

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY



Afrika und Libanien

ZEITSCHRIFT

FÜR

EINGEBORENEN- SPRACHEN

HERAUSGEGEBEN VON

CARL MEINHOF

MIT UNTERSTÜTZUNG DER HAMBURGISCHEN
WISSENSCHAFTLICHEN STIFTUNG

JAHRGANG XI — XII
1920/1921 : 22

556615
14.1.53



BERLIN
VERLAG VON DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN) A.-G.
HAMBURG: C. BOYSEN

Inhaltsverzeichnis.

Aufsätze.

- Funke, E.*, Einige Tanz- und Liebeslieder der Haussa. S. 259—278.
Hecklinger, P., Dualasprichwörter. S. 35—70. 125—160. 220—239.
306—315.
Heider, P. E., Samoanische Kinderspiele. S. 1—24. 107—125.
Klingenheben, A., Amharisch des täglichen Lebens. S. 296—305.
Makembé, P., Duala-Texte. S. 161—181.
Meinhof, C., Dzalamo-Texte. S. 278—295. — Was sind emphatische
Laute, und wie sind sie entstanden? S. 81—106.
Panconcelli-Calzia, G., Experimentalphonetische Untersuchungen. S.
182—188.
Scheerer, O., Über einen bemerkenswerten L-Stellvertreter im Dialekt
von Aklán auf der Insel Panáy (Filipinen). S. 241—259.
Storbeck, F., Fultexte aus Adamaua. S. 24—34.
Westermann, D., Ein Beitrag zur Kenntnis des Zarma-Songai am
Niger. S. 188—220.

Bücherbesprechungen.

- LangHeinrich, F.*, Schambala-Wörterbuch. (O. Dempwolff.) S. 317—320.
Lehmann, W., „Zentral-Amerika“. I. Teil. (Th.-W. Danzel). S. 76—80.
Naville, E., L'évolution de la langue égyptienne et les langues sémi-
tiques. (C. Meinhof.) S. 73—75.
Panconcelli-Calzia, G., Experimentelle Phonetik. (E. W. Scripture.)
S. 315—317.
Schmidt, M., Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre. I. Bd.
(O. Dempwolff.) S. 70—72.
Literatur. S. 240. 320.

Beiheft.

3. *Spellenberg, Friedrich*, Die Sprache der Bø oder Bankon in Kamerun

SAMOANISCHE KINDERSPIELE.

(FAIGAMEA A TAMAITI SAMOA.)

GESAMMELT UND ÜBERSETZT VON P. E. HEIDER (SAMOA).

ZUR EINFÜHRUNG.

I. Aus dem Bestreben, völk erkundliche Beiträge möglichst im Urtext und aus der Feder der Eingeborenen selbst zu gewinnen, ist diese kleine Sammlung samoanischer Kinderspiele entstanden. Sie ist unvollständig, da meine Deportation während des Krieges das Sammeln unterbrach; es sind mir noch etwa ein Dutzend Namen von Spielen bekannt, zu denen ich noch keine Beschreibung durch Eingeborene habe. Doch geben diese 30 Texte immerhin einen genügenden Einblick in die Art, wie sich Samoakinder beim Spielen vergnügen.

Die Texte stammen aus der Feder der Eingeborenen. Ich habe hier das Kehlverschlußlaut-Zeichen ' überall gesetzt, da der Text für Europäer bestimmt ist, die mit der Sprache praktisch wenig oder gar nicht vertraut sind. Bei Texten, die für Eingeborene bestimmt sind, setzt man dieses diakritische Zeichen nur da, wo Mißverständnisse entstehen könnten, z. B. *su'i* „nähen“, aber *sui* „wechseln, vertreten“. In den Texten für Eingeborene (wie Schulbüchern, Monatschriften etc.) würde die Menge der Zeichen beim Lesen nur störend wirken. Der velare Nasal ist durch *g* wiedergegeben, wie in den meisten samoanischen Büchern.

Was uns als eigenartig zunächst auffällt, sind die Wasserspiele, denn das Wasser des Badeplatzes und das Meer ist das Hauptelement der Samoajungen, von denen wohl jeder einzelne „ein kleiner Hydriot“ ist, falls er nicht in dem einzigen Inlanddorf Aopo geboren ist. Auch in den übrigen Spielen, die nicht direkt Wasserspiele sind, findet doch dieses Element mit seinen Bewohnern oft eine Erwähnung, wie in der „fischhungrigen Sina“, in den Namen von Fischen *a'u*, *tautū* oder der Schildkröte *volu* im Taponaga-Spiel.

Was die Ursprünglichkeit der Spiele betrifft, so glaube ich sie von allen mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten zu können, dafür bürgen schon die Namen wie *Tūitūi-Meto* sowie die originellen, wohl oft altererbten und schwer übersetzbaren Verschen, die bei vielen gesungen werden. Auch das Kreiselspiel scheint mir ursprünglich zu sein, da der Name *moa* eigentlich die kreiselförmige Spitze

des Bananenbüschels bezeichnet, von wo die Übertragung auf die Kokosnußschale ganz natürlich ist; (neuerdings braucht man freilich auch importierte Kreisel). Alle diese Namen und Dinge, wie Kokoschale *ipu*, Apfelsine *moliu'u*, *lau'ulu* im Tagati'a, die *aitu* (Gespenster) in den Verschen, der *ogāumu* (Ofen im Wasser) etc., tragen das eigentümliche Gepräge der Inselgruppe an sich. Die Engländer haben vor langen Jahren schon das Krieket und das Kartenspiel eingeführt. Ersteres war direkt zur Landplage geworden und mußte durch die deutsche Regierung gesetzlich eingeschränkt werden, wird aber noch jetzt gern gespielt. Statt dieser fremdländischen Pflanzen sollte man die einheimischen Spiele pflügen.

Einige Spiele der Kinder enthalten auch Aussprüche, die zu „geflügelten Worten“ oder Sprichwörtern geworden sind, wie das *'ua ita le mona* im Tagatia-Spiel. Andere siehe in der Sammlung samoanischer Sprichwörter von Dr. Schultz,¹⁾ V, Nr. 243—247.

II. Die Wörter für „Spiel, spielen“ im Samoanischen sind: das Verb *famea* und das Verbalsubstantiv *faigāmea*, das Verb *ta'alo* und das Verbalsubstantiv *ta'alogā*.

famea ist ein Kompositum aus dem Verb *fai* „tun, machen“ und *mea* (Subst.) „Ding, Sache“, es heißt also „Dinge machen“ = spielen. In dieser Bedeutung steht es a) für Spiele der Kinder, b) für Sport aller Art, wie Pferderennen, Wettrudern etc. Aus *fai* wird mit dem Nominalsuffix *-ga* das Verbalsubstantiv *faiga a mea* „das Machen von Dingen“, kontrahiert zu *faigāmea* „Spiele, Sport“. Für Kinderspiel wird zur Unterscheidung der Genitiv *a tamaiti* hinzugefügt.

Pratt in seinem Dictionary (4. Aufl. S. 117) hat bei *faigāmea* diese Bedeutung nicht angeführt. Er gibt nur: *faigamea* 1) any occasion on which property is exchanged, as marriage, housebuilding etc., 2) an inferior quality of property, 3) fig. war. Demnach scheint es, als ob die Bedeutung „Spiel“ für *faigamea* erst eine moderne Übertragung ist. Jedenfalls hat sich der Gebrauch herausgebildet, *faigamea* als Sammelbegriff für Sport, Spiele etc. zu gebrauchen, wie z. B. die Spiele mannigfacher Art an Kaisers Geburtstag als *faigamea* bezeichnet werden. Oder eine Reisegesellschaft gedenkt der ihr zu Ehren veranstalteten Spiele verschiedener Art mit den Worten *sa lelei lava faigamea sa fai* „schön waren die veranstalteten Spiele“. Dagegen finden wir in alter Zeit spezielle Namen wie *volegase* „Faust-

¹⁾ Sprichwörtliche Redensarten der Samoaner. Von Dr. Schultz. Apia. Druck und Verlag von E. Lübke. 1906.

kampfspiele zu Ehren eines toten Häuptling“, *taupiga* „Spiele und Scherze zu Ehren eines verstorbenen Häuptlings“ u. a.

Demgegenüber beschränkt sich *ta'alo*, *ta'aloa* auf den Namen eines einzelnen Spieles oder einer Gattung von Spielen. Man könnte also z. B. im Hinblick auf die Spiele an Kaisers Geburtstag, wie Wettrudern, Wettlaufen, Speerwerfen, nicht von *ta'aloa* reden, sondern nur von *faigāmea*, ebenso wie die Überschrift dieser Sammlung nicht *ta'aloa a tamaiti Samoa* heißen kann, sondern nur *faigāmea a tamaiti Samoa*. Dagegen kann man jedes einzelne Spiel als *ta'aloa* bezeichnen, z. B. *'o leuā ta'aloa* „dieses Spiel“, *'o le ta'aloa 'o lapega* etc.

Das Verb *ta'alo* wird auch gebraucht vom Spielen eines Kindes mit seinen Spielsachen oder vom Spielen des Kindermädchens mit dem Kind, ferner vom Spiel einer Schulklasse, wie Ringelreihen, sowie von turnerischen Übungen wie Keulenschwingen etc. Ebenso aber kann man hören, wie ein Junge zu seiKamenen raden sagt: *se'i tatou o e fai a tatou mea* „laßt uns gehen um zu spielen“. Im übrigen scheint, wie aus dem Gebrauch der beiden Wörter in der Beschreibung des Taponaga-Spiels hervorgeht, kein wesentlicher Unterschied zwischen *ta'alo* und *faima* zu bestehen.

III. Sprachliche Eigentümlichkeiten kommen in den vorliegenden Texten in mannigfacher Weise vor, besonders auch in den kleinen Versen. Die wichtigsten Punkte sind folgende:

a) lexikalische: 1. Die Namen der meisten Spiele sind Verbalsubstantiva mit dem Nominalaffix *-ga*, z. B. *lape-lapega*; *tapule-tapalega*, *li'o-li'oiga*, *jiti-jitiga*, *toso-tosoga*, *tui-tuiga* etc.

Abweichend vom sonstigen Gebrauch wird *-ga* sogar an ein Substantiv gehängt statt an ein Verb, z. B. *tau-rae* wird *tauraega*, *tulivae* wird *tulivaega*, wobei freilich zu beachten ist, daß *-ga* zwar an ein Substantiv (*vae*) der Form nach angehängt ist, dies jedoch wieder mit dem Verb davor zum Kompositum verbunden ist und dadurch wohl auch verbalen Charakter erhält. Dagegen ist *te'a* „die Scheibe aus Brotfrucht“ ein einfaches Substantiv. Das Verbalsubstantiv mit *-ga* versteckt sich übrigens oft in einem Kompositum wie *'atigā-popo*, *tu'ugā-moa*, *talaga-ta'ui* etc. Man findet, daß manche dieser Verbalsubstantiva im Singular mit *'o le*, andere merkwürdigerweise im Plural mit *'o* stehen, z. B. *'o le 'atigapopo* = das Kokoskern-Anbeißen, aber *'o togi-tuiga ma'a* = die Steinwerfungen. Der Unterschied ist wohl der, daß im ersten Falle nur ein Subjekt tätig ist (mit dem Anbeißen), im letzteren mehrere mit dem Werfen.

2. Als Zahlbegriff tritt das sonst nicht in diesem Sinne gebräuchliche *ulu* „Kopf, oberer Teil, Haupt“ auf und ist Ausdruck für die Zahl 10. „*na ulu*“ heißt „er ist oberst, er ist Haupt, er hat 10 Punkte“, d. h. „er hat gewonnen“. Feiner als *ulu* ist das allerdings hier nicht vorkommende *ao*.

3. Der Vogelname *uli* steht in der Kindersprache für *tulí* „der Regenpfeifer“.

4. Das Wort *lató'i* wird ungewöhnlich für *'iō*, *'i'inei* „hier, hierhin“ gebraucht.

5. Ungewöhnliche Wörter sind ferner: *tanfao* „ein Entscheidungsspiel spielen“. *sae* „auf den Rand schlagen (wie z. B. ein Brett), daß es umstürzt“. *tilotilo* „den Zeigefinger schlagen“. *fiti* „knipsen, mit dem Finger schlagen“, *saputu* „schnell, hastig sprechen“. (Diese fünf Wörter hat Pratt in seinem Dictionary jedoch nicht in dieser neuen Bedeutung.) *piu* (fehlt bei Pratt völlig): „lange warten, lange reden, sich müde reden, erfolglos reden“: *ā piu le gutu 'a e lē fa' alogo* „man kann sich müde reden, aber er hört nicht“. *te'a* (fehlt bei Pratt) „die flache Wurfscheibe aus unreifer Brotfrucht, Diskus“. *to'e* (fehlt bei Pratt) ist 1. „das Gackern der Henne, wenn sie ein Ei gelogt hat“, 2. „Meeraal“.

6. Ungewöhnlich ist die Passivform *fuafuamia* statt sonst *fuafuatia*, von *fuafua* „messen“.

7. Das Wort *pa'umasi* „Brotfruchtkuchenkruste“ brauchen Kinder scherzhaft für *tona* „die Warzenkrankheit der Samoa-Kinder“.

b) syntaktische: 1. Auffallend häufig ist der Gebrauch des Futurs *'o le ā* der nahen Zukunft. Im Gedanken des Samoaners reiht sich die zunächst kommende Handlung jedesmal futurisch an, wo wir das Präsens oder sogar das Perfekt setzen, z. B. *'o le 'au 'o le ā muamua ona maua 'ai e sefulu 'o le ā mālo* „die Partei, welche zuerst zehn Punkte hat, hat gewonnen“ (statt sam. „wird gewinnen“). Oft können wir das *'o le ā* übersetzen mit „beginnen, tun wollen, sich daran machen“ etc.

2. Der Samoaner setzt oft *tino* „Körper, Gestalt“, wo wir ein Personalpronomen oder einen Namen gebrauchen, z. B. im Fuaga-Spiel heißt es: *'ua latou fa'atitini mai i le tino o Fia* „sie streben auf den Körper des Fia zu“, „sie streben auf Fia zu“ oder „ihm zu“.

3. Das Wort *tagata* „Mensch“ steht sehr oft für die speziellen Ausdrücke *tamaiti* „Kinder, Jungen“ etc. Da wir mit dem Ausdruck „Mensch“ den Begriff eines Erwachsenen verbinden, so müssen wir je nach dem Sinn *tagata* oft mit Junge, Mädchen, Kind, Spieler etc. wiedergeben.

4. Ab und zu steht ein Objektiv vor dem Subjekt statt wie sonst regelmäßig dahinter. So heißt es z. B. 'ua o' o 'uma tagata statt 'ua o' o tagata 'uma.

5. Auffallend häufig ist in vielen Schilderungen das Wort *loa* (eig. „lang, lange“), meist adverbial „bald, alsbald, sofort, sogleich“; oft aber fast zur Konjunktion „sobald als“ werdend; besonders dann, wenn *loa* sich an das konditionale 'āfai, 'ā oder das temporale ā anschließt, mit dem es scheinbar ganz verschmilzt: 'āfai loa „sobald nun, wenn nun . . .“. 'u o' o loa i le ulu, ona 'uma loa lea „sobald es nun zehn sind, ist (das Spiel) alsbald, sofort alle“.

6. Ungewöhnlich häufig ist auch die Partikel *la* in Verbindung mit 'āfai in einzelnen Texten (s. Pratts Grammar, 78, 9). Man kann sie mit „wenn dann, wenn nun“ übersetzen oder sogar mit „nachdem nun“.

7. Unregelmäßig ist vielfach die Konstruktion und Anwendung des Plurals. Ein sehr auffallender Plural des Prädikatsverbums steht in *Sina Mata'ai*, z. B. 'o le soa sa momoe, wobei *momoe* (Plural) statt *moe* (Sing.) steht; ebenso: ona taufetuli loa mai lea 'o le soa, sa momoe. Man kann ihn dadurch erklären, daß sukzessive einer nach dem andern die Rolle der *Sina* spielt, so daß dieser Plural eine Art iterativer Plural des Prädikatsverbums wäre. Das Subjektsubstantiv mit dem Artikel der Einzahl *le* nimmt die Pluralform an, beeinflußt durch das pluralische Prädikat, z. B. *pe ta'ilua futu pe ta'i tolu le 'u'uni o ia la'au* „je zwei oder drei Fuß ist die Länge der Hölzer“, wobei 'u'uni „die Länge“ für 'uni (Sing.) steht. Der Objektsplural steht oft, wo wir den Singular setzen, z. B. *i ulu* (Pl.) 'o le tasi i le tasi „einer (faßt) den andern an den Kopf“ (samoan. „die Köpfe“).

8. In den Liedern finden wir fast regelmäßig eine Vokativform des Verbums statt eines Imperativs mit *ia* oder *inā*, z. B. *togi ē* statt *ia togi*.

IV. Mythologische Züge finden sich in dieser Sammlung selten. In Betracht kommen hier folgende Spiele:

1. Das *Meto-Klopfspiel*. In der samoanischen Sage ist *Meto* eine buckelige Frau, die in einer Höhle wohnte und einen Knaben an sich lockte. Siehe Dr. Schultz: Sam. Sprichwörter Nr. 476: *Meto tagivale*. Nach Tregear ist es ein im tiefsten Erdinnern verborgener, weiblicher Dämon. Im Samoanischen hat sie sich dann lokal umgeformt und abgeschwächt zur Höhlenbewohnerin, ihr feindlicher Charakter offenbart sich noch in dem Zug, daß sie den Kindern des Tages nachstellt, freilich mit der Umbiegung eines erotischen Motivs.

Im Spiele schlagen die Kinder die Erde unter Anrufung des Namens *Meto*; offenbar ist der Sinn eine Verspottung der *Meto*, der Vers eine Art Triumphlied, daß *Meto* ihnen nichts schaden kann, vielmehr sich in der Rolle einer ohnmächtigen Besiegten befindet, die sich Mißhandlung gefallen lassen muß. Der Stein, mit dem sie schlagen, wird *'aisatea* genannt (Pratt hat das Wort nicht in seinem Lexikon), über dessen Bedeutung auch die Eingeborenen keine weitere Auskunft geben konnten.

2. Weniger bedeutend ist ein Zug im Male-Spiel. Der den „letzten“ Gebende wünscht, daß *Sauma'cafe* ins Haus eingehen soll, ein Dämon, der hauptsächlich in der Nähe der Dorfschaft *Saleimoa* auf *Upolu* sein Wesen trieb.

3. Ebenso tauchen die Dämonen (*aitu*) im *Tagatia*-Spiel auf. Dem unterlegenen und verprügelten Jungen ruft man zu: „Lästig ist der Dämon dir“. Die unterliegende Idee ist wohl die, daß der Dämon den Jungen ins Unglück gestürzt hat, weder er selbst noch seine Mitspieler sind verantwortlich zu machen, selbst nicht einmal für die Prügel. Es ist ein charakteristischer Zug des samoanischen Volkes, für alles Unglück einen der zahlreichen *aitu* verantwortlich zu machen, eine Idee, die ihn eben so sehr von irgendwelcher Schuld wie Verantwortung — bequemer Weise — freisprechen soll. Ebenso ist *safe'e* wohl der *Tartarus*, die Hölle.

V. Die Einteilung der folgenden 30 Spiele geschieht am besten nach der Örtlichkeit, wo die Spiele stattfinden.

A. Wasserspiele.

- | | |
|--|-------------------------|
| 1. 'O le <i>Tingamalie</i> | Das Haifischfangspiel. |
| 2. 'O le <i>Tapulega</i> | Das Wasserjagdspiel. |
| 3. 'O le <i>Fa'ase'esé'ega i le Galu</i> | Das Wellengleiten. |
| 4. 'O le <i>Fa'ase'esé'egūva'a</i> | Das Bootgleiten. |
| 5. 'O le <i>Tagapiti</i> | Das Purzelbaumschlagen. |
| 6. 'O le <i>'Atigāpopo</i> | Das Kokoskernnagen. |
| 7. 'O le <i>Tulifatai</i> | Das Jagen beim Sitzen. |

B. Spiele am Strande, auf dem Dorfplatz etc.

a. Wurfspiele.

- | | |
|-------------------------------------|---|
| 8. 'O le <i>Togiga-Nonu</i> | Das <i>Morinda</i> -Früchte-Werfen. |
| 9. 'O le <i>Taponaga (Tagati'a)</i> | Das „Schlag-den-Verlierer“ (auch Stabschleuder) -Spiel. |
| 10. 'O <i>Te'aga</i> | Das Brotfruchtscheiben-Werfen. |

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| 11. 'O Tagati'a | Das Stäbchenwerfen. |
| 12. 'O le Tologa | Das Nüssespeeren. |
| 13. 'O Togitogigūna'a | Das Steinwurf-Spiel. |

b. Hand- und Fingerspiele.

- | | |
|-------------------------|------------------------------------|
| 14. 'O Lapega | Das Handschlag-Spiel. |
| 15. 'O le Tu'itu'i-Meto | Das Meto-Klopfspiel. |
| 16. 'O le Tilotilo'i | Das „Schlag-den-Finger-hier“-Spiel |
| 17. 'O le Tuigu | Das Punkte-Stecken. |
| 18. 'O le Pitiga | Das Stäbchen-Knippen. |
| 19. 'O le Popōmano'o | Das Schlammpringer-Schlagen. |
| 20. 'O le Tu'ugāmoa | Das Kreiselspiel. |

c. Suche-, Hasche- etc. Spiele.

- | | |
|---------------------------|----------------------------------|
| 21. 'O Fuaga | Das Versteckspielen. |
| 22. 'O le Telulu ma Temoa | Das „Eule-und-Huhn“-Spiel. |
| 23. 'O le To'ega | Das Meeraaalesuchen. |
| 24. 'O le Tolotolouga | Das Einsiedlerkrebs-Vorschicken. |
| 25. 'O Sina Mata'ai | Die fischhungrige Sina. |
| 26. 'O le Li'oga | Das Kreisspiel. |
| 27. 'O le Tosoga | Das Ziehen. |
| 28. 'O Tautavaega | Das Stelzenkampf-Spiel. |
| 29. 'O Tulugata'ūi | Das Bündel-Auflösen. |
| 30. 'O le Male | Den „Letzten geben“. |

A. Wasserspiele.

1. 'O le Tiugamalie.

E leai ni 'au e fai i lea ta'alogā. 'Ua masani ona faia e tamaiti e to'afā pe to'a 5. 'Ua fai i le vai. Onu latou taupulepule lea po'o ai 'o le ā fai ma malie. 'Ua tonu, 'o le ā fai Pai ma malie. Ona amata lea ona fai le ta'uloga fu'apea: 'O le ā 'u'u e le to'afā le vae, 'o le 'ua fai ma malie, ona tofū ilulo lea 'o le malie. Ona alalaga lea 'o tamaiti i le 'upu lea:

1. Das Haifischfangspiel.

Keine Parteien gibt es bei diesem Spiel. Es pflegt von vier oder fünf Knaben im Wasser gespielt zu werden. Sie beraten, wer von ihnen Haifisch sein soll. Es wird bestimmt: Pai soll Haifisch sein. Dazu fängt man an, das Spiel so zu spielen: Die vier packen den Fuß dessen, der Haifisch ist, dann taucht der Haifisch unter. Dann schreien die Jungen mit folgendem Ruf:

„Malie, malie ē ala ia, na
ō mai mālo.“ Ona ala mai
lea 'o le malie ma 'ua fesili
mai: „mālo maiſea?“ Ona
tali atu ai lea o tamaiti: „Mai
Satupaitea.“ 'Ua toe fesili
atu le malie: „Oſea o sisi ai
le fu'a?“ Tali atu tamaiti:
„Sisi i le vaelupa.“ Ona fa'apea
mai lea o le 'upu a le malie:
„O le ā 'ou toſu nei i lalo,
'ā 'ou punapuna tele, 'ua 'ou
ſe'ai, 'a 'ou punapuna laitiiti,
'ou te lē ſe'ai. Ona toſu i
lalo ai lea. 'Ua punapuna
tetele a'i, ona toe oso mai lea
'o le malie i luga mā 'ua
fesili mai: „Pe punapuna
laiti, pe punapuna tetele?“ Ona
tali atu lea 'o tamaiti: „Ua
punapuna tetele.“ Ona ita lea
'o le malie ma 'ua feoſoſa'i
ma ſia pu'e se tama. 'A maua
se tasi, ona ſesili atu lea o le
malie: „Pe pipisi, pe lelemo?“
Ona ſiliſili lea 'o le tagata
ma'ua tali mai „lelemo“. Ona
lelemo ai 'o lea tama e le
malie. 'A tali mai le tama:
„pipisi“ onu pupū ai lea e le
malie suāvai ma'ua pipisi i
mata o le tama. 'Ua fa'apea
pea ona ſai se'ia ſiſiu tama iti.

2. 'O le Tapalega.

'O leu ta'alogā 'ua ſaia i
le vui po'o le sami. 'Ua ſaia
'au e lua, e ſa'atatau i le
to'atele po'o le to'aitiiti o
tama, pe ta'i to'a 5 pe ta'i

„Haifisch, Haifisch, wach auf, Gäste
sind gekommen!“ Dann wacht der
Haifisch auf und fragt: „Gäste, woher
denn?“ Dann antworten die Jungen:
„Von Satupaitea.“ Wieder fragt der
Haifisch: „Wo hißt man die Flagge?“
Es antworten die Jungen: „Man hißt
sie am Klumpfuß (Elefantiasisfuß).“
Darauf sagt der Haifisch: „Ich werde
jetzt untertauchen. Wenn ich stark
(Wasser) emporsprudeln werde, bin
ich wild, sprudle ich wenig, bin ich
nicht wild.“ Dann taucht er unter.
Sprudelt es stark empor, dann springt
der Haifisch wieder in die Höhe und
fragt: „Sprudelt es wenig oder sprudelt
es stark?“ Darauf antworten die
Jungen: „Es sprudelt stark.“ Dann
wird der Haifisch sehr böse, springt um-
her und will einen der Jungen packen.
Wenn er einen gepackt hat fragt der
Haifisch: „Spritzen oder untertauchen“?
Dann wählt der Knabe eins und
antwortet: „Tauchen!“ Darauf wird
der Junge vom Haifisch untergetaucht.
Antwortet der Junge: „Spritzen“; so
spritzt der Haifisch aus dem Munde
einen Wasserstrahl ins Gesicht des
Jungen. So spielt man fort bis die
Kinder es leid sind.

2. Das Wasserjagespiel.

Dies Spiel wird im Wasser (d. h.
Dorfbadeplatz) oder Meer gespielt.
Es bilden sich zwei Parteien, je nach-
dem viele oder wenige Jungen da sind,
je 5 oder 10 bis 20 (die Partei). Einige

to'a 10—20. 'Ua i ai mea e fa'ailogaina e ta'ua 'o le „ogāumu“. 'Āfai e o'o i ai le uto, ona ta'u lea 'o le 'ai o le 'au. 'Ua tofu jo'i ia tamaiti'umu o ia 'au ma nai fasi la'au, e ta'i 2 pe ta'i 3 futu le 'u'umi o ia la'au, 'ua faia i fu'afu'a, 'ua i ai fo'i le fasi la'au 'ua jisi ja'alā-potopoto e fai ma „uto“. 'Āfai e o'o 'ina 'amataina, ona o lea na 'o tamu e to'alu i totonu o le vai po o le sami, la te saeina le uto, 'a 'o 'au e lua 'ua tutū ja'afesaga'i. 'Ua o'o 'ina 'amata, 'ua pei lava 'o se taua i le pisa ma le tāina o le uto, pe tā i le sami, pe tā i luga, ma saga tā pra se'ia o'o i le ogāumu. 'Āfai ua o'o le uto i le ogāumu, ma 'ua mālo se 'au, ona latou lagi lea 'o le pese:

„Le uto le 'ua tini“

ona tali ja'atasi lea o le 'au uma:

„tini o! tini o!“

'Āfai e o'o le 'au i 'ai e sefulu, ona iloa lea 'ua mālo lea 'au.

3. 'O le Fa'ase'ega i le Galu.

'O le tasi lea ta'aloa 'ua pito jafia i ai taulele'a ma tamaiti Samoa, 'a e peita'i 'ua lē so'ona faia, 'a 'ua iloga le mea 'ua fai ai, 'ua ta'ua 'o le „Galu fa'ase'e“. 'O le galu

Plätze werden bezeichnet und „Ofen“ genannt. Wenn das Schwimmholz da hinein kommt, dann gilt dies als Punkt der (betreffenden) Partei. Jeder Junge von beiden Parteien erhält auch einige Stücke Holz, die je zwei oder drei Fuß lang sind, die vom Fu'afu'a-Baum gemacht sind. Darunter ist eins, das rundlich zugespitzt ist und als Schwimmer dient. Wenn nun das Spiel beginnt, so gehen nur zwei Jungen ins Wasser oder Meer, um den Schwimmer zu schlagen, die zwei Parteien jedoch stehen sich gegenüber. Fängt nun die Sache an, so ist es wie ein Kampf durch das Geschrei und das Losschlagen auf den Schwimmer, indem man ins Wasser schlägt oder in die Luft, jedenfalls immer drauf los schlägt, bis er in den „Ofen“ gelangt. Kommt das Schwimmholz nun in den (Ofen) hinein, und ein Punkt ist gewonnen, so stimmen sie dies Lied an:

„Der Schwimmer — da — am Ziel ist er“,

worauf alle Parteien zusammen antworten:

„Am Ziel — o! Am Ziel — o!“

Wenn eine Partei 10 Punkte hat, so hat sie gewonnen.

3. Das Gleiten auf der Woge.

Das ist ein Spiel, worüber junge Leute und Knaben in Samoa sich sehr freuen, sie spielen es jedoch nicht aufs geratewohl, sondern es ist genau bekannt, worauf sie es spielen, (nämlich) auf der sogenannten Gleitwoge. Dies ist

lea 'ua fati soloi, 'a e tē fati vivili, ma 'ua oluola fo'i le alu o le galu i le matafaga e se'e ai le tagata. 'Ua faia le fa'ase'ega pe ā sua le tai. 'Ua iloga fo'i nu'u e fai ai, ma 'ua masani lelei ai ona tamaiti, e i ai: Taga ma Tafua, ma nisi nu'u i le itū Salega (Savai'i).

E lava ituaiga o le fa'ase'ega.

a) 'O le fa'ase'e fua. 'O lea fa'ase'ega 'ua gata i tama matutua ma taulele'a. 'Ua i ai fo'i ona itū e lua: 1. 'O le se'e fa'atafa. 'Ole se'e leu 'ua gata i le tagata poto ma le masani lelei. *E ui lava 'o se galu tele 'a e tē afaina lea tagata, e mafai ona se'e fa'atafa mai ma tu'u lona lima i lona itū taumatuu i le mea e i ai ona ivi asoaso; anū e u i lalo lona itū tauagarale, ona se'e loa leu, e pito matugofie lea se'e i le va'ai.*

2. 'O le se'e faō. 'Āfui 'ua fati mai le galu, ona se'e faō lea 'o le tagata, 'a e fa'api 'o lona vae i luga. *E ui lava 'ina u i lalo mata ma le gutu, 'a e mafai lava ona manava i luga, 'a e se'e peu 'o ia. E ui o le mālosi o le galu, 'a e pei lava se foeli ona vae e alu tonu ai. 'O lea fa'ase'e faō, 'o le tagata lea 'ua tē masani lelei, 'āfui 'ua masani lelei ona fa'ato'a se'e fa'atafa lea.*

die Woge, die brechend zurückgleitet, nicht die im Strudelsich drehend stürzt, sondern (es ist die Woge), die lebhaft auf den Strand zutreibt, worauf jemand gleitet. Das Gleiten geschieht, wenn die Flut steigt. Bekannt sind auch die Orte, wo man das macht, und wo die Jugend gut daran gewöhnt ist, z. B. Taga und Tafua und einige Orte des Distrikts Salega (in Savai'i).

Zwei Arten des Gleitens gibt es:

a) Das Gleiten ohne Unterstützung. Dies Gleiten ist beschränkt auf ältere Knaben und Jünglinge. Auch hiervon gibt's zwei Arten: 1. Das Gleiten auf der Seite. Dies Gleiten ist beschränkt auf den geschickten und daran gewöhnten Menschen. Obgleich die Woge groß ist, so schadet es doch dem Menschen nichts, er kann auf der Seite liegen und seine rechte Hand in seine rechte Seite legen auf die Stelle, wo die Rippen sind, denn seine linke Seite, ist abwärts gewendet dann gleitet er alsbald entlang. Ein außerordentlich schöner Anblick ist das Gleiten für den Zuschauer.

2. Das Gleiten mit dem Gesicht nach unten. Wenn die Woge bricht, dann gleitet der Mensch mit dem Gesicht nach unten, ein Bein hält er jedoch gekrümmt nach unten. Obgleich Gesicht und Mund nach unten gerichtet sind, so kann er nach oben atmen, während er immerhin entlang gleitet. Obgleich die Woge stark ist, so sind seine Füße gleichsam ein Steuer, wodurch er geradeaus geht. Das Gleiten, Gesicht nach unten, wird gespielt von dem, der mit dem Gleiten

b) 'O le fa'ase'e papa (lau-papa). 'Ua tatau lea mo tamaiti ma teine fo'i. 'Ua latou masani ou 'ave papa e fa'afu'i a'i u'a, 'g 'o latou matuu e fa'ase'e ai, e sili lea ona se'e mālie ai le tamaitiiti i le ola o le galu. 'Āfai 'o le ā pē le galu ona fai lea o lona lima ma joe e toe fa'aoso ai lana papa, ia toe maua le ola o le galu, se'ia palasi atu 'o ia i le matafuga.

'O Pese 'ua latou fai.

'Ua fa'apeale pese muamua:
„Fatifati tuana'i, fati mai
se galu,
'Ā piū nai tama e lē jifū,
Fati o! fati o!“

'Ua latou fa'aigoa fo'i le galu 'o si „Loi“, tīga se galu tele 'a e fai mai 'o si loi lava.

'O lona lua o Pese:
„Tatou galu tu'u ia,
Ma le galu 'ua lē fatia.“
'Āfai 'ua sau loa le galu sa lagi i ai le pese ona latou se'e fa'atasi loa lea ia o'o 'uma tagata i le matafuga. 'O le galu lea 'ua ta'ua 'o le galu tu'u. 'O le uiga lea o le ta'alogā a tamaiti Samoa.

noch nicht recht vertraut geworden ist, dann erst gleitet er auf der Seite.

b) Das Brettergleiten. Dies paßt für Knaben und auch Mädchen. Sie nehmen Bretter, worauf die Eltern Maulbeerbaumrinde zubereiten; das ist ausgezeichnet für Knaben und angenehm, darauf bei lebhafter Welle zu gleiten. Wenn die Woge zurücktritt, dann benutzt er seine Hand als Steuer, um sein Brett wieder hier aufspringen zu lassen, damit die kommende Woge wieder erreicht wird, bis er auf den Strand fällt.

Die Lieder, welche sie dabei singen.

Das erste Lied lautet so:
„Es bricht — bricht hinter mir —
es bricht mir zu die Welle,
Werden einige Jungen auch müd',
— so werden wir's doch nicht
leid,

Brich — o! Brich — o!“

Sie nennen auch die Woge eine Ameise; verursacht auch eine große Woge Schmerz, so heißt es doch: „Ein Ameischen ist es nur.“

Das zweite Lied (lautet):

„Unsere Wellen — laßt nur ab
Ud die Woge ungebrochen!“

Sobald die Woge kommt, in bezug auf die das Lied angestimmt wird, dann gleiten sie zusammen, damit alle an den Strand kommen. Diese Woge heißt die Wettspiel - Anfangswoge (Start-Woge). Das ist die Bedeutung dieses Spieles der Samoakinder.

4. 'O le Ta'aloga i le Fa-
'ase'egāva'a (paopao).

E lē'o tamaiti 'a 'o tama
'ua lava sina mālosi e alo ai
le paopao. 'Ua faia le fa'ase'e
paopao i le mea lava e i ai
le galu fa'ase'e. 'O mea e
fa'aogaina i le fa'ase'e
paopao: 'O le nofoa, ma le
tatū, ma le joe. E ta'i to'alua
ma tu'i to'atasi e fai lea
fa'ase'ega va'a. E mafai
ona fa'ase'e se va'a 'a 'o
le'i fāti le galu, ona oso loa
atu lea o lona va'a i le galu.
'Afa'i 'ua se'e, ona uli loa lea
i le joe, ma fa'asagatonuina
ai le paopao, 'o le ā pei 'ua
lele le va'a i se matagi, e tusa
ma le telecave. 'O le fa'ailoga
moni o le se'e lelei o le va'a:
'O le Ususu (po'o le Usulu)
o le tugata fa'ase'e.

5. 'O le Tagafiti.

'O lea ta'aloga 'ua masani
ai tamaiti ona faia, pe ā o e
ta'e'ele i le vai. 'Afa'i 'ua
latou tannu'u i luga o le vai
ona fai atu lea 'o se isi ta-
maitiiti: „O mai, tatou tafiti
po 'o le fiti a ai e lelei.“ Ona
tali atu lea o le isi tamaitiiti,
'ua lelei, ona latou auana'i
e ta'ito'atasi lea ona tafiti po
'o le fiti ai e lelei; ona momo'e
mai lea 'o le tama 'ua mua-
mua mai, tu i luga o le ma'a

4. Das Spiel des Boot-Gleitens
(Auslegerboot)¹.

Es spielen nicht Kinder, sondern
Knaben, die einigermaßen stark genug
sind, um das Auslegerboot zu rudern.
Man spielt dies Auslegerboot-Gleiten
an dem Platz, wo die Gleitwege ist.
Dinge, die nicht beim Gleiten des Aus-
legerbootes benutzt werden, sind: der
Sitz, der Schöpfer und das Ruder.
Je zwei oder auch einer spielen dies
Bootgleiten. Man kann das Boot
gleiten lassen, wenn die Welle noch
nicht gebrochen ist, dann hebt sich
sofort das Boot in der Woge. Wenn
es gleitet, dann steuert man sofort mit
dem Ruder und gibt damit dem Boote
die gerade Richtung, dann ist es
gleich, als ob das Boot im Winde
fliegt, entsprechend der großen Schnel-
ligkeit. Das echte Zeichen, daß das
Boot gut gleitet, ist der „Ususu“- (oder
Usuhu-) Ruf des Gleitenden.

5. Das Purzelbaumschlagen.

Dieses Spiel pflegen Kinder zu
spielen, wenn sie im Wasser baden.
Wenn sie im Wasser angelangt sind,
sagt eins der Kinder: „Kommt, wir
wollen Purzelbäume schlagen, wessen
Purzelbaum schön ist.“ Dann ant-
wortet ein anderer Junge: „Es ist gut.“
Dann kommen sie der Reihe nach ans
Purzelbaum schlagen, wer es wohl am
besten mache. Dann läuft der erste
Knabe, stellt sich auf den Stein, der am
höchsten aus dem Wasser ragt, und
schlägt den Purzelbaum, den Kopf

¹) Bei Dr. Krämer „Die Samoa-Inseln“ oft erwähnt, Bd. I, fr. 106, 109, 402, 478.

'ua pito i le vai ma lia'i le jiti, 'ua u i lalo le ulu, ona toe ta'amilo a 'e lea 'o le ulu i luga, 'a e pa 'ū vae i le vai. E fa'apea 'uma lava tama, ona latou va'ava'ai lea po 'o le jiti ai e tu lelei: vae i le vai, e lē pa'u fa'o lava, pe pa'ū fa'atufa 'u 'ua u lelei i lalo vae. 'Āfai 'ua pa'ū fa'alava se jiti a se tama, 'o le jiti leuga lea. 'Āfai 'o se tama 'uu poto tele ona mafai lea ona ta fo'i le jiti i le 'ele'ele po 'o le oncone.

6. 'O le 'Atigāpopo.

'O le ta'alogā lea 'ua faia i le vai. E tofia 'au pe ta'ito'a 10—20, tamaiti po 'o teineiti. O i ai le tama po 'o le teine 'ua tofia, na te 'ati'ati popo. 'O fasi popo ia, 'ua 'ati'ati e le tama po 'o le teine, ona lajō ai lea i le vai, 'u 'ua luga i ai tamaiti po 'o teineiti ma 'ua taufao i lalo, ma 'ua tuji solo ai i totonu o le vai, ona ō a 'e lea i luga ma faitau fasi popo a le tagata o le 'au, ona tu 'u fa'atasi lea 'o fasi popo, ona iloa lea 'o le ja'atutau, 'o le 'au e sili fasi popo, 'o le 'au lea 'ua manumalo.

7. 'O le Tulifatai.

'Ua faia i le vai lea ta'alogā mālie, e fai i totonu o

unters Wasser gewendet, dann dreht er den Kopf wieder aufwärts in die Höhe und läßt die Füße ins Wasser fallen. So machen es alle Jungen, dann sehen sie, wessen Purzelbaum gut stand, Füße im Wasser, der nicht aufs Gesicht fiel oder seitwärts fiel, sondern die Füße hübsch nach unten gewendet hatte. Wenn ein Purzelbaum eines Jungen seitlich schlug, so ist das ein schlechter Purzelbaum. Wenn ein Knabe sehr gewandt darin ist, kann er es auch auf dem Lande oder im Ufersande machen.

6. Das Kokoskern-Nagen.

Dies Spiel wird im Wasser gespielt. Parteien von je 10—20 Knaben oder Mädchen bilden sich. Ein Junge oder Mädchen wird bestimmt, um Kokoskerne anzubeißen. Diese Kokoskernstücke, die der Junge oder das Mädchen angebissen hat, wirft er ins Wasser. Dann stürzen sich die kleinen Jungen oder Mädchen darauf los und balgen (reißen) sich drum unten (in dem Wasser) und lesen (picken) sie ringsum im Wasser auf. Dann tauchen sie in die Höhe und zählen die Kokoskernstücke eines jeden von der Partei und tun sie zusammen. Dann macht man die Anwendung (den Vergleich, das Zusammenzählen). Die Partei, welche am meisten Kokoskernstücke hat, ist Siegerin.

7. Das Jagen beim Sitzen.

Dies hübsche Spiel wird im Wasser gespielt und zwar in einem tiefen

se vai o loloto, e i ai le vai o „Mataiva“ i Leulumoega ma nisi vai fa'apenā.

'Ua i ai 'au e lua, pe ta'i to 'a lima pe to 'a sefulu. 'Ua o ia tagata i totonu o le vai, 'ua fatatai 'uma 'o latou vae, ona mauu leu i lalo ma tuli ai, e tuli fe'ausi i totonu o le vai. 'O le tasi 'ua tuli le tasi. Na te fia fa'afetaui tonu ona tulivae ma tulivae o le tasi. 'Afa'i e fetai ona maua lea 'o lea tagata.

Wasser, wie z. B. in dem „Neunauge“ (genannten) Wasser in Leulumoega und in einigen ähnlichen Gewässern dieser Art.

Es sind zwei Parteien da, zu etwa fünf oder zehn. Dieselben gehen in das Wasser und setzen sich mit übergeschlagenen Beinen hin. Dann schwimmen sie unter Wasser und jagen darin, sie jagen schwimmend im Wasser. Der eine jagt den andern. Er will gerade seine Kniee mit den Knieen des andern zusammenbringen. Wenn sie zusammenkommen, dann hat man den andern „gekriegt.“

B. Spiele am Strande, auf dem Dorfplatz etc.

a. Wurfspiele.

8. 'O le Togiga-Nonu.

'O le ta'alogā lea 'ua faia i po masina e tama ma teine. E tofia 'au e ta'i to 'a 20, 30, 40. 'O le mea e faia i leu lava ta'alogā, e ta'u mai nonu moto. Ona tofia mai lea ni tagata ta'itoatusi mai 'au ia e lua, e fai i lāua ma ē pule i le togiga o le nonu. 'O le mea e faia, ia o mamao atu ia 'au e lua, e tusa ma ni gafa se 10 pe 20, i le o ia 'au e lua e tutū fe'ilo'i, 'a e lē tutū fa'atasi i 'au ta'itasi. Ona amata leu ona fai

8. Das Morinda-Früchte-Werfen¹⁾.

Knaben und Mädchen spielen dies Spiel an Mondscheinabenden. Es bilden sich zwei Parteien zu je 20, 30, 40. Was zuerst geschieht, ist, daß man unreife Morindafrüchte pflückt. Dann wird je einer von beiden Parteien bestimmt, um das Werfen der Früchte zu leiten. Dann gehen beide Parteien (etwas) weiter weg, etwa 10—20 Armspannweiten (gafa)²⁾ und stellen sich untereinander gemischt auf. Als bald beginnt das Spiel. Die beiden Knaben von jeder Partei werfen die Früchte. Der eine ergreift eine Frucht und ruft zu den beiden Parteien:

1) Das Spiel wird mit der nonu „Morinda citrifolia“ gespielt, die in Samoa einheimisch ist, nicht mit der bekannten nonu fi'afi'a, dem (eßbaren) Malayenapfel, der auch Rosenapfel genannt wird.

