Ngada ist er noch die Zeit, das Naturgeschehen selbst.

2) im Ausdruck *d꜑ao da yica siva* = „ich fürchte Siva“; wenn dem Jungen

einer niederen Rangklasse ein sittliches Vergehen mit dem Mädchen einer höheren Rangklasse zur Last gelegt wird, antwortet er so dem Ankläger.

3) Im Ausdruck *suci siva* = Wildschwein Siva's = ein Wildschwein, das den verfolgenden Jäger anfällt und ihn verwundet. Daß es sich hier um die Person des Gottes Siva handelt, scheint sicher, da auf Java ein solches Wildschwein *sangkara* genannt wird; denn *sangkara* ist ein Beiname Siva's.

Zur Erklärung: Der die erwähnten Rangschichten in der Gesellschaft der Ngadha einführt, heißt Vavi Toro = Roter Eber. Roter Eber bei den Hindus ist Rudra; aus Rudra aber ist Siva hervorgegangen, oder es sind beide mit einander verschmolzen. Als Sternbild ist Vavi Toro bei den Ngadha der Antares, der rötliche Stern im Sternbild des Skorpions.

Vavi Toro hat die Rangschichten in die Gesellschaft der Ngadha eingeführt, seine Gesetze für die Beziehungen unter einander gegeben und die Strafen für die Übertretung derselben festgesetzt. In diesen Strafen zeigt sich der furchtbare Rudra.

In einer Jagd-Totemmythe wird ein Jäger wirklich von einem Wildschwein angefallen und seine Brust von dessen Hauern zerfleischt. Als dann zeigt sich dasselbe in Menschengestalt und offenbart ihm, er sei ein göttliches Wesen.

Die englische Encyclopädie sagt: „destruktiv wie ein wildes Tier.“

Suli als Verb im Ngadha bedeutet „stecken, setzen, einsetzen, pflanzen.“ Dazu bemerkt Dr. Goris: (*Suli(n)*) = der eine *sula* (Bambusspitze) als Waffe hat. Ob Ng. *sili* von *sulin* (Nom. *suli*) herkommt, ist unsicher. Das Wort *sula*, Skt. = „Spitze, Stechwaffen“ („Spieß“, Frick, Skt. Gramm.) kann wohl zusammenhängen mit *suli* (Ng), wenn das letztere wirklich (ein)stecken bedeutet.

Im Ngadha haben wir das Wort *sua* = Grabstock, Pflanzstock. Es kommt im Ng. häufig vor, daß ein Konsonant zwischen zwei Vokalen in verschiedenen Dialekten desselben einfach ausgelassen wird; z.B.: *néki sié* = *néi sié*, Salz kochen; *luti lati* = *lui lai*, unfolgsam; *locu* = *loi*, ablösen, abbinden; etc. *Sua* (Ng) kann also *sula* (Skt) sein; es bedeutet im Skt. Bambusspitze, Spieß; der Grabstock der Ngadha ist ja auch nichts anderes als ein zugespitztes Bambusscheit, ein Spieß aus Bambus, öfters mit einer Eisenspitze. *Suli* im Ng. bedeutet „stecken, Pflanzen in den Boden stecken, setzen“, erst ein Loch in den Boden stechen und dann die Pflanze einsetzen. Z.B. *suli bako*, eine Tabakpflanze in den Boden setzen; *suli kosu*, Reispflanzen in den Boden stecken etc. *Suli ngü*, Zähne einsetzen; bildl. = hervorbringen, schaffen, Schöpfer, Vorfahr, Stammvater; auch = vererbte Anlage, Geschick, Glück. So könnte es auch auf den Schöpfer- und Fruchtbarkeitsgott Diva hinweisen.

Dr. Goris: „... daß einstecken eine sexuelle Bedeutung haben kann, gilt für viele Sprachen.“ Im Ngadha kommt „stecken“ bei verschiedenen Verben dieser Grundbedeutung auch in dieser übertragenen Bedeutung vor;

d.h. Concubitus. Auch schwängern wird unter dem Bilde des „Pflanzens“ gebraucht.

Der *sua*, der Grabstock der Ngadha, hat auch die übertragene Bedeutung von männliches Glied, ist Symbol desselben. Am *reba*-Fest wird er in dieser Bedeutung, mit roter Spitze von Betelspeichel, durch eine Jamsknolle gestochen und in Prozession ums Dof getragen.

Aber auch die Lanze hat am *reba*-Fest im Kampong Nagé diese Bedeutung. Diese Lanze heißt an diesem Tage: *lasu vara*, *lasu seka*, *lasu séva*, Glied des Sturmes; wobei *séva* hier wahrscheinlich = *siva* ist; der Wechsel von *é* und *i* ist in den Ngadhadiakten häufig; außerdem bedeutet *séva* auch menschl. Samen, was die Bedeutung Siva fast zur Sicherheit macht.

In Déru wird einer Mythe zufolge der Stammutter Déru durch einen Lanzenstich in die Erde ein weibliches Glied verschafft, das sie vorhin nicht hatte.

Der Urheber des genannten *reba*-Festes, eines Fruchtbarkeitsfestes für Feld und Mensch, wie der dabei gebrauchte *sua*, Grabstock, die vielen Eheschließungen an diesem Feste, die *néké*-Liebeslieder, das *kusu-bué* = die Verbergung der Mädchen, auch die Spiele der jungen Burschen an diesem Feste zeigen, heißt Sili oder Suri. Beide Formen des Namens sind in der Ngahasprache eine mögliche Umbildung von Sulin. Daß Sili aber mit der Person Sivas identisch ist, beweist die Antwort, die ein Junge niederen Ranges gibt, wenn er des Verkehrs mit einem Mädchen höheren Ranges verdächtigt wird; er sagt: „*dzao da yica Siva*“, oder „*dzao da yica Sili*“, „ich fürchte Siva“, oder „ich fürchte Sili.“ Es kommt auch noch ein dritter Ausdruck vor: *dzao yica racé*. *Racé* halte ich für die letzte Silbe von Rudera (i. Ng. ist Rudra dreisilbig) mit Beifügung von *cé*. Es kommt im Ngadha häufig vor, daß aus dem Malaiischen oder einer andern Sprache nur die letzte Silbe genommen, dazu aber eine andere Silbe oder ein anderer Vokal angefügt wird. Z.B.: mal. *buka*, öffnen = Ng. *ka+ci*, *kaci*, öffnen; mal. *berenang*, Ng. *nangu*, schwimmen; mal. *ketjubung*, Nga. *bungé*, Stechapfel. So auch von Rudera *ra+cé*, *Racé*. Das wird wieder um so sicherer, als *racé* auch „zerstören, einreißen, Unglück“ bedeutet. Also = „ich fürchte Rudra, den Zerstörer, den furchtbaren Gott (und seine Strafe).“ Diese Eigenschaft aber scheint Sili erst durch die Verbindung mit Rudra bekommen zu haben. Denn sonst erscheint er als friedlicher Ackerbau- und Fruchtbarkeitsgott, als Lehrer.