2) Das Wort Gafa wird auch von den Europäern im Handelsverkehr mit den Eingeborenen als deren Maß gebraucht.

le ta'alogu. 'O ia tagata e to'alua mai 'au e ta'itusi, 'o tāua e togia le nonu. Ona tago lea le isi i le nonu ma valauu atu i 'au e 2 e fa'apea:

„O le nonu ā togi.“

ona tali mai lea 'o 'au e lua:

„Togi ē!“

'O lea ua mafua ai le pese:

„Nonu ā togi, ā togi ē,

Ē! ē ā togi ē.“

Ona togi ai lea 'o le nonu, 'ua amata ona tau'fao e 'au 'umu e lua. O se tagata na te mafai ona maua le nonu mu momo'e ia i le mea o i ai ali'i pule sa la togi mai le nonu, ma tu'u atu i lima o le tagata na ia togi mai le nonu. 'Ājai e tu'u 'ese le nonu, e tē taulia le 'ai, 'a ia tu'u tonu i le tagata o le 'au lava ia, ona fa'ato'a maua lea 'o le 'ai, e fai pea lava se'ia 'atoa ai e sefulu, ona fa'ato'ā mātō lea o le 'au, 'a e faia'ina le isi 'au.

9. 'O le Taponaga. ('O le tūgāti'a fo'i lea.)

'O leni faigamea 'ua tu'ua 'o le Taponaga. E le pei 'o le tele o faigamea ma ta'alogu 'ese'ese e toji 'au, e iloga 'au, e vaelua le uiga o tamaiti po o teine, 'a e tē fa'apea le uiga o leni ta'alogu, 'a 'o le uiga o leni ta'alogu e faia fa'atasi e tamaiti 'uma e fai aofa'i.

„Nonuapfel wird geworfen“.

Dann antworten beide Parteien:

„Wirf zu!“

Daher kommt das Lied:

„Nonuapfel wird geworfen, ja geworfen,

Ja, ja, wird geworfen.“

Dann wird die Frucht geworfen, man fängt an, sich darum zu reißen (balgen, werfen) von seiten beider Parteien. Wenn einer die Nonu bekommen kann, so rennt er an den Platz, wo die Leiter (des Spicks) sind, welche den Nonuapfel werfen und tut ihn in die Hand dessen, der ihn warf. Wenn er den Nonuapfel an eine andere Stelle tut, so wird ihm dies nicht als Punkt gezählt, tut er ihn aber gerade in die Hand des Jungen seiner Partei, so hat man einen Punkt. So spielt man weiter, bis 10 Punkte voll sind, dann erst hat eine Partei gewonnen, die andere aber ist geschlagen.

9. Das „Schlag-den-Verlierer“-Spiel. (Auch Stäbchenwerfen).

Dies Spiel heißt „Schlag-den-Verlierer“-Spiel. Es ist nicht wie bei den meisten der verschiedenen Sports und Spiele, wo (klar unterschiedene) Parteien abgeteilt sind; man macht ja auch hier Parteien, indem man die Knaben oder Mädchen teilt, aber das ist nicht der wesentliche Punkt bei diesem Spiel, sondern der spingende

'Āfai e tatāina a latou ti'a i le paga, 'o se tasi igoa lea o se 'ele'ele 'ua marpu 'epu 'e ma 'ua mātō fo 'i ma le mole-mole lelei, 'ua tafitaji 'ese ma'ama'a laiti 'a ia ta'atia na 'o le mea mātō e pei 'o se papa, ona ta'ua ai lea 'o lea mea 'o le Paga, ona tatā ai lea 'o ti 'a i lea mea. I le e lua ni paga e jā'aaga i le tatā atu o ti'a ma toe ō atu i le tasi itū ma toe tatā mai ti'a. 'A 'ua tutū jā'afesaga'i ia pagu e lua i itū ta'itasi. 'Āfai e o'o ina 'amata le ta'alogu, 'ua tatāina 'uma ti'a a tamaiti e to 'a 50 pe to'a 100. 'Āfai 'ua mulile ti'a a le to'atasi, ona fasi ai lea, 'ua jēpō iū te ia 'ua jā'a-pea le po e tasi:

„Tasi ma le sua a le ma 'i.“

'o le igoa lea o le po e tasi, ona avane ai lea 'o le tasi igoa i si nei tama ua jēpoina e tamaiti ma ua latou fasi i ai, 'o le „Mona“. O le tamaititi lea na muli lana ti'a i ti'a 'uma a tamaiti e to 'a 50 pe to 'a 100. 'Āfai la 'ua

Punkt ist, daß Knaben und Mädchen es zusammen als ein Ganzes spielen. Wenn sie ihre Stäbe auf die „Paga“ schleudern — so heißt eine Erderhöhung, die man hart und hübsch glatt gemacht hat, indem man alle Steinchen wegkehrt, so daß nur eine harte Stelle wie ein Felsen da liegt —, dann wirft man also auf diesen Platz die Stäbe zu. Man macht jedoch zwei Erderhöhungen, die eine für das Hinschleudern der Stöcke und die andere dafür, daß man auf die entgegengesetzte Seite (d. h. dahin, wohin die Stöcke fliegen) geht und sie nun wieder zurückschleudert. Diese Erderhöhungen stehen sich gegenseitig gegenüber. Wenn das Spiel beginnt, so schleudern alle 50 oder 100 Kinder ihre Stäbe. Bleibt der Stab eines einzelnen Mannes (hinter denen der anderen am weitesten) zurück, so haut man auf diesen Knaben los, man schlägt ihn einmal und spricht:

(Da hast du) „eins als die Suppe des Kranken“.

Das ist der Name des einen Schlags. Dann gibt man dem Jungen einen gewissen Namen, d. h. dem Jüngelchen, auf das die andern Knaben losgeschlagen und gehauen haben (nämlich den Namen) „der Mona“¹⁾. Das ist der Junge, dessen Stab am weitesten zurück war von allen Stäben der etwa

¹⁾ Was mona eigentlich heißt, ist nicht recht klar. Pratt, Dict. Seite 215, bringt nur mona „to excel in tagati'a“. Erst hat sich der „Mona“ negativ ausgezeichnet, indem sein Wurf der schlechteste ist, dann erst „kriegt er die Wut“ (ua ita le mona) und zeichnet sich beim weiteren Spiel dann oft wirklich aus. Dies „ua ita le mona“ ist geflügeltes Wort geworden. z. B. auf faule Schüler angewendet, die nur durch Strafe oder Tadel fleißig werden.

ō atu i le tasi paga, ona muamua ai lea ona tu le ti 'a a le Mona, 'o le tama lea na muli lana ti 'a. 'O le tasi igoa o le tama na muli lana ti 'a 'o „le Aitu“, ona toe tatā ai lea 'o ti 'a 'uma a tamaiti pe 'āfai la e 'uma ona tāinu muamua le ti 'a a le Mona. 'Āfai la e toe muli le ti 'a a se tasi tamaitiiti po o le Mona fo 'i, ona toe fasi ai lea e tamaiti ma 'ua fepō i ai. 'O lona lua lea o fasiya, ona fa'apea lea 'o le upu e avane i ai:

„Lua ma le sua a le
Lo'omatua.“

Ona muamua ai lea 'o le ti 'a a le tasi tamaitiiti 'ua 'avea nei ma „Mona“, ona fa'asolo atu ai lea 'o tamaiti 'uma se'ia 'uma. 'Āfai ua 'uma ona tatāina 'o ti 'a 'uma a tamaiti, ona ō atu fo 'i lea ma fuaina ti 'a 'uma. 'Āfai 'ua i ai fo 'i se ti 'a a se tasi tama 'ua muli, ona fasi fo 'i lea ma 'ua fai ma „Mona“ ma fepōina fō 'i 'o ia. Ona fa'apea lea 'o le 'upu e fai i ai:

„Tolu ma le sua a le
Volu.“

'Āfai 'o le 'ā ta muamua nei le ti 'a a le 'ua 'avea ma „Mona“, 'a e lele mamao lava, ona fa'apea lea 'o le 'upu a tama: „Ua ita le Mona.“ 'Āfai 'ua i ai se ti 'a a se

50 bis 100 Knaben. Wenn nun alle (Jungen) zu dem andern Erdhügel gehen, dann schleudert zuerst der „Mona“, der Junge, dessen Stab (vorhin) zuletzt war. Ein anderer Name des Jungen, dessen Stab zuletzt ist, ist der „Aitu“ („das Gespenst“). Dann werfen wieder alle Knaben, nachdem der „Mona“ zuerst seinen Stab geworfen hat. Wenn nun wieder der „Ti'a“ (Stab) eines Jungen oder auch der Mona am weitesten zurück ist, dann schlagen wieder alle Jungen und Mädchen auf diesen los und verhauen ihn. Das ist das zweite Verprügeln, und das begleitende Wort lautet:

„Zwei als die Suppe der alten
Frau.“

Dann schleudert wieder der Junge, welcher jetzt „Mona“ geworden ist, zuerst seinen „Ti'a“, dann der Reihe nach die andern Jungen, bis sie alle sind. Wenn nun alle geschleudert haben, so gehen sie wieder hin und messen alle „Ti'a“ (Stäbe). Wenn der „Ti'a“ eines Jungen dabei ist, der zuletzt ist, so schlägt man auch auf diesen los, verprügelt ihn und macht ihn zum „Mona“. Das Begleitwort dazu lautet:

„Drei als die Suppe von der
Schildkröte.“

Wenn nun der „Mona“ jetzt zuerst seinen „Ti'a“ wirft und derselbe weit hinaus fliegt, so geht folgendes Wort bei den Jungen herum: „Der „Mona“ hat die Wut gekiegt“. Wenn der „Ti'a“ eines Knaben am weitesten zu-

tasi tama ua muli, ona fasi fo 'i lea ma ua fepoina, ma fa'apea le 'upu:

„Fa ma le sua a lou tamā.“
 'Ua fa'apea pea ona faia se'ia o'o i le sefulu o fasi ('o po fo 'i ia). 'Ua fa'apea ona fa'asolo ona faitau i mata'inumera. 'Āfai e o'o i le lima, ona fa'apea lea:

„Lima ma le sua a le toeaina.“

„Ono ma le sua a le Sevolo.“

„Fitu ma le sua a le Aitu.“

„Valu ma le sua a le A'u.“

„Iva ma le sua a Sefuiva.“

„Sefulu ma le sua a le Tautū.“

Ona o'o ai lea i le tasi la'asaga o le ta'aloga. 'Āfai e muli le ti'a a se tasi tamaitiiti 'ua tu 'ua 'o le „Mona“, 'ua lē toe fusia, 'a 'o le ā ta'ua le tasi mea: „O le ā pa'ū le fule o'o.“ 'O le sasa 'e'eseina lea o rae o le Mona, 'a 'o le ā fa'apa'ū le tino o le „Mona“ i le 'ele'ele, ma 'ua lolomi i lalo le ulu i le 'ele'ele ma si'i ma pulasi le tino o le „Mona“ i lalo i le 'ele'ele. I le 'o le fasi e ta'ua ai lea mea o le Mona, ma 'ua lolomi 'o ia i lalo, ona ulalaga lea 'o tamaiti fa'apenei:

rück bleibt, so verhaut man ihn wieder, schlägt auf ihn los und spricht:

„Vier als die Suppe deines Vaters“. So geht es immer weiter, bis man einen zehnten verprügeln (oder verhauen) kann. Man zählt so der Reihe nach jede Zahl. Wenn Nummer fünf kommt heißt es:

„Fünf als die Suppe des alten Mannes“.

Ebenso:

„Sechs als die Suppe des Gespenstes (Sevolo)“.

„Sieben als die Suppe des Gespenstes.“

„Acht als die Suppe des Meerhechts.“

„Neun als die Suppe des Sefuiva.“

„Zehn als die Suppe des Igel-Fisches“.

Dann kommt man zu einem weiteren Schritt des Spieles. Wenn der „Ti'a“ eines Jungen, der „Mona“ ist, am weitesten zurückbleibt, so wird er nicht mehr geschlagen, sondern es kommt nun etwas, das heißt: „Das Hinterhaus wird einfallen“. Man hebt die Beine des „Mona“ weg und läßt seinen Körper auf die Erde fallen, reibt dort unten den Kopf des „Mona“ mit Erde ein, hebt und läßt seinen Körper wieder zur Erde fallen. Während diese Verprügelung und Einreibung des „Mona“ vorgenommen wird, rufen die Jungen:

„A pa'ū 'o le faleo'o pa'ū
pa'ū lololo louā lou Se-
volo.“¹⁾)

'Ā'uma lea pīsu tele ma alu-
laga fajia tamaiti uma ona
muamua tu foi lea o le ti 'a
a le „Mona“, 'o tē na pa'ū
lona faleo'o. 'Āfai fo'i e
'uma ona tatā 'o tamaiti 'uma
a latou ti' a, ona ō atu fo'i
lea 'ua fuaina ti 'a 'uma a
tamaiti. 'Āfai e i ai se ti 'a
a se tama iiti 'ua muli, ona
fasi fo'i lea, ma 'ua ta'ua
lenei fasi:

„O le ā pa'ū le fale tele
Pa'ū pa'ū lelele louā lou
Safe'e.“

'Ua fa'apea pea se'ia o'o
ina pa'ū le tau sefulu.

„Ā pa'ū 'o le tau fa
pa'ū pa'ū lololo louā
lou tinā.“

„Ā pa'ū 'o le tau lima pa'ū
pa'ū lilia louā lou safia.“

„Ā pa'ū 'o le tau ono
pa'ū pa'ū sosolo louā
lou supo'o.“

„Ā pa'ū 'o le tau jitu
pa'ū pa'ū liliu louā lou
safitu.“

„Ā pa'ū 'o le tau valu pa'ū
pa'ū louā lou savalu.“

„Fallen wird das Hinterhaus,
Fallen, fallen wird es weich.

Lästig ist dein Gespenst Sevolo.“¹⁾)

Wenn dieser große Lärm und das
Freudengeschrei aller Kinder vorbei
ist, dann schleudert zuerst der Mona
wieder den „Ti'a“, der, dessen Hinter-
haus gefallen ist. Wenn nun alle
Kinder ihren „Ti'a“ geschleudert haben,
dann gehen sie hin und messen alle
„Ti'a“ von allen Kindern. Wenn der
„Ti'a“ eines Jungen zuletzt ist, schlägt
man auch diesen und nennt dies
Schlagen:

„Fallen wird das große Haus,
Fallen, fallen wird es da,
Lästig ist die Hölle dir.“

So geht es fort, bis daß es zum 10. Male
fällt:

„Fallen wird zum vierten Mal,
fallen, fallen fettigreich,
Lästig ist deine Mutter.“

„Fallen wird zum 5. Male, fallen,
Lästig ist dein Safia.“

„Fallen wird zum 6. Male, fallen,
fallen zusammenrutschen,
lästig ist dein Sapo'o.“

„Fallen wird zum 7. Male, fallen
fallen im Wenden,
lästig ist dein Safitu,

„Fallen wird zum 8. Male, fallen,
lästig ist dein Savalu.“

¹⁾ Man könnte versucht sein, *sevolo* für *tevolo* und demgemäß für das eng-
lische „devil“ zu halten, von dem *tevolo* im Tongan. und Fidjian. Dialekt ab-
geleitet ist, zumal wenn man bedenkt, daß der Samoaner Fautua 1830 von Tonga
nach Savai'i zurückkehrte mit dem Kommen der ersten Weißen nach Samoa. Allein
es ist doch wohl nicht anzunehmen, daß in diesem ursprünglichen Spiel als einziges
Lehngut unter die 10 Samoanamen dieses *devolo* gedrungen sein sollte: es ist wohl
vorzuziehen, *sevolo* als Name eines „Aitu“, d. i. Gespenst, Geist, Dämon, anzusehen.

„Ā pa'ū 'o le tau iva pa'ū
pa'ū sisiva louā lou sa-
faiā.“

„Ā pa'ū 'o le tau sefūlu
pa'ū pa'ū lululu louā
lou saputu.“¹⁾

Ona o'o ai lea i se tasi
la'asaga: „O le osoina lea o
le Anae.“ 'Āfai e 'avea se
tamaitiiti ma „Mona“ 'ina 'ua
mulī lana ti'a, ona oso ai
lea o le Anae. E tofū le
tamaitiiti ma lana lau'ulu
mageso, ma lana si'usi'u
launiu e mā'ini e sasa ai le
tino o le „Mona“ 'ina iu
tagi. E ja'aitūalalua, 'a e
uī mai le „Mona“ i totonu
o lea fa'aitūalalua o tamaiti,
'ua tofū mu le lau'ulu ma le
si'usi'ū launiu, ona lagi ai
lea o le pese:

„Ā oso, 'ā oso le Anae,
Ā oso, 'ā oso le Anae.“²⁾

Ona momo 'e televare mai
ai lea o le „Mona“, 'a 'o le
'ā tofū ma le sasa i ai. 'Āfai
e tagi lenā tamaitiiti 'ua
fa'aigou e tamaiti: 'O le
tamaitiiti pala'ai, 'a e 'āfai

„Fallen wird zum 9. Male,
fallen wird beim Tanzen,
lästig ist dein Safaiā.“

„Fallen wird zum 10. Male, fallen,
fallen wird's im Schwanken,
lästig ist dein schnelles

Sprechen.“³⁾

Dann kommt man zu einem weiteren
Schritte: „dem Anspringen der Meer-
ärsche.“ Wenn ein Junge zum „Mona“
wird, weil sein „Ti'a“ zuletzt ist, dann
springt der „Anae“ an. Jeder Junge
nimmt sich ein Hautjucken verur-
sachendes Brotfruchtbaumblatt, so-
wie ein Ende eines Palmblattes, um
Schmerzen zu verursachen beim
Schlagen des Körpers des „Mona“,
so daß er schreit. Man bildet zwei
Reihen, aber der „Mona“ läuft Spieß-
ruten mitten hindurch durch die
Reihen der Kinder, von denen jedes
das Brotfruchtbaum- und Palmblatt-
ende hat und folgendes Lied anstimmt:

„Springen wird — springen wird
die Meerärsche,

„Springen wird — springen wird
die Meerärsche.“

Dann läuft der „Mona“ schnell hin-
durch, bekommt aber seine Hiebe
dabei. Schreit nun der Junge, so
heißt er: „kleiner Feigling.“ Schreit
er aber nicht, so wird er genannt:
„sehr starker Junge.“³⁾

¹⁾ Der Sinn der Worte *Sefuiva, safā, sapo'o, safitu, savalu, safaiā*, ist un-
verständlich. Die Lesart *Sāpatū* anstatt *saputu* würde „Pfeilhecht“ bedeuten.

²⁾ Die Prozedur des *oso le anae* erinnert sehr an das Spießrutenlaufen in dem
deutschen Spiel: „Engelchen“, „Teufelchen“, das letzterem zuteil wird.

³⁾ Diese Beschreibung des Tagatia-Spiels weicht von der bei Dr. A. Krämer
Bd. I 328/9 gegebenen in zwei wesentlichen Punkten ab, nämlich in der Bezeichnung
des „Mona“ und in der auf ihn angewandten Lieder (und Behandlung), die in dieser
Variation ganz eigenartig ist. Dieses ist mehr das Spiel der kleinen Knaben (*tamaiti*),
die Schilderung bei Dr. K. mehr das Spiel der Jünglinge (*taulelé'a*).

e lē tagi lenā tama, e ta'ua
'o ia: 'O le tama mālosi tele.

10. 'O Te'aga.

'O le tasi lea ta'alogā 'ua
masani ai tagata matutua po
'o taulele'a jo'i. 'Ua saunia
ni mea fa'alāpotopoto i'ulu
moto, 'o ia mea 'ua fisi fa'a-
lelei lava. Ona amata lea,
'ua amata mai i se tasi pito-
nu'u e o'o i le tasi pitonu'u.
I le 'ua tofia jo'i 'au e pei
ona faia i tagātī'a, pe ta'itō'a
10 pe to'a 20—40. 'Ua tofia
nisi e to'alua e muamua i
luma e fuafuania le te'a e
mua, ona faitau lea o le 'ai.
Ona amata lea ona fai, 'ua
tofu le tagata ma lana te'a
('o 'ulu 'ua fisi fa'alelei e
lāpotopoto). 'Ua te'a i tua,
'a e lē te'aina i luma. 'O le
tagata e mua lana te'a, ona
tau lea o le 'ai, ua fa'apea
lava se'ia 'atoa jo'i 'ai e
sefulu. 'Āfai e o'o 'ai e sefulu,
ona fa'apea lea, 'ua tasi le ulu
a lea 'au, 'a e toe amata, ona
faitau isi 'ai e sefulu, e ta'ua
lea 'ua lua ulu. I le 'āfai
e ave'a 'uma e le 'au ia ulu
e lua, ona mālō lea, 'a e 'āfai
e tofu 'au e lua ma le ulu
('ai e 10), ona tau'ao lea o
le tasi ulu (10) e tolu a'i
ulu. I le 'āfai 'ua ave'a le
ulu tau'ao e le 'au ona ta'ua
lea o lea 'au 'ua manumālō,
'a e faia'ina le tasi 'au.

10. Das Scheiben-Werfen.

Das ist ein Spiel, das erwachsene
Menschen oder Jünglinge zu spielen
pflegen. Man stellt aus unreifen Brot-
früchten einige flachrunde Scheiben
her und schnitzt sie hübsch zu. Dann
fängt man an und zwar geht es von
einem Dorfende bis zum andern. Es
bilden sich zwei Parteien, wie im Stab-
wurfspiel, je 10 oder 20—40. Zwei
werden bestimmt, um zuerst voran
zugehen, um die Wurfscheibe zu messen,
die am weitesten ist, die zählt dann
als Punkt. Dann fängt das (eigent-
liche) Spielen an. Jeder hat seine
Wurfscheibe (die Brotfrüchte hübsch
flachrund und zurechtgeschnitzt).
Man wirft nach hinten, nicht nach
vorn. Wessen Scheibe am weitesten
ist, der erhält einen Punkt, so spielt
man weiter, bis 10 Punkte voll sind.
Wenn 10 Punkte voll sind, sagt man:
Diese Partei ist zuerst „oberst“ (Haupt)
man fängt wieder an und zählt wieder
bis zu 10 Punkten. Dies heißt zu
„zweit oberst.“ Wenn eine Partei
zweimal zu „oberst“ ist, so hat sie ge-
wonnen, sind jedoch beide Parteien
einmal oberst (mit je 10 Punkten),
so kämpft man ein Entscheidungsspiel,
um ein weiteres oberst, also
drei (Spiele) zusammen. Wird dies
Entscheidungsspiel von einer Partei
gewonnen, heißt dieselbe die Siegerin,
die andere die geschlagene.

11. 'O Tagati'a.

'O mea 'ua fai a 'i: 'o se la'au sa'o tuaititi, 'ua faia i la'au ia: Fu'afu'a, Fogamamala, Aloalo. I le e fa'atātā ia la'au se'ia mamago. 'Ua fa'apenei ona faia 'o lenei ta'alogā: 'O se fusi lau'ele'ele maupu'epu'e 'o le ā fai ai. 'Ua ta'ua lea fusi lau'ele'ele 'o „Paga“. E lua 'au o ia faigamea, pe ta'i to'a 20, e tu'u lava i le faitalia a le 'au ia pe to'afia la latou 'au. 'Āfai 'o le ā tatū u latou ti'a a 'au 'uma e lua, āfai 'o le ā mua ni ti'a u le tasi 'au, pe lua pe tolu se'ia o'o ina tele, 'o le ā tau lava 'o latou „ai“ 'uma ia. E sa le fa'alelele o le ti'a, (o lona uiga 'o le tē papa'i i paga a 'ua fa'alelele i luga) 'ua ta'ua fo'i lea 'o le „Aitu“, e leai se 'ai e maua ai.

12. 'O le Tologa.

'O lenei faigamea 'ua fa'asino i le Tologa, 'ua masani ai tamaiti ma teineiti ona faia i po masina, e ta'i to'a 4 pe ta'i to'a 5. E tē fai ni 'au e faia 'a e 'au lava le tagata ia. 'Āfai 'ua lātou finagalo fa'atasi 'o le ā latou faia lenei ta'alogā e i goa 'o le tologa, ona latou ō lea, 'ua muamua ona eli se pu, 'o lea fo'i pu e tē matuū maualalo. Ā fai 'ua 'uma, ona latou ō

11. Das Stabwerfen.

Die Dinge, womit man es spielt, sind: ein gerades Stück Holz mit dünnem Rücken, das von folgenden Bäumen gewonnen wird: Fu'afu'a, Fogamamala, Aloalo. Dann breitet man diese Hölzer in (der Sonne) aus, bis sie trocken sind. Man spielt dies Spiel so: Ein erhöhtes Stück Erde (wird hergestellt), um darauf zu spielen. Dieses Stück Erde heißt „Paga“. Es gibt zwei Parteien in diesem Spiele, jede etwa 20 (Spieler) stark; man stellt es ins Belieben der Partei, wie stark sie sein will. Wenn (die) Parteien Wurfstäbe schleudern, wenn am weitesten einige Stäbe der einen Partei liegen, etwa 2 oder 3 oder mehr, dann heißen diese alle die „Punkte“. Es ist gegen die Regel, den Wurfstab „fliegen“ zu lassen (d. h. daß er nicht auf der „Paga“ ankommt, sondern in die Höhe fliegt), es heißt solch einer „das Gespenst“, worauf man keinen Punkt erhält.

12. Das Nüsse-Speeren.

Dieses Spiel bezieht sich auf das Nüssespeeren. Jungen und Mädchen pflegen es an Mondscheinabenden zu spielen, zu je vier oder fünf. Parteien werden nicht gebildet, sondern jeder ist für sich selbst eine Partei. Wenn sie alle einwilligen, dies „Nüssespeeren“ genannte Spiel zu spielen, dann gehen sie zuert und graben ein Loch, das nicht gerade sehr tief ist. Ist das fertig, so gehen sie und lesen ganz kleine, unreife Kokosnüsse auf unter den Palmen, dann kommen sie mit diesen Nüssen

lea 'ua tufi mai aile mai i lalo o ñiu, ona latou o mai lea ma aile 'ua latou tu'u i totonu o le pu, ā 'uma lea ona latou fa'asaga lea 'ua tanu i 'ele'ele. Ona latou fa'asaga lea 'ua fisi fa'ama'ama'ai ia pito 'o latou la'au. 'O ia fo'i pito 'o le ā fa'aigoaina 'o mata o le la'au. 'Āfai 'ua 'uma ona fisi fa'ama'ai mata o lu'au a nei tama, ona latou sauniuni ai lea 'o le ā faia le tologa. 'O le ā fai a latou 'upu e fa'apea: tasi, lua, tolu; ā o'o loa i le tolu o 'upu ona latou tu'u tavelo lea i le mea o tamu ai aile. 'O tulu-fono mo lenei ta'alogā 'ua matuā sa lava ona tago i ai se lima 'a 'ua velo pea lava i la'au. 'Āfai 'ua 'uma 'a e i luga aile, ona latou fa'asaga lea 'ua faitau po 'o aile a ai ua sili, 'āfai 'ua sili aile a se isi tama, 'o le tama lava lea 'o lea malo. E fa'apea pea lava se'ilogā ua latou mumusu. Ona fa'atoa tu'u lea.

13. 'O Togitogigāma'a.

'O le ta'alogā lea 'ua faiu na 'o le to 'u lua. 'Ua tofu i lāua (tagata) ma ma'a. 'O le mea e faia: Ia muamua ona togi le ma'a a le tasi e le tasi. 'Āfai e lavea le ma'a a le tasi i le togi a le isi, ona faitau lea o le 'ai, 'a e

und tun sie in das Loch und begraben sie in der Erde. Dann verschaffen sie sich Hölzer (Stöcke) und schnitzen die Enden ihrer Stöcke spitz. Diese Enden heißt man auch die „Auger“ (Spitzen) des Stockes. Wenn die Spitzen der Stöcke der Knaben scharf gemacht sind, dann schicken sie sich an das „Nüssespeeren“ zu spielen. Man zählt nur bis drei, so: eins, zwei, drei — sobald das Wort drei gesagt ist, speert man nachbohrend in den Platz, wo die jungen Nüsse begraben liegen. Als Spielregel gilt, daß es verboten ist, mit der Hand zuzufassen, nur mit den Stöcken speert man andauernd hinein. Hat man alle Nüsse hervorgeholt, so schickt man sich an zu zählen, wer die meisten Nüsse (hervorgespeert) hat. Der Junge, der die meisten hat, ist Sieger. So spielt man, bis man keine Lust mehr hat, dann hört man auf.

13. Das Steinwurf-Spiel.

Dies Spiel wird nur von zweien gespielt. Jeder hat einen Stein. Was nun geschieht (ist dies): Der eine wirft auf den Stein des andern. Wird der Stein des einen vom Wurf des andern getroffen, so zählt dies als Punkt, wird der Stein nicht getroffen, so zählt man keinen Punkt. So geht es abwech-

'āfai e lē laveu le ma'a, 'ua lē faitauina se 'ai. E fa'apea pea lava ona feaua'i se'ia 'atoa 'ai e sefulu, ona fa'ato'a mālō lea o le tagata'ua lavea pea lana togi i le ma'a a le tasi, 'a e faia'ina le tasi tagatu.

selnd (einer um den andern) weiter, bis zehn Punkte voll sind. Dann hat der gesiegt, der den Stein des andern am meisten mit seinem Werfen getroffen hat, der andere ist unterlegen.
(Wird fortgesetzt.)

FULTEXTE AUS ADAMAUA, NORDKAMERUN.

VON DR. FRIEDRICH STORBECK.

Die beiden ersten der im folgenden veröffentlichten Texte, der Reisebericht und die Erzählung, wurden auf meine Veranlassung von dem Fullektor am Seminar für orientalische Sprachen in Berlin, Zubeiru bin Adamu, zunächst mit arabischen Buchstaben niedergeschrieben; ich habe sie dann nach seiner Aussprache transkribiert und ins Deutsche übersetzt. Die Kinderlieder habe ich niedergeschrieben, während er sie mir vorsang. Die Sprache der Texte ist der Fuldialekt von Garua, s. auch Band X, S. 106 ff. dieser Zeitschrift.¹

Djahaŋgal Djubeiru ibn Adam daga Adamaua har Berlin.

Gomna kalifādjo Kámaru dabiti anduđo fulfulde e hausāre, ha o nelda har Djaman. látake min nati har djahaŋgal madjum. sáire nden bo hokman Swar kaiko woni kalifādjo har Adamaua. o windi yam nder Gárúa, o hanti yam be jefebel Kastelan, o wī jefebel Kastelan, yada be am har Kámaru (Duala). Gomna har Duala bo neldam mi har Hamboi, Hamboi bo yāram mi har Berlin, har djaŋgirde Djemina, mi djōdodo be forofisor Westermann, mi hūda be māko.

Die Reise des Djubeiru ibn Adam von Adamaua nach Berlin.

Der Gouverneur von Kamerun suchte jemand, der Ful und Hausa beherrschte, um ihn nach Deutschland zu schicken. So geschah es, daß ich mich auf die Reise machte. In dieser Zeit war Hauptmann Schwarz Resident von Adamaua. Er schrieb meinen Namen auf und rief mich und den Feldwebel Kastelan zu sich und gab dem Feldwebel Kastelan den Befehl, mit mir nach Kamerun (Duala) aufzubrechen, der Gouverneur in Duala würde mich dann nach Hamburg schicken, Hamburg mich weiter nach Berlin ins Seminar bringen, ich solle dort zu Professor Westermann kommen und mit ihm arbeiten.

djābīti mi sarōdji am e bandirābe am e worirūbe am. ŋgurti mi har Gārua yalāde āltine dūbi hūdjira nasāraèn bo 1913. yalāde djūhde laihādji, lāmiḽo Gārua bo o wāake, oḽon dila djūloigo salikere har bāo wāro. djamuāre kala wōnde nder wāro ju wāake, dūḽidi be lāmiḽo salikere. wāla putju lūtuḽgu nder wāro sai ŋauḽgu, mo wāla putju bo yaha be kosde. min bo, mbaī mi putju am har ŋolde lāmiḽo, jelfebel Kastelan bo o wāi har bāriki, o wari, o yāliyam har ŋolde lāmiḽo. min toki ḽatal māyo Bénue, sāure nden bo māyo Bénue ŋo wōdi ndiam, ama sai sēda. min djipi, min jirti kirke, min nāstini nder kōmbowal, putji bo nati nder ndiam, ŋgini. nde ēri mi māyo, tau mi dāda am ha gaḽa māyo. oḽon rena mi, hu min djābindira. mbi mo mi: „mi djābitake ma sai ŋande Allah lorni gam“. wolla ko dāda am hulantōn mi har lesdi nasāraèn sai ŋauu pēuri; gam o nani har lesdi nasāraèn djanḽol ḽūdi masin.

min kabi kirke har dou putji amin, min mbaī, min mbadi djokire daga māyo Bénue har Bādūdi. min bo, djipi mi har Bādūdi djūl mi salikere fere am. Bādūdi

Ich nahm Abschied von meinen Eltern, Verwandten und Bekannten. Im Jahre 1913 nach europäischer Zeitrechnung an einem Montag verließ ich Garua. Es war am Feste des Loyalammes, der Sultan von Garua ritt auch aus, um außerhalb der Stadt die Festtagsandacht zu verrichten. Alles Volk, was in der Stadt war, ritt mit hinaus und ging mit dem Sultan zum Festgottesdienst. Kein Pferd blieb in der Stadt zurück, es wäre denn krank; und wer kein Pferd hatte, ging zu Fuß. Ich ritt nun auch zum Sultanstor hin, Feldwebel Kastelan ritt von der Station ab, kam und traf mich am Sultanstor. Wir verfolgten den Weg nach dem Benue; in dieser Zeit führte er zwar Wasser, aber nur wenig. Wir saßen ab, sattelten ab und stiegen in ein Boot, die Pferde gingen ins Wasser und schwammen hinüber. Als ich über den Fluß setzte, traf ich meine Mutter jenseits des Flusses. Sie wartete auf mich, damit wir Abschied von einander nähmen. Ich sagte zu ihr: „Nun nehme ich Abschied von dir bis zu dem Tage, an dem mich Gott zurückkehren läßt!“ Vor nichts hatte meine Mutter für mich Angst in Europa als vor der „peuri“-Krankheit (wörtlich: „Kälte“-krankheit, Ankylostomiasis bzw. Bilharziosis); denn sie hatte gehört, daß es in Europa sehr kalt sei.

Wir sattelten unsere Pferde, ritten los und machten Trab vom Benue bis nach Badudi. In Badudi stieg ich ab und betete allein das Festtagsgebet. Badudi ist ein kleiner Ort am Benuefluß, gehört aber nicht mehr dem Sultan

wūrō pámaro kombi māyo
Bénue, ama nigo nanan ta
lāmīdo Gárúa, sai nigo nánana
lāmīdo Séboa. gam māyo
Bénue woni kerol lesdi Séboa
e lesdi Gárúa. Mbaï mi har
Bādūdi, bau¹⁾ mi lamgore,
djokiti mi felfebel Kastelan
ha nder ladde kombi māyel
Duka. min djehi, min djipi
Kalgei, min mbāli.

min ummi daga Kalgei sai
 nder Séboa; min djipi náude
 ðīdaure djūde laihādji. min
 tauī wūrō ju nigoðon seī, gam
 rialāde maude rialande djūde
 luihādji. nde ásiri waði
 yérīma Séboa waī, be kirti
 waðugo kílisa har nanige mūti.
 djaŋgo min jinni, min egi²⁾
 daga Séboa sai Djöröki, nden
 Lamorde Djongon, nden Sam-
 ba. Samba, Kontja, Turua,
 Gurin, Gárúa Winde, gūre
 ðe kandje ŋoni gūre árane
 har lesdi Adamaua. har
 funaŋge Adamaua bo Bindir
 woni árano. wūrō Tibati
 wurti nder Samba, Bamyo
 wurti Kontja, har Turua
 Djauro Djobdi wurti, yehi
 honnu³⁾ lesdi hábe Mbum'en,
 ŋibi wūrō Ŋgáundere. Yola
 bo wurti nder Gurin, Gárúa
 bo wurti nder Gárúa Winde,
 Mindif wurti nder Bindir.

min ummi Samba, min
 mbāli Māli, nden Māikudi,
 nden Lāro, nden Sáŋgere

von Garua, sondern dem Sultan von
 Seboa. Denn der Benue bildet die
 Grenze zwischen dem Gebiet von
 Seboa und dem von Garua. Ich ritt
 wieder weiter, machte Galopp und traf
 Feldwebel Kastelan in der Steppe nahe
 am Dukabach wieder. Wir marschierten
 weiter, stiegen in Kalgei ab und über-
 nachteteten dort.

Von Kalgei brachen wir auf nach
 Seboa; hier stiegen wir ab am zweiten
 Tage des Layafestes. Hier trafen wir
 die ganze Stadt in (großer) Freude,
 denn es war der Haupttag des Laya-
 festes. Nachmittags kam der Prinz von
 Seboa angeritten, und man brachte den
 Nachmittag hin, indem man Reiterspiele
 aufführte, bis die Sonne unterging. Am
 andern Morgen standen wir auf und
 zogen von Seboa nach Djoröki weiter,
 dann kam Lamorde Djongon, dann
 Samba. Samba, Kontja, Turua, Gurin,
 Garua Winde, diese Städte sind die
 ersten Städte in der Landschaft Ada-
 maua gewesen. Im Osten Adamaus
 ist auch Bindir eine alte Stadt. Die
 Stadt Tibati nahm ihren Ursprung aus
 Samba, Bamyo aus Kontja, aus Turua
 kam Djauro Djobdi, der machte sich
 auf, bekriegte das Land der Mbum-
 heiden und baute die Stadt Ngaundere.
 Yola stammt aus Gurin, Gárúa aus
 Garua Winde, Mindif aus Bindir.

Wir brachen von Samba auf und
 übernachteten in Mali, dann kam Mai-
 kudi, dann Laro, dann Sangere Ladde.

¹⁾ von waða machen. ²⁾ ega weiter-, ausziehen. ³⁾ bekriegen v. konnu.

Ladde. har Sängere Ladde
 min taui lūmo Kontja. odon
 ūba bāriki be himbe māko.
 min mbāli don, djaŋgo fā-
 djiri min ummi, min mbaḍi
 yādu, min djoti Kontja naŋge
 balte. har Kontja min taui
 wadjiri Kontja, woni kalifājlo
 wūro. Kontja wūro alkāria,
 min taui lūmo maŋgo. min
 siūti har Kontja balde tati.
 putji amin bo siūti. min
 ŋgaili¹⁾ rondobe amin, wad-
 jiri Kontja hoki min rondobe
 fēre, be min djahata ha Bam-
 yo. har djahaŋgal amin
 sodjeèn waḍan sapo e gelde²⁾
 e putji gorḍi bo djōi, di min
 nelda, min djāranta har Kutin.
 nde min ummi Kontja, min
 mbāli māyo Sitta har ladde,
 woda wūro. balunde³⁾ amin
 daga Kontja ha Bamyō:
 māyo Sitta, māyo Dube Dou
 Dewo, māyo Galbidje, Yakuba,
 Sambo Labbo, Mba, māyo
 Bamyō.

djaŋgo don min finni, min
 nati gassol Bamyō naŋge
 balte. min djipi har bāriki
 Bamyō. nde āsiri waḍi, borni
 mi bornutje am kesse, fāḍi⁴⁾
 mi paḍe am kesse, koi⁵⁾ mi
 suka am, min dili wūro. min
 bo mi don hepa⁶⁾ nde ŋgian
 mi wūro Bamyō e lūmo

In Sangere Laddo trafen wir den Sultan
 von Kontja, er baute mit seinen Leuten
 eine Station. Wir schiefen dort, am
 anderen Morgen waren wir früh auf,
 machten uns auf die Reise und kamen
 gegen 9 Uhr in Kontja an. In Kontja
 trafen wir den Großminister von Kontja,
 der Stadtverweser war. Kontja ist schon
 eine Großstadt, wir fanden dort einen
 großen Markt. Drei Tage rasteten wir
 mit unseren Pferden in Kontja. Wir
 wechselten unsere Träger, der Groß-
 minister von Kontja gab uns andere,
 mit denen wir bis Bamyō gingen. Auf
 unserer Reise mögen die Soldaten
 einige zehn ausgemacht haben, und an
 Hengsten hatten wir fünf, die wir mit-
 gebracht hatten und bis nach Kutin
 mitnahmen. Dann brachen wir auf von
 Kontja und übernachteten am Fluß
 Sitta im Busch, da dort kein Dorf war.
 Unsere Übernachtungsplätze von Kontja
 bis Bamyō waren: der Sittafluß, der
 Dube Dou Dewofluß, der Galbidjefluß,
 Yakuba, Sambo Labbo, Mba und der
 Bamyofluß.

Am andern Morgen machten wir uns
 auf und traten durch die Stadtmauer
 in Bamyō um 9 Uhr vormittags ein.
 Wir stiegen in der Station Bamyō ab.
 Nachmittags legte ich meine neuen
 Kleider an, zog neue Schuhe an, nahm
 Diener und ging in die Stadt. Ich war
 nämlich gespannt auf die Besichtigung
 von Stadt und Markt von Bamyō. Denn

¹⁾ von *waila* wechseln.

²⁾ *sapo e gelde* zehn und einige über zehn.

³⁾ pl. v. *walande* Übernachtungsplatz.

⁴⁾ *fāḍa* Schuh anziehen.

⁵⁾ von *hosa* nehmen.

⁶⁾ *hepa* gespannt sein.

Bamyo. gam wūro Bamyo nánángo har lesdi Adamaua wūro jilōbe¹⁾ gōro. a tauan ton himbe Gárua, himbe Mára e himbe Ngáundere e himbe Yola. min siuti har Bamyo balde tati.

nden min ummi Bamyo, min toki datal Mbāfun, min mbali hirmainge, min mbali Ribādu. daga Ribādu sai bāriki Tápáre. har bāriki Tapare min joti be nusarādjo náundowo (dokta), kaiko bo o wurti har nder Djaman. o íuri²⁾ har Duala, o yidi yāgo har Adamaua. o wī yam, o andi orientá-lise seminár, har djakan mi ton, o andi bo porofisor Westermann. min jantótiri, jam mo mi híbaru lesdi nasáraèn e híbaru djaingol Djaman, ama sai be iinglire min bóliidi, gam o andi fulfulde e hausāre.

nde min ummi ton, min atji datal Mbāfun djuingo nano. min toki nder bamle habe Mambila; gam mindon ngondi be putji. daga har Bamyo himbe mbī min bābi silon don har datal Mbāfun, ta nda putji amin, mbara; gam madjum min atji datal Mbāfun dárnuingal, min toki datal nder kosédje habe Mambila. habe Mambila be nánanan lāmido Bamyo. rondobe Bam-

die Stadt Bamyo ist berühmt in ganz Adamaua als die Stadt der Kolanußhändler. Du findest dort Leute aus Garua, Marua, Ngaundere und Yola. In Bamyo blieben wir drei Tage.

Dann brachen wir von Bamyo auf und verfolgten den Weg nach Mbafun. Wir bogen westwärts ab und blieben in Ribadu über Nacht. Von Ribadu aus kamen wir an der Station Tapare vorbei. In der Station trafen wir einen kranken Europäer (einen Arzt), der aus Deutschland gekommen war. Er war von Duala aufgebrochen und wollte nach Adamaua reisen. Er sagte mir, er kenne das orientalische Seminar, wohin ich reisen wolle, auch kenne er Professor Westermann. Wir unterhielten uns, ich fragte ihn nach Neuigkeiten aus über Europa und die Reise nach Deutschland, aber nur englisch unterhielten wir uns, denn er konnte weder Ful noch Hausa.

Von dort ging es weiter, und wir ließen den Weg nach Mbafun links liegen. Wir hielten auf die Dörfer der Mambilaheiden zu; denn wir hatten Pferde bei uns. Von Bamyo ab, hatten uns die Leute gesagt, gäbe es Tsetsefliegen auf dem Wege nach Mbafun, wenn die unsere Pferde stächen, dann würden sie eingehen; darum verließen wir den geraden Weg nach Mbafun und schlugen den Weg ins Gebirge zu den Mambilaheiden ein. Die Mambilaheiden gehorchen dem Sultan von Bamyo. Die

¹⁾ sgl. *piloo* Händler.

²⁾ = Westermann *iyivi* herkommen von.

yo, be min ñgondi, be mbī min: „habe Mambila be ñāmōbe hīmbe“. gam mudjum min bo mi huli seḏa, nde min ñgurti lesdi Bamyo, lesdi Adamaua djinni; ndaiju sai nder bamle habe Mambila.

nde min ñgurti lesdi habe Mambila, min nati lesdi habe Pandzo. har Pandzo ton leḏe gōro ñgoni, har ton háusaèn kóata¹⁾ gōro, djāra har Adamaua. har lesdi Pandzo kosēdje ḏuḏe. nde min ñgurti lesdi Pandzo, min nati lesdi Mbāfun. lesdi Mbāfun lesdi ndi ḏuḏāi kosēdje, kondon ḏuḏum e kudakudji bo ḏuḏi. ndaiju sai lesdi Mbāfun, ha min ñgari nokure wiētende Kutin, min tauī bāriki maṅga. nasāraèn tato ñgoni ton, min ndoka²⁾ be putji, ḏi min neldu haro daga Gárua, min ndókita be. daga Kutin har wūro, ñgo arnāḏo Mbāfun woni, Bamum, woḏāi. min siūti har Kutin balile nāi, putji amin bo siūti.

ndemin ummi Kutin, mintoki ḏatal buāṅgal³⁾ maṅgal, djaḥaṅgal har Duala. nde min ñgurti lesdi Mbāfun, min nati lesdi habe Mbāgam. har Mbāgam mi tauī wamgo maṅgo arnāḏo maudo. nde min ñgurti lesdi habe Mbāgam, min nati

Träger von Bamyo, die mit uns gingen, sagten uns: „Die Mambilaheiden fressen Menschen“. Deshalb fürchtete auch ich mich etwas. Dann verließen wir das Gebiet von Bamyo, und hier ist auch Adamaua zu Ende; denn von jetzt ab befand man sich immer nur in Niederlassungen der Mambilaheiden.

Dann verließen wir das Gebiet der Mambilaheiden und kamen in das der Pandzoheiden. In Pandzo gibt es Kolabäume, von hier holen die Hausahändler die Kolanüsse und bringen sie nach Adamaua. Das Pandzoland ist sehr gebirgig. Vom Pandzoland ging es in das von Mbafun. Die Gegend von Mbafun ist nicht gebirgig, hier wachsen viel Bananen und viel Süßkartoffeln. Von jetzt ab reisten wir immer nur im Mbafungebiet, bis wir an einen Kutin genannten Ort kamen, wo wir auf eine große Station trafen. Dort waren drei Europäer, denen wir unsere Pferde übergaben, die wir von Garua bis hierher mitgeführt hatten, die gaben wir da ab. Von Kutin nach der Stadt, wo der Häuptling von Mbafun wohnte, nämlich nach Bamum, ist es nicht weit. Wir ruhten in Kutin mit unseren Pferden vier Tage.

Von Kutin ging es weiter, und wir kamen auf die große saubere Straße, die nach Duala führt. Das Mbafungebiet verlassend kamen wir zu den Mbagamheiden. In Mbagam fanden wir eine große Heidenstadt eines mächtigen Häuptlings. Vom Lande der Mbagamleute aus kamen wir in eine Heiden-

1) von hosa.

2) von hoka (? d. Red.)

3) von wuā, Westermann wuija.

leñol habe goingol fere daga Mbāgam ha San balde tati. nde min nigari San, min tau bārīki maiga, tau mi ton fātude háusaèn maunde, háusaèn dudbe masin e lūmo e sūdi soggu nasāraèn. har don sodu mi putju am, ngaduigu yam daga ha Garua; gam kómbowal lesdi woḏāi. daga San har bārīki balde tati. nde min djoti bārīki, min tau kómbowal lesdi, donḏon artu mi lārugo kómbowal lesdi. min mbāli ḏon, djaigo fādjiri sāḏ djōenāi min nati kómbowal lesdi, min djoti Duala naige djūra.

har māyo Duala djul mi djūra, nde nigi mi wūro Duala e māyo baleo maigo. kubir¹⁾ mi; gam mi yi ko mi meḏa yiḡo. nde natu mi Duala, djipi mi har fātude háusaèn, tau mi ton lāmido Tibati e lāmido Kontja, tau mi fulbe ḏon, seji mi. lāmido Tibati o hoki am sūdu be suka am. lāmido Tibati e lāmido Kontja, gam be mbaḏi āibe har lesdi maḓe, gam madjum be nigartini be har lāmu maḓe. tau mi Duala wūro maigo, djōliḡo saka māḏje. batūre am, felfebel Kastelan, bo o djipi har bārīki sóḏjeèn. djaigo ḏon min djādi har gomna Kámaru, o windi uam, djam mi²⁾ ḏereol nátugo

stadt, die ungefähr drei Tage weiter lag auf dem Wege von Mbagam nach Sang. Dann kamen wir nach Sang zu einer großen Station und sahen dort ein großes Stadtviertel der Hausaleute. Sehr viel Hausa gab es da und einen Markt und Handelshäuser von Europäern. Hier verkaufte ich auch mein Pferd, das ich von Garua aus geritten hatte; denn die Eisenbahn ist nicht mehr weit. Von Sang zur nächsten Station sind es wieder drei Tage. Als wir dort ankamen, waren wir an der Eisenbahn, die ich dort zum ersten Male sah. Hier übernachteten wir, und am andern Morgen früh um 9 Uhr fuhren wir mit dem Zuge ab und kamen gegen 2 Uhr nachmittags in Duala an.

Am Fluß von Duala betete ich mein Mittagsgebet. Dann sah ich mir die Stadt Duala und das große, dunkle Meer an. Mächtig staunte ich; denn hier sah ich, was ich noch nicht gesehen hatte. In Duala stieg ich im Hausquartier ab und traf dort den Sultan von Tibati und den von Kontja, traf auch Fulbe dort, worüber ich mich sehr freute. Der Sultan von Tibati beherbergte mich und meinen Diener. Weil die Sultane von Tibati und Kontja in ihrem Lande nicht gut getan hatten, waren sie ihrer Herrschaft entsetzt worden. Als eine große Stadt erschien mir Duala, die zwischen mehreren Flüssen lag. Mein Europäer, der Feldwebel Kastelan, blieb in der Kaserne. Am andern Tage ging ich zum Gouverneur von Kamerun, der mir meine Papiere

¹⁾ lubiri staunen.

²⁾ aus *djab mi* von *djaba*.

kómbowal, mbal mi har Duala balde djōi, natu mi kómbowal daga Duala sai Viktória, nden Lagos, bāo ðon min ngari Lome, Akara, Malóbia, bāo ðon balde seda min ngari Kónakri, har Kónakri har ðon woni kerol lesdi balébe. nde min sali Kónakri, min nati lesdi nusá-raèn; sai gūre nusá-raèn ngiete, ha min ngari Ilkambor. tamat.

ausfertigen ließ, mit denen ich dann an Bord ging. Fünf Tage übernachtete ich in Duala. Ich ging an Bord eines Schiffes, das von Duala aus in Viktoria anlegte, dann in Lagos, dann kamen wir nach Lome, Akra, Monrovia, nach einigen Tagen nach Konakry. Konakry ist die Grenze des Landes der schwarzen Leute. An Konakry fuhren wir vorbei und kamen nach Europa; nur europäische Städte sah man nun, bis wir nach Hamburg kamen. Es ist zu Ende.

Getja ol pukarūdjo e malum mum.

Die Geschichte vom Schüler und seinem Lehrer.

Gorki mari biñgel ngorgel gotel, e o wī: „biñgel, war, mi yetje! toni¹⁾ bido gorko mauni, sai lāra ñgal hūwa, kūgal ñgesa mabo dūra na'i mabo djañga. ama min mi yiði djañga, gam djáñgugo buri ði jū.“ baba hož²⁾ biñgel mum, hoki ñgel má-lumdjo, o wī: „malum, nda³⁾ biñgel am, mi hoki na, djañginana mi ñgel, har ñgel mara andal.“ malum wī: „boðum!“ látake djonta biñgel pukarūdjo malum, ama pukarūdjo o yida djáñgugo. malum o umra pukarūdjo: „djañgu!“ ama pukarūdjo o yiði djáñgugo. gam maðjum malum māko hoī mo, dilidi djahañgal goðuñgal.

Ein Mann hatte einen kleinen Sohn, und er sagte: „Mein Sohn, komm, ich will dir etwas sagen! Wenn ein Kind zum Manne heranwächst, dann sieht es sich nach einer Arbeit, die es gern tun mag, um, Feldarbeit oder Kühehüten oder Lernen. Ich wünsche aber, daß du lernst, denn Wissenschaft ist besser als alles.“ Der Vater nahm seinen Sohn, gab ihn einem Lehrer und sagte: „Lehrer, siehe, das ist mein Sohn, den ich dir übergebe, ich will ihn was lernen lassen, damit er Bildung bekommt.“ Der Lehrer sagte: „Gut!“ Nun wurde der Sohn ein Schüler des Lehrers, aber der Schüler wollte nicht lernen. Der Lehrer befahl dem Schüler: „Lerne!“ Aber der Schüler wollte nicht lernen. Daher nahm ihn sein Lehrer, und sie gingen zusammen auf eine weite Reise.

be ndjehi, be ndjotti har wūro fēre, be koði har säre

Sie gingen und kamen in eine Stadt und stiegen im Hause eines Mannes ab.

¹⁾ Eine verstärkte Form für *ta*.

²⁾ = *hoši*.

³⁾ Imper. von *vāra*.

gorko. bēro mābe o hoki be sūdu. ama bēro mābe o wī be: „wūro amin ūgo ūgo wodāi, gam to djemma wadi, sai bo pobi nata wūro. naŋga hīmbe, nāma, mabo naŋga dabādji, nāma, gam maljum sai kākilon!“ malum o wī bēro mābe: „boḏum!“

djemma wadi, nārgeol bo wadi, iēnde ḏon toba, ūibre bo wadi. malum nasti sūdu be pukarādjo mum, o djūli o djōdi kombi dāmugal, oḏon tasba. pukarādjo māako bo ḏon djōdi nder sūdu, oḏon t̄aru har dāmugal. nden māire wadi. pukarādjo, asē, o t̄ari fōuru, ndu ḏon ndāri kombi dāmugal mābe. o ye-tjāki malum māko: „ndu fōuru ndu ḏon ndāri kombi dāmugal meden!“ fōuru ndu wadi hōre, ha nāta sūdu. pukarādjo éuni: „malum!“ mulum noti: „naam!“ o wī: „ndu korḏo bēro men, wádani en nāndu, djābu!“ malum wadi djuŋgo, ha djāba. fōuru ŋati djuŋgo malum, ndu doggi.

nden bāo ḏon malum hosi labbo mum, wari, djōdi har kombi dāmugal. o wī: „toni fōuru ndu ndu lórake, sai mi yuwan ndu be labbo, min mbara!“ pukarādjo ḏon hakila har dāmugal, nden o yī korḏo bēro mābe, ḏon wara, ha waduna be kirtāri. o éuni:

Ihr Gastgeber gab ihnen ein Zimmer. Aber ihr Gastgeber sagte ihnen auch: „Unsere Stadt ist nicht gut, denn wenn es dunkel wird, dann kommen die Hyänen in die Stadt, greifen die Leute an und fressen sie, oder sie greifen das Vieh und fressen das, daher paßt auf!“ Der Lehrer sagte zu ihrem Gastgeber: „Gut!“

Die Dunkelheit brach herein, Wolken zogen auch auf, es fing an zu regnen, und es wurde nun Nacht. Der Lehrer trat ins Haus mit seinem Schüler, er verrichtete seine Andacht, setzte sich dann nahe an die Tür und betete den Rosenkranz. Sein Schüler saß auch im Zimmer und sah nach der Tür. Da blitzte es. O, da sah der Schüler eine Hyäne, die nahe an ihrer Tür stand. Er sagte aber seinem Lehrer nicht: „Da ist eine Hyäne an unserer Tür!“ Die Hyäne brachte den Kopf vor, um ins Zimmer zu kommen. Der Schüler rief: „Lehrer!“ Der Lehrer antwortete: „Ja!“ Er sagte: „Da kommt die Sklavin unseres Gastgebers, die will uns Essen bringen, nimm es an!“ Der Lehrer streckte die Hand aus, um es in Empfang zu nehmen. Da biß die Hyäne den Lehrer in die Hand und lief dann fort.

Da nahm der Lehrer seinen Speer, kam wieder und setzte sich an die Tür. Er sagte: „Wenn diese Hyäne wiederkommt, dann speere ich sie und bringe sie um!“ Der Schüler paßte an der Tür auf; da sah er die Sklavin ihres Gastgebers kommen, um ihnen Abendbrot zu bringen. Er rief: „Lehrer!“ Der Lehrer antwortete: „Ja!“ Er sagte:

„malum!“ *malum noti:*
 „naam!“ *o wī:* „nda fōuru
 go¹⁾), ndu lōruke jān.“
malum hōi labbo, yuwi kordo
bēro mābe, mbari. pukarādjo
māko wī mo: „malum a mbari
 hōre, umma, doggen! hosu
 deftere ma, waka, min bo mi
 hosa aluha am, mi wako,
 ndilen! to nu non mbađen,
 sai be nainga en, be mbara!“
malum hosi deftere mum, waki,
pukarādjo bo hosi aluha mum,
waki, be ummi, be ndili, be
ngurti wūro.

be ndjehi ha bāo wūro, be
tawi dūtāl don djōdi, puka-
rādjo wī malum: „war, mi
 yetje, no mbađen yoire, kisen!“
malum wī: „bodum!“ *o wī:*
 „ha mi nainga dūtāl ngal
 kosde, an bo nainga kosde an,
 ngal jirda en, ngal yāra en
 har wūro fēre. ngal djipina
 en, ndilen dou djam!“ *malum*
wī: „bodum!“ *nden pukarādjo*
naingi kosde dūtāl, malum bo
naingi kosde pukarādjo. dūtāl
jirdi be, dilidi har dou asama.
nden pukarādjo wī malum
māko: „malum!“ *malum*
noti: „naam!“ *o wī:* „mi
 yofti dūtāl, yoftam kosde!“
malum yofti kosde māko, do'i
har lesdi, nūi. pukarādjo be
dūtāl jirdidum dilidi har wūro

„Da ist die Hyäne wieder, sie ist schon wieder da!“ Der Lehrer nahm den Speer, stach die Sklavin ihres Gastgebers nieder und tötete sie. Da rief ihm der Schüler zu: „Du hast einen Menschen getötet, auf, laß uns fliehen! Nimm deine Bücher(tasche), hänge sie um, ich will auch meine Tafel nehmen und sie umhängen, und dann wollen wir uns fortmachen! Wenn wir das nicht tun, dann fangen sie uns und töten uns!“ Der Lehrer nahm seine Bücher und hängte sie um, der Schüler nahm auch seine Tafel und hängte sie um, und nun machten sie sich auf, gingen los und verließen die Stadt.

Sie gingen hinter die Stadt und trafen dort einen Geier, der da saß. Der Schüler sagte zum Lehrer: „Komm, ich will dir sagen, was wir Kluges machen wollen, damit wir davonkommen.“ Der Lehrer sagte: „Schön!“ Er sagte: „Laß mich diesen Geier bei den Füßen greifen, du faßt dann meine Füße, er soll mit uns fortfliegen und uns in eine andere Stadt bringen. Da soll er uns niedersetzen, und dann wollen wir in Frieden unsere Straße ziehen!“ Der Lehrer sagte: „Mir recht!“ Da griff der Schüler die Füße des Geiers und der Lehrer die Füße des Schülers. Der Geier flog mit ihnen auf und brachte sie hoch an den Himmel. Da rief der Schüler seinem Lehrer zu: „Lehrer!“ Der Lehrer antwortete: „Was denn?“ Er sagte ihm: „Ich lasse den Geier los, laß meine Füße los!“ Der Lehrer

¹⁾ Eine eigentümliche Pronominalform, hier gebraucht, weil von der Hyäne schon die Rede gewesen ist.

fēre. ngal djipinoi mo, o ummi ließ seine Füße los, fiel auf die Erde
dou djam, o dili. tamat. und starb. Der Schüler kam mit dem
 fliegenden Geier in eine andere Stadt.
 Der Geier setzte ihn dort ab, er (der
 Schüler) stand unversehrt auf und ging
 fort. Es ist zu Ende.

KINDERLIEDER.

1. Lied vom Krokodil. [butterbaum!]

gilangēru, bandu karēhi! Krokodil, du hast einen Körper wie ein Schi-
ta a debbo, djōda tonton! Wenn du eine Frau bist, bleibe da (im Wasser)!
ta a gorko, wurta, mi lāre! Wenn du ein Mann bist, komm heraus, ich
 möchte (dich dann) sehen!

2. Eulenzied.

dudji, dudji! Eule, Eule!
m, m! (Nachahmung des Eulenschreies)
kō nāma ta? ¹⁾ Was frißt du?
bāke! Angebranntes!
hokarām ne? ²⁾ Gibst du mir (was)?
mi hokatā ma! Ich gebe dir nichts!
kō bāba waḍan ma? Was wird Vater mit dir machen?
o tapata! ³⁾ Er wird mich schlagen!
kō o tapiran ma? Womit wird er dich schlagen?
be gābowol! Mit einer Peitsche!
no ngol foti? Wie ist die?
maiḡol! GroB!

3. Froshlied.

„*dāda, wāwam ne? ⁴⁾* — *dāda wī mo:*
 „Mutter, hebst du mich auf den Rücken?“ — Die Mutter antwortet
 ihm (dem Froshkinde):
 „*to mi wāwī ma, mo wāwata bāma? ⁴⁾*“
 „Wenn ich dich gehoben habe, wer hebt deinen Vater?“
 „*pābi pad ⁵⁾* wī: „*goḡga, goḡga!*“
 Alle Frösche rufen nun: „Richtig, richtig!“

¹⁾ *ta* = *da*.²⁾ *ne* = *na* Fragepartikel.³⁾ Futurbildung auf *t, a* aus *ḍa* verkürzt, s. v. Stephani Fulbe-Taschenbuch. Berlin 1911. Georg Reimer S. 17.⁴⁾ = *bāba ma*.⁵⁾ = *jū*.

DUALASPRICHWÖRTER
EIN BEITRAG ZUM VERSTÄNDNIS DES AFRIKANERS
VON
PHILIPP HECKLINGER,
FRÜHEREM MISSIONAR DER BASLER EVANGELISCHEN
MISSIONSGESELLSCHAFT.

Vorwort.

Die Geschichte der Duala läßt sich auf etwa 350 bis 400 Jahre zurückverfolgen. Während dieses Zeitraums sind 9—10 Generationen zu verzeichnen. Der ursprüngliche Wohnsitz dieses Volkes kann nicht mehr angegeben werden. Bekannt ist nur, daß der Stamm vor zirka 400 Jahren, eine Wasserstraße suchend, durch das Hinterland von Lungasi zog und in der Gegend von Put Halt machte. Aber auch dort war seines Bleibens nicht lange. Bald brachen die Dualaleute wieder auf und fuhren zunächst den Dibambafluß entlang, dann den Wurifluß stromaufwärts, woselbst sie am heutigen Bonadumastrande landeten. Dort trafen sie einen Basastamm unter dem Häuptling Dipi an. Die Gegend hieß damals Logodip „Leute des Dipi“. Der Stammvater der Duala, Ewale, kaufte dem Dipi ein großes Stück Land ab, und fortan lagen die neuen Bewohner dem Fischfang und dem Handel ob. Beides ist auch heute noch die Hauptbeschäftigung der Dualaleute.

Um den Charakter und die Art eines Volkes, zumal eines schriftlosen, einigermaßen zu verstehen, ist das Studium seiner Sprichwörter unumgänglich nötig. Sie gewähren uns einen Einblick in das Seelenleben des Eingeborenen; sie sind gleichsam das Türlein, durch das wir einen Blick in sein Inneres tun. Hier kommt zum Ausdruck, was er empfindet, fühlt, und wohin sein Streben geht. Aus seinen Sprichwörtern erschen wir, wie er liebt, haßt, fürchtet, hofft, sorgt und urteilt, wie er denkt, und was er für gut oder schlecht hält. Hier wird uns zugleich auch ein interessanter Einblick in seine Vorstellung von Welt und Leben gewährt. Jedoch bei aller Anstrengung, sich in die Art des Afrikaners einzuleben, wird man immer wieder gewahr werden, wie weit wir doch oft hinter dem gesteckten Ziele zurückbleiben. Der Erfolg unseres Studiums wird immer nur ein relativer sein, denn sein Seelenleben hat für den Europäer im letzten Grunde etwas Unergründliches, vergleiche Sprichwort Lu. 14, 21: „Die Herzenskiste ist schwer zu öffnen.“ Selbst wer lange Jahre unter

Westafrikanern gelebt und sich Mühe gegeben hat, sie zu verstehen, wird in bezug auf ihre Art und ihren Charakter immer wieder Überraschungen erleben, auf welche er nicht gefaßt war. Immerhin mag durch die vorliegende Sammlung wenigstens ein Beitrag zum Verständnis des Afrikaners gegeben sein. Wer sich die Mühe nimmt, diese Sammlung zu studieren, wird sich doch leichter in die ihm fremde Art des Duala einleben, denn hier wird nicht über ihn gesprochen und geurteilt, hier kommt er selbst zum Wort.

Die vorliegende Sammlung und die Bearbeitung der Sprichwörter zog sich mit Unterbrechungen durch anderthalb Jahrzehnte hindurch. Besonders im Gespräch, beim Anhören von Streitigkeiten und auf Reisen sind sie den Leuten abgelauscht worden. Häufig begründen und rechtfertigen die Dualaleute ihre Handlungsweise mit einem Sprichwort; die Sprichwörter haben demnach für sie eine normative Bedeutung. Meist werden sie nur von den Alten angezogen; die heutige junge Generation weiß nicht oder nur wenig Bescheid über dieses ursprüngliche Stück ihres Volkstums. Infolge der eindringenden europäischen Kultur und Zivilisation geraten die Sprichwörter nach und nach in Vergessenheit. Diese Wahrnehmung hat den Verfasser besonders zur Weiterarbeit angespornt. — Manches Sprichwort ist ohne die zugehörige Geschichte geradezu unverständlich, weshalb zum besseren Verständnis jeweilen das Märchen beigelegt ist, aus dem das Sprichwort stammt. Bei bereits bekannten Märchen und Sprichwörtern ist auf die Stellen verwiesen, wo sie gedruckt sind. Auch auf die vielfach verwandten Basa-Sprichwörter, wie sie P. Scheibler in Band VIII, Heft 1 u. 4 der *Zeitschrift* veröffentlicht hat, ist mehrfach Bezug genommen.

Da die Verbreitung der Sprichwörter auf mündlicher Tradition beruht, ist ihr Wortlaut mannigfachem Wechsel unterworfen. In noch größerem Maße gilt dies von ihrer Anwendung. Die meisten können auf verschiedene Weise angewendet werden. — Viel Schwierigkeiten machte die Verdeutschung der oft so kurzen und knappen Sprichwörter. Wo es nötig erschien, wurde der Übersetzung noch eine kurze Erläuterung beigelegt, welche zugleich einen Beitrag zur allgemeinen Landeskunde bildet.

Bei der Anfertigung der Sammlung wurde ich durch den eingeborenen Pastor Kuō verständnisvoll beraten.

Bonaberi, Kamerun, 31. Juli 1914.

Philipp Hecklinger.

• **Noch ein Vorwort.**

Als obige Arbeit druckfertig war und zur Absendung nach Europa bereit lag, brach der Krieg aus. Der Verfasser wurde unter Zurücklassung seiner sämtlichen Habe am 28. September 1914 von Engländern und Franzosen gefangen genommen und rettete nur, was er auf dem Leibe trug. Zuvor wurde das Manuskript zusammen mit andern Akten der Basler Mission wohlverpackt ins Innere des Landes, auf die Station Masoso, geschickt. Als man auch die dortigen Missionsgeschwister abführte, übergaben sie das Paket dem Oberhäuptling Jebe, der es lange Zeit uneröffnet verwahrte, bis es der australische Missionar Rohde abholte, der als britischer Untertan in Kamerun bleiben durfte. Als später auch Missionar Rohde seine Ausweisung erhielt, übernahm der amerikanische Baptistenmissionar Bender die Aufbewahrung. Bei seiner Heimreise, Ende 1919, nahm er auch die Sprichwörterarbeit mit und sandte sie dem Verfasser im Juni 1920 über Amerika zu.

Den 9. Juli 1920.

Philipp Hecklinger,
Pfarrer in Gemmrigheim am Neckar.

Abkürzungen:

- EM. Elli Meinhof, Märchen aus Kamerun, Straßburg, 1889.
 Ld. Lederbogen, Duala-Märchen. MSOS IV—VI. 3.
 Lu. Fr. Lutz, Sprichwörter der Duala, MSOS XV, 3 S. 64—68.
 MD. Meinhof, Die Sprache der Duala, 1912.
 Sch. Scheibler, Basa-Sprichwörter, Z. f. Kol. Spr. Bd. VIII, S. 1—35.
 SchuB. Schuler, Die Sprache der Bakwiri. MSOS. XI 3 S. 198—205.
 ZSch. Ziegler u. Scheibler, Basa-Sprichwörter, Z. f. Kol. Spr. Bd. VIII, S. 209—270.

I. Rechtsanschauungen und Rechtsbräuche.

1. *Tə na mapimbabə nde o madlba, eselə mbá na ká.*

Wenn ich auch gleich ins Wasser geworfen werde, so laß mich doch meine Sache darlegen.

Früher wurden die der Hexerei Beschuldigten ins Wasser geworfen.

Sinn: Selbst wenn die Sache eines Menschen aussichtslos ist und er gar den Tod verdient hat, so will er das Urteil nicht über sich ergehen lassen, ohne daß er sich zuvor gründlich verteidigt hätte.

2. *Mbó a j̄iba e si mabó na muséa.* «

Bei einem verstorbenen Hunde nimmt das Geschrei kein Ende.

Wer immer Böses tut, hat auch immer Prozesse auf dem Hals.
Ähnlich:

3. *Mbó a j̄iba e si mabó ebango o úólò.*

Ein verstorleener Hund trägt immer Striemen am Leibe.

4. *Ngoso e mabotea nde isesé.*

Der Rudergesang beginnt mit dem Pfeifen.

Der Vorsänger fängt bei einer Kanufahrt leise mit Pfeifen an, ehe er den eigentlichen Rudergesang anstimmt.

Ein Dieb entwendet erst Kleinigkeiten und stiehlt bald wertvolle Sachen. — Dieses Sprichwort wird auch auf einen Lehrling angewendet, der ein Handwerk erlernt.

5. *Songá divó di boise bona-masonga.*

Ein Zahn macht alle Zähne stinkend.

Ein Dieb bringt ein ganzes Dorf in Verruf. Wegen eines bösen Menschen müssen oft zehn andere leiden. *Erinnert an: „Ein faules Ei verdirbt zehn frische.“* Sch. 29.

6. *Eya'a mbílè e titi dipama.*

Ein wahres Wort (zu sagen) ist nicht frech.

7. *Na si de matobó, bā na, na nie lobí lao e?*

Ich habe keine Erbsen gegessen, wie kann ich sie von mir geben?

Gilt von einem Zeugen, der in einer ihm unbekanntem Sache vor Gericht Rede und Antwort stehen soll. Ähnlich:

8. *Mulópò a si bie ekombo, a nangá m̄ ndóti e?*

Kann der Kopf von einem ihm unbekanntem Lande träumen?

9. *Jómbwè a si masélè.*

Die Reue geht nicht voraus.

10. *Jómbwè la lambo a sambí.*

Die Reue über eine Sache kommt leicht.

11. *Lambo a si bē ndougó, a wa lambo.*

Die Sache ist unbedeutend, bringt aber etwas nach sich. *wa* statt *wana* „bringen“

Unbedeutende Vorkommnisse, die aber ihre Folgen haben.

12. *Edigdie e titi mbenda, oder: Epondépòndē a titi mbenda.*

Das Finden ist nicht verboten.

Nach der Rechtsanschauung der Eingeborenen darf der Finder das Gefundene behalten.

13. *Esšlé e mapulea nól'ao songo.*

Die Grille gräbt sich selbst das Grab.

Durch die eigenen Worte bringt sich der Mensch selbst ins Unglück.

14. *O si topi tē lobango, o si madá.*

Wenn du nicht lügst, issest du nicht.

15. *Onola wasa la dikundu nde wuba e timbingú túbà songo á nangó.*

Durch das Scharren im Schutthaufen hat das Huhn das Grab der Mutter durchbohrt.

Hartnäckiges Wesen hat schon manchem Schande und Unglück gebracht. Vgl. ZSch. 53.

16. *O s'okan tē mbó o mondó, tō mō pē e si makukwa oa.*

Wenn du nicht mit dem Schwanz des Hundes spielst, wird er dich auch nicht beißen.

Wer in eine böse Sache nicht verwickelt ist, kann auch nicht bestraft werden. Ähnlich:

17. *Mbó a kwali na: Loko di titi o myëndé ma mbusa.*

Der Hund hat gesagt: Mit den Hinterfüßen ist nicht zu spielen.

18. *Divusé diwó di si mabwí moto.*

Ein einziger Fehler tötet den Menschen nicht.

Dieses Sprichwort wird dem Europäer von den Eingeborenen oft vorgehalten. Er soll demnach wegen eines einzigen Fehlers nicht zu hart strafen. Ähnlich:

19. *Joba diwò di si matúbà ngomò.*

Durch einmaligen Gebrauch wird die Trommel nicht durchlöchert.

20. *Muna a ñeledi te oa lobí o dibébe, o si make mo.¹⁾*

Hat dir das Kind auch den Schenkel verunreinigt, wirst du nicht mit dem Buschmesser dreinhauen.

Du wirst den Schenkel abwaschen und nicht im Zorn dreinfahren.

21. *Elimb'a mulémà yambi dubwa.*

Die Herzenskiste ist schwer zu öffnen. Lu. 14.

22. *Lambo la mulémà ma moto di si mabùne.*

Was einer im Herzen denkt, kann man nicht wissen.

23. *Bowóli ba diwendi lá ngengú bo!*

Das ist die Schärfe des Rasiermessers!

Wird von einem Richter gesagt, der nur immer die eine Partei plagt und ängstigt und ihr immer nur die scharf geschliffene Seite des Rasiermessers entgegenhält, nicht auch die stumpfe.

24. *Madiba mú njakó mú sí mabéisè wóngo.*

Das erbettelte Wasser bringt den Topf nicht zum Sieden.

Der Bettler ist mit dem, was er bekommt, nie ganz zufrieden.

25. *Sókoloko e nongi munj'a kamb'a dibonga, e májìà o matánda ma mbenge.*

Die Möwe nahm die Frau des *kamb'a d bonga* (eine andere Möwenart) und meidet seither die Mangroven des Westens.

Wer ein böses Gewissen hat, bleibt dir fern.

26. *O lábi te yongo (wéa), o ólò mo na dibúdu lese.*

Hast du Feuerholz gehauen, so wärme dich daran, bis es zur Asche wird.

Hast du etwas Böses getan, so mußt du auch die Folgen ganz und gar tragen.

„Wer sich die Suppe eingebrockt, der mag sie auch verzehren.“

¹⁾ Oft hörte ich auch als Nachsatz: *o si mabwa mo* „so wirst du es darob nicht töten.“

27. *O púli tɛ njanga, o da m'bóndɔ.*

Du wolltest nur kleine Krebse haben und sollst nun auch von dem Klumpen essen.

m'bóndɔ „Stampf von der Jamswurzel“; hier „ein Klumpen (eine Menge) Krebse.“

Einer fing einen Streit an, dessen Ausgang schlimmer ausfiel, als er es sich gedacht hatte.

28. *O malóndɔ tɛ mbó, o s'alea ebonyó.*

Willst du einen Hund herbeilocken, so halte keinen Stock in der Hand.

Will der Richter dem Angeklagten ein Geständnis entlocken, so muß er sachte zu Werke gehen. Sch. 85. Ähnlich:

29. *Bɔtiboti nde e totí pòsè o mulómba.*

Das zarte Anfassen hat die Engerlinge aus der Höhle gezogen.

Werden die Engerlinge nicht vorsichtig aus der Höhle gezogen, so bekommt man sie nicht ganz, sondern nur stückweise heraus. Sch. 84.

30. *Mból'a jìbà e si mabótòbɛ mbidi.*

Einer gestohlenen Ziege wird kein Helm aufgesetzt. Gestohlenen Gut wird sofort auf die Seite geschafft und verschachert. Besteht das Gestohlene in Eßwaren, so wandert es sofort in den Magen.

31. *Mukòkó mu si bòi tɛ, mu si mabúsà yónjè.*

Wenn der Baumstamm noch nicht faul ist, kommt kein Pilz heraus.

Alles Verborgene kommt seiner Zeit an das Licht.

32. *Mbùà e yólé o Ndogbele, mpupé mondea o Bodiman.*

Es regnete in Ndogbele, aber die Überschwemmung war in Bodiman.

So sagen die Eingeborenen, wenn ein Unschuldiger bestraft wird. Ähnlich:

33. *Mbó úibi tɛ, ba kɛ mbódì matò.*

Wenn der Hund gestohlen hat, werden der Ziege die Ohren abgeschnitten.

Diebe wurden dadurch gekennzeichnet, daß ihnen die Ohrmuscheln abgeschnitten wurden. Ebenso:

34. *Ngote e dedi te mbîà, ba na kó.*

Hat das Eichhörnchen Palmnüsse gefressen, dann wird die Ratte beschuldigt. Desgleichen:

35. *Sódi di májeña te, bā na ikvalé.*

Ist sódi (eine Jamsart) starr geworden, so sagt man, das Rebhuhn (habe es angepickt). Ähnlich:

36. *Ngule ni kwedi o mbanjá, eyongúlèdi e buea môngo e?*

Ist die Eidechse gestolpert, bricht dann das Chamäleon den Rücken?

37. *Njou e mapúlà te bwá moto, e malang nde mō o tin' ebongo.*

Wenn der Elefant einen Menschen töten will, dann nimmt er ihn mit zu dem Baumstamm.

An dem Baumstamm wird er ihn zerdrücken.

Ist der Richter von der Schuld eines Angeklagten überzeugt, so sucht er alle Gründe, um ihn in die Enge zu treiben und ihn der Schuld zu überführen.

38. *Jon di kwedi omōñ a muñua.*

Die Pisangstaude ist auf das Dach gefallen.

Einer meiner Bekannten oder Verwandten hat mein Kanu in Benutzung genommen, ohne mich zu fragen. Wäre er nicht mit mir verwandt oder befreundet, so würde ich ihn schlagen. Ähnlich:

39. *Mbód'a Mbongq na mbā 'Mbongq.*

Die Ziege des Mbongo und der Jams des Mbongo.

Ich stelle ein Gebot auf und sage: Wer in meinem Hause etwas zerbricht, muß es bezahlen. Nun geschieht es, daß mein eigenes Kind etwas zerbricht. Das ist nicht schlimm, sagen nun die Diener und Knechte des Hauses, denn die Ziege des Mbongo hat den Jams des Mbongo gefressen.

Vgl. Steere, Swahili tales, 1906. Sultan Majnun. S. 247ff.

40. *O bwáně nde mba pō a bowóli setq ná botun.*

Töte mich mit einem scharfen Buschmesser, nicht mit einem stumpfen.

Beschuldige niemand einer Sache von ungefähr, es sei denn, du seiest deiner Sache ganz sicher.

41. *E wusi kémà, e nímà mungánga.*

Es verfehlte den Affen und traf den Baum.

Der Schuß ging fehl. — Der Lehrer wollte einen faulen Schüler schlagen und traf an seiner Statt einen anderen.

42. *O si jai tē dū bebe, o si masenga enumb'ao.*

Wenn du nicht nahe beim Abort bist, riechst du auch den Gestank nicht.

Wenn du nicht mit einem Menschen zusammen lebst, kennst du auch seine Art nicht.

43. *Tut'a mbódi iba i si makoku dibembá diwé.*

Zwei Böcke finden nicht Raum in einem Stall.

Zwei Gescheite, von denen keiner vom andern Belehrung annimmt, tun an ein und demselben Orte nicht gut.

44. *Dikakí nde e bémà.*

Das Versprechen ist wie das Empfangen von Waren.

Da ich nicht zahlen kann, setze ich einen Termin an, an welchem ich die Schuld bereinigen werde. Damit ist mein Gläubiger zufrieden gestellt. MD. S. 78.

45. *Mubene mulopo mao momene, a s'emedi tē, kē mu si masenjebe.*

Wenn der, welcher den Kopf hat, nicht will, kann der Kopf nicht geschoren werden.

Über das Meinige habe ich allein zu verfügen.

46. *Mun'a mbó mō na: Tùnà nolo nde o kuse júdi.*

Der junge Hund sagte, sei hart gegen die Schläge und du wirst satt.

47. *Dibum di bwésè mulopo.*

Der Bauch hat dem Kopfe Leid angetan.

Der hungrige Magen hat den Menschen zum Stehlen verführt.

48. *Eyad'a dindé mō na: Ma titi tē mōngo, ma kómèa wóné.*

Das Dindeblatt (Blatt einer Knollenfrucht) sagte, was nicht dir gehört, mag abfließen.

Durch das Ansammeln von Regentropfen neigt sich das große Dindeblatt und das Wasser fließt ab.

Ich bin einer Sache beschuldigt worden, aber meine Unschuld ist durch die Untersuchung nachgewiesen worden.

49. *Mudumbu mu titi te ndóla bwambo, nga na pelane to numene.*

Wenn der Mund nicht so gern spräche, so würde ich keine Silbe mehr mit ihm verlieren.

Der Gegner ist ihm zu gering, als daß er noch eine Silbe mit ihm wechseln möchte.

50. *Nggkólò e topise mun'a mbúke.*

Der Tausendfuß hat ein stummes Kind zum Reden gebracht.

Es mag sich ein stiller Mensch das Schweigen bösen Zungen gegenüber noch so fest vorgenommen haben, schließlich kann er eines Tages doch nicht mehr an sich halten. Das Maß läuft über. Der Geduldsfaden reißt.

Das Märchen, das diesem Sprichwort zu Grunde liegt, s. Ld. 45.

51. *Madiba ma dia o mabóngo.*

Das Wasser steht noch an den Knieen.

Ein anderer hat mich verklagt, die ganze Sache ist jedoch nicht schlimm.

52. *Madiba má o úingo.*

Das Wasser geht schon bis an den Hals.

Ich bin wiederum bei Gericht verklagt. Diesmal ist die Sache aber so schlimm, daß es mir schlecht geht.

53. *Epá a kwalan ñendi na: Di dongamene o dibó la dón'.*

Der epá (Fisch) hat zu dem ñendi (Fisch) gesagt: Wir treffen uns am Marktstrand.

Wenn ich dich einmal am Markttag am Strande erwische, dann sieh zu!

„Aufgeschoben ist nicht aufgehoben“.

An der Küste werden die Märkte häufig am Strande abgehalten. Ähnlich:

54. *Wómbe e kwalane wúbà na: Di dongamene te o mudika ma log.*

Der Habicht hat zu dem Huhn gesagt, wir treffen uns zur Sommerzeit auf dem abgebrannten Felde.

Vor dem Bestellen der Äcker wird das hohe, dicke Gras abgehauen, verbrannt und als Dünger verwendet.

55. *Musónjé má ngulé mọ na wuba na: Míńwa nde mba oteten ' ebókí.*

Die Eidechse sprach zu dem Huhn: Verschlinge mich inmitten des Hofes.

Die Eidechse wollte, daß das Huhn sie öffentlich verschlucke, damit es alle Leute sehen sollten. Auf diese Weise hoffte sie ihr Leben zu retten, denn sie sagte sich, wenn das die Leute mit ansehen, werden sie das Huhn verjagen, und ich werde auf diese Weise mein Leben retten.

Wenn du eine Streitsache hast, so lasse sie sich in der Öffentlichkeit abspielen. Vgl. Sch. 142. MD. S. 77.

56. *Elínbi e si matopọ múdì mǔ, oder: Múdí n'elínbi mǔ mu si matopọ bwam.*

Die Sprechtrummel spricht nicht auf einer Seite.

Man muß beide Seiten anschlagen, um sich verständlich zu machen. — Ehe man beide Parteien angehört hat, soll man über eine Sache kein Urteil abgeben.

„Eines Mannes Rede ist keines Mannes Rede, man muß sie billig hören bede“.

Audiatur et altera pars (Seneca).

Die Sprechtrummel besteht aus einem ausgehöhlten Baumstammstück, wobei meist das dauerhafte Rotholz verwendet wird. Der Form nach könnte man sie am ehesten mit einem Futtertroge vergleichen. Die Aushöhlung wird in der Weise ausgeführt, daß eine Wand dünner gerät und daher beim Anschlagen einen etwa um eine Quart höheren Ton gibt, als die dicke. Zum Anschlagen der Trummel werden zwei Schlägel aus leichtem Holz benützt. Vgl. Sch. 140. Ähnlich:

57. *Mwéú mǔ mu si matopọ o díá.*

Ein einziges Armband klingt nicht an der Hand.

Gemeint ist das Armband aus Elfenbein, das früher häufig von reichen Männern und deren Frauen zum Schmuck am Handgelenk getragen wurde. — Erst wenn du an beiden Handgelenken ein Armband trägst wird es durch das gegenseitige Anschlagen einen Klang geben.

58. *Isón` i pínbí ngubú o madíba.*

Die Schande hat das Flußpferd ins Wasser getrieben.

Der Dieb schämt sich, unter die Leute zu gehen. Einem Menschen, dem ich ein Versprechen gegeben habe und habe es nicht gehalten, gehe ich aus dem Wege.

Das Märchen, das diesem Sprichwort zu Grunde liegt, s. Ld. 23.

59. *Ton la mbúa di kwedi o bona-madiba.*

Der Regentropfen ist in das Wasser gefallen.

Ein Dieb, von den Leuten verfolgt, hat sich unter die Menge geflüchtet.

60. *Pu'a mukukulàn e si mamba bwese pu'a mulómba.*

Die ein Geräusch verursachende Maus tut der in der Höhle leicht ein Leid an.

Ein aufgeregter Mensch fügt einem stillen, der in der Verborgenheit lebt, leicht Schaden zu. Ähnlich:

61. *Nsaso a Ndumbu a bwese Mbope a Ndumbu.*

Der Schwätzer hat dem stillen Mann den Tod bereitet

saswa mudumbu „viel schwätzen“

bope mudumbu „sich still verhalten“.

62. *Kémà e wesan epuma o lánà.*

Die Meerkatze ist mit der Frucht in der Backe erlegen.

Ein Dieb ist beim Stehlen ertappt und getötet worden.

63. *Jibà di mengele mupondedi.*

Die Frucht wartet auf den Finder.

jibà, pl. *mibà*, „eine runde, eßbare, saftige Frucht mit zusammenziehendem Geschmack.“

An einem Ort sind viele vorbeigegangen (die Eingeborenen gehen im Gänsemarsch), und keiner hat den am Boden liegenden Gegenstand gesehen, bis der letzte kam und ihn aufhob. Ähnlich:

64. *Njou e matità mubwedi.*

Der Elefant wartet auf den, der ihn erlegt.

65. *Mbá jombe la ndábò.*

Ich bin die Türe des Hauses.

Ich weiß, was in und außer dem Hause vorgeht.

66. *O jä bojäjä, o kó mbei?*

Fällt man auch zu Boden, wenn man gut sitzt?

Du glaubst dich sicher und bist unversehens in eine unangenehme Sache verwickelt worden.

67. *Dibena di si manongo lambo omboa moto.*

Der Groll nimmt nichts bei einem Menschen.

Ich werde nie etwas bei ihm holen oder ihn um einen Gefallen bitten.

68. *W'èr i bi nde sengulang ngokólò.*

Die Sonne versteht es, den Tausendfuß zu verfehlen.

Der Tausendfuß zieht sich während der größten Sonnenbitze zurück und ist meist nur bei kühlerer Temperatur zu sehen. Die Sonnenstrahlen töten ihn.

Es hat sich einer an seinem Widersacher rächen wollen, er hat ihn aber verfehlt, so daß er sein Vorhaben nicht ausführen konnte. Vgl. 174.

69. *Janea a buki ngià.*

Die Herrschaft geht über die Macht.

Mögen die Untertanen eines Häuptlings reicher und älter sein als er, so ist er eben doch der Häuptling, und sie müssen ihm gehorchen.

70. *Dísò la momo le nde o madiba.*

Das Fischgift ist im Wasser.

Wenn der Fisch etwas davon frißt, stirbt er.

Wenn ich etwas Ungünstiges gegen die Regierung des Landes aussage, werde ich gefangen und bestraft.

71. *Wúm' á sese i si mabó muné.*

Der Finger läßt nicht von der schmerzhaften Stelle.

Mag der Schmerz am Ohr, am Auge oder am Fuße sein: immer wird der Finger nach der schmerzhaften Stelle greifen.

Es hat einer unter der üblen Nachrede der Menschen zu leiden. Oft und viel denkt er daran und redet davon.

72. *Epósi e si madá.*

Die Flasche ißt nicht.

Ein Mensch kommt zu mir, um beispielsweise ein wenig Petroleum bei mir zu betteln. Ich gebe es ihm gern, bin aber über seine große Flasche, die er zu diesem Zweck brachte, erstaunt. Nun sagt der Bettelnde: Gib nur so viel als du gern gibst, denn „die Flasche ißt nicht“. Ebenso:

73. *Wóngò a si madá.*

Der Topf ißt nicht. Desgleichen:

74. *Monjo a si madí.*

Die Schüssel ißt nicht.