Sili ist einer Mythe zufolge der Sohn Vidzo's und Vadzo's, Sohn von Mondpersonen. Einer (wohl späteren) Mythe entsprechend aber ist er der Sohn von Sonne und Mond. Seine Mutter befiehlt ihm, seiner Eltern nicht zu vergessen, indem er stets Tage und Monate zählt. In Wirklichkeit werden aber nur die Monate von den Vorstehern und Leitern des *reba*-Festes (*kepo vesu*, *teké vesu*) gezählt. Sili ist der Lehrer der Ngadha; von ihm heißt es: *Sili maci nuka péra noca puma guca*, Sili kam vom Felde, lehrte (die Ngadha)

die Zeiten und unterrichtete sie in Feiern und Festen. Sili ist also auch *guru*, Lehrer. *Guru* bedeutet im Ng. auch zaubern, verzaubern; im Lio, lehren, unterrichten.

Sili setzte das *reba*-Fest ein; es ist ein Mondfest; es bildet den Abschluß des alten und den Anfang des neuen Jahres. Siva = Jahr, Zeit und Zeitgott, „der auch zum Monde eine alte Beziehung hat“; und „die Mondscheibe ist dessen Kopfschmuck.“

Das *reba*-Fest ist von Sili eingeführt und dessen Riten von ihm festgesetzt. Sili kam vom Felde. Auf dem Felde und im Dorfe werden an diesem Feste die verschiedensten Fruchtbarkeitsriten vorgenommen. In Mayiléva wird dabei dem Mond zugerufen: „*Si si sibobo*, wachse, wachse und mehre dich!“ Ob vom Sanskrit genommen, *svi*, das diese Bedeutung hat und in Siva wiederkehrt?

Das Geschlechtliche tritt besonders stark in der Feier des *reba*-Festes in den Dörfern Nagé und Sadha hervor. Im Kampong Nagé wird an der Tür des Vorstehers des Klans Tegu eine Papajafrucht aufgehängt mit dem Zeichen des weiblichen Gliedes, das mit einer Bambuslanze angestochen wird; die Lanze heißt *lasu vara*, *seka*, *séva*: Glied des Sturmes.

In Sadha geht es so vor sich: Es ist Nacht. Am Opferstein bilden die Männer des Dorfes mehrere Reihen; diesen gegenüber einige Meter entfernt und mit dem Gesicht ihnen zugewandt, drei Männer, alle mit Schwertern und brennenden Fackeln bewaffnet. Diese drei letzteren beginnen einen Springreigen, immer mit beiden Füßen zugleich aufspringend, und sich gegen die Reihen der übrigen bewegend singen sie: „*Guru vadza bheto vadza, sua nga sua ngé*, hartes *guru*, festes *bheto* (Bambusarten), mit unseren Grabstöcken können wir es, vermögen wir es“; (erklärt als „bauen unsere Felder und besiegen unsere Feinde“). Dann springen die drei wieder zurück; die andern antworten und springen auf dieselbe Weise gegen die drei hin und wieder zurück. Nun geht der Reigen um den ganzen Dorfplatz die beiden Häuserreihen entlang, wobei sie die brennenden Fackeln beständig hin- und herschwenken und singen: „*Séva locé, cé lasu séva, Séva locé, cé Lénga locé locé* = Séva, semen *fluat*, o *membrum Séva, Séva semen fluat, o Lénga semen fluat fluat!*“

Séva selbst bedeutet auch *semen humanum*. Von Lénga wurde mir in Manguléva erklärt, Lénga wäre ein böser Geist, der die Beschneidung eingeführt hat. In den hiesigen Sprachen wechselt öfters *é* mit *i*; deshalb glaube ich, daß hier *Séva* = Siva und *Lénga* = Linga ist. Der Linga ist das Symbol Siva's. Ähnlich wie *déva* und *sura*, die indischen Gottesnamen, bedeutet auch *linga* im Ngadha festsetzen, vorausbestimmen, Geschick, Fortuna.

Die nachher ins Haus gebrachte Jamswurzel in Sadha wird von den nun zugelassenen Frauen und Mädchen als *cana nguza* „neugeborenes Kind“ begrüßt.

Wenn das *reba*-Fest nicht in der gehörigen, von Sili festgesetzten und

gelehrten Weise gefeiert wird, kommt heftiger Sturm, der alles niederlegt. Im Dorf Nagé hat das Fest den Mythen zufolge im Sturm seinen Anfang, seinen Ursprung; hier wird deshalb auch dem Sturm geopfert, der die Namen Vara, Seka oder Séva trägt; es wird aber auch gegen den Sturm gekämpft. In Sadha wird bei Beginn des Festes ein Pfeil gegen ihn abgeschossen. Nach Dou Sai ist eine Verfehlung gegen das *reba*-Fest eine Verfehlung gegen den Sturm. In Soka, Bobabezirk, muß jeder gegen das *reba*-Fest begangene Fehler durch ein dem Mond gebrachtes Opfer gesühnt werden. „Siva ist ein alter Sturmgott, der auch zum Mond in Beziehung steht.“

Während Kumi Toro (Indra) zum Klan Ngadha, später zum Klan Naru gehört, Varuna sozusagen als Stammvater des Klans Naru angesehen wird, wird Sili (Siva) in den Klan Vato versetzt, jedoch unter dem Namen Sulu. Alle drei Klane sind Nachkommen von drei der sieben Himmelstöchter, Töchter des Dzava Mézé. Über Sulu Vato, Sulu Sohn der Vato, gebe ich den kurzen Inhalt einer längeren Mythe wieder: Der Mann der Vato, der Mutter des Sulu und Stammutter des Klans Vato, begegnet an der Gabaquelle einer zweiköpfigen Schlange, die er nicht tötet, sondern in die Quelle leitet. In der folgenden Nacht träumt seine Frau, die Vato, daß eine Schlange durchs Dorf kommt, sich in einen Mann mit zwei Köpfen verwandelt und mit ihr Concubitus vollzieht. Die Schlange war ein Nitu (Erdgeist). Vato bekam nun einen Sohn mit zwei Köpfen und vier Armen (nach einer anderen Version hatte er auch zwei Leiber); er erhielt den Namen Sulu, Fackel, Feuerbrand; er wurde ein berühmter Trommelschläger und Tänzer; den Klang seiner Trommel kannte man weit und breit. Sulu zapfte auch Palmwein; eines Tages sah er beim Zapfen unter dem Baum zwei Mädchen von wunderbarer Schönheit stehen. Auf ihre Bitte schenkte er ihnen von seinem Palmwein. Dann offenbarten sie ihm, sie wären Nitu-Töchter; sie wären gekommen ihn zu freien und in die Unterwelt mitzunehmen. Sulu erwiderte, er hätte schon eine Braut. „Ach, das tut ja nichts. Was ist die Schönheit eurer Erdenmädchen gegen die Schönheit der Nitu-Töchter! Außerdem sind wir mit einander verwandt; denn dein Vater ist ein Nitu aus unserer Verwandtschaft.“ So ließ sich Sulu von ihnen bereden, ging mit ihnen hinab in die Unterwelt und heiratete sie. Nach zwei Jahren hatte er von beiden ein Kind. Mit den Kindern begab er sich zum Besuch auf die Oberwelt. Er rührte seine Trommel, die man alsbald als die Trommel Sulu's wieder erkannte; alles stürmte aus den Häusern, um Sulu zu begrüßen. Sulu ließ für seine Frauen und Kinder ein großes Feld anlegen. Dann rief er die Seinigen aus der Unterwelt. Sie kamen in Prozession unter Tanz und Trommelwirbeln. Sulu vereinigte sich mit ihnen und führte einen Springtanz auf. Dann wurde das Feldfest gefeiert. Die Mutter Sulu's hielt seine Kinder im Schoß. Da sie aber ihre Augen zu weit öffnete, erblickte sie auf einmal Schlangen statt der Kinder; erschreckt darüber warf sie dieselben von sich

in das neben ihr lodernde Feuer. Entsetzt darüber entstand unter Tänzern und Zuschauern eine gewaltige Panik und alles stob davon in wilder Flucht. Ein heftiger Sturmwind brauste, ein starkes Erdbeben erschütterte die Erde und brachte das Feld zum Einsturz. Sulu aber verschwand mit den Seinigen in die Unterwelt auf Nimmerwiedersehen.