75. *O si timbisé lungu o myopí!*

Bringe die Moskito nicht in die Flüsse zurück!

Schilt den Menschen nicht, welcher anfängt seine Schuld zu gestehen. Mit Schelten erreichst du nur, daß er sein Herz vor dir verschließt, das er dir eben öffnen wollte. — Lache den Anfänger in einer Sprache nicht aus, auch wenn er viele Fehler macht, sonst kommt er nicht vorwärts.

76. *Müsòdí a si makata dindò.*

Müsòdí wird bei dem dindo-Essen nicht übergangen.

In das dindó-Essen, welches der Mediziner für Kranke zusammenstellt, werden unter anderem auch Tausendfüßer getan. Der Fisch *müsòdí* darf aber unter keinen Umständen fehlen. Durch den Genuß dieser Speise sollen Rückfälle verhütet werden.

Es gibt Leute, die immer bei Gericht zu sehen sind. Entweder bringen sie selbst etwas vor, oder sie haben als Zeugen zu fungieren.

77. *Keka na keka di bólè wóngo á bélémbé.*

Das fortwährende Naschen hat den *bélémbé*-Topf leer gemacht.

bélémbé „die Herzblätter der Makabostaude, aus welchen Gemüse bereitet wird.“

78. *Ebo e si mamba úú moto o mbanǵisan.*

Die Bremse saugt einem leicht in einem unbewachten Augenblick das Blut aus.

So kommt auch der Dieb meist unversehens.

79. *Mubeng-lambo a titi máú.*

Der Besitzer einer Sache ist kein Junge.

Mag der Besitzer auch noch so jung sein, so darf doch kein älterer über seine Sachen verfügen.

80. *Lambo la myangó di si dolí.*

Etwas Erzähltes ist nicht gut.

Sage nicht ohne weiteres alles nach, was du über andere hörst.

81. *Mubole-mambo a si mongele kwédi.*

Der Bösewicht gedenkt nicht an den Tod.

Er gedenkt nicht der Strafe, die seinen bösen Taten folgt.

82. *Wúdu e di nyelé o wóngo.*

Die Schildkröte ließ die Pisangfrüchte im Topfe stehen.

Nach einem Märchen wurde die Schildkröte in einem Sack eingefangen und sollte bei einem Pisangessen verzehrt werden. Sie brach aber aus und, als man sie holen wollte, war sie davon. — Die Landschildkröte kommt in den Duala-Märchen überaus häufig vor und spielt etwa die Rolle, die „Reineke Fuchs“ in unseren Märchen einnimmt. Obwohl die Landschildkröte klein und unscheinbar ist, übertrifft sie doch die größeren Tiere an Schlauheit und List. Vgl. EM. S. 3—18. Ld. 49. a. f.

83. *O sáwó tē ewū, o tómba ngea.*

Wenn du deine Schuld bezahlt hast, kannst du (mit gutem Gewissen) vorübergehen.

84. *Mbódi ba malékeño muné, e sambi yá mawísà.*

Die Ziege, auf welche mit dem Finger gedeutet wird, wirft leicht Zwillinge.

Gesetzt, in einem Dorf ist ein Mensch, der gern stiehlt. Im Falle eines Diebstahls werden alle Dorfbewohner diesen Menschen ohne weiteres im Verdacht haben. Ähnlich:

85. *Léke la muné di bó mukúl'á tándà.*

Das Deuten mit dem Finger hat den hellen Mangrovebaum getötet.

Es gibt helle und dunkle Mangrovebäume.

86. *Bémà a titi eyábè.*

Waren sind keine Verwandtschaft.

Sie haben mit der Verwandtschaft rein nichts zu tun, darum haben auch meine Verwandten kein Recht, etwas von meinen Sachen ohne Erlaubnis wegzunehmen. Schulden sie mir etwas, so müssen sie eben auch bezahlen.

87. *Múkòké a si mabàngà pò.*

Das Zuckerrohr weigert sich des Messers nicht.

Über einen Menschen, der als böse verschrien ist, schilt jeder.

88. *O bésè mbă, o ombwa muné!*

Wenn du Jams in Stücke schneidest, so sieh auf die Finger!

Sei vorsichtig im Reden über andere, du könntest dir sonst schaden und es bereuen müssen.

89. *Diá diwó a si makákà dibómba.*

Mit einer Hand kann man kein Bündel schnüren.

Vgl. MD. S. 78. Sch. 74b. Ähnlich:

90. *Diá diwó a si mabà njou.*

Mit einer Hand kann man den Elefanten nicht ausschachten.

Durch die Weisheit eines einzigen Mannes wird ein Land nicht gut regiert.

91. *Nam'a bwaba e lábì tē oa, o én' tē ekónkòñ, o ña mílá.*

Wenn dich einmal eine Schlange gebissen hat, fürchtest du dich schon beim Anblick eines Regenwurmes.

Wer einem Menschen 50 Mark geliehen hat und hat diesen Betrag nicht wieder zurückbekommen, wird ihm keine 50 Pfennige mehr leihen.

„Gebrannte Kinder fürchten das Feuer“. MD. S. 77.

92. *Ebóki e mawánà mwenge.*

Zerbrochenes bringt Rotholz ein. Lu. 12.

Wer dir dein altes Rotholzkanu zerbrochen hat, muß für ein neues aufkommen.

Aus dem Rotholzbaum (*Pterocarpus*) werden die besten und dauerhaftesten Kanus gemacht.

93. *Jata l' ekal' á mpémba.*

Das Leihen eines der durch die Nase spricht.

ekalé ist ein Isango, ein vermummter Mensch mit einem aus Holz geschnitzten Stierkopf als Kopfbedeckung. Diese Vermummten ändern ihre Stimme, wie einer, der durch die Nase spricht. Sie leben ganz und gar vom Bettel. Wohin sie auch kommen, fordern sie den durch ihr Gebahren eingeschüchterten Leuten Waren oder Essen ab.

Wenn ich heute jemand Geld leihe und es morgen schon wieder zurückverlange, so sagt mein Schuldner: *Jata l'ekal' á mpémba.*

94. *E makó o mudumbu ma nungu.*

Es fällt in den Rachen der Riesenschlange.

Ein Übeltäter ist, um der gerechten Strafe zu entgehen, ins englische Gebiet entflohen; dort kann er nicht mehr weiter verfolgt werden. Ähnlich:

95. *Púè e kwéledì sngè o bwangá.*

Die Maus ist der Katze an die Brust gefallen.

96. *Kum ongigè Ndumbe, nde Ndumbe a timba pè bwá mọ.*

Kum hat den Ndumbe gerettet, aber Ndumbe hat ihn nachher getötet.

„Undank ist der Welt Lohn.“

97. *O bè mulúlo o Ewori, nde o bwá pè lungu bngò e?*

Du bist verwandt im Wurifluß und fürchtest die Stechmücken?

Ein Lehrer weigert sich in seinem Heimatdorf angestellt zu werden mit der Begründung, daß man dort nicht satt werden könne. Wie, sagen ihm seine Landsleute, du bist im Hungerlande geboren und weigerst dich dort zu wohnen?

98. *Mbudi nángàmen nólò, nika nde e benno tngò a miaba o 'yidi.*

Die Antilope hielt sich bescheiden zurück und bekam deshalb lange Hörner im Walde.

Wer keine Schulden hat, steht gut und kann nicht beschämt werden.

99. *Ngóá e wíngìlan bobòlò, e súbì tngò.*

Das Schwein gab sich mit dem Fressen von Waldfrüchten ab und ging der Hörner verlustig.

bobòlò „Früchte eines Waldbaumes.“

Wer sich bei Kleinigkeiten aufhält, geht oft großer und wichtiger Sachen verlustig.

100. *O wan tẹ lóngò, o tombanẹ miọ.*

Hast du das Deine gebracht, so gehe damit vorüber.

Wer durch sein Gebaren Händel und Streit verursacht, muß zusehen, wie er die Sache wieder in Ordnung bringt.

„Wer sich die Suppe eingebrockt, der mag sie auch verzehren.“

101. *Mot'a mulángò a si malángwàbè.*

Von dem Überbringer von Neuigkeiten wird nicht gesprochen.

102. *Muké-ndó a si memea ebango a ndó.*

Der Tätowierer weigert sich gegen die Einschnitte, nämlich an seinem eigenen Körper.

Einer, der andere schilt, will nicht, daß andere ihn schelten.

103. *Nu sélè tɛ, ba sélè pɛ yokanɛ mɔ.*

Wer zuerst den Fehler macht, wird auch zuerst ausgelacht.

104. *Buía bǒ bo si malòisɛ nǰou.*

Ein Tag maecht den Elefanten nicht verwesen.

Wenn du Geld auf Borg willst, so plage mich nicht, als müßte es gleich sein, sonst wirst du es nicht erhalten. Lu. 10.

105. *Elókò a kwedi e maleɛ moto doi la mbembe.*

Der Trauerhof lehrt einen das Klagelied.

Sobald eine Frau in den Trauerhof kommt und den Toten sieht, weiß sie auch, was sie singen soll. — Die Klageweiber pflegen die guten Eigenschaften des Verstorbenen zu besingen.

Wenn ich vor Gericht den Kläger und den Richter anhöre, weiß ich auch gleich, was ich darauf zu entgegnen habe.

106. *Kwed'a mwémè, kɛ kwed' epukepuké.*

Wie der fliegende Hund stirbt, so stirbt auch die Fledermaus.

Es ist allen gleich ergangen, alle haben dieselbe Strafe bekommen. MD. S. 77. Ähnlich:

107. *Mukónge mɔ na: Ná oa e, ná mba e!*

Der Frosch sagte: Wie dir, so auch mir.

108. *O da sáo, o tongwa na mungengelé?*

Du issest Pflaumen und reinigst auch den Kern?

Man hat ihn als Zeugen gerufen, wobei er mehr sagt, als man von ihm verlaugt.

109. *Mwə́n' a mada tɛ, kɛ a masámbrà.*

Wenn der Fremdling ißt, so wird er zu Schanden.

Der Gastgeber ist dem Fremdling Geld schuldig, da er ihm nun aber bei der Ankunft gleich Essen auftragen läßt, schämt er sich, seine Schuld einzufordern.

110. *Sombo na sombo e si malóàné dibokí.*

Kein Affe schilt den andern wegen der Gesäßschwienlen.

Kein Dieb schilt den andern wegen des Stehlens.

111. *O s'indí tɛ o mínjà, o si mabia nòí.*

Wenn du noch nicht in das Wasser gefallen bist, kannst du auch nicht schwimmen.

Wer noch nicht gestraft worden ist, nimmt sich nicht genug in acht.

112. *Pupwa dibúnjè, o kate mukókú.*

Schüttle den Zweig aus und überschreite den Baumstamm.

Den Zweig ausschütteln, weil Tau oder Regenwasser daran ist. Bezahle deine Schulden, und du kommst zur Ruhe.

113. *Topo tɛ Kala, o si topo Mbela*

Sprich wie Kala und nicht wie Mbela.

Er soll die Wahrheit sprechen und nicht lügen.

114. *A beúe lambo luo, nde a wesane pɛ mɔ.*

Er hat seine Sache, aber er ist damit Gefahr gelaufen.

Ich wollte ihm sein Haus nehmen, wogegen er sich heftig wehrte. Dadurch geriet ich mit ihm in Händel, Streit und Feindschaft, schließlich wurde er noch bestraft.

115. *Na búki tɛ oa jítà, na mabúkà pɛ oa nlumbán.*

Ich übertreffe dich sehr und übertreffe dich daher auch im Plündern.

Wer auf Plünderung ausgeht und viele Helfershelfer bei sich hat, raubt mehr als einer, dem nur wenige Leute dabei helfen.

116. *Pá e da jebo, jebo pɛ di da pò.*

Das Messer frißt den Schleifstein und der Schleifstein das Messer.

Wer mir Geld leiht, dem helfe ich auch wieder aus.

„Eine Hand wäscht die andere.“

117. *Sùè e soí jàngo.*

Der Fisch merkte den Speer.

Auf spitzfindige Fragen, durch deren Beantwortung mir Unannehmlichkeiten erwachsen könnten, gebe ich keine Antwort.

118. *O poi te jakwa mǔlà, o timbang nde wóngo a njóngo e?*

Wenn du Palmöl zu betteln gekommen bist, kehrst du dann mit einem Topf Palmöl zurück?

njóngo „das Fett der Palmnüsse, aus dem durch Kochen das Palmöl gewonnen wird“.

Bist du um einer Kleinigkeit willen zu mir gekommen, so nimm damit vorlieb und erwarte nicht mehr. Konkret gesprochen: Hattest du die Absicht, 50 Pfennig bei mir zu borgen, so erwarte nicht, daß ich dir 5 Mark gebe.

119. *Na bomán' mbimba o ngeá, ngámbi e wea mba.*

Wenn ich eine Leiche am Weg treffe, trifft mich die Zauberei.

Die Zauberei zeigt mich als den Schuldigen an.

Ist mein Kanu am Strande kaput, so schiebe ich die Schuld leicht auf den Anzeiger.

120. *Divusé a wu nde yao wúmà.*

Der Fehler kommt von seinem besonderen Ort.

Einer glaubt etwas zu verstehen, ein anderer, der darüber kommt, findet Mängel und Fehler daran.

121. *Etá mǔ na: Na mánjǔse nde.*

Die Darre sagte: Ich dörre nur.

Was mir ein anderer zur Verwahrung übergeben hat, ist nicht mein Eigentum, über welches ich verfügen darf.

122. *Eyongúledì mǔ ma: Mulema to maya.*

Das Chamäleon sagte: Nur kein Herzklopfen!

„Das Herz soll das Blut nicht in Bewegung bringen“.

Wer ein gutes Gewissen hat, fürchtet sich nicht vor dem Richter.

123. *Mambo ma jítà nde ma kwese ngombe matoi.*

Die vielen Klagen haben die Rieseneidechse taub gemacht.

Wer zu vielerlei Klagen hören muß, weiß schließlich nicht mehr, was er glauben soll.

124. *Babié nôi ba wó madiba, nde na biso m'beka e?*

Wenn die guten Schwimmer ertrinken, wie wird es uns des Schwimmens Unkundigen ergehen?

Wenn schon die bei-der Regierung Angesehenen bestraft werden, wie wird es dann erst dem kleinen Mann ergehen?

125. *Lambo la moto a si doli pongo.*

Anderer Leute Sachen zu ordnen ist nicht ratsam.
Man hat keinen Dank davon.

126. *Disò a si mada.*

Das Auge ißt nichts.

Es sieht die Dinge nur an, und das kann nicht verboten werden.

127. *Wuba ni mingeyé ebiamù na ebiamù e si mawinà muká.*

Das Huhn, welches allabendlich ins Haus geht, verursacht keinen Prozeß.

Wer sich aber bei Nacht draußen herumtreibt, kommt leicht in Ungelegenheiten.

128. *O mada tē tanga l'ewake, ombwa pē lóngò.*

Wenn du die Fußsohle des Schimpansen issest, so sieh auf die deine.

Wer andern etwas Böses antut, sehe zu, daß er nicht selbst dadurch in Schaden komme.

129. *Ngulē mō na: Tō o si madabē nde, o úngàmē.*

Die Eidechse sagte: Ob du gleich nicht verzehrt wirst, so sieh dich doch vor.

„Vorsehn ist besser als Nachsehn.“

130. *O angò tē mba ngombá, kē mba pē na mangwa oa eyià á mbíà.*

Wirfst du mich mit einem Stachelschwein, so werfe ich dich mit der Fruchttraube der Ölpalme.

Die Hülsen der Palmnüsse sind stachelicht.

„Wie du mir, so ich dir.“

131. *Mínà indì tē o tongo, kē ewá e si lóndì.*

Wenn das Kind am Brunnen ist und lange ausbleibt, dann ist das Gefäß noch nicht voll.

Gilt von Schülern oder Lehrlingen, die ihre vertragsmäßige Schul- oder Lehrzeit noch nicht beendet haben.

132. *Musidi mu bakèlè kwedi.*

Der Sporenkuckuck heuchelt den Tod.

Er ist vor Gericht gerufen und heuchelt Krankheit. Oder: Er ist geschlagen worden und stellt sich dabei wie tot.

133. *Moto a si memba mín' á sángo óniola mumban.*

Man erkennt seinen Bruder nicht am Geräusch.

Wenn mein Bruder gleichzeitig mit einem Diebe bei Nacht in meinem Hause läuft, so kann es vorkommen, daß ich meinen Bruder totschiage, statt den Dieb, da ich meinen Bruder am Geräusch nicht erkenne.

134. *Pue mō na: Na si ben lambo na wóngo á mukála.*

Die Maus sagte: Ich habe mit dem Topf des Europäers nichts zu tun.

Gemeint sind die eisernen Kochtöpfe mit Deckel. Will die Maus den Deckel heben, um Essen zu stehlen, so entsteht ein Geräusch, und sie ist verraten.

135. *Pô e titi botún óniola nól'a moto.*

Das Buschmesser ist nicht stumpf für den Leib des Menschen.

Über einen dummen Menschen kann der Richter leicht eine Strafe verhängen.

136. *Njou a wúdu e búmbìsè Banen.*

Die Zauberarznei der Schildkröte hat den Banenstamm ins Unglück gestürzt.

Meine Feinde haben einen bösen Plan gegen mich geschmiedet und wollen mich töten. Dagegen wehren sich meine Verwandten aufs heftigste und ruhen nicht, bis meine Feinde ins Unglück gestürzt sind.

137. *Ewake mō na: Na maye nde.*

Der Schimpanse sagte: Ich lache eben.

So sagt einer, der in einer Sache beschuldigt wird, von der er gar nichts weiß.

138. *Epémbea mō na: Mba na masaye nde ómōni na ómōni.*

Das Treibholz sagte: Ich treibe ganz oben.

Es ist vieles in der Tiefe verborgen, aber da ich den Kampf dagegen nicht aufnehmen kann, lasse ich davon ab.

139. *Ejyongüledì mō na: Kana nǒ i titinō mba nólò, tō divēndi lí njēngú pē di si manōngō mba mataó.*

Das Chamäleon sagte: Da keine Haare auf dem Körper sind, so verursacht mir das Rasiermesser auch keine Muskelzuckungen.

Wer ein gutes Gewissen hat, geht ruhig vor das Gericht.

140. *Ye sō nje, ke ndoko e bo dikütè?*

Was macht es, wenn die Kartoffel den Erdhaufen zerstört?

Die auf den glatten Erdhaufen gefallene Kartoffel hat eine kleine Unebenheit verursacht.

Wird bei kleineren Beleidigungen angewendet.

141. *O bia ngǒ a mbēngē, nde dibōngō di wōndō oa e?*

Wenn du den Seewind kennst, kann dich der Landwind betrügen?

Der Seewind ist viel stärker als der Landwind.

Wer bei großen Sachen vor Gericht Bescheid weiß, weiß auch bei kleinen Sachen durchzukommen.

142. *O si bie o mulópò o nò o dú e?*¹⁾ vgl. 498.

Wenn du nicht weißt, was am Ursprung des Flusses ist, trinkst du dann aus der Mündung?

Wer einen Urteilspruch über eine Streitsache abgibt, ohne sie zu kennen, dem wird dieses Sprichwort entgegengehalten.

143. *Ba mapimba nde eyala, setō moto.*

Sie verwerfen nur das Wort, nicht den Menschen.

Geniert sich einer im Rat der Leute etwas zu sagen, so wird ihm mit diesem Sprichwort Mut eingeflößt, denn nicht er selbst, sondern höchstens sein Rat kann verworfen werden.

144. *Mutí-mbēnda a si mamba bula mbenda.*

Der Gesetzgeber übertritt das Gebot leicht.

Er kommt durch das Gesetz selbst leicht zu Schaden.

¹⁾ Man sagt statt *du* auch *mbēngē* „Westen“, da die Flüsse meist nach Westen laufen.

145. *Kwed'a momé ñe nde búña bǔ.*

Der Tod des Mannes ist doch nur ein Tag.

Hiermit ist die Ergebung ins unvermeidliche Schicksal ausgesprochen. Ob ich vor Gericht bestraft werde, oder ob ich ins Gefängnis wandere, schließlich geht alles vorüber.

146. *Muká ma bobe na njom a bobe.*

Ein schlimmer Prozeß und eine schlimme Ursache.
Wie die Tat, so auch der Lohn.

147. *Epá mǒ na: Na mabasa nde, nde na si mada.*

Der Fisch (*epá*) sagte: Ich mache nur ein Geräusch (mit dem Schwanz), esse aber nicht.

Ich gebe einem den Rat, seinen bösen Plan nicht zur Ausführung zu bringen, zwingt ihn aber nicht dazu.

148. *Pé e wedi te, mbomǒ e tímbanǒ masongá e?*

Wenn die Hornvipere stirbt, kann dann die Riesenschlange deren Zähne erben?

Bist du mit dem Verstorbenen nicht verwandt, so fällt dir auch dessen Erbe nicht zu.

149. *Ngín' á pái e tómbisǒ mǒ o dibó la moyo.*

Das starke Rudern hat ihn am Strand des Schwagers vorbeigebracht.

Er fuhr über das Ziel hinaus.

Im Eifer hat er sich bei der Verteidigung vor Gericht versprochen und sprachliche Fehler gemacht.

150. *O si kóme musango na kémà, o ala pawa divénjè?*

Warum bist du zum Buschlichten gegangen, ohne zuvor Frieden mit dem Affen zu schließen?

Wer z. B. mein Kanu benutzen will, frage zuerst bei mir an.

151. *Mbwan' a si mawútànǒ tamba.*

Ein Reicher zieht dem andern den Hut nicht ab.

Sie halten zusammen und lassen sich gegenseitig nichts geschehen.
— Auch zieht kein Weißer dem andern den Hut ab. Hat ein Europäer Streit mit einem Eingeborenen, so werden die Europäer zu ihresgleichen halten.

152. *Mukala a bi nde mol'a boso.*

Der Weiße kennt den ersten Mann.

Einen Bekannten zieht er den andern vor.

153. *Wuma wónḡo á itó yeno, o dubí tē diá óten', tō wòanḡ nde mō sōpi, kē enumba e diá tē son.*

Wenn du die Hand in den Teertopf tauchst und hernach gleich mit Seife reinigst, so bleibt doch noch ein Geruch zurück.

Selbst wenn du dich in einer dir zur Last gelegten Sache wohl verteidigen kannst, so bleibt doch immer noch etwas an dir hängen.

Semper aliquid haeret.

154. *Lambo na muben.*

Das Ding und der Besitzer.

muben = *mubénw̄di* „Besitzer“.

Was mir gehört, gehört mir.

155. *Mutóbò ma Dumbela.*

Das Leugnen des Dumbela.

Dumbela stahl Hühner, leugnete, und doch waren noch Federn an seinem Munde zu sehen.

Gilt von Leuten, die des Diebstahls überführt sind und doch nichts eingestehen.

156. *Bo si windi tō, ngō i pimbea?*

Es ist noch nicht dunkel, und die Fliege verirrt?

Er sagt etwas und leugnet sofort, daß er es gesagt habe.

157. *Pé, bodulḡ ba bonaniama.*

Die Puffotter, das Schleppnetz der Tiere.

Die Tiere zogen die Otter in ihrem Schleppnetz, und da sie nichts von ihrem Giftzahn wußten, wurden sie getötet.

Ein Richter hört die Leute ruhig an und straft sie nachher.

158. *Mulopo a si makóbú dibáo.*

Der Kopf stolpert nicht.

Ich mische mich in nichts Fremdes und kann darum auch nicht belangt werden.

159. *Ngando nja e? mombe pe nja e?*

Das Krokodil wer? Das Krokodil mit kurzem Maul wer?

Mein Bruder soll eingefangen werden, da sie ihn nicht finden, werde ich gepackt. Vgl. 659.

160. *Núngò Endal' angò ya manguba mène, na mabumba myélé.*

Nimm deine schöne Endale (Name einer Frau) und lasse mich Pisang rösten.

Er hat mir ein Weib gekauft, da ich selbst kein Geld hatte, nun will er, daß ich ihm diene und unterwürfig sei. Nimm sie wieder, sage ich, daß ich Ruhe bekomme.

II. Arbeit.

1. Allgemein.

161. *Bwala na tue. ulutu na mapoko.*

Faulheit mit Armut, Arbeit mit Überfluß. Lu. 23.

162. *O s'úli, o si bambe ngombe o 'súngu á mondó.¹⁾*

Wenn du nicht satt bist, trägst du auch nicht die Rieseneidechse am Ende des Schwanzes.

Sie schlägt mit dem Schwanze kräftig um sich und hat überhaupt eine nicht geringe Kraft im Schwanze.

Von einem hungerigen oder schwachen Menschen ist keine schwere Arbeit zu erwarten.

163. *O si bi te bà mbás'a ngomo, o embilang matòí má mbó.*

Wenn du den Keil der Tanztrommel nicht schnitzen kannst, so ahme die Ohren des Hundes nach.

Wenn du etwas nicht zu machen verstehst, so sieh', wie die andern es machen. Vgl. Sch. 9.

164. *Wúbà mò na: O s' emedi te mbùù epupa, o si mada miwũ mindénè.*

Das Huhn sagte: Wenn du in der Regenzeit keinen Regen willst, so issest du auch keine Maden.

Wer es sich nicht sauer werden läßt, der wird es zu nichts bringen.

¹⁾ Meist wird dieses Sprichwort in abgekürzter Form gebraucht: *O s' úli, o si bambe* „wenn du nicht satt bist, trägst du nicht“.

165. *Bwälà ba tìnè jòn bo e?*

Ist das die Faulheit der Pisangstaude?

Die Pisangstaude läßt es sich gefallen, wenn du ihr einen Trieb oder Schößling wegnimmst.

So gibt es auch energielose Leute, die sich nicht wehren, wenn ihnen etwas genommen wird.

166. *Bwála ba dísò bo e!*

Das ist die Faulheit des Auges.

Du fürchtest, daß die dir gestellte Aufgabe über deine Kräfte gehe. Bei einiger Kraftanwendung kannst du sie jedoch gut bewältigen.

167. *Londò la bwambi mbengú e timbi bwéà bwangú.*

Durch das anstrengende Reisen hat die Taube die Brust gebrochen.

„Allzuviel ist ungesund.“

168. *Nina jíta i títì myangi.*

Viele Läuse verursachen kein Jucken.

Viele faule Leute bringen nichts fertig, dagegen wenige, die kräftig anfassen, bringen etwas zustande.

169. *Njai a ebiamù ná o mabóngò.*

Der Hunger am Abend ist in den Knien.

Wenn einer um das Abendessen kommt, so macht er sich wenig daraus, er darf ja den Hunger verschlafen.

170. *Itokò mò na: Mese mañame na bam.*

Die Drossel sagte: Alles soll ganz und gar verderben.

Ein Faulenzer, der nichts umtreibt, nicht fischen geht, ist auf die, welche etwa mit einem reichen Fang vom Meer heimkehren, neidisch und wünscht, daß alles verderbe, damit niemand etwas bekomme.

171. *Oñola muíngò nde dikoko a bólònnò mulópò.*

Durch die Trägheit ist die Krabbe des Kopfes verlustig gegangen.

Er ist der Arbeit verlustig gegangen, weil er sich nicht rechtzeitig dazu einstellte.

172. *Inon' a mudumbu i si malóna dúmbu.*

Ein geschwätziger Vogel baut kein Nest.

173. *Eboló e si malangwabe o mudumbu.*

Der Mund redet nicht von der Arbeit.

„Eigenlob stinkt.“

174. *Ngokólò mō na: Londó le nde idiba.*

Der Tausendfuß hat gesagt: Mache dich früh auf die Reise.

Der Tausendfuß bewegt sich in früher Morgenstunde. Gerät er unter die Glut der Mittagshitze, dann geht er zu Grunde.

„Morgenstund hat Gold im Mund.“ Vgl. 68. MD. S. 77. Sch. 33.

175. *Sóbèlě dia o si sóbèlě mudumbu!*

Laß die Hand hüpfen, nicht den Mund!

„Er arbeitet lieber mit den Zähnen (Mund), als mit der Hand.“

176. *Pái e si mawondó díbebe.*

Das Ruder betrügt den Schenkel nicht.

Gehst du mit dem Ruder d. h. mit dem Kanu auf den Fischfang oder in die Faktorei, so bringst du auch etwas mit nach Hause, wovon du wieder leben kannst.

177. *Moto mō a titi na a dúàne myólò miba.*

Ein Mann vermag nicht zwei Kanus zu rudern. Oder:

178. *Pai pō e si maduane miólò miba.*

Mit einem Ruder kann man nicht zwei Kanus lenken.

„Niemand kann zwei Herren dienen.“

179. *O si ta ná o meya nde o mete malama e?*

Warum hast du die Wangen verzogen, wenn du doch nicht weinen wolltest?

Warum hast du die Arbeit angefangen, wenn du sie doch nicht zu Ende bringen kannst?

180. *A dá ó! é; ébòlò ó! pidípiti.*

Zum Essen kommen! Ja; zur Arbeit! Keine Antwort. Lu. 2.

Wenn zum Essen gerufen wird, kommt gleich das Ja; ruft man aber zur Arbeit, bleibt die Antwort aus.

181. *O si tómbè dáubà, o pimbu mpóujo e?*

Du bist noch nicht am Sumpfwald vorbei und wirfst den Wanderstab weg?

Man soll eine Sache nicht loben, ehe sie zu Ende gebracht ist.

182. *O si bángà moyo eboló, nga mbúà nde e mēndé yólè.*

Verwehre deinem Schwager die Arbeit nicht, es könnte regnen.

Wenn es morgen regnet, wird nichts aus der Arbeit werden, darum laß ihn nur arbeiten, wenn er dir heute gleich ungelegen kommt.

183. *Ebol'a musunga e si móà.*

Eilige Arbeit wird nicht reif.

184. *Ewóndò e keki tē bwelé, kē e kē tē mō.*

Wenn sich die Axt am Baum versucht, haut sie ihn ab.
„Steter Tropfen höhlt den Stein.“

185. *Son son nde e lambo.*

Immer wieder ein bischen gibt etwas zusammen.

Ähnlich:

186. *Tón diwó diwó nde di malondé wóngo.*

Ein Tropfen um den andern füllt den Topf.

„Viele Wässerlein geben einen Bach.“ Ebenso:

187. *Diá nongō, diá nongō nde e lambo.*

Vieler Hände Arbeit bringt etwas zustande.

188. *Ndutu e si mananga o manama.*

Die Mühe bleibt nicht in den Armen liegen.

Ist die Arbeit getan, so gedenkt man nicht mehr der Mühe.

189. *Ángi la myēmè di nengēlē njǎ njai.*

Ein Bündel Fledermäuse ließ den Leopard hungrig abziehen.

Ein Bündel Fledermäuse (*iangi* Bündel von fünf Fischen, die an einer Schnur von Bast (*mòdi*) aufgehängt werden, welche man durch die Kiemen durchzieht). Hier von den zu Bündeln sich aufgehängenden Fledermäusen gebraucht.

Nach einem Märchen hängten sich die Fledermäuse an den Zweigen einer Palme auf. Der Leopard wollte sie holen und mühte sich ab, hinaufzuklettern, konnte aber nicht beikommen.

So müht sich mancher in seinem Leben umsonst mit etwas ab und hat doch keinen Gewinn davon, weil er es nicht auszuführen vermag.

190. *Mila ma ngombá na mbó.*

Die Schnelligkeit des Stachelschweins und des Hundes.
Zwei arbeiten nie gleich schnell. Immer ist der eine dem andern voraus.

191. *Mulóngwa a wa, mulóngwa a timba.*

Aushilfe kommt und kehrt zurück.
mulóngwa „gegenseitige Aushilfe zwischen Frauen, hauptsächlich bei der Feldbestellung“.

192. *Seto musunga nde mu boli Ewanje a bing loko.*

Nicht die Eile hat den Ewanje das Spiel gelehrt.

193. *Tangá la mwéndé di si mananga ndotí.*

Die Fußsohle träumt nicht.

Ein dummer Kerl kann keine ordentliche Arbeit aufweisen.

194. *O bélé mpa nuson, o si bélé mba ewesé.*

Lade mich zum Fischfleisch ein und nicht zu den Gräten.

Rufe mich zum Essen und nicht zur Arbeit.

195. *Dibó la dibó di s'ambi jóngò bólò.*

Am schlammigen Gestade ist es nicht schwer, ein Kanu zu schieben.

Einen Faulen kann man leicht um Hab und Gut bringen.

196. *O pò jǒngwàng o búsa énángì e?*

Du kommst zu helfen und schwitzest schon?

Er tut im Übereifer zu viel.

197. *Dibambé a si bòi.*

Bei Trägerdiensten fehlt ein kleines Geschenk nicht.
Wer mir Essen oder Waren vom Strand in meine Wohnung trägt, rechnet mit Bestimmtheit auf einen kleinen Anteil an dem Getragenen.

198. *Ndai a eboló e si mabó.*

Arbeit und Essen dafür ist immer begehrt.

Wer seinen Arbeitern am Anfang oder am Schluß der Arbeit mit einem guten Essen aufwartet, wird stets Leute zur Arbeit bekommen.

199. *Jängàmeyé di si manámse lambo.*

Die Vorsicht verdirbt nichts.

200. *Milá má ngolón na wúdi mi.*

Das ist die Schnelligkeit der Schirrantilope und der Schildkröte.

Ein kleiner listiger Mann bringt mehr zustande, als ein Riese, der keinen Verstand hat.

Die Schildkröte spielt in den Märcen der Duala immer die Rolle eines klugen und listigen Tieres. Vgl. SchuB. S. 198f. EM. S. 47 bis 52. Lu. 33. Sch. 89.

201. *Muwíne mwenge o Batanga, a si bòi dínà.*

Wer Rotholz von Batanga bringt, wird nicht vergessen.

Wer auf etwas Neues kommt, wird nicht vergessen.

202. *Elólombe e mawondo balengedi.*

Die untergehende Sonne betrügt die, die den Palmwein abzapfen.

Gilt von Leuten, die die Arbeit hinauschieben, bis es zu spät wird.

203. *Meme na meme nde kema e timbino jángwè o bwele.*

Durch häufiges Probieren lernte der Affe vom Baum zu springen.

204. *Muipe jipe, a si mányisè bwangá.*

Wer kocht, trocknet die Brust nicht.

205. *Botemeteme nde bo salise waba myéndé.*

Das viele Stehen hat die Füße der Hühner klein gemacht.

Wer überall eine Arbeit anfängt und nirgends aushält, kommt zu nichts.

206. *O bubó tē bwām̀, o da mukála.*

Wenn du (die Federn des Huhns) gut weggebrannt hast, issest du dessen Füße.

Beim Zubereiten des Huhns werden die Federn abgerupft, die kleinen, die noch daran bleiben, werden über dem Feuer weggebrannt.

Wer seine Arbeit gut getan hat, bekommt ein Geschenk (*dibambe*) dafür.

207. *O si boli tē eboló, o si mada.*

Wenn du nicht arbeitest, issest du nicht.

208. *E na E nde e bólè kuruman.*

Das fortwährende Jasagen hat die Kruleute geschädigt.

Die Kruleute taten ohne Widerrede schwere Arbeiten wie Rudern und Lastentragen und haben daher auch eine kleine Bezahlung.

209. *Wuba mō na: Na mawasane myëndé mibá, na si sōi tē na mun, kē na masone mune.*

Das Huhn sagte: Ich scharre mit beiden Füßen, finde ich es mit dem einen nicht, so finde ich es mit dem andern.

Jemand versteht die Schreinerei und Maurerei. Trägt ihm das eine Handwerk nichts ein, so greift er zum andern.

210. *Musälóbà mō na: Tō di makwala nde, kē ye nde wásè.*

Die Arzneipflanze hat gesagt: Ob wir auch sprechen, so sind wir doch da.

Die Arbeit geht weiter, auch wenn wir sprechen.

211. *Badédì ba dèdì, baboledi ba bolédì.*

Die einen essen, die andern arbeiten.

Bei einer Arbeit haben die einen sich beteiligt, die andern kamen spät und sind faul gewesen. Die letzteren aßen aber auch mit, ja sie übertreffen hierin die fleißigen.

212. *O si weli tē, o ja nde!*

Wenn du nicht kannst, so bleibe!

Wenn du bei einer Arbeit nicht mittun kannst, so laß die Hände davon und bleibe daheim.

213. *Kwetikweti e titi mudesan.*

Sachte Anbeißen ist nicht Schlucken.

Wenn der Fisch nur ein klein wenig vom Köder frißt, so schadet es ihm nichts; sobald er aber tüchtig anbeißt und schluckt, kommt er durch die Angel ums Leben.

Man soll eine Arbeit recht und mit Fleiß tun und nicht damit spielen.

214. *Mutumbu mu keki njibu.*

Der Stecken prüfte die Tiefe.

Sage nicht, eine Arbeit sei dir zu schwer, es sei denn, du habest deine Kraft daran versucht.

215. *A nongi mbóni a ngingi.*

Er tut wie eine Fliege.

Die Fliege wollte nach einem Märchen die Hände waschen und machte die Bewegungen des Menschen nach, fiel aber dabei ins Wasser.

Er verspricht eine Arbeit zu tun, sagt ja und kann sie doch nicht zu Ende bringen.

216. *Matangá ma madése mudumbu.*

Die Fußsohlen füttern den Mund.

Wer sich umtut, kommt zu etwas.

217. *A bambé mína to dikána.*

Er trägt die Last ohne Tragbausch.

Gilt von einem, der mehr verspricht als er halten kann.

218. *Mbenē-mbenē nde nie bodi.*

Langsam geht die Fahrt.

Bei einer langen Fahrt ist es geraten, von Anfang an gleichmäßig und langsam zu rudern und nicht gleich beim Beginn alle Kräfte zu verbrauchen

edúte „in ruhigem Takt rudern“.

esóku „das rasche Rudern“.

matoi ma njou „das Ruder mit aller Macht eintauchen, so daß es schallt“.

219. *Lòà to lòàbe, mbungé ná na o dú.*

Es ist noch nicht gefischt worden und dabei ist die Mündung schon trübe.

Einer redet z. B. überall von seinem Hausbau, obwohl noch nichts davon zu sehen ist.

220. *Á njàì, bwa tē dibum, màkwunba mé omboà.*

Hunger, du magst wohl den Bauch töten, Kassada gibts zu Hause. Lu. 4.

Die harte Arbeit bringt dem Menschen wohl viel Mühe, aber nachher folgt ein gutes Essen.

221. *Mukē-mbia a si mawolo o toa madiba.*

Der Palmbauer wird nicht müde, Wasser zu schöpfen. Während seine bezahlten Arbeiter abends rasch nach Hause gehen, arbeitet er noch weiter.

222. *Munq a moto a si mawó o madiba.*

Ein des Wassers Kundiger ertrinkt nicht. Ein geschickter fleißiger Mensch bringt eine Arbeit auch unter den größten Schwierigkeiten fertig.

223. *O s'alèdì tē dīwēndì, o si mada nutongá má wūla.*

Wenn du kein Messer hast, issest du den Kern der Nuß nicht.

Wer nicht arbeitet, kommt zu nichts.

224. *Wóngo a si mawolo jipe.*

Der Topf wird nicht müde zu kochen. Er läßt sich die Arbeit nicht verdrießen.

225. *Ngule e si mēkāmēne o musímà.*

Die Eidechse überschreitet die Schlucht nicht. Ein Fauler kann nichts Ordentliches leisten.

226. *Ekwáli e lemsē dikako o mukóko.*

Das Gespräch hat die Krabbe auf dem Sand betrogen. Über der Unterhaltung ist die Arbeit versäumt worden und Schaden dadurch entstanden.

227. *Mbóli e si madá bewudí wímà iwó.*

Die Ziege frißt nicht an ein und demselben Ort Gras. Mancher hält es bei ein und demselben Herrn nicht lange aus und wechselt darum die Stelle häufig.

228. *Esánja e si mawána madiba o tongo.*

Der Korb bringt kein Wasser vom Brunnen.

Wird gebraucht, wenn einer eine unmögliche Arbeit verlangt.

229. *Mboloki e bole te koka, e teme na diwondi.*

Hat der Fufustoßer seine Arbeit getan, so läßt man ihn am Pfosten stehen.

Er gab sich Mühe und erhielt keinen Dank dafür.

2. Handel.

230. *Mungi' mu si mavea wuma mu makakaneno.*

Der Mungi (Isango) frißt nicht, wo es versprochen ist.

Die Anhänger des Mungi sagten den Leuten früher: „Diese Nacht wird der Mungi kommen und da und da fressen“. Die Leute blieben auf und warteten, aber der Mungi kam nicht, er stellte sich wo anders ein. Wo er jedoch hinkam, raubten die Anhänger des Mungi alles Vieh, um sich nachher auf Kosten der andern gütlich zu tun. Den Anhängern des Mungi wurden drei Kreuze in die Brust eingeschnitten, wobei ihnen die Augen verbunden wurden. Nach Vornahme dieser Prozedur wurde ihnen die Decke von den Augen getan mit den Worten: *masonga ma Mungi'*: die Zähne des Mungi haben diese Einschnitte gemacht. — Noch heute kann man ältere Männer mit diesen Einschnitten auf der Brust sehen.

Für deine Waren, die du zum Verkauf anbietest, bekommst du nie den erhofften Betrag. Die Abnehmer werden den Preis stets herabdrücken. Vgl. 281, 627.

231. *Eyúngu mo na njo na: Onol' esao so o bola nika, nde mba-mene, ke o bu ne e?*

bu = bolea

Der Aasgeier sagte zum Leoparden: Wenn du schon mit meiner Feder so umgegangen bist, was würdest du erst mit mir selbst angefangen haben?

Traue nicht ohne weiteres jedem Menschen.

Ein schwarzer Händler gibt einem seiner Landsleute einen Posten in europäischen Waren, damit er diese mit Gewinn für ihn verkaufe. Statt nun ehrlich zu sein, fängt der Angestellte an, die ihm anvertrauten Waren zu verschleudern oder für sich selbst zu gebrauchen. Welch ein Schaden wäre nun erst bei diesem Geschäft entstanden, wenn dieser gewissenlose Mensch einen großen Posten Ware erhalten hätte!

232. *Musibedi a si mabô yóm' á poso.*

Wer an den Strand geht, dem geht das Geld nicht aus. *yóm' á poso* „Ware im Wert von 50 Pfennig“.

Wer fleißig auf den Handel geht, wird immer zu essen haben.

233. *Dikakí nde e ñungá.*

Durch das Frist geben gedeiht der Handel.

Der Geschäftsmann, der nicht immer auf sofortige Bezahlung drängt, verschafft sich einen großen Kundenkreis.

234. *Mbáta e si mabwá longó.*

Die Zugabe bricht den Kauf nicht.

Einer kauft Waren ein, die ihm zu teuer sind. Der Verkäufer ist jedoch nicht imstande, den Preis herabzusetzen. Um die Kundschaft zu befriedigen, fügt der Verkäufer einige Kleinigkeiten als Zugabe bei.

235. *Wúdù e si mandabé o mukuta.*

Man kauft keine Schildkröte im Sacke.

„Er kauft die Katze im Sacke.“

Der Duala schaut sich sein Kaufobjekt erst gründlich nach allen Seiten an, ehe er das Geld dafür auf den Tisch legt. Die Buschleute oder Waldbewohner beriechen noch obendrein die ihnen unbekanntem Gegenstände.

236. *Mukuta wu mapúla n'bangá.*

Der Sack will Palmnüsse.

Der Händler will europäische Waren, mit welchen er Landesprodukte einkauft, um von dem Gewinn leben zu können.

(Fortsetzung folgt.)

BÜCHERBESPRECHUNGEN.

Schmidt, Max, Prof. Dr.: Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre. I. Bd. Die soziale Organisation der menschlichen Wirtschaft.

Stuttgart. Ferdinand Enke 1920.

Die Stellungnahme zu den gedankenschweren Theorien des Verf. auf den Gebieten der Völkerkunde und der Volkswirtschaftslehre muß den Fachleuten überlassen bleiben; manches wird auch weitere Kreise anregen und ansprechen, so seine Ausführungen über Selbstfürsorge und Nächstenfürsorge (S. 34), über Unlust bei indirekter Bedürfnisbefriedigung (S. 47), über Untervölkerung und Übervölkerung (S. 60), über sozialisierende, gemeinwirtschaftliche und konkurrierende, feindliche Prinzipien innerhalb des Wirtschaftslebens (S. 132 ff, besonders auch das Schlußkapitel).

Hier kommt nur in Betracht, was der Verf. aus dem Gebiet der Sprachwissenschaft in sein Werk hineinbezieht. S. 97—108 handelt von den Mitteln zur gegenseitigen Verständigung, S. 98—102 insbesondere von der Sprache als Verständigungsmittel. Daß die Sprache auch das Werkzeug des Denkens ist, und wie sprachliches Denken des Einzelnen mit sprachlichem Gedankenaustausch einer Gruppe in Wechselwirkung steht — über diese schwierigen Probleme darf man in einem „Grundriß“ völkerkundlichen Inhalts keine Aufklärung erwarten. Vielleicht aber wäre es auch für das behandelte Thema der gegenseitigen Verständigung nützlich gewesen, darauf einzugehen, wie diese letzten Endes mit den sogenannten Ausdrucksbewegungen zusammenhängt (vgl. Wundt, *Völkerpsychologie*³ T. I, S. 43 ff.) Mit Recht betont der Verf., daß Sprache und Rasse nicht zusammenfallen, aber ob es nur wirtschaftliche Ursachen sind, daß die eine Sprache die andere verdrängt, oder daß Mischsprachen entstehen, bleibt eine noch offene Frage. Zu vermissen ist die Erwähnung innersprachlicher Änderungen als Wirkung wirtschaftlicher Faktoren, wie sie schon im Gegensatz der Mundarten von Stadt und Land zu Tage treten. Das Vorkommen von Sondersprachen (Frauen-, Hof-, Geheimsprachen u. dgl.) wird nicht genügend aufgeklärt; hier sind außer wirtschaftlichen Anlässen insbesondere auch solche religiöser Art maßgebend.

S. 101 schreibt der Verf.: „Auf Mehrsprachigkeit ist endlich auch die Entwicklung allgemeiner Verkehrssprachen unter sonst verschiedenen sprachigen Stämmen zurückzuführen“. Das ist selbstverständlich; das Problem besteht aber darin, daß nicht „einzelne Wirtschaftssubjekte“ mehrsprachig sind und als Dolmetscher dienen, sondern daß größere Gruppen der Bevölkerung und zuweilen der ganze Stamm neben der Muttersprache eine zweite, eben die Verkehrssprache erlernt. Es wären die Ursachen aufzuspüren, warum dies geschieht, die Wege zu zeigen, wie dies Erlernen vor sich geht, und zu prüfen, ob etwa die Annahme einer Verkehrssprache dazu führen kann, daß die Muttersprache zurückgedrängt und aufgegeben wird. Etwas weiter auf S. 101 hebt der Verf. hervor, daß gerade die Dialekte der kulturell höher stehenden Stämme bei der Bildung von Verkehrssprachen in den Hintergrund treten, und erklärt dies dadurch, daß Mehrsprachigkeit als ein Vorzug der höheren Kultur anzusehen sei. Er geht von den ihm besonders gut bekannten Verhältnissen in Südamerika aus und erwähnt aus anderen Gegenden nur noch das Malaiische. Derartige Fälle, in denen sich aus einer Mundart einer Eingeborensprache eine Verkehrssprache gebildet hat (und unter denen aus Afrika das Suaheli, Hausa usw. mindestens eine Erwähnung verdient hätten), bilden aber nur einen Teil der tatsächlichen Vorgänge. Ihnen stehen andere Fälle gegenüber, in denen eine europäische Sprache den — wenigstens im Wortschatz — überwiegenden Anteil an der Verkehrssprache hat, z. B. das Kapholländische, die verschiedenen Arten des sogenannten „Pidgin“ englisch in China, Westafrika und der Südsee, die auch als Kreolensprachen bezeichnet werden (vgl. Schuchardt,

die Sprache der Saramakkaneger in Surinam, Amsterdam. 1914). Da hat das kulturell höher stehende Volk seine eigene Sprache wenigstens teilweise eingeführt. Es liegt hier ein zweites Problem vor, zu dessen Lösung die Erklärung des Verf. nicht ausreicht. Hier wäre zu untersuchen, ob die Ursachen der Entstehung solcher Verkehrssprachen aus europäischen Mundarten in der Schwierigkeit der betreffenden Fremdsprachen bzw. in dem zu großen Sprachgewirr der Eingeborenen, also in linguistischen Faktoren liegen, oder ob auch besondere wirtschaftsethnologische Momente mitspielen. In diesem Abschnitt ist dem Verf. ein Irrtum unterlaufen, indem er das „sogenannte Malaiisch“ als einen künstlich vereinfachten und durch neue Worte bereicherten javanischen Dialekt hinstellt. Nein, Malaiisch ist eine ebenso selbstständige Sprache wie Javanisch. Sie dient in mehreren Mundarten vielen Menschen, die keine andere Sprache besitzen, als „natürliches“ Verständigungsmittel und verfügt über eine ziemlich umfangreiche Literatur. Aus einer der malaiischen Mundarten hat sich auf den Wegen wirtschaftlichen Verkehrs eine vereinfachte Sprache herausgebildet, die als „Verkehrs-“ oder „Küsten“malaiisch vom sogenannten „Hoch“malaiischen wohl zu unterscheiden ist und mit Javanisch nur insofern etwas zu tun hat, als sie aus ihm ein Paar Dutzend Worte übernommen hat.

S. 102 und 103 sind der Trommelsprache gewidmet. Der Verf. weist darauf hin, daß über dies Thema bisher keine zusammenfassenden Arbeiten erschienen sind. Darin läge ein berechtigter Vorwurf für die Sprachwissenschaft, wenn sie nicht noch mit der Beibringung und Bearbeitung des Einzelmaterials beschäftigt wäre. Hierin ist sie nicht müßig, vgl. in dieser Zeitschrift X. S. 43—60 Heepe, die Trommelsprache der Jaunde in Kamerun. Einen Überblick über den Stand unserer Kenntnisse, der zugleich darlegte, warum eine abschließende Arbeit nicht geliefert werden kann, bieten die Verhandlungen in der Vox 1916, S. 179—208.

Für den Linguisten ist noch von Belang, was der Verfasser S. 109—114 über Orts- und Zeitbestimmungen und S. 114—116 über Zahlenbestimmung sagt. Er hebt nämlich das psychologische Moment hervor, daß man sich wohl über Ort, Zeit und Zahl verständigen kann, ohne die Abstraktionen von Maß- und Zahlbegriffen zu besitzen, die uns Kulturmenschen in früher Schulzeit gelehrt werden, und daß es ursprünglich volkswirtschaftliche Ursachen — ob ausschließlich, bleibe dahingestellt — gewesen sind, die die praktischen Fiktionen des Zählens und Messens veranlaßt haben.

Alles in allem wird die Sprachwissenschaft diesem Buch nicht gerade bedeutenden Gewinn entnehmen können — was ja auch nicht in der Absicht des Verf. liegt. Umgekehrt aber könnte wohl die Wirtschaftsethnologie mannigfache Anregungen aus linguistischen Studien schöpfen, insbesondere dürfte ein Vertiefen in die Psychologie der Verkehrssprachen von Nutzen für die allgemeinen Verkehrs- und Wirtschaftsfragen sein.

15. 12. 20.

Otto Dempwolff.

Naville, E., *L'évolution de la langue égyptienne et les langues sémitiques*. Paris 1920. Librairie Geuthner, 179 S.

Der Verfasser behandelt in fünf Abschnitten sein Thema: Die ägyptische Schrift, die Grammatik, das Demotische und das Aramäische, das Koptische, das Hebräische. Man wird zu diesem Buch von sehr verschiedenen Gesichtspunkten Stellung nehmen können, aber ich fürchte, daß es von allen Seiten Ablehnung erfahren wird — wenigstens ich selbst befinde mich immer im Widerspruch mit dem Verfasser. Wenn er das Ägyptische für eine afrikanische Sprache hält und glaubt, daß die von Westermann bearbeiteten Sudansprachen damit verwandt sein könnten, so bin ich ganz anderer Ansicht. Ich stelle es zu den Hamitensprachen, die ähnlich wie die Semitensprachen nach Afrika eingedrungen sein werden und von den Sudansprachen sich völlig unterscheiden. Eine Sprache, die wie das Ägyptische das grammatische Geschlecht hat, gehört eben zu den flektierenden und nicht zu den isolierenden Sprachen. Außerdem ist im Koptischen der Wechsel des Stammvokals nachweisbar, also auch für das Ägyptische wahrscheinlich. Dieser Wechsel des Stammvokals ist eine weitere Eigentümlichkeit der flektierenden Sprachen und dem Sudanischen fremd. Deshalb hat Leo Reinisch die Wörterbücher der Kuschitensprachen nach den Konsonanten anlegen müssen ohne Berücksichtigung der Vokale — ganz wie im Semitischen. Ich bin freilich der Ansicht, daß die Ägyptologen die Beziehungen des Ägyptischen zu den Hamitensprachen in Zukunft mehr als bisher heranziehen sollten. Ich habe aber auch keinen Zweifel, daß sie es tun werden, sobald die Hamitensprachen noch besser als bisher bekannt sind. Es fehlt uns noch immer eine vergleichende Lautlehre, vergleichende Grammatik und ein Stammwörterverzeichnis der Hamitensprachen, denn alles, was andere und was ich selber auf diesem Gebiet geleistet habe, sind nur Vorarbeiten.

Einstweilen blieb den Ägyptologen gar nichts anderes übrig, als sich an die Semitistik anzulehnen, genau so, wie wir es bei Bearbeitung der anderen Hamitensprachen getan haben und weiter tun werden, bis die Wissenschaft der Hamitensprachen auf eigenen Füßen stehen kann. Von einer Anlehnung an die Behandlung der Sudansprachen ist eine Förderung nicht zu erwarten.

Verfasser ist nun der Ansicht, daß die Regeln einer Sprache erst im Laufe der Zeit von Grammatikern gegeben werden, und daß man also erst bei Kultursprachen feste Regeln finden kann. Das Studium der schriftlosen Sprachen lehrt uns aber, daß die Sache umgekehrt liegt, daß gerade in den wild gewachsenen Sprachen Gesetz und Ordnung in einem überraschenden Maße vorhanden ist. Ich darf dafür auf das Bantu verweisen mit seinem unerhörten Formenreichtum und seiner erstaunlichen Regelmäßigkeit. Wenn also die „Berliner Schule“, die vom Verfasser mit Lebhaftigkeit bekämpft wird, sich bemüht hat, aus der Sprache die in ihr liegenden Regeln zu finden, so wüßte ich nicht, was daran auszusetzen ist. Wenn der Verfasser vorschlägt, statt dessen die Formen aufzusuchen, mit denen présent, future,

passé défini, passé indéfini und plus que parfait ausgedrückt wird, so geht er eben von der französischen Grammatik aus, und daß diese weniger geeignet ist als die semitische, um das Ägyptische zu verstehen, dürfte nicht zweifelhaft sein. Mir scheint es im Gegensatz hierzu unerläßlich, die in jeder Sprache ruhenden ihr eigentümlichen Gesetze aus ihr selbst heraus zu finden. Das Gleiche gilt auch für die Lautlehre.

Es will dem Verfasser nicht in den Sinn, daß es wirklich Sprachen geben kann, bei denen die Vokale eine weniger wichtige Rolle spielen, als er es gewöhnt ist. Und doch liegt ja die Tatsache auf der Hand, daß die Semiten seit alter Zeit die Vokale zumeist nicht schreiben. Und wenn der Verfasser mit einem echten Hamiten, z. B. einem Somali, zu tun gehabt hat, dann wird ihm bekannt sein, daß auch hier die Vokale ganz außerordentlich schwanken. Es ist also gar nichts, was aus dem Rahmen dieser Spracheigentümlichkeit herausfällt, wenn die „Berliner Schule“ annimmt, daß auch im Ägyptischen die Vokale in der Regel nicht geschrieben werden. Wenn das Ägyptische einen Vokalwechsel hatte, wie wir oben annahmen, konnte das zu dieser Vernachlässigung der Vokale führen, weil es unbequem war, denselben Wortstamm je nach der verschiedenen Vokalisation mit verschiedenen Zeichen zu schreiben.

Diese Ungenauigkeit ermöglicht dann die reine Buchstabenschrift, ein Schritt, dessen Größe der Verfasser unterschätzt, und der in der ganzen Geschichte der Schrift nur hier gewagt worden ist, so viel wir wissen. Alle späteren Buchstabenschriften sind von dieser abhängig. Alle anderen Schriftarten, die in alter und neuer Zeit erfunden sind, sind eben niemals von der Silbe losgekommen und nie zur Schreibung des rein abstrakten Lautes vorgeschritten. Daß auch die phönizische und südsemitische Schrift auf die ägyptische zurückgeht, ist doch durch die Studien von Sethe, die durch die Entdeckung der Sinai-Schrift aufs schönste bestätigt wurden, als erwiesen anzunehmen.

Ich befinde mich also hier ganz im Widerspruch mit dem Verfasser, der für das Ägyptische und Semitische Schreibung der Vokale annimmt.

Man könnte hier zwar versucht sein, ihm in einem Punkte zuzustimmen, wenn er die Laute, die wir im Hebräischen mit **א** und **ב** bezeichnen, als Vokale ansieht und dabei behauptet, daß damit verschiedene Vokale bezeichnet werden können. Tatsächlich liegt es so, daß **א**, **ב**, **אָ**, **אֵ** (= **א**) nicht „Konsonanten“ sind im gleichen Sinne wie *k, t, p, g, d, b* etc. Denn bei den „Gutturalen“ der semitischen Grammatik handelt es sich nicht um Veränderungen des Ansatzrohres, sondern um Vorgänge im Kehlkopf. Ein Vokal beginnt eben — nicht nur in semitischen Sprachen — entweder mit weichem Einsatz wie im Französischen, oder mit hartem Einsatz wie im Deutschen und Semitischen oder mit gehauchtem Einsatz wie beim deutschen und semitischen *h*. Außerdem findet sich im Semitischen noch gepreßter (harter und weicher) Einsatz **ע** und gepreßter gehauchter Einsatz **ח**. Diese Vokaleinsätze können auch als Absätze auftreten.

Für die Kuschitensprachen gilt meist das Gleiche, wie für die Semitensprachen, also ist es wahrscheinlich, daß es auch für das Ägyptische zutrifft. Wenn also der Verfasser \aleph u. η als Vokale ansehen will und damit die Ansätze oder Absätze des Vokals meint, so wäre ihm zuzustimmen — aber wiewohl er selbst zugibt, daß sie Vokale von verschiedener Klangfarbe bezeichnen, fürchte ich, daß er mit meiner Erklärung doch nicht einverstanden sein wird — obwohl sie auf genauer phonetischer Beobachtung beruht, vgl. die Aufnahmen am Kymographion bei Panconcelli-Calzia, Einführung in die angewandte Phonetik. Berlin 1914. S. 34—36. Natürlich wird ein Romane, der an den weichen Stimmeinsatz gewöhnt ist, den harten und den gehauchten schwer wahrnehmen. Aber für einen Deutschen ist der harte Stimmeinsatz so konsonantenhaft, daß unsere Vorfahren ihn zur Alliteration benutzt haben. Sie empfanden also ähnlich wie die Semiten. Wenn also \aleph u. η von der „Berliner Schule“ als „Konsonanten“ bezeichnet werden, so läßt sich das phonetisch beanstanden, aber für den Kenner semitischer Sprachen ist ja doch zu verstehen, was gemeint ist.

Auch die Beziehungen zwischen Schrift und Sprache sehe ich ganz anders an als der Verfasser. Ob ein Buchstabe ein gut erkennbares Bild darstellt oder nicht, scheint mir nicht das Wesentliche zu sein, sondern ob das Zeichen einen Gegenstand oder einen Laut wiedergibt. Das phönizische \aleph zeigt noch das Bild des Rinderkopfes, den man auch noch bei gutem Willen in unserem A erkennen kann, das phönizische Zeichen für η zeigt das Bild des Auges, ebenso wie unser o, das daraus entstanden ist, aber deshalb sind es doch Buchstaben. Verfasser behandelt Wechsel der Schrift und der Sprache stets als zusammengehörig, während beides ganz verschiedene Vorgänge sind, und wenn er den Übergang von der demotischen zur koptischen Schrift in Parallele setzt mit dem Wechsel von phönizischer zur Quadratschrift, so muß ich dem durchaus widersprechen. Dort ist ein neues Prinzip der Schrift eingeführt, hier nur eine anderweitige Stilisierung — ganz ähnlich wie man zur Zeit der Renaissance vielfach aufhörte Fraktur zu schreiben und begann sich der Antiqua zu bedienen. Für die Erfindung der Schreibkunst möchte ich aber noch ausdrücklich verweisen auf Danzel, die Anfänge der Schrift. Leipzig 1912. Ich glaube, daß er den Motiven, die zur Erfindung der Schrift geführt haben, besser gerecht wird, als der Verfasser.

Ich muß es mir versagen, auf die mancherlei gewagten Behauptungen des Verfassers über semitische Sprachen einzugehen, ebenso ist es nicht meine Sache, die Behandlung des Ägyptischen und Koptischen weiter zu besprechen. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß aus der Art der Verwendung von χ , θ , φ im Koptischen mit Deutlichkeit hervorgeht, daß diese Zeichen im Griechischen damals nicht Frikativlaute ausdrückten (χ , θ , φ meiner Schreibung), sondern Aspiraten *kh*, *th*, *ph*.

Ich kann nicht leugnen, daß mich das Buch des gelehrten Verfassers interessiert hat, um so mehr bedaure ich, daß ich ihm eigentlich in allen Stücken widersprechen muß.

Carl Meinhof.

Dr. med. et phil. Walter Lehmann: „Zentral-Amerika“. — I. Teil: „Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Südamerika und Mexiko“. 1. Band. (Mit einer Karte.) — Herausgegeben im Auftrage der Generalverwaltung der Museen zu Berlin. Verlag Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) A.-G. Berlin 1920. Pr. 100.— M.

Walther Lehmann, der sich durch eine große Anzahl amerikanisch-linguistischer und -ethnographischer Untersuchungen, insbesondere auch durch Herausgabe alter mexikanischer Texte einen Namen gemacht hat, legt uns in dem vorliegenden Bande einen Teil der linguistischen Ergebnisse seiner in den Jahren 1907—1909 unternommenen Forschungsgreise in Mittelamerika und Mexiko vor, auf die seit seinen Mitteilungen über diese Reise in der „Zeitschrift für Ethnologie“ im Jahre 1910 mit Ungeduld gewartet wurde. Die Sprachen des eigentlichen Mittelamerika sind so vollständig wie möglich behandelt, und alles Erreichbare ist verarbeitet worden. Da es bei dem überreichen Stoffe notwendig war, scharfe Grenzen innezuhalten, sind die Maya-Sprachen gänzlich fortgelassen. Bei der großen Zahl der zu behandelnden Sprachen war es nur angängig, die Wortvergleiche in den Hauptzügen durchzuführen. Es war unmöglich, die Herausarbeitung der sprachlichen Wurzelgebilde erschöpfend vorzunehmen. Die amerikanische Sprachwissenschaft ist noch zu jung, als daß solche Klärungen von einem Einzelnen bereits geleistet werden könnten.

Die Sprachen von Mittelamerika, der kulturhistorischen Brücke zwischen Nord- und Südamerika, dem Bereiche linguistisch und ethnographisch höchst bedeutungsvoller Kontakte, werden von Lehmann in zwei große Gruppen gegliedert: in den atlantischen und den pazifischen Zweig. Der atlantische Zweig von Honduras und Nicaragua greift auch auf die pazifische Küste von Costa Rica und Panama hinüber und geht aus von dem Chibcha-Gebiete in Südamerika. Das Chibcha wurde demgemäß in den Kreis der Untersuchungen mit eingeschlossen wie die verwandten Sprachen der Aruako-Gruppe, sowie das Colorado-Cayapa und Esmeraldas. Mit einem Hinweis auf die möglicherweise noch ganz entfernt verwandte Mochica-Sprache war die Grenze in Südamerika gezogen. Die Chocó-Mundarten, die vermutlich einige verwandtschaftliche Beziehungen zu dem dem Chibcha nahestehenden Cuna verraten, wurden berücksichtigt. Als pazifische Sprachen haben solche zu gelten, die ihrem Ursprunge nach im Norden zu suchen sind (Mangue, Subtiaba, Nahuatl [Nicarao, Pipil].) — Lehmann kam der Umstand sehr zu statten, daß er in Philadelphia die zahlreichen unveröffentlichten Manuskripte Carl Hermann Berendt's, der vor Lehmann wohl die Völkerzusammenhänge in Mittelamerika am klarsten erkannt hatte, dessen wissenschaftlicher Nachlaß leider nicht für Deutschland gesichert worden ist, durcharbeiten konnte.

In dem Vorkapitel einer allgemeinen Phonetik, in welcher Lautbezeichnungen Carl Meinhof's, Otto Stoll's und P. Schmidt's mit verwertet werden, ist die Bemerkung allgemein-sprachwissenschaft-

lich von höchstem Interesse, daß Tonstufen, die in Amerika bisher nur ganz vereinzelt beobachtet wurden, und denen man fast gar keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, in verschiedenen der von Lehmann untersuchten Sprachen: Bribri, Rama, Guatuso — eine nicht unwesentliche Rolle spielen. Sehr eigentümliche Verhältnisse sind schon von Boas bei einem entfernten Gliede der tzapotekischen Sprachgruppe Oaxaca's und von Thalbitzer bei Eskimosprachen gefunden (Vgl. Boas: Am. Anthropologist: XV. 1913. p. 79—80 u. Will. Thalbitzer: A Phonetical Study of the Eskimo Language 1901. § 22. p. 131 ff.). Namentlich im Bribri — Lehmann's indianischer Gewährsmann bezeichnete die Tondifferenzen als „hart“ und „weich“ — dienen Tonstufen, steigender und fallender Ton des auslautenden Vokales, zur Unterscheidung sonst phonetisch scheinbar gleich zusammengesetzter Wörter.

Bei der Fülle des Gebotenen können wir in der Besprechung des Werkes nicht dessen Systematik innehalten, sondern müssen uns auf die Hervorhebung sprachpsychologisch und sprachgeschichtlich bedeutungsvollster Fakten beschränken.

Mit dem Karif beginnt Lehmann die lange Reihe der mittelamerikanischen Sprachen. Das Karif, das sich von dem Insel-Karibischen ableitet, und das jetzt u. a. in Belize (Brit. Honduras) und in Livingston (Guatemala) von einer stark mit Negerblut durchsetzten Bevölkerung gesprochen wird, geht zurück auf die Deportation von schwarzen Kariben — das sind Nachkommen von ursprünglichen gelben Kariben und von Negerklaven —, die infolge einer im Jahre 1795 ausgebrochenen Meuterei nach der Insel Roatan verbannt wurden, von wo aus sie sich in der Folgezeit auf das gegenüberliegende Festland verbreiteten. — Über die angebliche Frauensprache der Inselkariben bemerkt Lehmann in diesem Zusammenhange, daß ihre keineswegs sehr zahlreichen Abweichungen in der schärferen Differenzierung der Bezeichnung gewisser Dinge namentlich hinsichtlich der Verwandtschaftsbeziehungen ihren Grund haben, für welche Eigentümlichkeiten Analogien aus dem Maya und anderen amerikanischen Sprachen bekannt sind. Lehmann erinnert dabei u. a. auch vergleichsweise an rumänische Verhältnisse, wo männliche Sexualtermini nur lateinisch, dagegen weibliche fast durchweg slavisch sind.

Dann wendet sich Lehmann der Besprechung der Barbocoasprachen zu, denen die von Seler (Ges. Abl. I. p. 3—17. 1902) behandelte Sprache der Colorados zugehört, und für welche Ortsnamen auf *quer* und *bi* charakteristisch sind. Sie umfassen Stämme im nördlichen Ecuador und dem südlichen Columbien, und es sind urverwandte Beziehungen zum Chocó, Cuna und den Sprachen Mittelamerikas aufweisbar.

In der folgenden Behandlung der Chibcha-Sprachen, die eine hervorragende Bedeutung für die Stellung einer ganzen Reihe süd- und zentralamerikanischer Sprachen hat, ist sprachpsychologisch von großem Interesse, daß die Worte für Affe und Mensch im Chibcha (wie im Bribri und Cuna) allein durch Ablaut unterschieden werden.

Die Sinsiga-Sprache, von der im nächsten Abschnitte Proben gebracht werden, stellt ein Bindeglied zwischem dem Chibcha und Aruako dar. Zwischen die Aruako-Sprachen schieben sich heutzutage keilförmig die Chocó-Mundarten ein, die eine entfernte Urverwandtschaft mit dem Chibcha verraten. Der Wanderung der Kariben, von denen Bestandteile in den Chocó vermutet werden, ging einstmals eine weite Verbreitung der Arawaken, denen Lehmann den folgenden Abschnitt widmet, wenigstens in den östlichen Landgebieten nördlich vom Amazonas voraus. Von bedeutender Tragweite ist in diesem Zusammenhange die Mitteilung Erland Nordenskiöld's, nach der das Vorkommen von Verbindungskanälen zweier Flußgebiete für die alten Arawaken-Wohnsitze bezeichnend ist. Versuchen wir uns ein Bild von der Verteilung der Stämme des nordwestlichen Südamerika vor dem Einfall der Kariben zu machen, so bleiben im wesentlichen Chibcha-Völker übrig, neben denen dann noch die Arawaken erscheinen. Durch vordringende Kariben wurden Arawaken bis an die Küsten im Osten der Orinoko-Mündung geschoben, wo keramische Spuren gefunden wurden. Arawaken dürften u. a. auch die Anwohner des Valencia-Sees in Venezuela gewesen sein.

Die Gruppe der Chocó-Dialekte, für deren Bereich Ortsnamen auf *-to* (*-do*) charakteristisch sind, erstrecken sich heutzutage über den Chocó fast bis zur Stadt Antioquia.

Sprachgeschichtlich erwähnenswert ist die Bemerkung, daß das Wort für Kopflaus sich „wie ein Leitfossil fast durch alle Sprachen Nicaraguas, Costaricas, Panamas bis zu den Chibcha-Sprachen erstreckt. Es gehört demnach zum Urbesitz der Völker Mittelamerikas und des nordwestlichen Südamerika“. Auch die sprachgeschichtlich interessante Tatsache sei mitgeteilt, daß zur Bezeichnung für das im vorkolumbischen Amerika unbekanntes Pferd im südlichen Mittelamerika mehr das Wort für Tapir, im nördlichen Mittelamerika mehr das Wort für Hirsch dient.

Die Cuna des folgenden Abschnittes sind, wie es Lehmann nachzuweisen gelang, die Nachkommen des früh ausgerotteten alten Kulturvolkes der Cueva. Wie bei Talamanca- und Guaymi-Indianern ist bei den Cuna eine Geheimsprache in Gebrauch. (Bei den Bribri finden sich, das sei schon hier mitgeteilt, in ähnlicher Weise Totenfesthymnen, die in der alten nicht mehr gesprochenen Sprache der Cabecar redigiert sind; bei den Guaymi werden archaische oder nach Pinart mit anderer Bedeutung versehene Worte für die Hymnen der Zauberpriester verwandt). Sprachpsychologisch interessant ist im Cuna die Bezeichnung des Panthers als des „gefleckten Hundes“ in ähnlicher Weise, wie im assyrischen das Wort für Löwe aus den sumerischen Elementen für Hund und für groß hergeleitet zu sein scheint. Mitgeteilt sei ferner die Etymologie des Namens Panamá von Cuna *alpanam* mit dem Sinn „das Fischnetz ziehen“, was an die Deutung des Namens Panamá als „Ort reichen Fischfanges“ durch Las Casas gemahnt. Die Bezeichnung „20“ in Cuna-Dialekten = „ein Mann“ bedeutend, erinnert an die analoge Ausdrucksweise im

Maya und Mexicanischen, wo die Wörter für „Mann“ und „20“ verwandt sind, (denn 20 ist ein an Händen und Füßen gezählter Mensch).

Gelegentlich der Erörterung der Sprachen des westlichen Panamá (Veragua und Chiriqui) im 9. Abschnitte seines Werkes spricht Lehmann von einem kulturellen Bereiche der in Südamerika im Chibchagebiete gelegen habe. „Wir haben hier einen das südliche Mittelamerika tief beeinflussenden, nordwärts gerichteten Strom von Elementen südamerikanischer Kulturkreise. Er legt sogleich die andere Frage nahe, ob nicht auch umgekehrt ein südwärts gerichteter Strom Kulturelemente aus dem eigentlichen Hochkulturgebiete Mexicos und des nördlichen Mittelamerika nach Südamerika gebracht habe? Eine ganze Reihe von Tatsachen sind geeignet, diese besonders wichtige Frage zu bejahen. Doch scheint es, als seien die Zusammenhänge zwischen Mexico nebst dem nördlichen Mittelamerika einerseits und Südamerika andererseits auf das pazifische Küstengebiet bis nach Peru beschränkt und sehr altertümlich. Vermutlich bestanden sie vor Ausbreitung jener Kultur des südlichen Zentralamerika, die sich vom Chibchagebiet her abzweigte“. Hoffentlich werden die archäologischen Belege, die Lehmann für diese bedeutungsvollen Fragen in späteren Bänden in Aussicht stellt, uns nicht zu lange vorenthalten.

Im zehnten Kapitel, in dem die Sprachen Costa Ricas behandelt werden, ist der Abschnitt über die Bribri-Sprache, der fast 70 Seiten umfaßt, besonders lehrreich. Von den Bribri erhielten wir wertvolles Material schon durch Gabb, der lange unter ihnen lebte, und dessen mit einer Bribri-Indianerin gezeugter Sohn die Evangelien ins Bribri übersetzte, Lehmann hatte das Glück einen jungen Bribri-Indianer, dessen Vater als Priestersänger bei den Totenfesten die alten Hymnen sang, zum Dolmetscher und linguistischen Gewährsmann zu haben. Interessant ist die Bemerkung über die Verwandtschaft der Worte für Sünde und Kot, die im Mexicanischen, wo die Sünder „Dreck-Esser“ heißen, ihr Analogon hat, sowie der Hinweis auf den Gebrauch des Wortes Leber zur Bezeichnung seelischer Vorgänge („Leber ist gut“ für „froh“ u. a.). Auf der Grundlage der Auffassung von der Leber als Sitz der Lebenskraft oder des Lebens usw. konnte sich, sagt Lehmann in interessantem Vergleiche, die Hepatoskopie und die Vorstellung des Leber-Mikrokosmos als Abbild des Makrokosmos in Babylonien entwickeln. (Über Hepatoskopie vgl. Jeremias: Handbuch der altoriental. Geisteskultur). Wir erwähnen noch die sprachpsychologisch interessante Bezeichnung für Osten = „Sonne kommt vom Haus“ und Westen = „Sonne geht ins Haus“, wofür aus anderen amerikanischen Sprachen Analoga vorliegen. Es offenbart sich darin eine Unfähigkeit zur Abstraktion und eine Anschauungsnähe ähnlich wie in der Bezeichnung von „Mann“ für „20“, auf die wir im Cuna hinwiesen. Die Bezeichnung endlich für Daumen als „Großmutter der Hand“ deutet auf Matriarchat hin (während im Mexicanischen die Bezeichnung als „Herr der Finger“ auf Patriarchat hinweist). Die Wurzel für „eins“ deckt sich mit der für ein Maiskorn.

was die Vermutung nahe legt, daß man ursprünglich mit Maiskörnern zählte.

In dem 11. Kapitel, das die Sprachen von Nicaragua, Honduras, Salvador und S. O.-Guatemala umfaßt, bringt Lehmann Materialien von Sprachen, die es ihm gelang in letzter Stunde für die Wissenschaft zu retten, so namentlich das Rama. Ausführlich wird die Sprache der Guatuso, in denen Lehmann die „wildes Rama“ kennen lernte, behandelt, sowie die Rama-Sprache, von der ein fast 1200 Nummern umfassendes Verzeichnis gebracht wird. Für die Miskito, deren Sprache dem Bereiche der atlantischen Abdachung Nicaraguas angehört, von der Lehmann eine 1200 Nummern enthaltende sprachliche Liste bietet, sind Sagen bemerkenswert, die an die mexikanische Quetzalcoatl-Mythen sowie an die Mythen von dem alten Götterpaare Ome-tecutli und Omeciuatl gemahnen. Wie weit die Parallelen mit dem alten Mexiko gehen, beweist der Göttername „Mutter Skorpion“ im Miskito und die Kennzeichnung einer wesensverwandten mexikanischen Gestalt im Codex Vaticanus B. mit dem Attribute des Skorpiones. Die mitgeteilten Monatsnamen erinnern zum Teil an die Namen der 18 zwanzigtägigen Jahresabschnitte des chiapanekischen Kalenders.

Unter den Miskitos werden auch die Zambos, die durch Vermischung mit afrikanischen Negern hervorgegangenen Mischlinge der Miskito-Indianer, behandelt. Nach einer Annahme gehen sie auf eine Schar von Negern zurück, die um 1650 Schiffbruch erlitt. Diese Neger aber stammen höchstwahrscheinlich von der Samba-Insel an der Mündung des Cassini-Flusses in Senegambien. Sie nahmen, das ist soziologisch höchst interessant, von den Miskito-Indianern Sitte und Sprache an. Es wäre wünschenswert, wenn die Sprache auf phonetische Besonderheiten einmal von einem auch afrikanistisch Geschulten würde unmittelbar nachgeprüft werden können.

Wir haben uns bemüht von der Reichhaltigkeit des Werkes einen Begriff zu geben. Es ist auf engem Raume nicht angängig, im Überblick über all die grundlegenden Fragen zu berichten, zu denen Lehmann Materialien bringt; diese sind in ihrer ganzen Bedeutung überhaupt noch gar nicht abzuschätzen.

Hoffen wir, daß die Publikation der noch ausstehenden, insbesondere auch der ethnographisch-archäologischen Bände nicht zu lange auf sich warten lasse, daß die Ungunst der Verhältnisse, die die Bestrebungen der Deutschen Wissenschaft jetzt so schwer beeinträchtigt, Lehmann nicht hindere in seinen grundlegenden und ertragreichen Forschungen fortzufahren. Schließen möchten wir unsere Besprechung mit den Worten Lehmann's, in denen er ein wertendes Urteil über die Völker abgibt, denen seine mühevollen Untersuchungen galten: „Den reinen Indianer fand ich stets wahrheitsliebend, zuverlässig und intelligent, ausgestattet mit guten Eigenschaften . . . Bei einem Werke, das wie dieses ausschließlich den indianischen Sprachen gewidmet ist, halte ich es nicht für überflüssig, diese guten Seiten des indianischen Charakters hervorzuheben.“ Dr. Th.-W. D an z e l, Hamburg.

WAS SIND EMPHATISCHE LAUTE, UND WIE SIND SIE ENTSTANDEN?

VON CARL MEINHOF.

In dem alten phönizischen Alphabet werden drei Zeichen angewandt, um Laute auszudrücken, die man in den Grammatiken der semitischen Sprachen „emphatisch“ zu nennen pflegt, und die von ähnlichen Lauten, die nicht „emphatisch“ sind, sorgfältig unterschieden werden müssen. Ich schreibe die Laute mit q , \bar{t} , \bar{s} , die also von k , t , s zu scheiden sind¹⁾. Es fragt sich nun, worin der Unterschied dieser Laute von k , t , s bestand. Daß ihre Art erheblich verschieden gewesen sein muß, erhellt schon daraus, daß die Unterscheidung sich auch in der Schreibung der anderen semitischen Sprachen findet, ja daß hier noch weitere Laute in ähnlicher Weise als „emphatisch“ von nicht emphatischen unterschieden werden²⁾.

Was nun die Explosiven q und \bar{t} anlangt, so ist zunächst handgreiflich, daß im Hebräischen diese beiden Explosiven nicht dem allgemeinen Lautgesetz des Hebräischen unterworfen sind, daß Explosiven nach Vokalen frikativ werden, also k zu ζ , t zu ξ usw.²⁾ Die Tatsache, daß die Explosiven q und \bar{t} diesem Gesetz nicht unterworfen sind und also durch vortretenden Vokal nicht verändert werden, beweist, daß die Art dieser Laute von der der übrigen Explosiven verschieden war.

Außerdem läßt sich beobachten, daß die drei genannten Laute q , \bar{t} , \bar{s} die Wirkung haben können, andere nicht emphatische Laute in Kontaktstellung und in Fernstellung zu emphatischen zu assimilieren.

¹⁾ Was die Orthographie anlangt, so folge ich hier durchweg der meinen und habe, um die Vergleichung zu ermöglichen, fremde Orthographien nach der meinen umgeschrieben. Die frikative Aussprache der literae begadkepat im Hebr. lasse ich unbezeichnet, da sie hier unwichtig ist. Den Laut des arabischen ع umschreibe ich mit \bar{t} , ich denke dabei also an gepreßten, harten Einsatz. Mir ist bekannt, daß es heute oft mit weichem Einsatz gesprochen wird, ich halte aber die angegebene Aussprache für die ursprüngliche; s. unten S. 86, 87.

Den Laut des ح umschreibe ich mit \bar{h} , die landläufige Aussprache jedes $\bar{\eta}$ als χ halte ich für barbarisch. Auch die „emphatischen“ Laute bezeichne ich mit darübergesetztem Strich, das \bar{q} gebe ich durch q wieder.

²⁾ Man kann behaupten, daß dieses Lautgesetz zur Zeit der Erfindung der phönizischen (hebr.) Schrift noch nicht in Geltung war, weil sonst für Explosiven und Frikativen vermutlich verschiedene Zeichen gewählt worden wären. Ich halte das nicht für zwingend. Vgl. Brockelmann, Grundriß der vergl. Gramm. der sem. Sprachen. I. p. 205. Aber es tut hier auch nichts zur Sache.

So entsteht hebräisches (aramäisches) $q \bar{t} l$ „töten“ vermutlich zunächst in Kontaktstellung, z. B. in $yiq\bar{t}l$, aus älterem $q t l$, das im Arabischen noch erhalten ist. Vgl. auch hebr., aram., arab. $l q \bar{t}$ „Honig sammeln“ neben ass. $l q t^1$).

Ferner hebr. $nistaddāq$ (Pausalform) „wir werden uns rechtfertigen“ statt $*nistaddāq < *nit-šaddāq$.

Ebenso $hištayyadnū$ st. $*hištayyadnū < *hit-šayyadnū$ „wir haben uns mit Reisekost versehen“, von $*šyd$, vgl. auch hebr. $mīṭahēr$ „sich reinigend“ st. $*mit-ṭahēr$. Beachtenswert scheint mir auch die Tatsache, das k, t als Bildungselement (Präfix bzw. Suffix) im Hebräischen und den anderen semitischen Sprachen häufig erscheint, q, \bar{t} aber niemals. Diese beiden Laute kommen nur in Stämmen vor²⁾.

Die Laute haben aber noch weitere gemeinsame Eigenschaften. In der Nachbarschaft eines \bar{h} und $ʕ$ geht t gelegentlich in \bar{t} über, z. B. hebr. $\bar{h} \bar{t} p$ „rauben“, aram. $\bar{h} \bar{t} p$ „wegnehmen“ neben hebr. $\bar{h} t p$ „fortreißen“, hebr. $t^3 h$ neben hebr.-aram. $\bar{t}^3 h$ „irren“. Im gleichen Falle geht s und z in \bar{s} über, z. B. hebr. $z^3 q$ neben $\bar{s}^3 q$ „schreien“, sogar in Fernstellung hebr. $ʕl z$ neben $ʕl \bar{s}$ „jubeln“, hebr. $p\bar{z}sa\bar{h}$, jüd.-aram. $pīshā$ neben syr. $pēšō$ „Passah“. Im gleichen Fall geht k und g gelegentlich in q über, z. B. in Fernstellung hebr. $kōbāʕ$ „Helm“ neben $qōbāʕ$, hebr. $qābīʕ$ „Blumenkelch“ neben arab. $qubʕat$ dass. Weitere Beispiele s. bei Brockelmann a. a. O. S. 155, 168, 169. Dazu kommt, daß dem \bar{s} des hebr. in vielen Fällen ein aramäisches $ʕ$ entspricht. Dieses wird bei benachbartem $ʕ$ in $ʕ$ dissimiliert, vgl. die Darstellung des Lautgesetzes bei Brockelmann S. 128, 134, 241. In städtischen Dialekten des Arabischen, bes. in Kairo und Palästina, wird statt q zumeist $ʕ$ gesprochen³⁾. Außerdem ist in der hebräischen Punctuation auffallend, daß bei \bar{p}, \bar{z} öfter Chatephvokale stehen, die sonst

1) Weitere Beispiele für Assimilationen bei Brockelmann a. a. O. I. S. 152. 154 Note $q^t\bar{t}r\bar{e}t$ „Opferrauch“ sowie $q\bar{t}t\bar{e}r$ und $hiq\bar{t}r$ vom gleichen Stamme neben arab. $qatara$ „duften“, aeth. $qetārē$ „Räucherwerk“, ass. $qutru$ „Rauch“. Für die Fernstellung vgl. ebenda S. 156 arab. $qawwās > qawwās$ „Schütz“, S. 161 arab. $s q b$ und $\bar{s} q b$ „nahe sein“, S. 163 hebr. $tāqāʕ > aeth. tāqʕa$ „blasen“, vgl. S. 166. Vgl. auch die Dissimilationen bei Brockelmann S. 239.

2) Die eben angeführten Fälle, wo das t des Präfixes sich an benachbartes \bar{t} oder \bar{s} assimilierte und zu \bar{t} wurde, sind natürlich nur eine scheinbare Ausnahme hiervon.

3) Wahrmond, Gramm. der neuarab. Sprache, Gießen, 1886, S. 30, glaubt sogar neben $ʕ$ auch $ʕ$ statt q gehört zu haben.

nur bei „Gutturalen“¹⁾ (also ʔ , ʕ , h , \bar{h}) zu stehen pflegen, z. B. in עֲשִׂי־לְךָ , וְיִקְרָאֶיְכֶם , וְצִוְּיָהּ , וְיִקְרָאֶיְכֶם nach A. Müller, Hebr. Schulgrammatik § 85²⁾.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß die mit q , \bar{t} , \bar{s} bezeichneten Laute 1. seit alter Zeit von den mit k , t , s bezeichneten unterschieden sind, 2. daß q , \bar{t} im Laufe der hebr. Sprachentwicklung sich explosiv erhalten haben in Fällen, wo die anderen Explosiven frikativ wurden, 3. daß durch Assimilation von k , t , s an q , \bar{t} , \bar{s} jüngerer q , \bar{t} , \bar{s} entstehen kann, aber so, daß auch durch Einfluß eines q ein \bar{t} , durch Einfluß eines s ein t entstehen kann. 4. In der Nachbarschaft von ʕ und \bar{h} können q , t , s aus kig , t , $s(z)$ entstehen³⁾. 5. Dem q und \bar{s} entsprechen in einigen semitischen Sprachen häufig oder regelmäßig ʔ und ʕ . Das alles berechtigt uns, die drei Laute als zusammengehörig zu betrachten, wie das die semitische Grammatik bisher getan hat, und wie es durch den gemeinsamen Namen „emphatische“ Laute zum Ausdruck kommt. Die Frage, ob dieser Name gut gewählt ist oder nicht, braucht uns dabei zunächst nicht zu beschäftigen, es handelt sich nur darum, daß die Laute gewisse gemeinsame Eigenschaften haben.

Welches sind diese Eigenschaften?

Zwei der Laute sind explosiv, einer frikativ, also kann das Gemeinsame nicht darin liegen, ob ein Verschuß oder eine Verengung gebildet wird. Der eine Laut wird am Velum mit der Hinterzunge, die anderen beiden mit der Vorderzunge, vermutlich am vorderen Gaumen oder an den Zähnen gebildet⁴⁾. Das Charakteristische kann also nicht die Artikulationsstelle sein. Da aber die Laute trotzdem eine Verwandtschaft untereinander und eine Verwandtschaft mit den Laryngallauten ʕ und \bar{h} verraten, kann das ihnen Gemeinsame nur in der Artikulationsart liegen. Die Artikulationsart, die damals üblich war, als die Schreibung mit phönizischen Buchstaben erfunden wurde, ist heute nicht mehr zu ermitteln. Wir können aber feststellen, ob in den übrigen semitischen Schriftarten sich Zeichen für Laute finden, die den oben beschriebenen entsprechen. Das ist tatsächlich der Fall, wie oben S. 81 bereits ausgesprochen. Im Aramäischen finden

¹⁾ Laryngallauten.

²⁾ Ebenda aber auch Beispiele von Chatephvokalen bei anderen Lauten.

³⁾ Daß dies auch in anderen Fällen, z. B. in der Nachbarschaft eines r , geschehen kann, übergehe ich hier als unwesentlich; s. S. 89.