Im Buschan befindet sich eine Illustration: Siva mit vier Armen, einen Feuerbrand in der einen Hand (Sulu = Fackel, Feuerbrand), in der andern eine Trommel, die Beine hoch zum Tanze schwingend und vor ihm eine sich bäumende Schlange! Siva mit den Hauptmerkmalen der angeführten Mythe! Dabei Sturmgott und Zerstörer. Am *reba*-Fest in Sadha Springtanz mit Fackelschwingen. Auch in Nagé ein besonderer Tanz. „Wilder Tanz ist seine Lust.“ Durch die Anlage eines Feldes zeigt er sich zugleich als Fruchtbarkeitsgott. Feld bedeutet im Ng. *cuma*, und Uma ist der Name einer Frau des Siva. Er ist der Sohn einer zweiköpfigen Schlange und zeugt Schlangenkinder. Die zweiköpfige Schlange ist das Totem des Klans Vato; Vato ist die Mutter Sulu's.

Die *sava*-Schlange wird in verschiedenen Klanen verehrt, besonders im Savaklan. Man sagt, es wäre eine Schlange mit einer Krone, bzw. mit einem Hahnenkamm auf dem Kopfe. Wer ihr begegnet, kann eines großen Glückes, Reichtums, reicher Nachkommenschaft u. dgl. teilhaftig werden, oder auch schweres Unglück haben.

Die Schlange ist bei den Ngadha in manchen Klanen Helferin in Landstreitigkeiten, schützt das Land gegen die Ansprüche anderer Klane und zeigt die Landgrenzen auf.

In allen Klanen ist man der Ansicht, daß eine Schlange, die im Hause, auf einem neuangelegten Felde oder am *vatu lanu*, dem Opferstein im Felde erscheint, ein Vorfahr ist und ein Opfer haben will, das ihm auch getreulich entrichtet wurde.

Die Hindus sollen nach den Autoren den Schlangenkult von den Ureinwohnern übernommen haben; auch Siva wäre von ihnen her ins indische Pantheon eingedrungen. Der mit Siva verbundene Lingakult stammt nach Glasenapp von den Ureinwohnern, nach Kittel aber von den eingedrungenen Ariern. Wenn ich nachdem bei den Ngadha gehobenen Material urteilen dürfte, möchte ich glauben, daß er doch bei den Ureinwohnern schon grundgelegt war, jedoch mehr verborgen durch symbolische Formen, in krasser Weise aber durch die Arier ausgebildet worden ist, wie es z.B. beim *reba*-Fest in Sadha aufleuchtet. Wenn er in dieser Form von den Ureinwohnern selber stammte, hätten sie wohl von der Feier desselben kaum ihre Frauen und Mädchen entfernt. So haben wir hier etwas Ähnliches wie bei dem Opferpfahl.

Mit Siva steht Rudra in engem Zusammenhange; jener ist aus diesem hervorgegangen oder mit ihm verschmolzen. Er ist der Gott mit Bogen

und Pfeil. Er ist der Gott der Berge und Wälder, ein Gott des Schreckens, der furchtbare unter den Göttern. Er ist Pasupati, Herr der Tiere; er hat von den Göttern die Oberherrschaft über die Rinder erhalten; er gefährdet aber auch das Vieh. Rudra beschließt das Opferjahr. Unter dem Heilmittel, über das der „Rote“ verfügt, ist nur der Regen zu verstehen. Rudra ist nicht nur Gott des Todes, sondern auch der Fruchtbarkeit. Er hat einen dreiteiligen Pfeil.

Rudra hat eine Schwester namens Ambika. Rudra heißt „tot“ und ist der „Eber des Himmels“, zusammen also kurz „Roter Eber.“ Im Ngadha haben wir eine mythologische Person mit Namen Vavi Toro „Roter Eber.“ *Vavi* = alter Eber mit langen hervorstehenden Hauern. Seine Schwester heißt *Ko*. *Ko* ist höchstwahrscheinlich die letzte Silbe von Ambika. Im Ngadha kommt es häufig vor, daß von einem mehrsilbigen Wort im Malaischen oder in einer anderen Sprache nur die letzte Silbe mit derselben Bedeutung genommen wird. Mal. *mabok*, Ng. *bu*, betrunken, duselig; Mal. *rambut*, Ng. *fu*, Haar; Mal. *Makan*, Ng. *ka*; Sol. *kewae*, Ng. *fai*, Frau. So ist es höchstwahrscheinlich mit Ambika geschehen.

Von Vavi Toro und *Ko* erzählen die Mythen: Vavi Toro und *Ko* waren Geschwister. Der Vater war ihnen unbekannt (was eigentlich nur bei illegitimem Verhältnis der Eltern möglich ist). Vavi Toro ging recht bald auf Handelsreisen. Inzwischen war seine Schwester herangewachsen und ein hübsches Mädchen geworden. Als er zurückkehrte, nahm er sie zur Frau, wußte aber nicht, daß es seine Schwester war. Bis er eines Tages an einem Male an ihrem Leibe erkannte, daß er seine Schwester geheiratet hatte. Nach einer andern Mythe aber kehrte die von Vavi Toro verjagte Schwester absichtlich zu ihm zurück und heiratete mit ihm, ohne daß Vavi Toro sie erkannte. Nach einiger Zeit aber fielen ihm die Wundmale auf, die er selber seiner Schwester bei einem heftigen Streit zugefügt hatte. Sofort verfügte er die Trennung. Doch bevor sie aus einander gehen, führt er die Teilung der Klane in eine Ober- und Unterschicht ein und als dritte die Schicht der Ausgestoßenen. Zugleich gab er die Ehegesetze und Verhaltensmaßregeln zueinander zwischen diesen Schichten. Männliche Angehörige einer niederen Schicht dürfen keine Frau einer höheren Schicht heiraten noch mit ihr geschlechtlich verkehren. Eine solche Verfehlung wurde mit dem Tode des schuldigen Mannes durch Hängen mit Speißen und Schießen und der Erniedrigung der Frau in die Rangstufe des Kumpans und Ausstoßung aus Familie und Dorfgemeinschaft bestraft. Dasselbe gilt aber auch bei Vergehen mit nahen Verwandten, bei Übertretung der Ehehindernisse. Darauf zwang Vavi Toro seine Schwester davonzugehen und ihm nie wieder zu begegnen. Beide wurden nach der Trennung als Gestirne mit ihrem bisherigen Namen an den Himmel versetzt, jedoch an einander gerade entgegengesetzten Punkten, sodaß wenn Vavi Toro aufgeht, *Ko* im Westen verschwindet, und wenn Vavi

Toro verschwindet, Ko aufgeht. Vavi Toro ist der Antares, der rötliche Stern im Skorpion, Ko aber das Siebengestirn, die Plejaden. Hillebrandt faßt seine Untersuchungen über Rudra zusammen und sagt: „Es ergab sich, daß Rudra ein Gott der Schrecken des tropischen Klimas ist vom Beginn der heißen Zeit bis zum Übergang zum Herbst. Das ist ungefähr die Zeit, wo die Sonne am nördlichsten im Wendekreis des Krebses steht . . . Wir können nicht sagen, daß es die Sonne ist, etwa unter dem Aspekt ihrer verheerenden Macht zu einer bestimmten Jahreszeit. Ebenso wenig findet sich ein Beweis, daß er aus einem Dämon der niederen Mythologie zu einem Himmels-gott emporgehoben sei. Wäre es möglich, daß er ein Sternbild war, dessen Aufgang jene Periode des Jahres einleitete?“

Die Antwort auf diese Frage, die der RV verweigert, würde also die Mythologie der Ngadha geben. Da aber auf der südlichen Halbkugel die gerade entgegengesetzten Witterungsverhältnisse herrschen von denen auf der nördlichen, auf Flores entgegengesetzt denen der Gangesebene, so leitet auf Flores nicht der Aufgang des Antares die genannte Periode ein, sondern dessen Untergang. Auf Flores ist die heißeste Zeit Oktober, November, Dezember; Anfang Dezember beginnt die Regenzeit. In dieser Zeit neigt sich bei Anbruch der Dunkelheit der Antares bereits dem Untergange zu. Und in dieser Zeit sehen die Ngadha dem immer tiefer sinkenden Vavi Toro nach und erwarten und bitten um Regen für ihre zur Aussaat bereiten Felder. Es ist die heißeste und drückendste Zeit des Jahres; der Anfang der Regenzeit bringt aber auch die häufigsten Erkrankungen und Todesfälle. Damit fällt auch der Anfang der Feiern des *reba*-Festes zusammen. In Sadha wird es mit einem Pfeilschuß gegen den Sturm eingeleitet. In der Gangesebene ist die heißeste Zeit im Mai, Juni, Juli, also entgegengesetzt derjenigen von Flores; im Juli setzt der Regen ein. Und um diese Zeit steht dort der Antares (Rudra, Vavi Toro) am Himmel; bei Anbruch der Nacht steigt er über den östlichen Horizont, hat dann seinen Aufgang. Diese Zeit ist in der Gangesebene eine schreckliche Zeit. Das Thermometer steigt bis zu 50°C im Schatten.

Hillebrandt bemerkt dann noch: „An der . . . oben citierten Stelle . . . tritt Rudra zwar in einer Sternsage auf; aber er kann dort ebenso wie Prajapati und Usas erst nachträglich als Sternbild an den Himmel versetzt worden sein.“ Und das stimmt ja wiederum mit der Sternsage der Ngadha über Vavi Toro überein.

Über Rudra geht die Sage, daß er auf Befehl der Götter den Prajapati—den Herrn der Geschöpfe—mit einem Pfeile tötete, da dieser seiner eigenen Tochter nachstellte. Dafür erhielt Rudra von den Göttern die Oberherrschaft über die Rinder. Vavi Toro, der Rudra der Ngadha, aber hatte sich auch selbst mit seiner Schwester, wenn auch ohne Kenntnis der letzten Tatsache, nach einer Mythe, aber mit Wissen der Schwester, verheiratet. Nach

den Texten des RV ist die Sache nicht klar; es heißt da: „Der Herbst ist Rudras Heim, die Schwester Ambika; ihr nach schleicht er heran; daher tötet er hauptsächlich im Herbst; mit ihr zusammen findet er ihn ab.“ Ob das „Heranschleichen“ auch eine verbotene Tat und ein verbotenes Verhältnis ausdrücken soll?

Wie die Tat Prajapatis mit seiner eigenen Tochter bei den Göttern höchste Mißbilligung gefunden und sie Rudra zum Henker für dessen Missetat gedungen hatten, so hatten die Götter auch wohl das „Heranschleichen und Zusammensein“ mit seiner Schwester verurteilt und Strafe darauf gesetzt. In der Ngadhamythe teilt Vavi Toro erst die Angehörigen der Klane in Rangklassen und setzt dann selber die Strafen für die Verfehlung unter einander fest; den Tod für den Mann.

Rudra, Pacupati, Herr der Tiere, der die Oberherrschaft über die Rinder hat, „gefährdet auch das Vieh.“ In Déru wurde mir mitgeteilt, daß nach einem Vergehen zwischen den Rangschichten und nächsten Verwandten Haustiere krank wurden und verendeten, Kerbauen und Pferde in Abgründe stürzten, wild wurden und ihren eigenen Eigentümer anfielen und ihn umbringen wollten.

Aber noch weitere Strafen scheinen ihr Urbild in Strafen und Verhängnissen, die über Rudra kamen, zu haben. Bei Hillebrandt heißt es: „Rudra, der schreckliche Gott, steht im Gegensatz zu Haus und Dorf; kein Stück des Culagava (Rindopferspende an Rudra) darf in das Dorf gebracht werden. Man wünscht ihn fern davon über den Mujavat (ein Berg) hinaus. Dem Gott des Schreckens mag man keine Heimstätte in Haus und Dorf anweisen. Da Rudra von den Göttern abgeschnitten ist, durchbohrt er das Opfer an sie“ (was wohl bedeutet: er macht es untauglich).

Zum Vergleich dazu die Strafen der Ngadha. Es heißt: „Rudra steht im Gegensatz zu Haus und Dorf, ihm mag man keine Heimstätte in Haus und Dorf anweisen.“ Bei den Ngadha wird die schuldige Frau aus Haus und Dorf gewiesen, sie hat dort keine Heimstätte mehr; in manchen Gegenden darf sie nach mehreren Jahren zurück. In Were trifft diese Strafe auch den Mann, wenn er einmal der Todesstrafe entgangen ist.

„Man wünscht Rudra über den Berg Mujavat hinaus.“ Flores ist fast nur eine Gebirgskette; deshalb scheint es den Ngadha wohl nicht genug zu sein, ihn über die Berge zu wünschen; da wünscht man den Missetäter hinab in die See und über den Horizont des Meeres hinaus.