⁴⁾ Vgl. dazu die Ausführungen unten S. 94, 95.

wir, wie im Hebräischen, die Schriftzeichen für q , \bar{t} , \bar{s} , und die Artikulation der Laute muß der hebräischen ähnlich gewesen sein, denn die Lehnworte und Namen gehen mit ihren Schreibungen regelmäßig von einer Sprache zur anderen über. Auch die stammverwandten Worte behalten das entsprechende Zeichen bei, wo nicht, wie oben bei \bar{s} angeführt, Lautverschiebungen eingetreten sind. Ebenso liegt die Sache im Assyrischen. Im Arabischen kommen zu den bereits gefundenen emphatischen Lauten noch \bar{d} , (\bar{z}^1), annähernd stimmhafte Entsprechungen zu \bar{t} und \bar{s}^2). Im Äthiopischen findet sich außerdem noch emphatisches p und in modernen semitischen Dialekten Abessinians noch emphatisches \bar{z} . Die moderne Aussprache des Aramäischen, Arabischen und Abessinischen unterscheidet nun alle diese Laute, oder wenigstens die weit überwiegende Mehrzahl, scharf von den anderen Lauten, so daß wir berechtigt sind, einen ununterbrochenen Zusammenhang dieser Lautunterscheidungen anzunehmen. Das berechtigte uns auch, wie im ersten Teil unserer Untersuchung geschehen ist, Beispiele aus den semitischen Dialekten zur Erläuterung heranzuziehen. Damit soll nicht gesagt sein, daß dieselbe Aussprache, die bei Erfindung des Alphabets in Übung war, sich bis heute erhalten hätte. Darüber können wir ja zunächst gar nichts wissen, eine solche Erhaltung ist auch unwahrscheinlich, denn wir können nur feststellen, daß heute die mit demselben Buchstaben geschriebenen Laute tatsächlich oft verschieden voneinander sind. So spricht der moderne Aramäer vom Urmiasee q als gepreßte, postvelare, stimmlose Explosiva. Der Araber von Kairo spricht es, wie oben angeführt, als $'$, der Sudanese als stimmhafte velare Explosiva ohne jede Pressung, der Abessinier als stimmlose velare Explosiva mit Kehlverschluß u. s. f. Nur darüber ist kein Zweifel, daß der „emphatische“ Laut von der Artikulation des k überall scharf und bestimmt unterschieden wird. Für das Sprachbewußtsein des Semiten sind diese Laute also bis heute von den nicht emphatischen verschieden. Wenn wir nun mit der lebendigen Sprache zu tun haben, so wird uns als gemeinsame Eigenschaft aller dieser Laute im Arabischen auffallen, daß in ihrer Nachbarschaft das a (zuweilen auch i) anders klingt, als in der Nachbarschaft anderer Laute. Es hat eine Neigung

¹⁾ Wegen der Schreibung siehe S. 94, 95.

²⁾ Warum die stimmhaften, emphatischen Laute seltener sind, als die stimmlosen und manchen Sprachen ganz fehlen, ergibt sich aus den Ausführungen S. 99. Vgl. auch die Verwandlung eines stimmhaften Lautes in einen stimmlosen Laut durch einen benachbarten emphatischen. Brockelmann a. a. O. S. 156.

zu *o*, *u* zu werden, es muß also bei der Bildung der Laute die Hinterzunge etwas gehoben werden, wie das bei *o* und *u* geschieht¹⁾. Dieser *o*-ähnliche Klang ist bei der Aussprache des *s*, *š*, *z*, *ǰ* bei den Südarabern so stark, daß man zunächst eine Art *w*²⁾ zu hören glaubt, und daß arabische Silben, die diese Laute enthalten, von Nichtarabern als mit unsilbischem *u* (*w*) gesprochen aufgefaßt werden, z. B. im Bantudialekt der Komoren *swadiki* von arab. صدق, *waswili* von وصل, *swabari* von صبر, *sulutwani* von سلطان, *swala* von صلاة, *u-swali* von صلى nach Heepe, Komorendialekte, Hamburg 1920, S. 47³⁾. Diese Hebung der Hinterzunge ist aber nicht der einzige Vorgang, der zu beobachten ist. Stellt man einen Araber vor den Röntgenschirm, so sieht man, daß er bei der Aussprache von *š*, *s* die Muskulatur am Zungenbein stark in Tätigkeit setzt, während bei *t*, *s* keine solche Tätigkeit zu beobachten ist⁴⁾.

Der Abessinier bildet bei diesen Lauten einen regelrechten Kehlverschluß, den er nach dem oralen Verschluß oder gleichzeitig mit ihm explodieren läßt⁵⁾. Die Bildung des Kehlverschlusses geschieht sogar bei *š*, wo ein oraler Verschluß ja nicht vorliegt. Das alles weist darauf hin, daß das Eigentümliche bei der Artikulation

¹⁾ Bergsträßer, Hebr. Grammatik, Leipzig 1918, nennt das Velarisierung. Vgl. Brockelmann a. a. O. S. 195 f. Ich habe diesen Ausdruck beanstandet, weil ich glaubte, daß eine Berührung des Velums durch die Zunge gemeint sei, wie z. B. bei den Velarlabialen der Sudansprachen. Als Bezeichnung der *u*-Stellung ist der Ausdruck natürlich unbedenklich.

²⁾ Wegen der labialen Artikulation siehe S. 94.

³⁾ Vgl. dazu die Benutzung der arabischen emphatischen Buchstaben zur Schreibung von Hausa-Worten. Die Hausa schreiben die Lautverbindung *swa* (Mischlich schreibt *sōā*, *soā*) in echten Hausaworten mit س

z. B. *swaba* „Enthäutung“ صَبَا

swāba „sich widersprechen“ صَاب

- vgl. *swaba* „übertreten“ صَوَّبَ

swako „Nische“ صَكَ n. s. f.

Sonst wird *s* des Hausa meist durch س wiedergegeben.

benutzt man u. a. am *lwa* (*loa*) zu schreiben, z. B. *lwatsu* „männlicher Säugling“ ضَاظُو. Nach Mischlich, Wörterbuch der Hausasprache, Berlin 1906.

⁴⁾ Vgl. den Aufsatz von Panconcelli-Calzia in Heft 3 d. Zeitschrift.

⁵⁾ Meine frühere Auffassung, die sich an die Darstellung von Mittwoch angeschlossen, ist durch Herrn Dr. Klängenheben, Z. f. E. X, S. 186 dahin ergänzt bzw. berichtigt, daß der Kehlverschluß nicht erst gebildet wird, nachdem der orale Verschluß gesprengt ist.

dieser Laute nicht in der Artikulationsstelle liegt — denn diese ist außerordentlich verschieden —, auch nicht etwa in stärkerem oder schwächerem Druck, denn es sind Lenes und Fortes unter den „emphatischen“ Lauten, sondern im Vokaleinsatz. In den abessinischen Dialekten beginnt der folgende Vokal mit hartem Einsatz, soviel ich weiß, mit gleichzeitiger Kontraktion der Muskulatur der Zungenbeingegend (Pressung). Dieser harte Einsatz ist in den anderen sem. Sprachen heute noch nicht sicher nachgewiesen¹⁾, aber er muß dagewesen sein, weil einem emphatischen Laut anderer Sprachen im Aramäischen ein ⁵ entspricht, und weil ein anderer emphatischer Laut in arabischen Dialekten in ⁷ überging. In manchen Dialekten ist der harte Einsatz heute nicht immer vorhanden, aber die Pressung ist meist erhalten²⁾, in vielen arabischen Dialekten ist allerdings die Pressung beim *q* aufgegeben³⁾. Diese Eigentümlichkeiten sind von der oralen Artikulation unabhängig, und damit erklärt es sich, warum die Laute der verschiedensten Organe als verwandt empfunden werden und sich gegenseitig assimilatorisch bzw. dissimilatorisch beeinflussen können. Die Pressung erklärt auch die beobachtete eigentümliche Artikulation der benachbarten Vokale. Denn die Muskelkontraktion am Zungenbein beeinflußt die Hinterzunge und damit den Vokalklang. Außerdem wird hierdurch die Verwandtschaft der emphatischen Laute mit Laryngallauten verständlich. Wir erwähnten mehrfach den Übergang emphatischer Laute in ⁵ und ⁷. Er erklärt sich als Aufgeben der oralen Artikulation und Beibehalten der Pressung, bzw. des Verschlusses der Stimmbänder. Ferner ist daraus verständlich, warum im Hebräischen emphatische Laute öfter mit Chatephvokalen versehen werden, die sonst bei Laryngallauten stehen. Vor allem ist erklärt, warum emphatische Laute durch Assimilation an gepreßte Laryngallaute, nämlich ⁵ und \bar{h} entstehen. Diese Laryngallaute haben nämlich ebenfalls die „Pressung“, die wir bei den emphatischen Lauten beobachtet haben. Ich verweise für die Artikulation des ⁵ auf die Verhandlungen in der Zeitschrift *Vox*, 1916. S. 45—54⁴⁾. Da-

¹⁾ Brockelmann nimmt harten Einsatz bei *q* und \bar{h} für das Ursemitische an und hält ihn für nachgewiesen für manche arab. Dialekte, a. a. O. S. 43, 44, 121, 240.

²⁾ Brockelmann a. a. O. S. 44¹⁾ gibt das Vorhandensein der „Preßstimme“ nur bedingt zu bei den stimmhaften emphatischen Lauten. Es handelt sich aber nicht um Stimmhaftigkeit, die natürlich nur bei stimmhaften Lauten eintreten kann, sondern um Pressung wie bei \bar{h} .

³⁾ Man spricht statt \bar{q} ein *g*, das keinerlei besondere Eigentümlichkeiten aufweist.

⁴⁾ So auch Bergsträßer, Hebr. Grammatik, S. 37.

nach ist evident, daß heute arabisches ξ keineswegs immer mit Kehlverschluß gesprochen wird, z. B. in *ba'd* wird man am Kymographion vergeblich nach einer Unterbrechung in der Schwingung der Stimmbänder zwischen *a* und *d* suchen. Also ein Kehlverschluß findet nicht statt. Wohl aber ist die „Pressung“ deutlich erkennbar an der Unregelmäßigkeit und Ungleichartigkeit der Schwingungen, die vom Ohr als das dem ξ eigentümliche Würgegeräusch aufgefaßt wird. Daß diese Aussprache aber sekundär ist, und daß ξ ursprünglich als Kehlverschluß mit Pressung gesprochen wurde, ist mir dadurch wahrscheinlich, daß ψ im Hebräischen stets als voller Konsonant gilt und niemals quiesciert¹⁾. Ferner hat es sich meines Wissens im Neusyrischen (Dialekt von Urmia) als harter Vokaleinsatz ohne Pressung erhalten²⁾. Ebenso nach Brockelmann p. 125 im Amharischen. Im Arabischen wird die Aussprache des Elif mit hartem Einsatz durch ein darüber geschriebenes \ast (Hanza), das ja ein kleines ξ ist, gekennzeichnet. Auch wird nach S. 82 im Aramäischen ³ vor folgendem ³ zu ³ dissimiliert.

Man hat in anderen Sprachgebieten für den Vokaleinsatz bzw. -absatz folgende drei Möglichkeiten aufgestellt:

1. gehauchter Einsatz, z. B. *ha*,
2. harter Einsatz, z. B. ³*a* wie im Deutschen „Abend“,
3. weicher Einsatz, z. B. *a* wie im Italienischen „avanti“.

Diese drei Einsätze können nun auch nach Konsonanten eintreten³⁾:

¹⁾ Unter „quiescieren“ versteht man bei \aleph , daß der Vokal nicht mehr mit hartem, sondern mit weichem Absatz gesprochen wird. Es bleiben die Explosiven nach ψ stets explosiv, während sie nach quiescierendem \aleph frikativ werden.

²⁾ Vgl. Kampffmeyer, Neusyrische Sprichwörter im Dialekt von Urmia. MSOS. VIII, 2. Nach S. 5 ist ψ „nicht mehr vorhanden“, aber S. 6 hält K. für möglich, daß statt des ψ harter Vokaleinsatz eingetreten ist. Den habe ich tatsächlich feststellen können bei der syrischen Lehrerin Rabbi Chana aus Urmia. Sie sprach das Wort S. 9. 25 בעלול, das K. *pūlul* umschreibt, deutlich *b'ulul*. Sie sprach aber auch \aleph deutlich als harten Einsatz aus, wo K. es nicht angegeben hat. z. B. S. 11. 32 ללללללל deutlich *le'alahul*, während K. *lalāhū* umschreibt. Da K. auch im Anlaut niemals den harten Einsatz bezeichnet, halte ich es für möglich, daß er überall vorhanden ist. K. hat ihn als Deutscher für selbstverständlich gehalten. Jedenfalls habe ich die Aussprache des ψ als harten Einsatz im Neusyrischen gehört, und K. setzt ihn voraus zur Erklärung von Assimilationsvorgängen. (Aus drucktechnischen Gründen habe ich statt der syrischen hebräische Zeichen gesetzt.)

³⁾ Schaade weist in seinem schönen Buch Sibawaihi's Lantlehre. Leiden. 1911 darauf hin, daß die Araber sich jeden Konsonanten mit Vokal verbunden denken. Das ist von ihnen phonetisch ganz richtig beobachtet. Wir sprechen z. B. von Aspiraten und Tenues, der Unterschied liegt aber eigentlich im Vokaleinsatz, der im ersteren Falle gehaucht, im zweiten weich ist. Ebenso ist der Unterschied der emphatischen und nichtemphatischen Laute gerade beim Vokaleinsatz, ja darüber hinaus, zu beobachten, ob nämlich gepreßt wird oder nicht.

1. gehauchter Einsatz, z. B. *pha*, wie in „Paul“ (nordost-deutsche Aussprache),
2. harter Einsatz, z. B. *p'a*, wie Sotho *p'alo* „die Zahl“,
3. weicher Einsatz, z. B. *pa*, wie in „Paolo“ (italienische Aussprache).

Hierzu kommen nun durch die Pressung noch die drei Möglichkeiten mit gepreßter Artikulation:

1. gepreßter gehauchter Einsatz, z. B. \bar{p} , \bar{c} also \bar{h} ,
2. gepreßter harter Einsatz, z. B. \bar{p} also \bar{p} ,
3. gepreßter weicher Einsatz, wahrscheinlich häufig arab. ξ im Inlaut.

Diese drei Möglichkeiten können nun theoretisch auch in der Verbindung mit Konsonanten auftreten, z. B.:

1. gepreßter gehauchter Einsatz ist bisher nicht nachgewiesen,
2. gepreßter harter Einsatz nach Mittwoch im Amharischen bei emphatischen Lauten, nach Brockelmann auch in anderen semitischen Sprachen,
3. gepreßter weicher Einsatz häufig im modernen Arabisch und im Neusyrischen bei emphatischen Lauten.

Wie zwischen allen diesen Lauten Übergänge nachweisbar sind, so besonders zwischen 2 und 3 der letzten Gruppe. Zunächst kann die unter 2 beschriebene Artikulation selbst verschieden sein. Wenn ein Verschuß der Stimmbänder und gleichzeitig ein Verschuß im Ansatzrohr stattfindet, so ist möglich, daß der Verschuß im Ansatzrohr mit Hilfe der im Munde befindlichen Luft zuerst gesprengt wird und dann erst der Stimmbänderverschluß. Man kann aber auch beide Verschlüsse gleichzeitig sprengen.

Die erstere Artikulation ist durch Mittwoch für das Amharische nachgewiesen¹⁾, man kann aber bei demselben Individuum daneben auch die zweite Artikulationsart hören. Und diese wieder kann wohl allmählich in die Pressung mit weichem Einsatz übergegangen sein. Diese drei Artikulationsarten sind also nicht durch eine scharfe Grenze zu trennen. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß der harte Einsatz bei der Pressung das Ältere ist und durch Abschleifung in den weicheren übergegangen ist. Darüber, wann das geschehen sein könnte, fehlt uns jeder Anhalt. In so entlegenen Gebieten wie in Abessinien konnte eine altertümliche Artikulation sich lange erhalten, wo ja auch altertümliche grammatische Formen so lange bewahrt sind. Bei einer

¹⁾ Wenn ich ihn recht verstehe; vgl. dazu Klingenheden, Z. f. E. X, S. 186, 187.

Aufstellung des Lautsystems einer semitischen Sprache muß demnach den „emphatischen“ Lauten eine besondere Kolonne eingeräumt werden. Das Lautsystem des alten Hebräisch würde danach so aussehen:

Velares	<i>k</i>	<i>q</i>	<i>g</i>				
Palatales					<i>š</i>		<i>y</i>
Alveolares	<i>t</i>	<i>ṭ</i>	<i>d</i>	<i>n</i>		<i>l</i>	<i>r</i>
					<i>s</i>	<i>š</i>	<i>z</i>
Labiales	<i>p</i>	<i>b</i>	<i>m</i>				<i>w</i>
Vokaleinsätze und Vokalabsätze:	') <i>ʾ</i> <i>ʿ</i> <i>h</i> <i>ḥ</i>						

Ich gebe, um deutlich zu sein, dasselbe Schema in hebräischer Schrift:

Velares	כ	ק	ג				
Palatales					ש		י
Alveolares	ת	ט	ד	נ		ל	ר
					ס	ז	
Labiales	פ	ב	מ				ו
Vokaleinsätze bzw. Absätze:	א ע ה ח						

Das Schema macht es wahrscheinlich, daß auch ein labialer, emphatischer Laut einmal vorhanden war. Ich halte es für möglich, daß er durch Vokaleinflüsse in manchen Fällen zu *ʒ* geworden ist²⁾. Die Stellung des *ך* unter die Alveolaren könnte Bedenken erregen, da *ך* im Hebräischen „gutturale“ Eigenschaften hat. Da wir aber im Hebräischen unter „Gutturalen“ nicht die Velarlaute *כ* *ג* verstehen, sondern die Laryngallaute, kann *ך* nicht wegen seiner „gutturalen“ Eigenschaften zu den Velarlauten gerechnet werden, es muß also den Laryngallauten irgendwie verwandt sein. Nun lehren uns aber die Assimilationsgesetze der semitischen Sprachen, daß *r* in ähnlicher Weise auf benachbarte Laute wirkt wie *ʾ* und *ḥ*, daß nämlich nicht emphatische Laute dadurch zu emphatischen werden; s. Brockelmann, a. a. O. S. 155, 168, 170³⁾. Vielleicht liegt also bei *r* eine ähnliche „Pressung“ vor wie bei den genannten Lauten; *r* stünde dann zu *l* in ähnlichem Verhältnis wie *š* zu *s* und wie *ʒ* zu *ס*. Damit wären seine „gutturalen“ Eigenschaften erklärt. Eine exakte Untersuchung der heute in semitischen Sprachen gesprochenen *r*-Laute auf Vor-

¹⁾ Als Absatz fast nur noch in der Schrift erhalten, in der gebräuchlichen Aussprache aufgegeben und durch weichen Absatz ersetzt.

²⁾ So wird im Bantu *p* durch „schweres“ *i* häufig zu *f*, *f* *š*. *s* (labialalveolar) und *s* (*sw*), vgl. auch urspr. **pia* „brennen“ > Sotho *-swa*; *-pya* „neu“ > Sotho *-fša* usw.; doch vgl. Klingenheben, Z. f. E. X. S. 189 und S. 97, Note 4.

³⁾ Dort sind auch Beispiele gegeben, wonach *ʾ* zu *ʿ* wird unter Einfluß eines *r*.

handensein von Pressung ist aber noch nicht vorgenommen. Das Arabische hat sicher alveolares und nicht velares *r*, und es ist unwahrscheinlich, daß das Hebräische ein anderes *r* gehabt haben sollte. Das alte Zeichen ר ist später in ר und ר getrennt. Ich will an dieser Stelle mich nicht auf Vermutungen einlassen, welche Laute damit bezeichnet werden. Auch auf die Frikativlaute, die sich aus den nicht emphatischen Explosivlauten entwickelt haben, will ich nicht weiter eingehen. Ich habe vielmehr jetzt eine Behauptung auf ihre Richtigkeit zu prüfen, die in semitischen Grammatiken seit längerer Zeit auftritt, in ihren Konsequenzen aber noch niemals so scharf formuliert ist, wie dies neuerdings von Bergsträsser in dieser Zeitschrift X, S. 154 geschehen ist. Es handelt sich darum, daß das Wesen der emphatischen Laute nicht sowohl in der besonderen Artikulationsart, als vielmehr in der Artikulationsstelle gesucht wird. Die Beschreibungen der emphatischen Laute in Grammatiken semitischer Sprachen geben mehrfach an, daß ר und ר mit zurückgebogener Zunge am oberen Gaumen gesprochen würden, also mit der Zungenstellung, die wir bei den „Zerebrallauten“ anderer Sprachen kennen¹⁾. Ich bitte, das Röntgenbild eines solchen Zerebrallautes zu vergleichen, das diese Zungenstellung einwandfrei veranschaulicht, das aber nicht das Bild eines emphatischen Lautes ist²⁾. Neben dieser Artikulation wird aber angegeben, daß die Laute mit besonderem Nachdruck (Emphase) gesprochen würden. Wenn man mit dieser Beschreibung auch einen klaren Sinn nicht verbinden kann, so liegt doch das Bestreben vor, zu zeigen, daß außer der Artikulationsstelle noch etwas anderes als das eigentlich Charakteristische dieser Laute angesehen wird, das dann auch bei Lauten, die an anderer Stelle gesprochen werden, zu beobachten wäre, z. B. beim ר . Diese Auffassung von ר und ר läßt, vorausgesetzt, daß sie richtig ist, was ich bestreiten möchte, immer noch die Möglichkeit zu, daß emphatische Laute an verschiedenen Artikulationsstellen gebildet werden. Wenn wirklich ר und ר Zerebrallaute sind, so sind es eben immer „emphatische“ Zerebrallaute, und es gibt neben ihnen ר , also einen „emphatischen“ Velarlaut, und die theoretische Möglichkeit liegt vor, daß es auch emphatische Palatallaute, Dentallaute, Labiallaute geben kann. Ich bezweifle nun, daß von den Grammatikern die beschriebene Zungenstellung wirklich beobachtet ist,

¹⁾ Vgl. Caspari, Arab. Grammatik, ed. A. Müller³. 1887. S. 2, 3.

²⁾ Vgl. diese Zeitschrift IX, Tafel zu Seite 20, Fig. 1.

sondern halte es für möglich, daß die Beobachtung von Zerebrallauten auf indogermanischem Sprachgebiet zu der Vermutung geführt hat, daß es sich bei 𐤁 und 𐤂 auch um Zerebrallaute handeln könnte. Deshalb wählte man auch mit Vorliebe die indogermanische Schreibung der Zerebrallaute mit daruntergesetztem Punkt, z. B. 𐤁 , 𐤂 , um die emphatischen Laute zu kennzeichnen.

Im Indogermanischen bezeichnet dieser Punkt die Zungenstellung der Zerebrallaute. Wenn der Punkt in 𐤁 , 𐤂 des Semitischen die Zungenstellung bezeichnen soll, so bleibt das eigentlich Charakteristische des Lautes, die „emphatische“ Artikulation, unbezeichnet. Dadurch trat nun ein Bedeutungswandel ein. Der Punkt galt nicht mehr als Zeichen der Artikulationsstelle, sondern als Zeichen „emphatischer“ Aussprache und wurde so auch auf andere Laute wie k , p übertragen, wo eine zerebrale Artikulation nicht in Frage kommt. Dieses Schwanken in der Auffassung der emphatischen Laute war mir auch in Bergsträubers hebräischer Grammatik aufgefallen. Meine Hinweise haben ihn nun veranlaßt, auf diesem Wege weiter zu gehen als seine Vorgänger. Er sieht die Sache so an, daß 𐤁 und 𐤂 tatsächlich eine andere Artikulationsstelle haben als 𐤁 , und daß sich damit das Wesen der emphatischen Laute erschöpft. 𐤁 rechnet er nicht mehr zu den emphatischen Lauten. Wir würden dann also folgendes Schema erhalten:

Postvelares	q				
Velares	k	g			
Palatales				š	y
Zerebrales ¹⁾	𐤁			𐤂	
Alveolares	t	d	n	r	l
				s	z
Labiales	p	b	m		w

Der Unterschied von q und k liegt dann natürlich auch nur in der Artikulationsstelle. Es bleibt zunächst aber unverständlich, warum dem Schema d und z fehlen, da d und z doch vorhanden sind. Vor allem bleibt aber unerklärt, warum k , t , p durch vorhergehenden Vokal frikativ werden, aber q , 𐤁 nicht. Es bleibt ferner unerklärt, wie t durch Assimilation an q zu 𐤁 werden kann, wie

¹⁾ Bergsträßer nimmt nicht an, daß 𐤁 und 𐤂 Zerebrallaute sind, sondern hält 𐤂 für palatal, also etwa = š , 𐤁 für alveolar. Dann ist der Unterschied zwischen 𐤁 und 𐤁 minimal und nicht zu verstehen, wie er so lange Zeit sicher festgehalten werden konnte. Vor allem aber bleibt unverständlich, wie 𐤁 durch 𐤂 zu 𐤁 assimiliert werden kann. 𐤁 und 𐤂 müssen entweder irgendwie gleiche Artikulationsart oder die gleiche Artikulationsstelle wie im obigen Schema gehabt haben, sonst sind die Assimilationen nicht möglich.

q, t, s durch Assimilation an ʔ und ʔ entstehen können, und wie es kommt, daß alle, die semitische Laute geschildert haben, von Hieronymus bis zur Gegenwart, haben behaupten können, daß bei diesen Lauten eigentümliche Geräusche auftreten, die man nicht näher zu beschreiben weiß. Eben das hat doch dazu geführt, nach einem gemeinsamen Terminus zu suchen, den man in dem Wort „emphatisch“ gefunden hat. Dieser Ausdruck war solange durchaus gerechtfertigt, als man noch nicht das Wesen des Vorgangs phonetisch beobachten konnte. Wenn wir Bergsträßer folgen, müßten wir also ʔ als palatal und ʔ als alveolar auffassen, ʔ als postvelar und den Begriff des „emphatischen“ Lautes überhaupt beseitigen. Ich würde das für einen erheblichen Fehler halten, aus zwei Gründen.

1. Es weisen die Zeugnisse der historischen Grammatik, die Assimilationserscheinungen, sowie die Beobachtungen der modernen semitischen Sprachen darauf hin, daß wir in allen semitischen Sprachen bei Lauten sehr verschiedener Artikulationsstelle, bei stimmhaften und stimmlosen Lauten, bei Explosiven und Frikativen, die „emphatische“ von der nicht emphatischen Artikulation sorgsam zu scheiden haben.

2. Es läßt sich eine bestimmte Artikulationsstelle für die „emphatischen“ Laute nicht nachweisen.

Das erste bedarf für den, dem die Literatur bekannt ist, keines Beweises. Das alles ist Bergsträßer besser bekannt als mir selber. Wenn er also davon abweicht, muß er gewichtige Gründe haben, und diese beruhen, soviel ich sehe, auf seinen eigenen Beobachtungen und auf der Auffassung der Araber.

Die Araber¹⁾ beschreiben die bei ihnen vorkommenden emphatischen Zungenlaute ط ظ ط als eine zusammengehörige Gruppe. Man nennt die Laute *muḥbaqa* „bedeckt“, weil dabei die Hinterzunge gehoben wird, s. Schaade S. 5 Anm. 1. Deshalb wird auch ق nicht dazu gerechnet, denn bei einem Velarlaut ist die Hebung der Hinterzunge ja selbstverständlich, aber freilich nicht nur bis zur *u*-Stellung, sondern bis zur Berührung. Die Artikulationsstelle dieser Laute ist nicht identisch. ط wird als alveolar bzw. dental beschrieben und unterscheidet sich nicht durch die Artikulationsstelle, sondern durch die „Bedeckung“ von د ²⁾. Ebenso ist ص nur durch die „Bedeckung“

¹⁾ Vgl. A. Schaade, a. a. O., ferner E. Mattson, *Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth*. Upsal 1910.

²⁾ Das aber stimmhaft ist.

von س verschieden. ط wird als interdental Frikative beschrieben, was gut mit meinen Beobachtungen in östlichen Dialekten übereinstimmt, ض als laterale Frikativa. Eine rein laterale Aussprache = z habe ich nicht gehört, aber ein l-ähnlicher Klang ist gleichzeitig mit der interdentalen Artikulation tatsächlich zu hören¹⁾. Ich bitte das einzelne über Sibawaihi bei Schaade und Mattson nachzulesen, woher ich es entnommen habe. Leider haben beide Verfasser experimentelle Versuche mit Eingeborenen nicht gemacht und sind so auf subjektive Beobachtungen beschränkt geblieben.

Beachtenswert scheint mir noch folgender Umstand zu sein. Der Araber Sibawaihi unterscheidet nach Schaade zwei Gruppen von Lauten:

1. Die *hurūf maghūra*. Dazu gehören folgende, die ich nach meiner Weise ordne:

Velares	q	g			
Palatales					y
Laterales				l	z
Alveolares (Dentales)	t̄	d	n	z	r
Interdentales				z̄	z̄
Labiales		b	m		w

dazu: harter Vokaleinsatz, weicher Einsatz und gepreßter (weicher bzw. harter) Einsatz.

2. die *hurūf mahmūsa*

Velares	k			χ	
Palatales				š	
Laterales					
Alveolares (Dentales)	t			s	s
Interdentales				š	
Labiales				f	

dazu: gehauchter Vokaleinsatz und gehauchter Einsatz mit Pressung.

Schaade sagt, daß es üblich sei, die erste Gruppe als stimmhafte, die zweite als stimmlose aufzufassen, gibt aber selbst zu, daß das nicht überall zutrifft. Zweifellos kommt stimmhafte Aussprache des ق vor, aber sie ist keineswegs die Regel. Vermutlich setzt die Stimme

¹⁾ In arabischen Dialekten wird ض wie l gesprochen nach Brockelmann a. a. O. S. 132. Im Hausa spricht man ض in arabischen Lehnworten als l.

nach q und \bar{t}) früher ein, als nach k und t , was durch Beobachtungen am Kymographion leicht festzustellen sein würde.

Die Vokaleinsätze zeigen deutlich, daß es sich in Gruppe 1 um Lenes handelt, bei denen ein starker Hauch nicht auftritt — und zwar um stimmlose und stimmhafte Lenes, in Gruppe 2 aber um Fortes. Mag die Aspiration bei k und t auch schwach sein, sie scheint jedenfalls stärker zu sein als bei q ²⁾ und \bar{t} . Sicher sind q und \bar{t} durch gemeinsame Artikulationsart von k und t verschieden. Die meisten der „emphatischen“ Laute gehören zu Gruppe 1, nur \bar{s} als Fortis zu Gruppe 2.

Soviel geht mit Sicherheit aus all diesen Beschreibungen der Araber hervor, daß $\text{ض } \text{ط } \text{ص}$ keineswegs dieselbe Artikulationsstelle haben, daß diese also nicht das für die emphatischen Laute Bezeichnende sein kann.

Wenn ich von meinen eigenen, nur gelegentlichen und sehr bescheidenen Beobachtungen sprechen darf, so habe ich zerebrale Artikulation im modernen Arabisch niemals feststellen können. Im Maskatarabisch, wie es auf Zanzibar gesprochen wird, habe ich z. B. vom Araber Abdurrahman, dem Dolmetscher des deutschen Konsulats, folgende Artikulation gehört (vgl. MSOS, VII. 3, S. 211): ض und ط sprach er interdental und streckte die Zunge dabei so weit vor, daß sie die Oberlippe berührte. Dadurch wird ein w -ähnlicher bzw. u -ähnlicher Laut erzeugt. Dabei ist ض frikativ, also = \bar{z} ; ط ist explosiv, also = \bar{d} . Die interdendale bzw. labiale Aussprache von ض und ط habe ich auch bei anderen Arabern und Arabisch sprechenden Suaheli beobachtet, auch bei dem Beduinen Osman aus Yemen, den ich in Daressalam traf. Ebenso bei dem Araber Ahmed ibn Abdallah aus Aden, den ich kürzlich beobachtete. Daher kommt es, daß beide Laute in arabischen Lehnworten im Suaheli interdental = \bar{z} gesprochen werden, unter Aufgabe der Pressung; im Munde des gemeinen Mannes gehen sie in z über, vgl. a. a. O. S. 211, 212.

Kürzlich wurde im Phonetischen Laboratorium in Hamburg ein Araber aus Mocha untersucht, und dabei konnte festgestellt werden,

1) Deshalb vergleicht Sibawaihi das ط mit د und nicht mit ت .

2) Die Behauptungen von Mattson, daß ق aspiriert wird, a. a. O. S. 32. 36, halte ich für einen Irrtum, bis ich durch das Experiment vom Gegenteil überzeugt werde. Dagegen stimme ich Mattson zu, wenn er glaubt, daß die Beschreibung der „emphatischen“ Laute: „mit Nachdruck zu sprechen“, bei der man sich nichts Bestimmtes denken kann, die aber so oft in den Grammatiken erscheint, veranlaßt ist durch den Ausdruck „emphatisch“.

daß die Zungenspitze bei ض und ط zwischen den Zähnen erschien, wie bei ذ . Wenn also die Artikulationsstelle das Entscheidende wäre, so wären ط und ذ identisch¹⁾. Ich habe Photographien der Artikulation dieser Laute, aus denen hervorgeht, daß die Zunge zwischen den Zähnen war. Die Zungenspitze kann aber nicht zugleich zwischen den Zähnen und am oberen harten Gaumen sein, also hat eine zerebrale Aussprache in den hier angeführten Fällen nicht vorgelegen, auch eine palatale scheint mir ausgeschlossen. Brockelmann nennt die Aussprache von ط ص ²⁾ alveolar mit dorsaler Zungenstellung. Es mag sein, daß diese Aussprache vorkommt; ich selbst habe sie nicht gehört. Wenn Brockelmann recht hat, daß dorsal-alveolare Artikulation der emphatischen Laute vorkommt, so ist das Charakteristische dieser Laute sicher nicht die Artikulationsstelle. Über die von mir oft beobachtete interdendale Aussprache finde ich in der Literatur nur wenig, vgl. Spitta: Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Ägypten. Leipzig 1889. Er gibt an, daß er bei ض die Unterseite der Zunge an Zahnfleisch und Zähne so stark andrückt, daß sie unter der oberen Zahnreihe hervorquillt, und spricht dann von der Öffnung des durch Zähne und Zunge gebildeten Verschlusses. Ich werde durch das alles in der Überzeugung bestärkt, daß das Charakteristikum der emphatischen Laute die Artikulationsart ist und nicht die Artikulationsstelle, da die Artikulationsstelle schwankend ist. Ich halte die Gewinnung dieser Anschauung nicht für einfach, denn auch die Beobachtung kann irre führen, solange man nicht richtig eingestellt ist. So habe ich lange gebraucht, bis ich im Somali dahinter kam, daß der Unterschied von d und \bar{d} nicht richtig aufgefaßt wird, wenn man \bar{d} einfach als Zerebrallaut ansieht; das eigentlich Charakteristische des \bar{d} des Somali ist die Pressung, der Laut ist also als \bar{d} zu bezeichnen. Die Artikulationsstellen von d und \bar{d} liegen aber so nahe beieinander, daß man sie kaum mit dem Ohr unterscheiden kann, doch vgl. von Tiling, die Vokale des bestimmten Artikels im Somali, Bd. IX, S. 135 der Zeitschrift. Ich halte es für möglich, daß die Sache im Bedaune ähnlich ist. Ich bin da aber nicht zu so klarem Ergebnis gekommen, weil mir die Versuchspersonen nicht

¹⁾ Ich nehme an, daß ض ursprünglich als Schreibung der stimmhaften Frikativa z oder eines ähnlichen stimmhaften Frikativlautes gemeint war, daß es aber in den meisten Dialekten zur stimmhaften Explosiva wurde. ط , das eigentlich die stimmhafte Explosiva t bezeichnete, wurde meist zur stimmhaften Frikativa. Im Maskat-arabischen ist meines Wissens die alte Artikulation bewahrt, s. oben.

²⁾ Vgl. den Ersatz des ط durch dentalen Schnalz bei den Somali S. 96 f.

lange genug zur Verfügung standen, vgl. meine Ausführungen a. a. O. Bd. IX S. 247. Da ich selbst in dieser Sache so schwer zur Erfassung des Wesentlichen gekommen bin, halte ich es für denkbar, daß auch andere sich bei einem so schwierigen Sachverhalt irren, selbst ein so guter Kenner des Arabischen wie Bergsträßer¹⁾. Wir werden also noch weiter zu beobachten haben unter Zuhilfenahme des Experiments am lebenden Objekt.

Eines der ältesten Zeugnisse für semitische Artikulation ist die Anwendung des semitischen Alphabets auf das Griechische, sowie die Umschreibung semitischer Namen mit griechischen Buchstaben. Ich fürchte aber, daß die Ergebnisse hier sehr schwankend und unsicher sein werden, denn es ist eine bekannte Beobachtung, daß der Mensch die Laute eines fremden Lautsystems nicht richtig wiedergeben kann. Er bleibt in den ihm gewohnten Bahnen. Manche fremdartigen Laute faßt er gar nicht auf, andere markiert er als fremdartig in seiner Weise, wieder andere macht er sich mundgerecht, so gut es geht. Man kann dafür leicht schlagende Beweise aus modernen Sprachen anführen. Am auffallendsten ist, daß man fremde Laute als fremdartig markiert — aber nicht den Fremdlaut unverändert spricht. So werden z. B. im Kafir europäische Explosiven als Kehlverschlußlaute aufgenommen, während doch solche Laute in europäischen Sprachen sicher nicht gesprochen werden. Vgl. meine Darstellung des Kafir ZDMG, Bd. 59 S. 50:

<i>ikofu</i>	von holl.	<i>koffij</i>
<i>ikanun</i>	„	„ <i>kanon</i>
<i>ba'ala</i>	„	„ <i>betalen</i>
<i>ip'uluwa</i>	„	„ <i>plöeg</i> u. s. f.

Sehr merkwürdig ist, daß mein Somalifreund Mohammed Nur in arabischen Fremdworten des Somali das *ʔ* regelmäßig durch einen

¹⁾ Die von Sibawaihi beschriebene Hebung der Hinterzunge hängt organisch mit der Pressung zusammen, bei der außerdem auch der Kehldeckel gesenkt wird. Von diesen drei in sich zusammenhängenden Vorgängen wird man bei der Beobachtung nur den feststellen, auf den die Aufmerksamkeit gerichtet war. Der Araber hat natürlich den ihm allein zugänglichen Vorgang im Munde beobachtet. Die Senkung des Kehldeckels und die Pressung kann man ohne Apparat kaum wahrnehmen. Wenn ich bei Bergsträßer eine Verwechslung von Velarisation und Kehlverschluß angenommen hätte, so hätte er vollkommen recht, sich dagegen zu verwahren, denn das sind wirklich zwei von einander unabhängige Vorgänge. Nun aber habe ich von Velarisierung und Pressung gesprochen, und diese beiden Vorgänge hängen, soviel ich sehe, bei den emphatischen Lauten untrennbar zusammen, so daß sehr wohl von zwei Beobachtern der eine den einen, der andere den andern wahrnehmen kann, und dabei beide recht haben.

dentalen Schnalz ersetzt, den er im Arabischen sicher nicht gehört hat und auch nicht spricht, wenn er arabisch spricht ¹⁾. So werden im Semitischen Fremdworte mit Vorliebe mit „emphatischen“ Lauten gesprochen, obwohl diese emphatischen Laute in der Fremdsprache sicher nicht gesprochen werden ²⁾. Z. B. arab. nach Wahrmond, Gramm.: *qostānīntyye* „Konstantinopel“, *itāliyā* „Italien“, *tarābulūs* „Tripolis“, *benediqīyye* „Venedig“, *ūsquf* „Bischof“, *qāisar* „Kaiser“, *qōnsul* „Konsul“; aram. *psanīrīn* „Psalter“, syr. *šimpunyo* von griech. „*symphonia*“ u. s. f.³⁾ Wenn nun der Grieche das semitische Alphabet auf seine Sprache anwandte, so hat er es sich eben dafür brauchbar gemacht, unbekümmert darum, ob er die ursprüngliche Funktion des Buchstaben traf. So hat er die Laryngalzeichen unbedenklich benutzt, um seine Vokale zu schreiben. Interessant ist, daß das Ϛ von ihm als Zeichen für z benutzt wurde ⁴⁾. So hat er denn das hebräische ז als Zeichen für z gewählt — nicht als wenn die Laute genau übereinstimmten, aber sie waren doch ähnlich. Neben dem z hatte er aber noch einen zweiten t -Laut, die Aspirata, die er als t mit nachstürzendem Hauch sprach. Einen solchen Laut hatte das Hebräische nicht, es hatte aber ein Zeichen für \bar{t} , also für ein t mit Pressung bzw. Kehlschluß. Das war nun zwar etwas ganz anderes als das th der Griechen, aber es war eben doch ein zweites Zeichen für einen t -Laut und war deshalb brauchbar. Ähnlich wie die Missionare das Zeichen e gewählt haben, um einen dentalen Schnalz des Kafir zu schreiben, hat der Grieche das Zeichen genommen, das da war, und das sonst in der Schreibung des Griechischen nicht gebraucht wurde. Wie wenig diese beiden Zeichen z und Ϛ tatsächlich paßten, sieht man daraus, daß der Grieche später bei der Umschreibung hebräischer Namen ge-

¹⁾ Diese auffällende Erscheinung legt die Erwägung nahe, ob nicht ein Zusammenhang besteht zwischen den gepreßten Lauten, die ich für entstanden aus Kehlschlußlauten halte, und den Schnalzen des Nama (vgl. z. B. Somali *qan* „können“ mit Nama $\neq an$, Somali *ʔun* „essen“ mit Nama $\neq \bar{u}$). Zuweilen sind Kehlschlußlaute schwer von Schnalzen zu unterscheiden, z. B. Sotho t' klingt fast wie ein lateraler Schnalz. Ich mache ferner darauf aufmerksam, daß im Venda (Nordtransvaal) *uwa* zu *ma* wird. \bar{u} hat Verschuß am Velum und mit beiden Lippen. Der Lippenverschuß wird durch Saugbewegung geöffnet, die einen labialen Schnalz erzeugt: also Entstehung eines Schnalzlautes durch unsilbisches u .

²⁾ Übrigens auch wieder ein Beweis, daß die emphatischen Laute als eine zusammengehörige Lautgruppe von den Semiten empfunden werden.

³⁾ Brockelmann nimmt a. a. O. S. 156 f. in einigen Fällen an, daß in griechischen Lehnwörtern ein benachbartes p im Aram. die Ursache der Emphase des s wäre. Dies p war vermutlich emphatisch, vgl. Brockelmann, syr. Gramm. 1905. S. 13, § 48. 50.

⁴⁾ Vgl. das oben über o , u bei emphatischen Lauten Gesagte.

wöhnlich den umgekehrten Weg geht. Vermutlich haben die Hebräer später ihr ך mit leichter Aspiration¹⁾ gesprochen, und so umschrieb der Grieche es dann mit ϑ, während er das Ϟ, das sicher nicht aspiriert war, mit τ wiedergab. Ich glaube, daß man aus der griechischen Umschrift nicht viel mehr als das lernen kann. Für unsere Zwecke beweist das nichts.

Wir sahen, daß die den emphatischen Lauten etymologisch entsprechenden Laute in abessinischen Sprachen als Kehlverschlußlaute auftreten, und man hat die Vermutung ausgesprochen, daß die abessinischen Semiten bei ihrer Berührung mit afrikanischen Sprachen diese Kehlverschlußlaute sich erst angeeignet haben. Es ist das schon um deswillen nicht wahrscheinlich, weil die Kehlverschlußlaute ja auch außerhalb Afrikas vorkommen, wenn auch nur mit gleichzeitiger Sprengung des laryngalen und des oralen Verschlusses, s. oben. Aber es ist zuzugeben, daß Kehlverschlußlaute in afrikanischen Sprachen tatsächlich vorkommen, zwar nicht in den Sprachen der eigentlichen Neger (Sudansprachen), wohl aber in den Sprachen der Bantu und der Hamiten. In den Berbersprachen treten, soviel ich sehe, nur Laute auf, die man den semitischen „emphatischen“ Lauten gleichzusetzen hat, vgl. Stumme, Handbuch des Schilha'schen von Tazerwalt, Leipzig 1899. Auch sind mir selbst beim gelegentlichen Abfragen von Berberworten Kehlverschlußlaute nicht aufgefallen. Abweichend vom Semitischen ist nur, daß auch emphatisches ž erscheint. Schon in der alten libyschen Schrift werden *t* und *t̄*, *s* und *s̄* unterschieden. Wie die Zeichen artikuliert sind, wissen wir allerdings nicht, sie werden aber zur Umschrift punischer emphatischer Laute benutzt. Auch im Tifinagh, der Schrift der Tuareg, schreibt man emphatische Laute. In anderen Hamitensprachen, wie im Hausa und im protohamitischen Ful, sind Kehlverschlußlaute sicher nachgewiesen. Für die Berührung mit den Semitensprachen Abessiniens kommen aber nur die östlichen Hamitensprachen in Betracht, in denen sich tatsächlich auch Kehlverschlußlaute finden. Diese „Kehlverschlußlaute“ variieren selbstverständlich, wie alle Laute. Bei manchen erfolgt, wie gesagt, die Explosion des Stimmbandverschlusses gleichzeitig mit der Explosion des oralen Verschlusses. Bei manchen erfolgt die Explosion des Stimmbandverschlusses später als die des oralen Verschlusses. Besondere Schwierigkeit macht das Auftreten stimmhafter Kehlverschlußlaute, wobei natürlich nur eine beschränkte Stimm-

¹⁾ Vgl. das oben über das arabische ٣ Gesagte.

haftigkeit¹⁾ eintreten kann. Darüber, sowie über die Kehlverschlußlaute des Bantu will ich mich an dieser Stelle nicht weiter verbreiten. Zweifellos besteht nun die Möglichkeit, daß die nach Abessinien eingewanderten Semiten sich in ihrer Artikulation durch die benachbarten Hamitenstämme beeinflussen ließen. Die Eroberer werden im fremden Land fremde Frauen als Dienerinnen und Sklavinnen, auch als Nebenfrauen nehmen — wie das ja die Gesichtsfarbe der abessinischen Semiten beweist — und die Kinder lernen dann von diesen Frauen die Laute der Landessprache. Das ist theoretisch sehr wohl möglich. Dieser Vorgang kann nun dahin führen, daß fremde Worte mit fremden Lauten in die Sprache aufgenommen werden. So geschah es im Kafferschen, in das die Schnalzlaute mit hottentottischen Vokabeln eindrangten. Hier handelt es sich aber um etwas anderes. Es sollen die altbekannten Laute der semitischen Sprache gesetzmäßig sämtlich durch fremde Laute ersetzt sein. Das ist nicht ausgeschlossen, aber nicht sehr wahrscheinlich. Man muß deshalb auch mit der anderen Möglichkeit rechnen, daß die Abessinier sich in ihrer Weltabgeschlossenheit eine Artikulation bewahrt haben, die sehr alt ist, und die in andern Sprachen längst abgeschliffen ist. Die Tatsache nun, daß einige emphatische Laute im Semitischen durch harten Einsatz (gepreßt und ungepreßt), wie wir sahen, gesetzmäßig ersetzt werden, scheint mir für die zweite Möglichkeit zu sprechen.