Hillebrandt sagt ferner: „Der von der Gottheit ausgehende Schrecken äußert sich in dem Verbot für die Angehörigen des Opferers der Opferstätte zu nahen; von dem Tier darf nichts ins Dorf gebracht werden; nur auf Befehl darf man von seinem Fleisch essen. Rudra von den Göttern abgeschnitten durchbohrt wegen seines Ausschlusses das Opfer (wohl = macht es untauglich). Kein Stück des Culagava (Rindopfer für Rudra) darf ins Dorf

gebracht werden.“

So bei den Hindus. Bei den Ngadha aber machen sich die Angehörigen der niederen Rangeschichten schleunigst davon, sobald sie hören, daß einer der Ihrigen als Sünder gegen die Ehegesetze gepackt, gebunden und ins Dorf gebracht ist. Sie verbergen sich im Hause, da sie nicht zuschauen dürfen, wie der Verbrecher exekutiert wird, es auch nicht wollen, da sie die Ansteckung fürchten und schließlich ein gleiches Verbrechen begehen.

An einem Fest mit öffentlichem Opfer und Opfermahl, zu dem man bei den Ngadha von nah und fern zusammenkommt, ist den Verstoßenen die Teilnahme verboten, oder höchstens das Zuschauen von ferne gestattet. Von ihnen wünscht man keinen Beitrag zum Feste, weder Reis noch Schlachtvieh. Bringen sie dennoch einen Büffel oder ein Schwein, wird es den im Dorf bereits versammelten Festteilnehmern vom Eingang des Dorfes aus mit Gong und Trommel angekündigt, daß Unheil im Anzuge ist, sich also vorzusehen. Sie werden nicht in die Nähe der übrigen Opfertiere und sonstigen Opfergaben zugelassen; ihr Reis und das Fleisch ihrer Opfertiere wird nicht mit dem der andern vermengt; denn Fleisch und Reis würden schwinden und für die Festteilnehmer nicht hinreichen, auch wenn alles noch so reichlich vorhanden wäre. Von dem Opferfleisch durften nur die Männer der obersten Rangeschicht essen; es durfte davon nichts aufbewahrt, alle Reste mußten weggeworfen werden. Das Schlimmste bei den Ngadha aber war gewöhnlich der grausige Tod und sonstige abscheuliche Quälereien der Schuldigen. Da zeigte sich der Gott in seiner Schrecklichkeit. Und sehr verständlich war deshalb die Antwort des Jungen, wenn er zu einer solchen Tat verleitet werden sollte oder eine solche bereits begangen zu haben, verdächtigt wurde: „*Dzao da yica Sili, da yica Siva, da yica Racé*; ich fürchte Sili, Siva, Racé (Rudra).“

Bei den Hindus besitzt Rudra ein Netz. Bei den Ngadha heißt der Name der Schwester des Vavi Toro soviel wie „Netz, Tragnetz und Fangnetz. *Ko* ist außerdem Verb und bedeutet „im Netze fangen.“ Meist werden Wildschweine damit erbeutet. Siva-Rudra war Jäger, und als solcher wird er neben seinem Bogen auch das Fangnetz gebraucht haben.

Rudra war Bogenschütze. Vielleicht ist man zu dieser Bezeichnung vom Sternbild aus gekommen. Denn die vier Sterne vor dem Antares sind einigermaßen bogenförmig angeordnet. Auf die beiden ersten Übertreter der erwähnten Ehegesetze wurde merkwürdigerweise eine Jagd mit Hunden in die Berge hinauf gemacht. Der Bogen wird bei den Ngadha wohl bei der Jagd, nicht aber im Kriege gebraucht. Bis in die neueste Zeit begann das Gericht gegen solche Schuldige von den Bergen aus; Siva-Rudra der Gott der Berge selbst erhob die Anklage, in der Person eines Menschen.

Nach Hardy ist das „Heilmittel“, das Rudra spendet, der Regen. Wenn das Sternbild Rudras, der Antares, am Himmel steht, hat die Gangesebene die heißeste Zeit; schließlich aber setzt der Regen ein, der die Dürre beendet

und die Saaten zum Sprießen und Wachsen bringt. Bei den Ngadha allerdings verläßt er dann den Himmel und seine Schwester Ko, das Siebengestirn erstrahlt an demselben wie oben bereits erklärt. Bei einem Vergehen gegen die von Vavi Toro, Rudra, aufgestellten Ehegesetze setzt in der Regenzeit lange Trockenheit ein; ist aber das Sühnopfer gebracht und der Gott versöhnt, gibt er wieder Regen.

In der oben angeführten Stelle sagt Glasenapp: „Dazu (zu den religiösen und kultischen Vorstellungen der Draviden) wird man . . . ferner die Verehrung von Göttergestalten des hinduistischen Pantheons rechnen müssen, die erst seit den Epen und Puranen in der Mythologie der Inder hervortreten wie die Muttergöttin Durga.“

Auch die Ngadha kennen eine Göttermutter; sie heißt Déru und ist die Stammutter des Klans Déru. Déru wird auch „*cana déva*“ Tochter Dévas genannt. Ihr Vater war „Lizu“ das Firmament, ihre Mutter „Leza“ die Sonne, ihr Bruder „Rani“ oder „Bava Rani“ der Sirius. Déru selbst stieg in eine Wolke gehüllt vom Himmel herab auf den heutigen Déruberg; dort stand ein *odza*-Baum, in dem sie Wohnung nahm. Déru schickte ihr Wildschwein nach Béa in das Feld des Davi. Davi verfolgte dasselbe mit seinem Hunde bis zum Déruberge und dem *codza*-Baum. Hier verschwand das Wildschwein; der Hund aber umkreiste bellend den Baum. Mit einem Beil brachte Davi den Baum zu Falle. Und hervortrat Déru in weißem strahlendem Gewande. Déru sprach zu Davi: „Wenn du ein *gáé mézélé*, Hochadeliger, bist, nehme ich dich mir zum Manne.“ Davi war damit einverstanden und blieb. Als er aber mit ihr Concubitus halten wollte, fand er an ihr kein Glied. Sie sagte ihm: Geh mit deiner Lanze nach Kato Dhengi, und sobald du dort ein Geräusch *krrrr* hörst, stich danach. Davi stach in einen Felsen und stach eine Öffnung wie das Glied einer Frau. Sofort drang Wasser daraus hervor und stieg hoch in die Luft. Vavi kehrte zurück und berichtete ihr das Geschehene. Sie sagte ihm: „Ich bin *ciné déva*“, die Göttermutter. Nun hatte sie auch ein Glied. Ihr erster Sohn war Rodza, ein anderer Sola.

Déru ist nach den Lautveränderungen in den Dialekten der Ngadhasprache leicht von Durga herzuleiten. Durga und Gauri heißt „glänzend.“ In leuchtendem Gewande kam Déru vom Himmel und trat so aus ihrer Wohnung, dem *codza*-Baum. Durga bedeutet auch „schwer zugänglich.“ Schwer zugänglich war auch Déru, einmal in ihrer Wohnung, und dann auch für den Concubitus. Durga war eine Tochter der Berge; Déru stieg auf einen Berg hernieder und wohnte dort. Deshalb war auch ihr Sohn Rodza ein Sohn der Berge; vorher ist das aber bereits Rudra gewesen; und so ist Rodza wohl derselbe wie Rudra. Auch sprachlich ist Rodza leicht von Rudra herzuleiten; *r* und *z* wechseln häufig. Außerdem spielt das Wildschwein wieder eine wichtige Rolle, was an Vavi Toro, Rudra, den „Roten Eber“ erinnert. Rodza ist auch Oberherr über die Büffel wie Rudra über die Rinder. Wenn

ein Junge seinen Brautpreis in Büffeln noch nicht leisten kann, dann sagt man: „Die Büffel sind noch droben bei Rodza.“ Rodza selbst bedeutet auch Firmament.

Sola heißt soviel wie Todesnot, im Todeskampf liegen. Damit kündigt sich Durga als Todesgöttin an, wie Rudra auch der Todesgott ist. *Davi* = herrschen.

Rodza hat einen Opferpfahl im Dorf Déru; an großen Festen wird er gepriesen: „Rodza allein ist der oberste Herrscher von Déru.“ Das Stammutterhäuschen trägt den Namen Déru; von ihr heißt es: „Déru, Muttergöttin, strahlend wie Gold.“ Wenn von Déru gesprochen wird, muß sie wie Déva ein Palmweinopfer erhalten und darf dann nur „Finé Gaé“ Herrin genannt werden.

Déru hat dem Berge Déru den Namen gegeben. Die Spitze des Berges heißt Lédha Déva, der Wohnsitz Dévas. Von hier aus hat Déva alles Land an die Menschen verteilt. Nordöstlich davon erhebt sich der Berg Tolo Rodza = Hochsitz Rodza's; dem Gotte Rudra war der Norden zugewiesen. Das Land zu Füßen des Berges Déru heißt Guri, wahrscheinlich von Gauri hergenommen.

Die Ngadha haben zwei Totengötter. Im westlichen Teile des Gebietes, um den Vulkan Inerie, kennt man als Totengott den Dzara Masi, der auf oder im Berge seinen Sitz hat und dort über die Toten herrscht. Dzara Masi aber kam öfter in Kerbauengestalt von der Inerie nach Langa und verband sich so geschlechtlich mit Frauen daselbst. Jedoch auf der Inerie schlachtete er am Opferpfahl Menschen in Gestalt von Kerbauen. Man vergleiche dazu das Bild des Dharma Raja im Buschan (Bd. II, Taf. xxxi): eine nackte Frauengestalt am Rücken liegend, auf ihr ein Kerbau; auf dem Kerbau stehend Dzara Masi in Menschengestalt mit Kerbauenkopf, eine Keule schwingend gegen einen Menschen, der neben ihm steht. Ist das nicht Dzara Masi? Der Name die Umkehr von Dharma Raja, was in der Ngadhasprache oft genug geschieht; für *r* auch *z* und *s*.

Im östlichen Teil des Gebietes, in dem man den Vulkan Suru (Suri) Laki sieht, auch Ambu Rombo genannt, hält man diesen für die Totenstadt; und der Herrscher darin heißt auch Suru (Suri) Laki; der aus ihm aufsteigende Rauch heißt *suci* oder *suli*. Die Diener des Suru Laki sind die *noca*, die von ihm in Gestalt von Raben von Zeit zu Zeit in die Dörfer abgeordnet werden, um wieder eine gehörige Zahl von Einwohnern zum Tode zu zeichnen.

Dzara Masi kommt aus dem Hindupantheon, Suru Laki aus dem der Ngadha. Die beiden Berge sind einander feindlich gesinnt.

Sili Siva mit dem Schlangenkult bis auf Durga wäre die genuine Religion von einem der vorarischen Völker in Indien gewesen, die aber wenigstens zum Teil in die Religion der Arier eingedrungen wäre. Mit diesem Kult hat sich Rudra wohl deshalb verbunden, weil er im indischen Pantheon

unwillkommen, von den Göttern ausgestoßen war. Der Sili-Siva-Kult findet bei den Ngadha hauptsächlich im *reba*-Fest seinen Ausdruck; das *reba*-Fest ist ein Mondfest mit Mondkult. Der Kult mit und um den Opferpfahl ist Sonnenkult. Die beiden Kulte haben einen lebhaften Widerhall bei den Ngadha gefunden, doch vereinigt haben sie sich nie, und wie es scheint nie recht vertragen. Aber auch welche Verschiedenheit zwischen Kulturen! Bei den Feiern um den Opferpfahl kann man von „rauschenden, lärmenden Festen“ sprechen; während das *reba*-Fest, abgesehen von Nagé und Sadha, viel ruhiger verläuft und eigentlich mehr ein Familienfest ist. Am *reba*-Fest legt man auch wohl die besten Kleider an; doch fehlt jeglicher auffallende Schmuck, der sich bei den Opferpfahlfesten aufdringlich hervortut, das eine der Sonne, das andere dem Mond entsprechend. Der Opferpfahl bleibt am *reba*-Fest unbeachtet liegen, es wird kein Kerbau geschlachtet, die Bewirtung von Hunderten oder gar Tausenden unterbleibt; der *dzai*-Tanz, der eine Nachahmung des Adler- oder Falkenfluges ist, findet nicht statt. Nur der Klan Sito in Doka hatte es versucht, am *reba*-Fest auch *dzai* zu tanzen. Séyi, ein Mädchen aus diesem Klan, war zum Tanze aus dem Hause gegangen, als auch schon der Vogel *manu lizu*, Himmelshahn (Adler oder Falke) sich auf der Spitze eines Bambus in der Nähe der Häuser niederließ und Séyi lange zuschaute und scharf beobachtete. Séyi war vom Tanze müde geworden und lehnte sich an den Opferpfahl. Plötzlich flog er herbei, packte Séyi und flog mit ihr davon. Die Männer setzten ihm auf ihren Pferden nach, konnten aber nicht die steilen Abhänge nach Dzéré Buu hinab, woher er gekommen war, und erhielten Séyi nie wieder. Fortan unterblieb der *dzai*-Tanz am *reba*-Fest.

Der Name Séyi scheint zum Symbol der Scheidung zwischen Sonnen- und Mondkult, zwischen Ariern und Urbevölkerung geworden zu sein. Séyi bedeutet: a) das Kleid hoch ziehen, hoch schürzen, wie es wohl beim *dzai*-Tanz üblich ist; b) mit einer Stange etwas wegschieben, z.B. Kehrlicht; c) unterscheiden, absondern eine Sippe von der andern, sich von ihr fern halten; d) geringschätzen, verachten, jemand seinen Rang, seine Würde aberkennen. Hier soll es also wohl eine Geringschätzung des Sivakultes und seiner Anhänger von seiten der Anhänger des *ngadbu*-Kultes ausdrücken.