Dazu kommt folgendes. Was sind denn Hamitensprachen? Erman und Sethe haben die Verwandtschaft des Ägyptischen mit den Semitensprachen behauptet und diese Behauptung mit sehr guten Gründen gestützt. Nun ist aber nicht zu leugnen, daß das Ägyptische in mancher Hinsicht den Semitensprachen erheblich ferner steht als das Somali. Man vergleiche nur die Konjugation des Somali mit der semitischen bzw. der Ägyptischen, z. B. das „Perfektum“ von *mūd* „kommen“:

	Singular	Plural
3. Pers. masc.	<i>yi - mid</i>	<i>yi - mūd - ēn</i>
fem.	<i>ti - mid</i>	
2. „	<i>ti - mid</i>	<i>ti - mūd - ēn</i>
1. „	<i>i - mid</i>	<i>ni - mid.</i>

¹⁾ Hiermit hängt es wahrscheinlich zusammen, daß die emphatischen Laute zumeist stimmlos sind und gelegentlich Stimmlosigkeit benachbarter Laute bewirken, s. oben S. 84. Vgl. Brockelmann a. a. O. S. 156.

Ferner in derselben Sprache das „Präsens“ von *ǰab* „brechen“:

	Singular	Plural
3. Pers. masc.	<i>ǰab - a</i>	<i>ǰab - an</i>
	fem. <i>ǰab - ta</i>	<i>ǰab - tan</i>
2. „	<i>ǰab - ta</i>	
1. „	<i>ǰab - a</i>	<i>ǰab - na.</i>

Ähnlich im Bedauye.

Für einen Teil der Hamitensprachen läßt sich ihre Verwandtschaft mit den Semitensprachen mit den gleichen, ja noch besseren Gründen beweisen, als sie die Ägyptologen für das Ägyptische anführen. Dann wären das alles also auch Semitensprachen. Das ist schließlich eine Sache der Terminologie, aber ich halte es für unpraktisch, den Ausdruck Semitensprachen in diesem erweiterten Sinn zu gebrauchen. Ich glaube, daß es praktischer ist, bei der bisherigen Terminologie zu bleiben und die vorderasiatischen Sprachen¹⁾ dieser Gruppe mit ausgesprochener Triliteralität der Stämme Semitensprachen zu nennen, die afrikanischen Sprachen dieser Gruppe mit vorherrschender Biliteralität²⁾ der Stämme Hamitensprachen. Die Verwandtschaft ist unleugbar. Sie beruht nicht etwa nur auf Entlehnung von Worten, die natürlich auch vorkommt, sondern in weitgehender Übereinstimmung des Sprachbaues und der dabei verwandten Bildungselemente, wie das besonders eine Betrachtung der Verbalbildungen lehrt. Auch kann davon keine Rede sein, daß das Ägyptische etwa einen Einfluß auf diese Sprachen gehabt und sie semitisiert hätte. Denn manche, wie das Somali, sind, wie gesagt, dem Semitischen ähnlicher als das Ägyptische³⁾. Wenn die Verwandtschaft der Wortstämme noch nicht in größerem Umfange erwiesen ist, so liegt das daran, daß wir über die Entstehung der Triliteralität im Semitischen und über hamitische Lautlehre, ja auch über praesemitische Lautlehre noch nicht genügend Bescheid wissen. Und alle Vergleichung der Stämme kann nur dann zu sicheren Ergebnissen führen, wenn sich Gesetze für die Lautentsprechungen finden lassen. Der Zusammenhang beider Sprachgruppen in der Laut- und Formenlehre scheint

¹⁾ Natürlich einschließlich der später nach Afrika eingewanderten Sprachen der Abessinier und Araber.

²⁾ Die Frage, ob dieser Zustand alt oder jung ist, braucht dabei zunächst nicht erörtert zu werden.

³⁾ So sind z. B. die Verbalstämme mit präfigiertem Nasal im Ägyptischen nur rudimentär erhalten, aber in den Kuschitensprachen und Berbersprachen durchaus lebendig.

mir aber heute schon unleugbar erwiesen zu sein. Da sich in beiden Sprachgruppen emphatische Laute finden, an deren Stelle im Lautsystem in anderen Sprachen dieser Gruppe Kehlverschlußlaute auftreten, wird man die ganze Frage nach der Entstehung der emphatischen Laute bei Semiten und Hamiten im Zusammenhang untersuchen müssen. Wenn wirklich die Abessinier von den Hamiten die Kehlverschlußlaute entlehnt haben, so ändert das nicht viel. Das Problem bleibt das gleiche, ob die Kehlverschlußlaute bei den Hamiten oder bei den Semiten zu emphatischen Lauten wurden. Da in der Grammatik die Formen mancher Hamitensprachen sich in der Hauptsache als ursprünglicher erweisen als die semitischen, kann es auch in der Lautlehre so sein, daß hier die älteren Formen erhalten sind. Auch das führt also darauf, daß die Kehlverschlußlaute älter sein werden als die emphatischen Laute.

Bergsträßer hat recht, wenn er es ablehnt, auf diese Frage einzugehen. Der Semitist hat es mit der Darstellung des semitischen Lautsystems zu tun und nicht mit der Darstellung des präsemitischen. In der Grammatik einer einzelnen Semitensprache, wie auch in der vergleichenden Lautlehre und Grammatik der Semitensprachen ist die Frage nach der Entstehung des semitischen Lautsystems nicht zu erörtern. Anders liegt die Sache, wenn wir die Sprachen der Hamiten und Semiten als eine Einheit auffassen und ihre gemeinsame Mutter suchen. Ein solches Unternehmen wird einmal gewagt werden müssen, obwohl es dadurch erschwert wird, daß die Hamitensprachen stark durchsetzt sind mit semitischem Lehnwort, das hierbei auszusecheiden hat. Außerdem sind manche von ihnen durch Vermischung mit afrikanischem Sprachgut entstellt, das natürlich ebenfalls ausscheidet. Immerhin ist es möglich, daß wir zu brauchbaren Ergebnissen kommen. Dann wird sich vielleicht feststellen lassen, unter welchen Bedingungen die Laute entstanden sind, die wir heute als ursemitisch ansehen. Die Zahl dieser Laute ist so groß, daß ich es für ganz unwahrscheinlich halte, daß sie ursprünglich sind. Ich habe im Bantu gesehen, wie da aus verhältnismäßig wenig Grundlauten sich besonders durch Vokaleinflüsse ein großer Reichtum von Lauten entwickelt hat. Da ich nicht daran zweifle, daß das Urbantu in einem Verwandtschaftsverhältnis zum Ful steht, und daß dieses mit den Hamitensprachen verwandt ist, halte ich es für möglich, ja für wahrscheinlich, daß auch die Sprache, die den Semitensprachen vorausging — also nennen wir sie das Präsemitische — eine geringere Anzahl von Lauten hatte, als das Ursemitische, und daß diese Laute durch Vokaleinflüsse ver-

ändert wurden, so daß daraus die Lauffülle des Ursemitischen entstand. Wenn wir das annehmen, muß damals der Vokalismus ein anderer gewesen sein als in den uns bekannten Semitensprachen. Ich halte nun Formen wie *qatala*, *kataba* nicht für ursprünglich. Welche Vokale diese Stämme ursprünglich hatten, weiß ich nicht, aber die ersten Vokale können wohl an das schließende *-a* assimiliert sein und so das Schema des transitiven Verbum veranlaßt haben ¹⁾ Ebenso halte ich Imperfekta wie *yaqtulu* für assimiliert, und ich rechne mit der Möglichkeit, daß der heutige schematische Vokalismus der Semitensprachen jung ist, und daß wir für das Präsemitische oft andere Vokale anzunehmen haben, als sie das heutige Schema bietet. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß Sprachwurzeln nur aus Konsonanten bestehen können. Im Präsemitischen werden, wie in allen Sprachen der Welt, mehrere Vokale vorhanden gewesen sein, und sie werden wie in anderen Sprachen die Artikulation der Konsonanten beeinflußt haben. So halte ich es für wahrscheinlich, daß manche von den vielen Zischlauten des Ursemitischen durch Einfluß von palatalen Vokalen entstanden sind, wie das im Hamitischen der Fall ist. So wird im Hausa gesetzmäßig **te* > *će*, **ti* > *ći*, **se* > *še*, **si* > *ši*, *zi* > *ži* ²⁾, oft auch *de* > *že*, *di* > *ži*. Auch im Ful entsteht *ǰ* durch Einfluß eines *i* aus *g* ³⁾. Auch im Bedaue wird *di* gelegentlich zu *ǰ* ⁴⁾. Im Somali wird *g* und *q* durch folgendes *i* zu *ǰ* ⁵⁾, *t* durch vorhergehendes kausatives *ī* oder *y* zu *s* u. s. f. Übrigens lassen sich ja in den bekannten semitischen Sprachen Veränderungen der Konsonanten durch *i* auch heute noch nachweisen, wie z. B. arabisches *k* durch suffigiertes *-i* des Femininum gelegentlich zu *š* wird, vgl. dazu die vielen Beispiele bei Brockelmann a. a. O. S. 206 f.

Dafür, daß manche *s*-Laute einem alten Palatalvokal ihre Entstehung verdanken, spricht noch folgendes: Im Bedaue wird als Kausativpräfix statt des sonst gebräuchlichen *so-* das Präfix *si-* angewandt, wenn ein *y* oder ein *s* folgt. So bildet man z. B. von *ùd* „verfluchen“ *sō-ùd*, aber von *yāwid* „fleehten“ *si-yāwid* und von *serid* „weissagen“ *si-srid*. Das Nominalpräfix *ma-*, *me-* lautet *mi-* vor *s* und *š*, z. B. *ma-dér* „Totschlag“, aber *mi-sā* „Sitz“, *mi-šëg* „Hängennetz“ ⁶⁾. Das alles weist darauf hin, daß *s* und vielleicht auch *š* als

¹⁾ Vgl. *-a* als Verbalsuffix in den Hamitensprachen „die Sprachen der Hamiten“ S. 29.

²⁾ a. a. O. S. 61 f.

³⁾ a. a. O. S. 35; vgl. dort auch die Entstehung von *š* und *č*.

⁴⁾ a. a. O. S. 125 f.

⁵⁾ a. a. O. S. 164.

⁶⁾ a. a. O. S. 125.

i-haltig anzusehen sind. Im Schillh fand Stumme, daß gewisse Konsonanten „hellstimmend“ auf die Vokale wirken, d. h. daß z. B. *a* in der Nachbarschaft von *s*, *z*, *š*¹⁾ wie *e* gesprochen wird. Auch das legt es nahe, an Einflüsse eines jetzt verschwundenen *i* zu denken. Damit stimmt es überein, daß auch in semitischen Sprachen durch Zischlaute benachbartes *a* zu *i* werden kann. Vgl. Brockelmann a. a. O. S. 201f. Es wäre also zu untersuchen, ob sich erweisen läßt, daß für einige semitische Stämme mit Zischlauten *i* als alter Stammvokal anzusetzen ist. Dazu kommt nun, daß im Schillh wie im Hausa palatalisierte Konsonanten vorkommen, wie *gʲ*, *kʲ* in Stummes Schreibung; vgl. Hausa *gyéda* „schütteln“, *gyedū* „Erdbuß“, *kyāle* „außer acht lassen“, *kyāwo* „Güte“, *kyāya* „Laut“ usw.

Vielleicht gab es ähnliche Lautverbindungen im Praesemitischen. In ähnlicher Weise finden sich Anzeichen, daß in Hamitensprachen ein *u* (*o*) die Laute verändert hat. Nach meiner Meinung ist Hausa *gogwarē*, Plural zu *gobro* „Junggeselle“, zurückzuführen auf **gobwarē*, so daß **bwa* zu *gwa* wurde. Das Hausa kennt solche unsilbischen *u*-Laute auch sonst in den Verbindungen *lwa*, *swa* s. oben. Aber auch silbisches *u* bringt Veränderungen hervor. So wird **nu* zu *nu*, *fu* wechselt dialektisch mit *hu*²⁾. Im Schillh treten eine ganze Anzahl *u*-haltiger Konsonanten auf, nach Stumme *g^u*, *ɾ^u*, *ʒ^u*, *k^u*, *q^u*. Es ist bezeichnend, daß es sich nur um Velarlaute handelt. Daß die velaren Eigenschaften des *u* dabei eine Rolle spielen, ist mir nicht zweifelhaft. Überdies aber hat Stumme beobachtet, daß im Schillh in der Nachbarschaft sämtlicher emphatischer Laute das *a* zu *u* getrübt wird. Er nennt diese Laute „dumpfstimmend“³⁾. Das läßt vermuten, daß ihnen ein *u* inhäriert, daß sie also vielleicht durch Einfluß eines *u* entstanden sind. Natürlich sind die Vorgänge, die zur Bildung der heute noch *u*-haltigen Konsonanten geführt haben, andere als die, denen wir die Bildung der emphatischen Laute verdanken. Es kann sich, wie im Bantu, um zwei verschiedene *u*-Laute handeln, oder es sind Vorgänge aus verschiedenen Zeiten der Sprachgeschichte. Das Bedaayo hat *u*-haltiges *k* und *g*. Eine besondere Artikulation der beiden Konsonanten habe ich nicht feststellen können, aber das dem *k* und *g* etymologisch inhärierende *u* erscheint bald vor *k* und *g*, bald

1) Grammatik S. 15. Allerdings sind im Arabischen auch *k*, *g* hellstimmend, bei denen *i*-Einflüsse kaum anzunehmen sind, die aber im Arabischen leicht selbst palatal werden.

2) Die Sprachen der Hamiten S. 62.

3) Grammatik S. 15.

darnach. Die „starken“ Verba des Bedauye haben regelmäßig den Stammvokal *i*, nur wo ein Laryngallaut auftritt, erscheint wie im Hebräischen *a*, aber bei *u*-haltigem *k* und *g* ist *u* der Stammlaut. Vielleicht ist dieses *u* also alt, ursprünglich, während sonst *i* schematisch die anderen Vokale verdrängt hat. Z. B. *a-sük*, perf. von *sekü* (*sekü*) „ziehen“, vgl. das Nomen *dérük* statt **derkw*, pl. *dérku-a* „Wasserkrug“¹⁾.

Ein emphatisches *k* oder *g* bzw. ein *k* oder *g* mit Kehlschluß ist im Bedauye nicht vorhanden. Es ist zu untersuchen, ob *kw* bzw. *gw* etymologisch an dessen Stelle steht. Vgl. dazu Reinisch, die Bedauye-Sprache I S. 26 f. *ḏéküa* „Ton“ neben Galla *daq̄e*, Bed. *kühi* „Ei“ vgl. Galla *anq̄āqo*, Bed. *küa* „Weibchen“ vgl. Bilin *q̄ü*, Bed. *teküi*, *tuküi* „kochen“ vgl. Bilin *šaq̄ü*, *šauq̄*. Wegen der *u*-haltigen Laute des Bilin vgl. Reinisch, die Bilin-Sprache, Wien 1888, S. 14. Im Somali gibt es keinen *u*-haltigen Konsonanten, sondern nur emphatisches *q*, das oft in *ɣ* übergeht, und ein *d*, das im Anlaut mit Pressung gesprochen wird²⁾. Es sind in manchen Hamitensprachen emphatische neben nicht emphatischen Lauten in demselben Stamm notiert³⁾. Das können Beobachtungsfehler sein, da der Europäer die emphatischen Laute nicht sicher hört. Aber es gibt doch einige Fälle, in denen wirklich durch ein *u* Pressung entstanden zu sein scheint. Das ist um so wichtiger, als in semitischen Sprachen sich Entstehung emphatischer Laute aus nicht emphatischen nicht nachweisen läßt — abgesehen von den oben angeführten Assimilationserscheinungen. Doch vgl. Brockelmann a. a. O. S. 205, wonach *k* durch *u* gelegentlich zu *q* wird. Aus Hamitensprachen vergleiche Kafa *d̄ag* (neben *daq̄*) „vorbeigehen“, vgl. Bilin *daku*, Chamir *dikü* (nach Reinisch die Kafa-Sprache, Wien 1888, S. 3I), Somali *leh̄* „sechs“, Saho *leh̄*, *lih̄* dass., Galla *lih̄üa*.

Wenn sich einige dieser Fälle bestätigen, dann dürfen wir sie wohl mit der Tatsache zusammenhalten, daß wir in den Semitensprachen *u*-ähnliche Artikulationen bei den emphatischen Lauten beobachtet haben. Ich erinnere an die Wiedergabe der emphatischen Laute mit folgendem *w* in afrikanischen Sprachen und an die Tatsache, daß *a* in der Nachbarschaft emphatischer Laute im Arabischen zu *ə* bzw. zu *u* wird. Die Hebung der Hinterzunge, die für das *u*

¹⁾ a. a. O. S. 130.

²⁾ Der Laut wird meist *q̄* geschrieben.

³⁾ z. B. bei Reinisch Chamir *iekan* und *iegan* „lieben“, Quara *qaw*, *qaü* neben *kaü* „voran sein“.

charakteristisch ist, ist auch für die nicht velaren emphatischen Laute des Semitischen ja sicher als charakteristisch bezeugt¹⁾. Vielleicht haben wir also in den Stämmen mit emphatischen Lauten alte *u*-Stämme vor uns.

Die *u*-haltigen Laute des Äthiopischen sind wie die des Berberischen von den emphatischen Lauten verschieden²⁾. Auch sie sind sämtlich velar, und vielleicht hat das unsilbische *u* in manchem Fall die Entstehung dieser Velarlaute veranlaßt. Vgl. oben im Hausa *gw* < *bw* und die Entstehung von Velarlaute durch unsilbisches *u* im Bantu, z. B. Venda *ɟa*, *ɟw* < **ɟwa*, *ɟwa* < **ɟwa* u. s. f.³⁾ Daß in einer Semitensprache, wie es das Äthiopische ist, solche Laute vorkommen, fällt aus dem Schema der Semitensprachen heraus⁴⁾. Man hat deshalb, wie gesagt, angenommen, daß diese Laute erst in Afrika von den Hamitensprachen übernommen sind, vgl. Brockelmann a. a. O. S. 124. Das ist natürlich möglich, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich. Jedenfalls ist auch die andere Möglichkeit zu untersuchen, ob es sich nicht um altes semitisches Sprachgut handelt, das sich hier erhalten hat, und das deshalb über das Schema der Semitensprachen hinausweist⁵⁾. Dabei wird man nicht unterlassen dürfen festzustellen, welche Ähnlichkeiten mit den Vorgängen bei Entstehung der emphatischen Laute vorliegen, und wie sich die Entstehung der *u*-haltigen Laute von der der emphatischen unterschied. Zu diesem Zweck werden wir vor allem die Beziehungen der emphatischen und Kehlverschlußlaute zu den *u*-haltigen Lauten im Hamitischen genauer untersuchen müssen, als bisher geschehen ist. Ich verweise noch einmal auf die oben angeführte Tatsache, daß im Semitischen empha-

¹⁾ Es gibt auch zu denken, daß auch der Lateiner das aus dem β abgeleitete *q* benutzt, um einen Laut zu schreiben, dem ein unsilbisches *u* anhaftet, und daß wir im Deutschen es ebenso machen.

²⁾ Wie im Berberischen gibt es aber auch hier *u*-haltiges *q*.

³⁾ Vgl. nach Reinisch Bedauye *kūāra* neben *hāra* „Räuber“, Bedauye *kūy* „ankleiden“ mit Somali *huwo*. Bilin *qūū* „essen“ mit Chamir *ɟu*, Bilin *qūūl* „sehen“ mit Quara *ɟal*, *hal* u. s. f.

⁴⁾ Doch vgl. Brockelmann a. a. O. § 80.

⁵⁾ Vgl. den sehr interessanten Aufsatz von H. Grimme ZDMG 55, S. 407—486, „Theorie der ursemitischen labialisierten Gutturale“. Ich finde hier manche wertvolle Einzelbeobachtung, kann mich aber noch nicht davon überzeugen, daß die *u*-haltigen Laute ursprünglich sein sollen. Ich nehme vielmehr einstweilen an, daß hier Reste eines älteren Vokalsystems vorliegen. Möller „Semitisch und Indogermanisch“ setzt alle semitischen Wortstämme mit dem Vokal *a* an und unterscheidet dann in der Regel drei Modifikationen der Konsonanten, z. B. *k*¹, *k*², *k*³. Mir ist es wahrscheinlicher, daß es sich um altes *ka*, *ki*, *ku* handelt.

tische Laute niemals in Bildungselementen auftreten, während *k*, *t* in dieser Funktion häufig sind. Die emphatischen Laute erscheinen nur als Stammlaute. Wir sahen oben, daß die semitischen Sprachen Lehnwörter aus fremden Sprachen gern mit emphatischen Lauten aufnehmen. So werden auch in alter Zeit die Lehnwörter ähnlich behandelt sein, und manches Wort, das wir heute für semitisch halten, kann fremden Ursprungs sein. Aber es wäre natürlich falsch, das für alle Stämme anzunehmen, die emphatische Laute enthalten. Man wird aber bei der Untersuchung mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß man es bei emphatischen Lauten auch mit Lehnwort zu tun haben kann.

Die weitere Untersuchung über die emphatischen Laute wird also folgende Fragen zu behandeln haben:

1. Läßt sich erweisen, daß Wortstämme mit emphatischen bezw. Kehlverschlußlauten der Semitensprachen urverwandt sind mit Wortstämmen in hamitischen Sprachen, in denen die emphatische bezw. Kehlverschlußartikulation stattfindet?

2. Wie sind die *u*-haltigen Laute der Hamitensprachen und die der abessinischen Semitensprachen entstanden — emphatische (bezw. Kehlverschlußlaute) und nicht emphatische (Kehlöffnungslaute)?

3. Läßt sich aus der Entstehung der hamitischen *u*-haltigen Laute ein Schluß ziehen auf die Entstehung der *u*-haltigen Laute des Äthiopischen? ¹⁾

4. Besteht ein Zusammenhang zwischen der Entstehung der emphatischen Laute bezw. der Kehlverschlußlaute in Hamitensprachen und den *u*-haltigen Lauten, wie sie z. B. im Bedaue vorkommen?

5. Läßt sich ein Zusammenhang zwischen den semitischen emphatischen bezw. Kehlverschlußlauten und den *u*-haltigen Lauten des Äthiopischen und der Hamitensprachen nachweisen?

6. Welche phonetischen und etymologischen Beziehungen bestehen zwischen *ح* sowie *ع* und den emphatischen Lauten?

7. Die Artikulation der emphatischen und der Kehlverschlußlaute in semitischen und hamitischen Sprachen ist mit den Hilfsmitteln der experimentellen Phonetik systematisch zu untersuchen? ²⁾

Es wird jahrelanger Arbeit bedürfen, ehe diese Fragen beantwortet sind, aber sie mußten schließlich einmal gestellt werden. Soviel ich sehe, ist die Beantwortung nur möglich durch Zusammenarbeit von Semitisten, Afrikanisten und Phonetikern.

¹⁾ Herr Dr. Klingenberg macht mich darauf aufmerksam, daß in modernen Semitensprachen Abessiniens die Dinge vielfach anders liegen werden als im Äthiopischen.

²⁾ Vgl. den Aufsatz von Panconcelli-Calzia im nächsten Heft d. Zeitschrift.

SAMOANISCHE KINDERSPIELE.

(FAIGAMEA A TAMAITI SAMOA.)

GESAMMELT UND ÜBERSETZT VON P. E. HEIDER (SAMOA.)

(Fortsetzung und Schluß.)

b. Hand- und Fingerspiele.

14. 'O Lapega.

'O lenei ta'aloga e fai i le molū'u, taganimi o le pu'a, po'o le pole. E lue 'au o lenei ta'aloga, pe ta'i to'aulima pe ta'i to'aono. 'Ua iloga mea e tini i ai (e momo'e ma manatu i ai) pe lima tini pe fitu. E pei ona faia 'o le Kirikiti, 'a e 'ese'ese ona o le leai 'o ni 'olo o lapega ma ni pate jo'i, 'a 'o lima o tagata 'ua faia ma pate.

'O le tasi 'au na tautuaū solo i lea itū ma lea itū, 'a e to'alua tamaiti la te fetogia'i le moli po'o le pole, 'a e tatū le isi 'au i o latou lima, 'a lārea le ta a lea tagata, ona oso lea i le meua ta'ua 'o le tini. Āfai e so'o lea tagata i tini ia, ona toe sau lea ma toe ta, 'a e āfai e lārea i se togi a se tasi, 'a o momo 'e ane 'o le ā tini, ona pepē uma lea 'o lea 'au, pe ā lārea se to'atasi. Ona tatū loa lea 'o le isi 'au, e fa'apenā jo'i e pei 'o le 'au muamua.

14. Das Handschlagspiel.

Dies Spiel wird mit der Apfelsine, die zum Abreiben dient, mit der Schweinsblase oder dem Ball gespielt. Zwei Spielparteien bilden sich, zu je 5 oder 6. Bekannt sind die Plätze, wohin man zu kommen strebt (wohin man läuft, die man beabsichtigt, zu erreichen), etwa 5 bis 7 Ziele. Gleichwie es im Kricketspiel gemacht wird, aber es ist verschieden, weil es keine Burgen gibt im Handschlagspiel, noch Schläger, sondern die Hände der Jungen dienen als Schläger.

Die eine Partei stellt sich ringsum auf, nach allen Richtungen hin, aber zwei Knaben werfen sich gegenseitig die Apfelsine zu oder den Ball, indem die andere Partei mit ihren Händen danach schlägt; wenn das Schlagen des einen trifft, dann springt er sofort an den Platz, der das „Ziel“ genannt wird. Wenn der Knabe diese Ziele erreicht, so kommt er wieder und schlägt nochmals; wird er jedoch durch einen Wurf von einem (der Gegenpartei) getroffen, während er dem Ziele zustrebend, vorbeiläuft, so ist die ganze Partei aus, wenn auch nur einer getroffen ist. Dann schlägt alsbald die andere Partei, es geht dann ebenso wie bei der ersten Partei.

Āfai 'ua tutū 'uma le 'au muamua i tini, ona fenanata'i lea 'o le moli e le 'au o lo'o talituaā pe saposapo fō'i ma tauva'ava'ai, ā oso loa se tasi o le 'au o lo'o tatā, ona togi loa lea. Āfai 'o le ā lāvea se tasi ona pepē loa leu'o le 'au o lo'o tatā, ona tata loa lea 'o le 'au sa talituaā, 'a e tukituaā le 'au sa tatā.

15. 'O le Tu'itu'i Meto.

E tofu tumaiti (po'o teineiti) ma lana ma'a e u'u i lona lima, ma tu'itu'i i le 'ele'ele ma'ua latou pepese i lenei pese:

„Tu'itu'i Meto, tu'itu'i Meto, 'ā sa'ili lenū Meto, Meto a le teine 'o Meto, fa'afiafia ma le leo ā sisi'i ou vae, le ui tasi tasi lea Aisatea.“

Ā o'o loa i lea ogapese (le ui tasi tasi lea Aisatea) 'ua tu'itu'i loa ia ma'a ma fa'asolo atu le ma'a a le tasi i le tasi i le itū taumatau ma faia le pati e tasi. E fa'apea fō'i pe ā o'o i lea ogapese — le ui lua lua lea Aisatea —, e fa'asolo pea ma'a ma pati e lua. E faia pea fa'apea se'ia o'o i le 9 le ui iva iva lea Aisatea. Ā e ā o'o i le 11 'ua fai lenei pese:

Wenn die ganze erste Partei an den Zielen steht, so versteckt man unter sich die Apfelsine von seiten der Partei, die zum aufnehmen oder fangen bereit steht oder zuschaut; springt dann einer von der Partei, die schlägt, so wirft man sogleich. Wenn einer getroffen wird, so ist sofort die Schlägerpartei aus, dann schlägt alsbald die Partei, die aufnahm, aber die Schlägerpartei nimmt auf.

15. Das „Meto“-Klopfspiel (Plumpsack-Schlagen).

Es sind die kleinen Jungen (oder kl. Mädchen) alle mit einem Stein versehen, den sie in der Hand halten und auf die Erde klopfen, indem sie das Lied singen:

„Klopfe, klopfe, Meto, klopfe, klopfe, Meto, du wirst suchen jene Meto, Meto von dem Mädchen Meto, mit der Stimme, beim Heben deiner Füße, das erste — erste Vorbeigehen vom weißen, verbotenen Stein ist da.“

Sobald man zu dieser Zeile gelangt ist („das erste — erste Vorbeigehen vom weißen, verbotenen Stein ist da“), klopft man mit den Steinen, und jeder läßt sofort seinen Stein weiter gleiten zum Nachbar zur rechten und klatscht einmal in die Hände. Ebenso geht es, wenn man zu der Zeile kommt: „Es geht zum zweiten Mal vorbei der verbotene weiße Stein“; man gibt die Steine weiter und klatscht zweimal in die Hände. So geht es weiter, bis neunmal der „Aisatea“ vorbeigeht. Kommt er zum elften Mal, so singt man das Lied:

„*Le ui sefulu sefulu
tasi,
toso i tua o lou pa'ū
masi,
le ui tasi tasi lea.*“

‘*O le ā toe amata fo'i e
pei'o le faiga i luga. Tasi
le mea, 'o le uiga o le upu
toso i tua o lou pa'umasi —
ona 'o ma'a sa aga'i i le itū
taumatau 'o le ā liliu nei e
aga'i i le itū tauagavale.*

‘*A'o le uiga o lea ta'alogu:
Āfai e sesē se tasi i ana pati,
pei ona fa'atonuina (i ana)
fa'asolo i le ui tasi, ui lua,
ui tolu Ia fa'apea ona
usita'i pati i ai, āfai 'o le ui
fa e fa fo'i pati, 'ū e afai e
lima fo'i pati a se isi, 'ua
ta'ua lea tagata'ua sala (po'o
le sesē) ona faia lea 'o lana
sala — 'o le ā ia siva i luma
o tamaiti, 'a o usu e tamaiti
lenei pese;*

„*Āfai la'ua e sala tu iua
ta lau siva.*“

*E fai pea lea pese 'a e siva
pea lē'ua fa'asalaina, vaganā
'ua fa'apea atu:*

„*Ua ola lau sala'*
*ona fa'atoa nofo lea i lalo
ma toe amata le faigamea.
E fa'apea fo'i pe ā sesē i le
liliu o ma'a sa aga'i i le itū
taumatau i le itū tauagavale,
ma toe liliu. E fa'apea peo*

„Er geht elf — zum elften Mal
vorbei,
Zieh nach hinten deine Warzen-
kruste,
Das erste — erste Vorbeigehen
ist da.“

Es wird dieselbe Sache wie oben
wieder angefangen. Nur eins ist neu:
Die Bedeutung des Wortes: „Zieh nach
hinten deine Warzenkruste“ — es be-
zieht sich auf die Steine, die nach
rechts gewendet waren, sie werden
jetzt nach der linken Seite gewandt.

Dies ist die Bedeutung des Spieles:
Wenn einer es falsch macht beim Händek-
klatschen, d. h. wenn er nicht, wie es
richtig ist, beim Vorbeischieben beim
ersten, zweiten, dritten etc. Vorüber-
gehen — das Händeklatschen danach
richtet, nämlich, wenn es zum vierten
Mal vorübergeht, daß er auch viermal
klatscht, beim fünften Mal auch fünf-
mal klatscht — vertut sich also einer,
so heißt dieser „schuldig“ oder „falsch“,
und seine Strafe ist: er muß vor den
übrigen Kindern tanzen, während die
Kinder dies Lied anstimmen:

„Wenn du dann schuldig bist —
so gib uns deinen Tanz.“

Dies Lied wird immerfort gesungen,
während der Schuldige immer tanzt,
bis daß (eig.: ausgenommen daß) es so
heißt:

„Vorbei ist deine Strafe“.

dann erst setzt sich derselbe wieder
hin, und das Spiel beginnt von vorne.
Ebenso gehts, wenn es einer falsch
macht beim Wandern der Steine, die
nach rechts gerichtet waren und nach
links sollen und wieder zurückgewandt

ona liliu so'o se'ia o'o ina
sesē se tasi.

16. 'O le Tilotilo'i.

'O ē latou te faia, 'o tamaiti
po'o teineiti. E fa'alēfaia i
le po, 'a 'ua ilou so'o i le
taeao, po'o le afaifi. E fai-
taliu pe to'alu pe to'atolu
latou te faia lea mea „Tilo-
tilo'i“, 'a e leai se tua'oi o
ia tamaiti, e u'u mau 'uma
o latou lima, 'a e fa'alala
na 'o latou limatusitagata i
luga, 'a e fa'asolo fo'i lima
'uma o tamaiti, e tago atu
le tasi i le u'u le limatusi o
le tasi, 'a e fa'alala fo'i i
luga lona lima tasi. 'O i ai
le tasi na te faia le Tilotilo'i
i lona lima taumatau, e u'u
uma lima, 'a e fa'alala lona
limatusi, ona fa'apea lea o
ana 'upu, ma feta limatusi ia
'ua lala a 'e i luga:

„Tilotilo'i, tilotilo'i sogi
lou isu,

'Ave i tua ma le uli.“

Ona fa'apea lea 'o le tama
'ua ta lona lima: „i“ ma
sogi i lona limatusi, ma nanā
i ona tua, e fa'apea 'uma lava
tamaiti, ua tu'u uma i tua o
latou lima, ma 'ua toe fa'afe-
tuani ai, 'ua gagau a 'e le
limatama i luga o le loaloa-
vale, 'o le loaloavale i luga o

werden. Man macht immer so, daß
oft gewandt wird, bis es jemand falsch
macht.

16. Das „Schlag-den-Finger-hier“-
Spiel.

Die es spielen, sind Knaben oder
Mädchen. Es wird nicht am Abend
gespielt, aber man sieht es oft am
Morgen oder Nachmittag. Es steht
im Belieben, ob drei oder vier es sind,
die es spielen, doch ist ihre Zahl unbe-
grenzt. Sie fassen die Hände fest an,
strecken nur den Zeigefinger in die
Höhe, und so machen es der Reihe nach
alle Kinder; es faßt der eine mit der
Faust den Zeigefinger des andern,
streckt aber auch einen Zeigefinger
in die Höhe. Einer ist da, welcher
das „Spähe — Hierher“ mit seiner
linken Hand macht; es ballen alle die
Hände, strecken aber den Zeigefinger
aus, dann sind so seine Worte:

„Schlag' den Finger — schlag' den
Finger — an die Nase gleit' er,
Tue ihn nach hinten für den
Regenpfeifer.“

Dann spricht der Knabe, dessen eine
Hand schlägt: „i“ und hält den Zeige-
finger an die Nase und versteckt ihn
hinter sich, ebenso machen es dann
alle Kinder, sie tun ihre Hände hinter
sich, tun sie wieder gegenseitig auf den
Rücken, biegen aufwärts den kleinen
Finger über den Mittelfinger, den
Mittelfinger über den Ringfinger, den

le leigoa, 'o le leigoa i le limatusi, 'ua ja'apea ona fai e tamaiti 'uma. Ona fa'alolou uma lea 'o vae, ona ja'apea lea o la latou pese:

„Ava'e, 'ava'e mea u
Sina tu'u i lato'i.“

Ona muamua tu'u lea i vae-matua, toe 'ava'e i tulivae, toe ava'e i susu, toe 'ava'e i tauau, 'a o'o loa i le ulu, onu tau-faifai lea i matua e ja'apea — i ulu o le tasi i le tasi — :

„Ulusinū lou tamā,
Ulusinū lou tinā.“

E fai pea lava lea taujai-faiga, ona tu'itasi lea ma sosola 'ese, ona 'umu lou lea.

17. 'O le Tuiga.

'Ua faia lea ta'alogā i le matafaga po'o le malae oneone. 'Ua lua'i fa'afapu'e le oneone ia mauahuga lava, e tusa ma gafa e fa pe lima lona 'umi, 'a e tusa ma le gafa e tasi lona lautele. 'Ua toji ni 'au tutusa e lua pe ta'i 10 se'ia o'o i le 20. 'O le isi 'au 'ua muamua tui, e taufetuli ta'ito'atasi i le o i ai le pu'e sa tanu. 'Ua faia se vase i tua mai o le pu'e oneone sa tanu, 'o lea vase ia tutu ai vae uma o tagata e tui. E fa'apea ona fai: E tamo'e mumao mai le tama, 'a o'o i

Ringfinger auf den Zeigefinger, und so machen es alle Kinder. Dann strecken sie die Beine aus, während sie das Lied singen:

„Aufwärts, aufwärts mit den
Sachen der Sina,
Stelle sie an den Zweig des To'i-
Baumes.“

Dann tut man sie zuerst an die Zehen, hebt sie dann an die Knie, hebt sie dann an die Brustwarzen, dann an die Schulter, sobald sie an den Kopf kommen, singt man ein Schelmenlied (Ulklid) auf die Eltern, also (wobei der eine den andern an den Kopf faßt):

„Weißkopf ist dein Vater,
Weißkopf ist deine Mutter.“

Diese Schelmerei geht eine Zeit lang weiter, dann laufen alle fort, und aus ist alsbald das Spiel.

17. Das (Punkte)-Stechen.

Man spielt dies Spiel auf dem Strand oder dem sandigen Dorfplatz. Zuerst häuft man Sand auf, um eine Erhöhung zu bekommen, etwa vier bis fünf Armspannweiten, aber etwa eine Armspannweite breit. Es werden zwei gleiche Parteien gebildet, etwa 10 bis 20 jede (Partei stark). Die eine Partei sticht zuerst; jeder läuft dann dahin, wo der aufgeworfene Sandhaufen ist. Erst ist ein Strich hinter den Sandhaufen gezogen, auf diesem Strich stehen die Füße aller, die stechen. So wird es gespielt: Es läuft von weitem der Junge heran; wenn er an den Strich kommt, stellt er seine Füße darauf, dann hüpfte er einen Schritt

lenā vase ma tu ai lona vae, ona oso la'a musa lea, ma tu lona vae e tasi i lenā oneone faupu'e malū. 'Āfai e mau ona 'aumaia lea 'o se la'au 'umi e tusa ma vaifatafata, ona ia taumajai lea ona tu'u atu i luma, ia a'apa pea lava i lea la'au, ā āu i ai ('a o tu vae tasi pea) ona toe velo-velo atu lea i luma, 'a ia majai ona pa'i atu pea i ai lona lima i le pito la'au. 'Āfai 'ua pa'ū lona pa'i atu i le la'au, ona fa'ailoga lea 'o le pito la'au pito i luma, 'ua pa'ū ai le tui a lea tama. E fa'apea ona fa'ailoga tui a tagata 'ua oso ma mau, a e tē pa'ū 'o le 'au'uma ia e tasi. 'Ā'uma ona ō mai lea 'o le isi 'au e ausi ai le tui a le isi 'au 'ua mamao atu i luma. 'Āfai e tē ausia e le isi 'au, ona ta'ru ai lea 'o ia 'ai ua latou tē ausia. 'Ua gata i tama lenei ta'alogā.

18. 'O le Fitiga.

'O le ta'alogā lea 'ua faia i la'au po o ū, pe ta'ilua pe tu'itolu āga le 'u'umi. 'O le tasi mea e fa'auogaina i ai 'o le fala (papa). 'O le mea e faia, 'ua ta'ai le papa fa'alāpotopoto ona fa'atū lea

und stellt den einen Fuß auf jenen weichen Sandhügel. Wenn er feststeht, bringt man einen etwa eine Elle langen Stock, dann versucht er ihn voraus zu stellen, so daß er sich noch immer nach dem Stock ausstreckt; wenn er daran reicht (während er immer noch auf einem Bein steht), dann schwingt er ihn nach vorn, aber so, daß seine Hand immer noch an das Stockende rühren kann. Wenn die Grenze erreicht wird mit dem Reichen des Stockes, dann wird mit dem äußersten Ende des Stockes ein Zeichen gemacht (markiert), hier ist „der Stich“ (Punkt, Zeichen, die Markierung) dieses Jungen. So werden die Stichpunkte aller Jungen eingezeichnet, die heranspringen und feststehen, aber nicht erreicht die ganze Partei einen (Stichpunkt). Wenn von der andern Partei alle dran gewesen sind, um jenseits des weitesten Stichpunktes der einen (ersten) Partei zu schleudern, und wenn dies von der zweiten Partei nicht erreicht ist, dann heißen diese (weitesten Punkte der 1. Partei) die Punkte, über die sie (2. Partei) nicht hinausgekommen sind. Das Spiel ist auf Knaben beschränkt.

18. Das Knipsen oder Stäbchen-Knipsen.

Das Spiel wird mit Holzstöcken oder Schilfrohr gespielt, die je 2 bis 3 Spann (āga) lang sind. Ferner braucht man dazu eine Matte von der „Papa“- (d. i. grob geflochtenen) Sorte. Man rollt dieselbe rundlich zusammen und stellt sie auf (wie einen Zylinder) und holt

i luga, ona avane lea 'o ni ū se luu e fa'atutū i le pito i luga o le fala. Ona avane lea 'o ū sa faia ma fa'aputu i le va o ū e lua o lo'o ja'atutū i luga o le fala pe tusa ma le 50—100. 'O ē 'o le ū faia lea ta'aloga e to'alua, e fa'afesaga'i i lana i itū ta'itasi o le fala su ta'ai. 'A e fa'apenei le tulufono o lea ta'aloga:

a) *E sa le fiti ta'ilua o u a e tau lava 'o le ta'itasi.*

e) *E sa fo'i pe ū a sesē le fiti.*

Āfai 'o le ū sesē le fiti po'ua tāvea ū e lua i le fiti e tasi ona tu'u atu lea i le isi e fiti, 'a 'o le ū tausisi pea i tulāfono ia e lua i luga. 'O le tagata na te fa'aumaina ū i luga o le fala ona fiti ma le tē sesē lava, 'o le tagata lea 'o le ū mālō i le ta'uloga.

19. 'O le Popōmano'o.

E faia lea ta'aloga i le ao po'o le po masina. 'O tamaiti po'o teineiti e nonofo ja'ata'ali'oli'o ia tamaiti pe to'a 10. Ona fa'afao ja'atasi lea 'o lima 'una o tamaiti i le mea e tasi, 'a e i ai se tasi tamaititi na te faia le „Popōmano'o“, e ja'upea: 'O lona lima taumatau e le tu'uina i le mea e i ai lima o tamaiti,

zwei Rohrstöcke, die am oberen Ende der Matte aufgestellt werden. Dann legt man einen Haufen Rohrstäbchen zwischen die beiden Stöcke, die in die Höhe stehen über der Matte, etwa 50—100. Zwei machen jetzt das Spiel, sie stehen sich beide gegenüber auf den Seiten der gerollten Matte. Die Regel für das Spiel lautet:

1.) Verboten ist es, je zwei Stäbchen zu knipsen, nur je eins (darf es sein).

2.) Verboten ist auch, wenn man falsch knipst.

Wenn einer falsch knipsen würde und zwei Stäbchen mit einem Knipsen getroffen würden, so kommt der andere ans Knipsen, man wird also stets auf den oben angegebenen Regeln bestehen. Der, welcher alle Stäbchen auf der Matte wegknipst, ohne einen Fehler zu machen, wird im Spiel gewonnen haben.