Ngadha, die Stammutter des Klans Ngadha und Mutterklan von noch anderen Klanen heißt mit ihrem eigentlichen Namen „Nabé, Nabé Mézé, Flacher Stein, Große Steinplatte“; nach der Mythe des Teilklaus Ngadha in Toda auch „Mala, Mala Mézé, Ebene, Große Ebene.“ Dazu bemerkt Dr. Goris: „Großer Stein, als weiblich gedacht, könnte sehr gut mit dem Begriffe Erde übereinstimmen. Heirat Himmel mit Erde; aber Ngadha als Himmelstochter (Himmelsschwester) wäre eine uranische Figur. Könnten also nicht Ngadha und Nabé Mézé ursprünglich zwei verschiedene Figuren gewesen sein, welche erst später identifiziert wurden? Dann sollte Ngadha

die — sehr leicht möglich — eine mit Hinduismus zusammenhängende Figur sein, und Nabé Mézé eine Gestalt aus einer prähinduistischen Mythologie.“

Dazu wäre zu sagen: *Nabé, nabé mézé*, stimmt tatsächlich mit dem Begriff „Erde“ überein. Der Stein ist das Bild der Erde. *Dica vavo nabé* „auf dem Stein, auf der Steinplatte“ z.B. ist gleich *dica vavo tana* „auf der Erde.“ Und Mala, Mala Mézé, „Ebene, große Ebene“ nur eine Variante von Erde. Es ist also ziemlich sicher, daß Ngadha und Nabé (Mézé) ursprünglich zwei verschiedene Figuren sind. Oder vielleicht besser Ngadha der Name eines arischen Volksstammes und seines Wohngebietes, wie auch der Name ihres Mannes Repu der Name eines arischen Volksstammes und seines Wohngebietes ist; eines Volksstammes, mit dem die Ngadha in enger Verbindung standen, wie mit dem Volksstamm der Purus.

Ein sehr bekannter Volksstamm bei den Ariern war der Stamm Magadha. Ich halte dafür, daß Ngadha eben der Name dieses Stammes ist. *M* und *ng* wechselt häufig in verschiedenen Dialekten des Ngadha; so z.B. in *ngadhu* und *madhu*, Opferpfahl; und Zusammenziehung von längeren Wörtern in kürzere kommt auch vor; z.B. Skt. *džantera*, Ng. *džata*, Rad. Sprachlich kann also Ngadha und Magadha, identisch sein. Aber auch sachlich?

Bei Hardy ist in der Geschichte der Einwanderung der Arier in Vorderindien die Wanderung der westlichen Stämme nach Osten bereits in Fluß gekommen. Denn im Westen und weiter im Osten finden wir bereits die gleichen Namen von bekannten Volksstämmen: Bharatas, Trtsus und Purus; Teile derselben sind also schon nach Osten abgewandert. Die drei genannten Stämme haben sich dann zu einem Volk vereinigt, zu dem Volke der Kurus in Kurukshetra. Zu den aber noch vor diesen Stämmen nach Osten gewanderten Stämmen gehören die Magadha. Sie gehören nach Hardy zu denjenigen Stämmen, „welche, da ihnen noch jeder feste Zusammenhang fehlte, am geeignetsten waren, sich mit der Urbevölkerung zu vermischen.“ Danach wären also die Magadha ein somatisch gemischtes halbarisches Volk gewesen. Nach Hardy soll den von Baudhayana genannten Stämmen deswegen ein Makel angeheftet worden sein.

Die Ngadha auf Flores sind nach Forschungen von Anthropologen ein vermischtes „europides“ Volk. Ich zitiere nach Dr. H. Bader, „die Reifefeiern bei den Ngadha“: Keers sieht in den Ngadha, ihrer äußeren Beschaffenheit nach zu urteilen, einen europiden Typ; Bijlmer fand kaukasoide Züge. „So bilden die Ngadha, rein anthropologisch gesehen, für die Forscher ‚a difficult case‘“. Bader selbst sagt: Der Ngadhastamm hat betreffs seiner rassischen Einordnung den Forschern die größten Schwierigkeiten unter allen florinischen Stämmen gemacht, weil er aus dem rassischen Gesamtbild der Inselbewohner herausfällt. Keers hält die Ngadha für einen abgeirrten europiden Stamm, a strayed Europyd tribe. An anderer Stelle nennt Keers die Ngadha „foreign“ auf Flores. Woher diese Erscheinung?

Wiederum Hardy: „Die Rechtsbücher machen es den Königen zur Pflicht, die Gesetze der einzelnen Länder zu respektieren, vorausgesetzt, daß dieselben (die Gesetze) dem heiligen (brahmanischen) Gesetze nicht zuwider laufen. Aber so gewiß auch von einer autoritativen Geltung dieser Gesetze keine Rede sein kann, und eine solche wird den Gebräuchen gewisser Länder, darunter auch Magadha, dem Heimatland des Buddhismus, förmlich abgesprochen.“

Zwischen den Vollblutariern und den Magadha hat also ein scharfer Gegensatz bestanden. Und dieser Gegensatz ist noch im heutigen Ngadha wieder zu erkennen. Kumi Toro (Indra) versäumt das *reba*-Fest, das bedeutendste und inhaltsreichste Fest der Ngadha, das Fest, das aus ihrer Eigenart selber geboren ist. Dadurch bekundet er seine Abneigung und seine Verachtung der Gegenseite. An manchen Orten wird Kumi Toro einfachhin als Verächter angestammten Brauchtums angesehen und daher tief verabscheut. Kuca, im Grunde wesensgleich mit Kumi Toro (Indra), ist als „*polo mézé*“ als großer Leichenfresser verschrien. Ein Sühnopfer am *ngadhu* wird von der Gegenseite nicht angenommen.

Auf Seite der Ngadha ist nun doch einmal versucht worden, *reba*-Fest und *ngadhu* (Kumi Toro, Indrakult) zu verbinden. Der Versuch aber wird durch einen Gewaltakt von der Kumi Toro-Indraseite im Keime erstickt, durch Entführung des Mädchens, das diesen Versuch gewagt hatte.

Daraus kann man erkennen, daß bei den Magadha, den nachherigen Ngadha, die Gesetze (die einheimischen Bräuche) von den Vollblutariern nicht respektiert wurden, wohl gerade darum, weil ihnen die autoritative Geltung dortselbst direkt abgesprochen wurde.

Hardy sagt dann: Die Verlegung des Schwerpunktes aus dem N.W. nach dem O. in das Gangesland (wo nunmehr alle Lebenskräfte des arisch-indischen Volkes von neuem in bis dahin unerhörter Weise zu pulsieren begannen) machte sich am auffälligsten bemerklich durch die Kastengliederung. Sie ist so recht das Kriterium für den Ganges-Inder in seinem Unterschied vom Indus-Inder, natürlich jener alten Zeiten. Der faktischen Bevorzugung der Purohitageschlechter, welche den Stammesfürsten als priesterliche Funktionäre bei den Opfern umgaben, dann für diesen beteten und opferten, folgte die rechtliche Begründung dieses Verhältnisses; und die auch schon in ihren Anlagen vorhandene, subordinierte Stellung der *misera contribuens plebs* zu den beiden höheren Ständen der geborenen Opferer (*brahmanas*) und Herrscher (*rajanyas* oder *ksatrias*) ließ nicht lange auf sich warten, nur daß hier nochmals der Rechtstitel eines Vollblutariers zur Abgrenzung der Vaisyas gegenüber den Sudras führte.

Den Kasten der Inder steht bei den Ngadha die Rangschichtung ihrer Klane zur Seite. Diese Äußerung des gesellschaftlichen Lebens auf beiden Seiten ist höchstwahrscheinlich mit einander stammverwandt.

Dem Priesterstand der Inder entspricht allerdings kein eigener Priester-

stand der Ngadha. Jedoch muß bei großen Festen, bei großen öffentlichen Opferfeiern, ein *gaé mézé*, ein Angehöriger der ersten Rangklasse immer am *keba xuci*, am Opferplatz mit dem Opferfleisch sitzen; das Opfer muß möglichst von einem *gaé mézé* mit dem ersten Schwertstreich vorgenommen werden. Im Kriege mußten die Opferkerbauen von den *gaé mézé* mit dem ersten Schwertstreich beehrt, und konnten dann von den Eigentümern geschlachtet werden. Im Kampfe trugen sie die kraftbegabten Waffen und das goldene Kindertragband als Unterpfand höheren Schutzes in die Schlacht voran. Die *gaé mézé* werden verglichen mit dem Waringinbaum, dem heiligen Feigenbaum der Inder, der die niedern Klassen überschattet und beschützt. Sie werden auch verglichen mit dem Firmament und mit der Sonne. Sie haben schwarzes, heißes, bei gegebener Gelegenheit gefährliches Blut. Sie gelten als magische Menschen, als Menschen mit übermenschlicher Kraft, durch deren Ausstrahlung sie nützen und schaden können. Bei Errichtung eines Opferpfahles und der hohen Opfersteine im Dorfe mußten bei Übertragung nur *gaé mézé* obenauf stehen und mit dem Opferpfahl und Opferstein ins Dorf getragen werden. So sind also die religiösen Vorrechte der Brahmanen, der obersten Schicht der Hindus, auf die Angehörigen der obersten Schicht der Ngadha übergegangen.

Die *gaé kisa* bilden zusammen mit den *gaé mézé* den Adel; die *gaé mézé* den höheren, die *gaé kisa* den niederen. In ihren Händen lag und liegt zusammen mit den *gaé mézé* die Regierung. Sie werden aber den *gaé mézé* gegenüber mit minderwertigen Holzsorten verglichen, wie Unterholz gegenüber dem Waringinbaum; sie sind der Mond, während die *gaé mézé* die Sonne sind. Im Kriege bildeten sie das Gros der Krieger.

Die dritte Stufe ist diesen beiden gegenüber, was die Vaisyas gegenüber den Brahmanen und Kshatrias, die *miseri contribuens plebs*. Sie sind Vollblutklanmitglieder, frei wie *gaé* und *kisa* mit eigenem Besitz; sie gelten aber doch als tief unter diesen stehend. An der Regierung haben sie keinen Anteil; in öffentlichen Versammlungen haben sie zu schweigen. Ihr Name bedeutet Diener, Sklaven, jedoch Sklaven ohne Herrn, dem sie als Besitz zugehören. Man nennt sie *xoo féco*, wie eine Kemirinuß, so unbedeutend; *xoo xéco*, welche die Knochen abnagen müssen; *xoo roro*, die ihren Platz in der Ecke des Hauses links von der Tür haben; *xoo vena nadza*, die dem Hausflur gleichen, auf dem man sitzt und herumtritt.

Als vierte Schicht kommen die eigentlichen Sklaven. Es sind meist Volksfremde, gekaufte Leute oder deren Nachkommen, wie die Sudras fremde Leute für die Arier waren.

Männer einer niedrigeren Rangstufe dürfen keine Frau einer höheren Rangstufe als Frau nehmen oder anrühren. Dafür wurde früher der Mann gewöhnlich getötet, die Frau degradiert und verstoßen, aus Haus und Hof und Dorf verjagt.

Der Rang wurde durch Geburt verliehen. Niemand konnte aus einem

niederen Rang in einen höheren aufsteigen.

Diese Rangschichtengliederung kennen auf Flores nur die Ngadha, und außerhalb Flores ist mir auch kein Volk bekannt, das eine solche Gliederung hätte.

Es wäre für die vorbuddhistischen Inder ein Widerspruch und sozusagen ein Schlag ins eigene Gesicht gewesen, wenn sie mit ihrer Religion Missionsabsichten und Missionsbetätigungen gehabt hätten, wie etwa die späteren Buddhisten. Die Arier waren ein Eroberervolk; an ihrer Spitze stand der Erobergott Indra. Hätten sie diesen anderen Völkern verkünden und ihn auch für sie zum Führergott machen können? Dr. Goris bestätigt dies auch: „Die Arier hatten gar kein Missionsinteresse, sie waren nationalistisch wie die alten Hebräer“. Und deshalb kann ich mir eine so tiefe Beeinflussung, schon wie sie diese kurze Skizze dargelegt, und wie sie tatsächlich die Religion und Gesellschaft der Ngadha bis aufs Mark durchdrungen hat, nur durch ein Mischvolk denken, wie die Magadha es waren und die Ngadha es sind.

Die Ngadha geben als Land ihrer Herkunft Dzava Coné, das Innere von Dzava an. Das kann das heutige Java oder Sumatra sein; *cisi Dzava coné* auch=Europäer. In Liedern, Rezitationen und Gebeten werden auch Denu, Séva und Napa genannt. Denu ist=Prathivi, Frau von Dzava, dem Himmels-gott; deshalb kann Dzava Coné auch das Land des Dzava sein, das Land, wo Dzava verehrt wurde, also Vorderindien. Séva ist dann das Sévaland, wo die Religion Sévas oder Sivas florierte. Napa (Nepa) ist wahrscheinlich das Schlangenland, denn *nipa* ist Ng.=Schlange. Das Letztere ist umso wahrscheinlicher, als Napa zusammen mit Séva genannt wird.

Soweit die Religion der Ngadha bekannt ist, ist in ihr nichts von Buddhismus zu finden. Auch von der Trimurti, die um die Zeit Christi mit Vollblutariern nach Java und später auch nach Bali kam, zeigt sich keine Spur. Alles was im Ngadha-Gebiet über Religion bekannt ist, liegt vor der Zeit des Buddhismus und der Trimurti. Deswegen müssen die Ngadha schon vor deren Auftreten ausgewandert sein; also wenigstens einige Jahrhunderte vor Christus. Um welche Zeit sie aber auf Flores angekommen sind, dafür finde ich keinen Anhaltspunkt. Sie müssen eine lange Seereise gehabt und zuvor noch viel mit dem Meere zu tun gehabt haben. So erinnern noch manche Titel von Vorstehern an die See: Steuermann, Kapitän, Spitze des hohen Mastes, Heck des Schiffes. Auch Teile des Hauses haben Namen von Schiffsteilen: *mangu*=Mastbaum heißt auch der Mittelposten am Giebel des Hauses; die beiden Seiten des Daches werden als Segel bezeichnet. Die erste Stufe der Veranda vor dem Hause heißt auch *padba dzo*=Bootsbrücke; selbst mehrere Dörfer in den Bergen haben solche Namen: Manguléva=hoher Mastbaum, Radzoléva=langes Boot, Dzo Dzava=Boot Dzava's. So ist es möglich, daß Dzava, der Name ihrer Herkunft, der Name einer Insel ihres letzten Wohnortes vor Flores ist. Daß man auch weiter nach Osten

ähnliche hinduistische Kulturelemente wie bei den Ngadha findet, wird seinen Grund in der Absplitterung von größeren Verbänden und in der Niederlassung derselben an den betreffenden Orten haben.