19. Das Schlammspringer-Schlagen.

Dies Spiel wird gespielt am Tag oder an Mondscheinabenden. Jungen oder Mädchen sitzen kreisförmig zusammen, etwa 10. Dann steckt man alle Hände der Kinder zusammen an eine Stelle. Es ist jedoch ein Kindehen da, das das „Mano'o-Schlagen“ macht, und zwar so: Seine rechte Hand hat es nicht an dem Platz, wo die Hände der Kinder sind, denn mit dieser Hand will es auf die Hände der Kinder schlagen, dann

'o lea, 'o lona lima lea, 'o le
ā popō i lima o tamaiti, ma
fai ana 'upu ia, ma usita'i
loa i ai tamaiti:

„Popō mano'o, popō
mano'o,

Toso lou taliga.“

Ona tago ai lea 'o lima o isi
tamaiti i taliga o isi tamaiti,
e fa'apea pea se'ia tofua taliga
'uma o tamaiti ma lima, e
o'o i le lima o lē na fai le
„Popōmano'o“. E lē mafai
ona tu'u ota lima i ota lava
taliga, ona fa'apea fa'atasi
'uma lea o tamaiti: „Ja“ ona
fai loa lea 'o taliga, ā vave
tigaina se tasi, ona fai mai lea
„Sōia!“ ona tu'u lea; auā 'ua
tigaina lea tagata.

20. 'O le Tu'ugā Moa.

'O moa ia 'ua faia i ipu
po 'o lu'au, 'a 'ua 'ese'ese
ona faia ia moa.

a) 'O le ipu: 'Ua valuvālu
fa'alelei le ipu, ona fisi fa'a-
lelei fo'i lea ma le muli o le
ipu, 'a 'ia fa'ama'ai lelei le
muli o le ipu. Ona 'avatu
lea 'o se fau po 'o se 'ie'ie,
ona ta'ai lea i luga i le lau
o le ipu, 'a e nonoa fo'i le
tasi pito o le fau po 'o le
'ie'ie i le limatusi, ona fa'a-
ta'avili loa lea, se'ia iloga le
moa e vili'umi, 'o lea e mālo.
Ona faitau fo'i lea 'o le'ai.

sagt es folgende Worte, denen die
Kinder sofort gehorchen:

„Schlagt Schlammpringer, schlagt
Schlammpringer,

Ziehen tue ich dein Ohr.“

Dann packt die Hand des einen den
andern beim Ohr, bis alle Hände der
Kinder an den Ohren sind bis auf die
Hand dessen, der das:

„Schlagt Schlammpringer“

spricht. Es kann keiner seine eigenen
Ohren mit seinen eigenen Händen
fassen, dann sprechen alle Kinder zu-
sammen: „Ja“, dann ziehen sie sofort
die Ohren lang. Wenn's dann bald
einem wehe tut, spricht er: „Laß das“,
dann läßt er es, denn er tut diesem
Jungen weh.

20. Das Kreiselspiel.

Die Kreisel stellt man her aus Kokos-
schalen oder Holz, es ist jedoch ver-
schieden, wie man die Kreisel macht.

1) Die Kokoschale: man schabt die
Schale hübsch glatt, dann schnitzt
man hübsch das untere Ende der Schale
und macht dies Ende der Schale
hübsch spitz. Dann nimmt man ein
Stück Bast der Rinde des „Fau“-Baumes
oder einen Fetzen Tuch, wickelt dies
um den oberen Rand der Kokoschale,
bindet jedoch auch das eine Ende des
Bastes oder Fetzen Tuches um den
Zeigefinger. Dann dreht man alsbald
herum, bis man sieht, daß sich der
Kreisel lange dreht. Das ist es, wo-
durch man gewinnt. Dann zählt man
auch das (einmalige erfolgreiche Her-
umdrehen) als Punkt.

e) 'O le moa la'au: 'Ua fisi fa'alelei fo'i le la'au, po 'o se toa po 'o se isi la'au, e fa'apea: ▽. Ona'avatu lea 'o se manoa, ma ta'ai ai i le muli o le moa, 'a e ta'ai fo'i le tasi pito o le manoa i le limatusi, ona togi ai lea, 'a e se'i 'ese le manoa, ona ta'avili loa lea o le moa, 'uu fa'apea ona fai se'ia mūlo le tasi moa, ona faitau fo'i lea o le'ai, se'ia o'oina'utoa 'ai e sefulu pe limu.

2) Der Kreisel aus Holz: Man schnitzt das Holz vom „Toa“¹⁾-Baum oder irgend einem andern in dieser Form ▽ hübsch zurecht, nimmt dann einen Bindfaden und wickelt ihn um das Ende des Kreisels, wickelt das andere Ende des Bindfadens um den Zeigefinger, wirft den Kreisel hin und schnellt den Bindfaden ab. Dann dreht sich der Kreisel alsbald herum. So gehts fort, bis ein Kreisel gewinnt. Dann zählt man als Punkt, bis 10 oder 5 Punkte voll sind.

e. Suche-, Hasche- etc. Spiele.

21. 'O Fuūga.

'O le tasi lenei ta'alogā'ua faia e tamaiti i po masina. E vueluaina tamaiti i 'au e lua. E to'atele lava 'au, e tau uiga i tausa'iliga, 'a e i ai itū e 'ese ai lenei faiga-meā i lo 'o tausa'iliga. E fa'apenei ona fai: E fa'atau 'o 'au e lua e lalaji e aga'i le isi'au i sasa'e, 'a e aga'i le isi'au i sisifo. 'O lea 'āfai 'ua 'uma ona fa'alalaji 'o le 'au, ona ō mai lea 'o le ta'ito'aluu mai 'au ta'itasi. Fai le fa'atusa i aiga e lua, 'o A ma E. 'Ua ō le isi'au e lalaji i se meu e pei 'o le nu'u 'o Utuali'i, 'o le 'au lea a E, 'a 'o le 'au a A, 'o le 'ā ō e lalaji i

21. Das Versteckspielen.²⁾

Das ist ein Spiel, welches die Kinder an Mondscheinabenden spielen. Die Kinder teilen sich in zwei Parteien. Viele gehören zu den Parteien, es ähnelt dem „Suchespiel“, aber es sind einige Seiten, wodurch dies Spiel verschieden ist vom „Suchespiel“. Es wird folgendermaßen gespielt: Beide Parteien verstecken sich, die eine in östlicher, die andere in westlicher Richtung. Wenn sich beide Parteien versteckt haben, dann kommen je zwei von jeder Partei. Vergleichen wir beide Parteien mit Familien A und E. Die eine geht und versteckt sich etwa in dem Dorf Utuali'i, dies sei Partei E, die andere dagegen, A, versteckt sich hinter dem Ort Malua. Dann kommen zwei von jeder Partei, etwa Fia und Fuarosa von der Partei A, Alama und

¹⁾ Casuarina equisetif.

²⁾ Dies fuaga genannte Spiel ist nicht zu verwechseln mit einem andern fuaga-Spiel, das mit wilden Orangen gespielt wird.

tuapā o Malua. Ona ō mai lea 'o nisi e ta'ito'alua mai 'au ta'itasi — e pei o Fia ma Fuarosa mai le 'au a A, 'a 'o Alama ma Siliaga mai le 'au a E, ona ō mai lea 'o lea to'afā, ona fa'apenei lea ona tofi: 'O Alama ma Fia 'o le 'ā ō e su'e le mea e lalaji ai le 'au a le aiga o A, 'a 'o Siliaga ma Fuarosa e ō e su'e le mea e lalaji ai 'e 'au a le aiga o E. I le lo Fia ma Alama 'o le 'ā taujētuli ma alalaga i le 'upu lenei: „Fuā! Fuā!“ 'O lea e momo'e atu Fia ma jā'asesē solo lona ala (fa'atagā su'e) ia sesē ai Alama, 'a e momo'e ane Fia i le mea o i ai lona 'au ona fa'atitini lea i lona tino. 'O lea 'āfai e titini 'uma le 'au a le aiga o A ia Fia, 'a e 'ātoa le to'a sefulu, ona mālo ai lea (E fa'apea fo'i le ō atu o Fuārosa ma Siliaga i le 'au a le aiga o E). I le 'āfai 'ua i ai nisi 'ua maua e Alama, 'a e le'i papa'i i le tino o Fia, 'o tagata ia e tē tauina ni 'o latou 'ai, 'a e na 'o tagata lava na papa'i i le tino o Fia e taulia 'o latou 'ai. 'O lea 'āfai e 'uma le faiga mua-mua, 'a e le'i ulu se 'au, 'o le 'ā toe jēsuia'i ia 'au, 'o le ā ō le 'au a A e lalaji i Utuali'i, 'a e ō atu le 'au a E e lalaji i tuapā o Malua.

Siliaga von Partei E. Diese vier kommen zusammen und teilen sich so: Alama (von E) und Fia (von A) machen sich daran, das Versteck zu suchen, in dem sich die Partei Familie A verborgen hält, dagegen Siliaga (von E) und Fuarosa (von A) suchen den Platz, wo sich Familie E versteckt hält. Fia und Alama beginnen zu laufen und rufen „Fua“? Dann läuft Fia und geht der Reihe nach falsche Wege, (indem er sich stellt, als suche er) um Alama irre zu führen, aber Fia läuft vorbei bis zu dem Platz, wo seine Partei ist, dann rennen dieselben auf ihn zu. Wenn nun alle von Partei A Fia als Ziel erreicht haben und die 10 vollzählig sind, so hat sie gesiegt. (Ebenso geht es mit Fuarosa und Siliaga bei der Partei Familie E.) Wenn nun einige von Alama „gekriegt“ werden, während sie Fia noch nicht erreicht haben, so werden sie nicht als Punkte angerechnet, sondern es werden nur die gezählt, die Fia erreicht haben, sie gelten als Punkte. Wenn nun das erste Spiel vorüber ist, ohne daß eine Partei „Haupt“ ist (d. h. 10 Punkte hat), so wechseln beide Parteien ab, es geht jetzt die Partei A, um sich in Utuali'i zu verstecken und es geht die Partei E, um sich hinter Malua zu verstecken.

22. 'O le Telulu ma Temoa.

'O le uiga o lea ta'aloga,
 e tofia se isi e muamua, ona
 alu atu lea 'o le tasi tamaitiiti
 i le pipi'i i le tua o lē 'ua
 ta'ita'i, toe alu atu le tasi i
 le pipi'i i le tua o le tasi,
 e fa'apea pea se'ia 'ūtoa le
 to'a 10 po 'o le to'u 12, 'ua
 fa'a'umi'umi lava i tua, 'a
 'ua i ai se isi tama 'ua tofia
 na te faia lea ta'aloga e ta'ua
 e pule, 'ua tu mai i luma o
 tamaiti. Ona fesili ai lea o
 lea tama i le fa'asolosologū
 tamaiti e fa'apea:

„O fea na sau ai lo 'outou
 va'a?“ Ona tali mai lea 'o
 tamaiti e fa'apea:

„O lo matou va'a na sau
 mai Papa, na pepē ai
 moa, moa Safata laluta.“

Ona fesili ai lea 'o lē o faia
 le ta'aloga: „Ia' se'i fa'apea
 pe ā?“ Ona tali lea 'o ta-
 maiti: „Ia' i ā.“ Toe fesili:
 „Se'i fa'apea pe ā ē?“ Tali
 tamaiti: „Iē iē!“ Toe fesili:
 „Se'i fa'apea pe ā ō?“ Tali
 tamaiti: „Iē iē!“ Toe fesili:
 „Se'i fa'apea pe ā ō?“ Tali
 tamaiti: „Aō aō.“ Ona fai
 atu lea 'o le tama 'o lo'o ona
 faia: „A e ā moa e tu'u mai

22. Das „Eule und Huhn“-Spiel.

Die Bedeutung dieses Spieles ist:
 Es wird einer bestimmt als erster, an
 den ein zweiter herangeht und sich an
 dessen Rücken hängt, so geht es fort,
 bis es im ganzen 10 oder 12 sind, die
 sich hinten in langer Reihe anhängen,
 ein anderer Junge wird noch bestimmt
 zum Spiel, d. h., um es zu leiten. Er
 stellt sich vor die Kinder. Dieser
 Junge fragt dann die Reihe der Kinder:

„Woher kommt euer Boot?“¹⁾

Dann antworten die andern Kinder
 also:

„Unser Boot kommt von Papa,
 Dort starben die Hühner,
 Zahme Safata-Hühner.“

Dann fragt der Spielleiter: „Wie sollte
 das wahr sein?“ (Sinn: Mach keine
 Flausen, ihr wollt mich wohl zum
 Besten halten.) Die Kinder antworten:
 „Wie sollte es nicht (wahr) sein?“
 Wiederum fragt er: „Warum sollte es
 immer so gehen?“ Antworten der
 Kinder: „Ja ja!“ Fragt er wieder:
 „Was soll das denn?“ Antworten der
 Kinder: „Das soll's, das soll's!“ Dann
 spricht der (leitende, anführende
 Knabe): „Wie steht's mit den Hühnern,

¹⁾ Die Jungen behaupten, die Hühner seien tot, was der Anführer etwa als „Flauserei“ zurückweist. Die Fragen und Antworten sind im Deutschen schwer wiederzugeben, da die Antworten auf der Vokalabstufung — a — e — o beruhen und eigentlich keinen andern Sinn haben, als den Anführer zu „verulken“, etwa unser „Aha! Aha! Oho! Oho!“ oder Schnickschnack-Unsinn.

nei?“ *Ona pepese ai lea o tamaiti, e fa'apea:*

„*Telulu Temoa*¹⁾, *te fa'asao-saoā,*

Te galigali'ofe, ē'ofe'ofe ē.

Le iji ē'ua sugalu

Tuli lina patupatu.“

'Ua fa'apea ona pepese fetalia'i ia tamaiti. 'A 'o le tama 'o lo'o na faia le ta'alogā, 'ua feosofā'i, 'ua fia tapu'e tamaiti ia maua. 'Āfai na te maua se tamaititi, ona fesili lea i ai: „Sole, 'o ai sou tamā?“ Tali le tama: „O Pai.“ 'A 'o ai sou tinā?“ tali le tama: „O Lafai.“ Ona tago lea o lenā tama i le ulu o si tama ma fa'apea ana'upu:

„*Ulusinā lou tamā, ulusinā lou tinā!*“

'Ua fa'apea pea lava i le ulu o si tama. Ona toe fa'apea atu lea i le ulu o si tama: „Ia 'ai e le to'e²⁾ lou tumua'i.“ Ona 'uma lea 'o si tama, 'a e fa'asaga atu i isi. 'Āfai 'ua maua 'ua fa'apea fo'i ana 'upu i ai. 'Ua fa'apea se'ia 'uma tamaiti, ma fai lava 'upu uma e pei ona ta'ua i luga.

23. *'O le To'ega.*

'O le ta'uloga lea 'ua faia e tamaiti po 'o teineiti i le

die (ihr) hierhin gebracht habt?“ Dann singen die Kinder also:

Eulen, Hühner, fix und hurtig,
Nagen Bambus — Bambus, ja!
Eßkastanie, sie schmeckt gut, —
Handgelenke sind geschwollen.“

So singen abwechselnd diese Kinder. Aber der Anführer des Spiels springt umher und will die Kinder fangen, um sie zu haben. Wenn er nun einen Jungen hat, dann fragt er ihn: „Junge, wer ist dein Vater?“ Der Knabe antwortet „Der X.“ „Aber wer ist deine Mutter?“ Antwortet der Knabe: „Die Ypsilon.“ Dann faßt der Anführer an den Kopf seines (gefangenen) Knaben und spricht die Worte:

„Weißkopf ist dein Vater,
Weißkopf ist deine Mutter.“

So macht er es fortdauernd mit dem Kopf des Knaben. Dann spricht er zum Kopf desselben: „Dein Scheitel soll vom Meeraal²⁾ gefressen werden.“ Damit ist dieser Knabe erledigt, und er wendet sich zu den übrigen. Hat er einen gefangen, so behandelt er ihn ebenso. So geht es fort, bis alle Kinder drangewesen sind und alle oben erwähnten Worte zu jedem gesagt sind.

23. Das Meeraalesuchen.

Dies Spiel wird von kleinen Knaben oder Mädchen am Strand im Sand ge-

¹⁾ Das *te* vor *lulu* „Eulen“ und *moa* „Hühner“ ist mir unerklärbar. *te* ist ja Artikel in den südpolynesischen Dialekten. Das kann es aber hier nicht sein, da es auch vor dem Adjektiv *fa'asasaoa* und dem Verb *galigali* steht und außerdem *'o le*, der eigentliche Artikel, davor steht.

²⁾ *to'e* = Meeraal; eine andere Lesart lautet: *e le Toe* „vom Dämon Toe“ (?).

matafaga i le oneone. 'Ua faia ni 'au e lua, 'o ia 'au e lua 'ua taufai'o i itu e lua, pe tusa ma le ta'iono pe ta'ifitu se'ia o'o lava i le ta'ito'asefulu ma ona tupu. Pe tusa ma le ta'i 60 pe 70 gafalona vāvāmamao o ia 'au e lua. 'Ua latou faia ni to'ē, o mea ia 'ua tuitui i le oneone i le lima tusi po'o ni fusi la'au laiti, 'o ia jo'i to'ē 'ua natia i lalo o ma'a, pulu, fasi la'au, po 'o pogui o la'au, so 'o se mea lava, ia tē iloa e le tasi 'au. 'Āfai e'umu ona natia to'ē a le tasi 'au, ona latou atalaga uma lea i le 'upu e tasi e fa'apea:

„To'ē, to'ē!“

'O le fa'aailoga lea 'o le ā ō atu le tasi 'au e su'e, 'a e ō mai le isi 'au e su'e to'ē a le isi 'au. 'Ua su'esu'e i mea lilo 'uma, 'a maua ni to'ē, ona tineia lea, 'a 'uma lea taufaisu'egu ona ō atu lea le tasi 'au e fa'aali atu i le tasi 'au a latou to'ē e le'i maua ('o ia mea 'ua tuitui solo), ona faitau lea 'o 'ai 'uma lava ia o le isi 'au e le'i mauaina. 'O le ā fa'apea fo'i ona fa'ualia to'ē a le isi 'au 'ua tē maua e le isi 'au. 'O le 'au 'ua sili a latou to'ē 'o le 'au lea 'ua manumalo.

spielt. Es bilden sich zwei Parteien, diese beiden Parteien gehen nach zwei Sitzen, es sind etwa 6—7 bis 10 und noch mehr. Etwa 60—70 Armspanweiten sind beide Parteien von einander entfernt. Sie machen einige Seeaale, die mit dem Zeigefinger oder Holzstückchen in den Sand gestochen sind; diese Seeaale werden unter Steinen, Kokoshülsen, Baumstücken oder Baumwurzeln verborgen oder unter sonst etwas, damit sie von der andern Partei nicht gesehen werden. Wenn die Zeichen der einen Partei zugedeckt sind, dann rufen alle mit einem Wort also:

„Meeraale, Meeraale!“

Das ist das Zeichen, daß die eine Partei suchen geht; dagegen kommt die andere Partei, um die Meeraale der ersten Partei aufzuspüren. Man untersucht alle verborgenen Stellen, hat man welche gefunden, so werden sie ausgelöscht. Wenn das Suchen beendet ist, so gehen die Parteien, um gegenseitig der andern die Meeraale zu zeigen, die noch nicht gefunden sind (die ringsunter eingestochen sind). Dann zählt man alle als Punkte der einen Partei, die noch nicht gefunden waren. Ebenso wird auch die (zweite) Partei die Meeraale zeigen, die nicht gefunden sind von der andern (ersten) Partei. Die Partei, welche am meisten (unentdeckt gebliebene) Zeichen hat, hat gewonnen.

24. 'O le Tolotolouga.

'O le tasi jō'i lenei ta'aloga 'ua masani ai tama ma iēine ona fai i po masina i evaga. E toji 'au jō'i e pei o le ta'alogā li'oga. 'O ea le faiga: E i ai le 'ie pa'epa'e tele lava, e jōfola iā 'ie ma 'aumai e tagata e toatolu, e tutū le to'alua i pito 'ie, 'a e tu i totonu le isi, 'o le isi tama itiiti 'ua fa'alajī mai i tua 'o le tagata i totonu. 'A'o le mea su fai mai ai lea mea 'o se mea pogisā lava, po o lalo o se 'ulu, po o lilo o se mago 'ina ia lilo, a 'o le tamaitiiti 'ua fa'alajī 'ua tu'ua 'o le „Uga“. 'O le isi 'au 'ua nonofo mai i le malae, 'o le ā latou matea iā uga 'o le ā avatu ('o le tamaitiiti lea). O lea āfai 'ua ō mai tagata ma le uga, ona matea mai lea e le 'au o lo'o i le malae, ona pepese mai lea i le pese lenei:

„Tolotolouga, Tolotolouga,
Mate a e le uga nei,
Pe se ugatea, pe se uga-meu,
Na 'o a'u ma si a'u uō,
Ma te tafafao i vao,
Mate ō! ō!“

Ona mate atu lou lea e le 'au i le malae igoa o tamaiti o lea lava 'au 'o lo'o 'aumai

24. Das Einsiedlerkrebs-Vorschicken.

Dies ist ein Spiel, welches Knaben und Mädchen in Mondscheinnächten beim Draußensein abends zu spielen pflegen. Man teilt sich in Parteien gleich wie beim „Kreisspiel“. Es wird so gespielt: Man nimmt ein sehr großes weißes Tuch, dies wird von dreien ausgebreitet, zwei stehen auf den Tuchzipfeln, der andere jedoch in der Mitte darin, noch ein anderer versteckt sich hinter dem, der in der Mitte ist. Dies geht jedoch an einem dunklen Platz vor sich, entweder unter einem Brotfrucht- oder Mangobaum, damit dies verborgen bleibe. Der Junge, welcher sich versteckt, heißt „der Einsiedlerkrebs“. Die andere Partei bleibt auf dem Dorfplatz, sie müssen diesen „Krebs“ (d. h. den Namen des Jungen), der dahin (versteckt) aufgestellt ist, erraten. Wenn dann die Partei mit dem „Krebs“ angezogen kommt, dann muß die Partei auf dem Dorfplatz raten, (wer „Krebs“ ist), während man singt:

„Bring heran den Krebs — bring heran den Krebs,
Rate, was für ein Krebs das hier ist,
Ob ein Weißkrebs oder ein rötlicher Krebs,
Nur ich und mein Busenfreund gehen spazieren, im Walde,
Rate — o o!“

Dann rät die Dorfplatzpartei die Namen der Kinder, die den „Krebs“ gebracht haben. Wenn er geraten ist, dann geht

le uga. 'O lea āfai e matea
 ona ō atu lea le 'au sa i le
 malae e 'aumai la latou uga,
 e jesuiū'i ma le 'au sa fai
 le uga. 'Ā e 'āfai e sese le
 mate, ona tau leu 'o le 'ai, e
 fa'apea lava pea se'ia 'atoa
 le sefulu o 'ai, ona iloa lea
 'o le 'au 'o le ā māō. Ā o'o
 loa ai 'o le 'au i le sefulu
 ona ta'u loa lea 'ua ulu lea
 'au.

25. 'O Sina Mata'ai.

E fai lea tu'alogu i le po
 masina. E fai sou tu'i to'aluu,
 pe 8 pe 10 ni soa, ona tofia
 lea 'o le tasi soa e ō e momoe
 e tu'ua lea sou „O Sina
 mata'ai“. Ona taurala'au mai
 lea 'o soa o tutu mai i le soa
 o momoe e fa'apea:

„Sina mata'ai, Sina ma-
 ta'ai,

Ala ia, 'ua pe le tai.“

(O lona uiga o lea 'upu: E
 ala e alu e lama i le tai pe,
 e mau ai sina mea ma lona
 mata'ai.) Ona taufetuli lou
 mai lea 'o le soa sa momoe,
 ua ahualu solo i si soa sa
 vala'au mai: „Sina mata'ai
“ 'Āfai e mau sa la
 soa (so'o se soa) ona ō leu o
 lea soa ma momoe, e fai jō'i
 ma Sina mata'ai. E fa'apea
 pea se'ia jiu, ona tu'u lea.

die Dorfplatzpartei nun ihrerseits einen
 „Krebs“ zu bringen, als Abwechs-
 lung zu der Partei, die (zuerst) den
 „Krebs“ spielten (machten). Wenn je-
 doch falsch geraten wird, so heißt dies
 ein Punkt (der Krebspartei), und so
 geht es weiter, bis zehn Punkte voll
 sind, dann weiß man, welche Partei
 gewonnen hat. Sobald die Punkte der
 Partei die zehn erreicht haben, heißt
 dies: die Partei ist Haupt (oben).

25. Die fischhungrigaussehende
 Sina.

Man spielt dies Spiel am Mond-
 scheinabend. Man bildet Paare von
 je zwei Kameraden, etwa 8—10 Spiel-
 genossenpaare, dann wird einer der
 Kameraden ernannt, um zu gehen und
 sich schlafen zu legen. Dieser Spiel-
 genosse heißt „die fischhungrig aus-
 sehende Sina“. Dann rufen die (andern)
 Spielgenossen, die bei dem schlafenden
 Gefährten sich aufstellen:

„Fischhungrige Sina, fischhungrige
 Sina,

Wache auf, die Ebbe kommt.“

(Die Bedeutung dieser Worte ist:
 sie soll aufwachen und auf die Ebbe
 achtgeben, um etwas für ihren hung-
 rigen Blick zu bekommen.) Alsbald
 läuft der Spielgenosse, der schlief, er
 geht der Reihe nach auf einen Spiel-
 gefährten los, der rief: „Fischhungrige
 Sina“. Wenn er einen Gefährten er-
 wischt (gefangen) hat (irgend einen),
 dann muß dieser Gefährte gehen und
 schlafen und die „fischhungrige Sina“
 spielen. So spielt man fort, bis man
 es leid wird, dann hört man auf.

26. 'O le Li'oga.

'O le tasi lea ta'alogā 'ua māsanī ai tama ma teine Samoa. E i ai 'au e lua pe tu'i to'a 10 ma ona tupu le 'au e tasi pe ā to'atele. 'Ā e 'āfai e lē to'atele, e lē 'atoa le ta'i to'asefulu. I le 'ua fa'apenei ona fai: 'o le ā fa'ata'amilomilo tagata 'uma 'ua 'au fa'atasi, e u'u e le tasi le lima o le tasi se'ia maua le li'o lāpotopoto. 'A 'o le isi 'au 'o le ā tulioso i luga 'o lima o tagata o le 'au 'o lo'o fa'ata'ali'oli'o. Ā fa'apea e oso mai le tagata i luga o lima o le to'alua, ona si'i lea i luga 'o la lima, 'ina ia lāvea le tagata 'ua oso mai, 'ina ia pa'ū. Afai e sao le tagata na oso i totonu o le li'o, ona taumafai fo'i lea 'ina ia toe sao i tua. 'A e āfai e pa'ū, ona o ane lea 'o le 'au sa tulioso, 'ua li'o latou, 'a e tulioso le isi 'au sa li'o muamua. 'O le tala 'atoa lea i lea ta'alogā.

27. 'O le Tosoga.

'Ua māsanī ona faia lea ta'alogā i le po masina. 'Ua tofi fo'i 'au e lua, pe ta'ito'asefulu, pe ta'ito'a 20—30. 'Ua faia ni pu'e e lua pe ta'i 10 gafa lona vāvāmmao, e ta'ua ia 'o ogūmu e toso agai i ai tagata, ona ta'u lea 'o le 'ai. Ia, 'ua amata, ona

26. Das Kreisspiel.

Dies ist ein gewisses Spiel, welches Samoajungen und -mädchen zu spielen pflegen. Es sind zwei Parteien, jede mit 10 und mehr Teilnehmern, wenn es viele (Spielgenossen) sind. Wenn es wenige sind, hat jede Partei nicht ganz zehn. Man spielt es folgendermaßen: Alle Glieder der einen Partei gehen kreisförmig herum, während sie sich gegenseitig an den Händen fassen, bis man einen runden Kreis bildet. Die andere Partei dagegen will auf die Hände der Jungen springen, die den Kreis bilden. Wenn nun einer auf die Hände von je zweien springt, dann heben beide ihre Hände empor, damit der, welcher anspringt, so getroffen wird, daß er fällt. Wenn (jedoch) derselbe glücklich in den Kreis hineinkommt, dann versucht er auch, glücklich wieder herauszukommen. Wenn er fällt, dann geht die Partei, die anspringt, und bildet einen Kreis, aber es springen jetzt die andern, die zuerst „Kreis“ waren. Das ist die ganze Schilderung über dieses Spiel.

27. Das Ziehen.

Man pflegt dies Spiel am Abend im Mondschein zu spielen. Es bilden sich zwei Parteien, von je 10 oder je 20—30. Man wirft zwei Erderhöhungen auf, von einander 10 Armspannweiten entfernt, die „Ofen“ genannt werden und in die man die Spieler hineinzuschleppen versucht, dann heißt dies ein Punkt. Nun fängt man damit an, daß die eine

ō atu lea le tasi 'au, e fetoso mai tagata o le isi 'au. 'Ua fefaloa'i tagata, 'ua i'u 'ina maua se to'atasi, ona toso pea lea 'o lea tagata se'ia o'o i le ogāumu, ona taulia lea o le 'ai e tasi, e fa'apea pea lava se'ia atoa 'ai e 10, ona fa'ato'a mālō lea 'o le 'au 'ua o'o ona 'ai i le 10, 'a e fai-ina le isi 'au.

28. 'O Tautavaega.

'O le ta'alogā lea 'ua faia e tama e to'alua i mea 'ua ta'ua „o vaela'au“. 'O le ta'alogā 'ua tumu ai tama e to'atele, 'a 'ua auai i le tagata 'ua mau i luga o ia vaela'au. 'A e fa vaela'au, e ta'ilua vae i le tama e to'atasi. E tū uiga i le mea 'ua māsani ai papalagi o le „Faipelē“ ona auai i le tagata 'ua malosi. 'Ua tutu mai nei tama e to'alua 'o le ā tautavae, 'o A ma E. 'Ua oso atu le tasi tama A ma tavae atu ia E, 'a 'ua fa'apea fō'i ona tali mai e E, ona fa'atau tauvae lea o i laua 'uma. 'O lea, āfai e pa'ū A i le tavae a E, ona alu lea 'o A e mātōlō, 'a e sui mai se tasi tama i vaela'au 'ua pa'ū ai A. 'O le ā toe tau tavae le sui o A ma E, 'o lo'o mau. E fa'apea fō'i pe āfai e pa'ū E ia A, 'o le ā sui ane fō'i se tasi ia E, e tau tavae ma A,

Partei hingehet, um die von der anderen Partei hineinzuschleppen. Sie ziehen sich nun gegenseitig auseinander, bis schließlich einer gefangen wird, dann zieht man denselben weiter, bis er in den Ofen kommt. Dann zählt dies als ein Punkt. So geht es weiter, bis 10 Punkte voll sind, dann erst hat die Partei gesiegt, deren Punkte an die 10 gekommen sind; die andere Partei ist geschlagen.

28. Das Stelzenkampfspiel.

Dies Spiel wird von zwei Jungen gespielt auf Dingern, die „Stelzen“ (Holzfüße) heißen. Ein Haufe von Jungen nimmt an dem Spiel teil, aber sie wechseln der Reihe nach ab mit denen, die auf den Stelzen gehen. Vier (einzelne) Stelzen sind da, je zwei (oder ein Paar) für einen Knaben. Es ähnelt oft dem, was die Weißen „Faustkampfspiel“ nennen, wobei man abwechselt gegen den Jungen, der stark ist. Es stellen sich jetzt zwei auf, die kämpfen wollen: I und II. Es stürzt I auf II los und tritt mit dem (Stelz-) Fuß auf ihn zu, ebenso pariert II denselben, dann kämpfen sie gleicherweise alle beide mit den Beinen. Wenn nun I fällt durch das Treten von II, so geht I, um sich auszuruhen, ein anderer Junge aber tritt an seiner Stelle auf die Stelzen, von denen I fiel. Nun gehts von neuem los, der Nachfolger von I gegen II, der noch fest ist. Ebenso ist's, wenn II fällt gegen I, es wird sofort einer an II's Stelle treten, um mit I den Stelzkampf aufzunehmen, der fest ist. Dies ist die

'o lo'o mau. 'O le tala 'atoa
lea i lenā ta'alogā 'ua ta'ua
'o le Tautavaega.

29. 'O Talagata'ūi.

E lua 'au pe ta'i to'a 10
pe ta'i to'a 8 tama po'o teine,
e faia lea ta'alogā i le po
masina. 'O le 'au muamua
'o le ā fai la latou ta'ūi, e
nonofo fa'asolo, e nofo le tasi
i luma o le tasi, e fa'apea
pea se'ia maua se fa'asologa
'umi lava, ona ta'ito'atasi lea
ma pipi'i mau le tasi i le
tua o le tasi, ona o mai lea
'o le tasi 'au ma taumafai
ona tatala, 'ina 'ia mafai ona
matala 'ese'ese 'uma lava le
'au sa fai la latou ta'ūi.
Afai e matala 'ese'ese 'uma
lea 'au ona o mai lea 'o le
tasi 'au, 'ua fai la latou ta'ūi,
e faia e pei 'o le 'au mua-
mua. 'O le 'au e tē mafai
ona matala 'ese'uma, 'o le 'au
lea 'o le ā mātō.

30. 'O le Male.

'O lenei ta'alogā 'ua ma-
sani ai tamaiti, ona faia i po
masina. 'Afai 'ua uma evaga
a tamaiti 'ina 'ua leva le po,
ona i ai lea se tasi tamaitiiti
'ua manatu, na te fia tu'u se
male i se isi tamaitiiti. 'O le
'ā momo'e atu lenā tama ma
pō i lona lima le tasi tamai-
tiiti ma fai atu i ai le 'upu
e fa'apea:

ganze Schilderung über jenes Spiel,
das „Der Stelzenkampf“ genannt wird.

29. Das Bündel-Auflösen.

Zwei Parteien von je 10 oder 8
Jungen oder Mädchen spielen dies
Spiel an Mondscheinabenden. Die
ersten Parteigenossen machen ihre
Bündel, indem sie sich der Reihe nach
setzen, der eine vor den andern, und
so fort, bis sie eine lange Reihe bilden,
dann hängt sich jeder fest an den
Rücken des andern, dann kommt die
andere Partei und versucht, sie zu
lösen, damit die ganze Partei (wieder)
losgelöst wird, die ihre „Bündel
machte“. Wenn sie los sind, dann
kommt die andere Partei dran und
macht ihre Bündel; es wird dann ebenso
gespielt wie bei der ersten Partei. Die
Partei, bei der nicht alle losgemacht
werden können, ist die Partei, welche
gewonnen hat.

30. Den Letzten geben.

Dieses Spiel pflegen Kinder in Mond-
scheinnächten zu spielen. Wenn das
Umherlaufen im Mondschein zu Ende
ist, weil die Nacht vorgerückt ist, dann
ist ein gewisses Kind da, das beab-
sichtigt einem andern Kind den letzten
(Schlag) zu geben. Es läuft dies Kind
heraus und schlägt mit seiner Hand
das andere Kind und spricht so:

„Male, male, ā pilitia lo
 tou fale,
 'Ia ulu ai Sa'uma'eafe,
 male.“

Onā fa'alogo mai lea i ai
 'o isi tamaiti, ona latou tu'u
 male fo'i lea. Fa'upea lava
 pea se'ia o'o i o latou fale.

„Den letzten, den letzten, wenn
 eine Eidechse euer Haus betritt,
 So soll hingehen Sa'uma'eafe,
 den letzten.“

Dann hören dies die andern Kinder
 und geben auch den „Letzten“. So
 geht's fort, bis sie in ihre Häuser
 kommen.

DUALASPRICHWÖRTER

EIN BEITRAG ZUM VERSTÄNDNIS DES AFRIKANERS

VON

PHILIPP HECKLINGER,

FRÜHEREM MISSIONAR DER BASLER EVANGELISCHEN
 MISSIONSGESELLSCHAFT.

(Fortsetzung.)

237. *Mbus'a bōlō e si malāngwa nyangō ma etiā njiba.*

Der untere Teil des Kanus erzählt nicht, was er im
 tiefen Strudel gesehen hat.

Ein Händler, der vom Markte heimkommt, redet nicht von seiner
 Mühe, die er hatte.

238. *Dōn' lam di si mongwa mūla tō buia, kē manānja.*

Mein Markt bringt mir nie Palmöl, sondern nur Palm-
 kernöl.

Er hat beim Handel immer nur Verlust.

239. *E timbi o dōn' e si mapōso moto.*

Was vom Markt zurückkommt, wählt keinen Men-
 schen aus.

Das Essen, das auf dem Markt nicht verkauft werden konnte, wird
 an jedermann ohne Zögern abgegeben, da es sonst nur zu Grunde geht.

240. *Mbanjanjō mō na: Nōngō nin, nde setō nam.*

Die Tigerkatze sagte: Das ist das Deine, nicht das
 Meine.

Da mich einer beim Handel betrügen will, mache ich ihn auf
 den Unterschied von mein und dein aufmerksam.

241. *Mine mi nukwa, mi nukwa mine, mine pe mi nukwa mine.*

Diese fügen andern Böses zu, die andern machen es ihnen auch so.

Ich bin beim Handel übervorteilt worden und tue nun den andern auch so.

242. *Bakweli bā na: Nama ne nde namā.*

Die Bakwirileute sagen: Fleisch ist Fleisch.

Die Bakwirileute wohnen am großen Kamerunberg.

Fleisch ist Fleisch, Fisch ist Fisch. Es ist schließlich gleich, welche Sorte man auf dem Markt bekommt.

243. *O bene mīsò o dang ndīma e?*

Du hast Augen und issest wie ein Blinder?

Er läßt sich beim Handel übervorteilen.

3. Fischfang.

244. *Mudun a muno a si maduna pái.*

Ein des Ruderns kundiger Alter wird nicht alt im Rudern.

muno „Kenner, Fachmann.“

Was einer gelernt hat, vergißt er nicht.

245. *Muwe o musombó a si mumbèlè tinà la ndóngo mbúsà.*

Wer vom Fischfang heimkehrt, kehrt dem Pfefferstrauch nicht den Rücken.

Nach getaner Arbeit folgt ein gutes Essen.

246. *Musombó a nenge mapita, a si mawa lambo.*

wa vgl. *wana* „bringen“.

Der Fischfang, auf welchen man Hoffnung setzt, bringt nichts ein.

247. *A tèté ó, na damedi iba, tó pò.*

Vater, ich fing zwei Fische und bekam nicht einen.

Er fing zwei Fische, die ihm aber wieder aus dem Netze entwischten.

Er fing außer dem Fischfang noch ein Handwerk an, und keines gelang von beiden.

248. *Epasékòko mō na: O si sombó tē, kē o matuà.*

Die Taube sagte: Wenn du nicht auf den Fischfang gehst, wirst du arm.

III. Weiberkauf und Ehe.

249. *M'bango ma njou mu buki njou malougo.*

Der Elefantenzahn ist wertvoller als der Elefant.

Ein Oberhäuptling in Duala nimmt ein Weib aus dem Bakokostamm zur Frau und zahlt eintausend Mark in Waren für sie. Gebiert ihm diese Frau eine Tochter, so müssen bei ihrer Verheiratung fünftausend Mark in Waren für sie bezahlt werden, denn sie ist die Tochter eines Duala-Oberhäuptlings.

250. *Sól' á mbùà pó e londé monjo ma njungó.*

Eine einzige Palmnuß gibt einen Teller voll ungekochtes Öl.

Dieses Sprichwort wird angewendet bei einem Mann, der nur eine Frau hat, die ihm aber viele Kinder gebiert.

251. *Dibá la wonja a sí mabó.*

Die Heirat der freigegebenen Tochter wird nicht fertig ausbezahlt.

Selbst wenn einer seine Frau ganz bezahlt hat (der Kaufpreis ist zur Zeit Mark 500.—), so ist er damit seinen Verpflichtungen ihrer Familie gegenüber noch nicht enthoben. Sobald die Verwandten auf Seiten der Frau in Not kommen, hat der Mann auszuhelfen. Stirbt jemand in der Verwandtschaft der Frau, so muß der Mann ein Tuch ins Trauerhaus bringen, das nach Landessitte dem Toten in den Sarg gelegt wird.

252. *Dibá nde a sélè.*

Die Ehe ist das erste.

Wenn der Mann stirbt, hat die Frau keine Hilfe mehr. Verwandte und Brüder und deren Hilfe ersetzen ihr den Mann nicht.

253. *M'boúá ma dibó mu sí mabó inon a munanga.*

Am Schlammgestade ist immer ein weißer Vogel zu sehen.

Wo in einem Hause viele Töchter sind, da stellen sich auch stets Jünglinge ein.

254. *Ó sí ké mba mulema, dibá di wedi tē, ké moto nde a wedi na e?*

Brich mir das Herz nicht! Wenn die Ehe gestorben (= geschieden) ist, ist dann ein Mensch gestorben?

Ehescheidung ist nicht so schlimm wie ein Trauerfall. — In vielen Fällen, ja in den meisten, wird nicht aus Neigung geheiratet. Der Vater kauft etwa seinem 12jährigen Sohn ein Mädchen, das kaum 6 oder 7 Jahre alt ist. — Wo es an der Zuneigung und Liebe fehlt, fehlt es auch an der Treue, daher ist das Scheiden einer Ehe keine so schlimme Sache.

255. *Mukúsà a si mabánga edemo.*

Eine Witwe weigert sich einer Anschuldigung nicht. *edemo* im Sinn von Anschuldigung, üble Nachrede. Sie erträgt das alles, auch wenn ihr etwa nachgesagt wird, sie sei eine Hexe. Sie kann sich nicht wehren, da sie keinen Mann mehr hat.

256. *Wé'a bwám a si mabô sonó.*

Gutes Feuerholz ist nicht ohne Ameisen.
Ein schönes Weib ist oft dumm oder unpünktlich.

257. *Ndól'a jomba e si mapo o dibá.*

Die bräutliche Liebe kommt nicht in die Ehe.
Der Mann liebt seine Frau nicht mehr so sehr, wie der Bräutigam die Braut geliebt hat.

258. *O mala te o Bosua, o si nángàṅ Bonepea?*

Wenn du nach Bosua gehst, nimmst du dann Abschied von den Bonepealeuten?

So sagen die Eingeborenen von einem jungen Manne, der auf die Brautschau gegangen ist, ohne zuvor seinen Verwandten und Bekannten Mitteilung zu machen.

259. *Bebongó be lóndì o eyídì.*

Der Wald ist voll von Bäumen.
Es gibt viele Mädchen in der Stadt. Wenn mich die eine nicht will, bekomme ich eine andere.

260. *Eyayé a jomba la mbòà pé.*

Die Prahlerei einer Liebschaft im gleichen Hause.
Gilt von einem Jüngling, der seiner Braut immer nachläuft und ihr zu begegnen sucht.

261. *Mubóngwe mukusa a si mabá mukúsà.*

Die Witwe wird meist von ihrem Pfleger nicht geheiratet.

Der Pfleger hilft ihr jeweilen mit einem Tuch aus, schenkt ihr Fische, aber heiraten wird er sie nicht, obwohl sie ihn gerne zum Manne hätte.

262. *Ndólo o mulémà, lobango lo ja o mulumbu.*

Liebe im Herzen und Lügen im Munde.

Das Mädchen tut zuerst, als ob sie den Jüngling nicht heiraten wolle, und wählt ihn schließlich doch zum Manne.

263. *Dibà nde a mawó, moyó a si mawó.*

Die Ehe kann geschieden werden, jedoch nicht die Schwagerschaft.

264. *Madiba ma njou ma nipe njou.*

Das Wasser des Elefanten kocht den Elefanten.

Wenn einer eine Frau entführt (*nongú mítò sómbò*) und sie gebiert ihm eine Tochter, so kann er mit dem Erlös für die Tochter die Frau bezahlen.

265. *Misò m'esukúlù ma lungisè eyongúledì.*

Die Augen der Eule haben das Chamäleon mager gemacht.

Das Schelten des Mannes ängstigt das Weib. Vgl. ZSch. 142.

266. *Ebo mo na munj'ao na: O sengi tē na: ā, kē nalo, ndr o sengi tē: ē, kē na wedi.*

Die Bremse sagte zu ihrer Frau: Wenn du „a“ hörst, so bin ich entschlüpft, hörst du aber „e“, so bin ich tot.

Es sind Leute ausgegangen, um ein Weib zu stehlen. Kehren sie mit Gesang heim, so haben sie das Weib bekommen, gehen sie aber still nach Hause, so ist ihnen ihr Vorhaben nicht gelungen.

267. *Ngé' á ndólo e titi ngénglé.*

Der Weg zur Geliebten ist nicht dornig.

268. *Bito ba si bi ná ba búkàné.*

Die Weiber wissen nicht, daß eine die andere übertrifft.

269. *Mudumbu mu madē lambo, mu sele pe wala o njako e?*

Wer zu essen hat, geht doch nicht erst auf den Bettel?
Das Weib muß den Mann bitten, wenn er ihr etwas geben soll,
Sie leidet Mangel, aber sie muß ihn zuerst bitten.

270. *Jokí la mbúsà.*

Die Salbe für den Rücken.
Liebe zwischen Mann und Frau.

271. *Mudumbu a titi mǎkàn.*

Der Mund siegt nicht.
Mein Weib schilt mich mit viel bösen Worten und denkt nicht
daran, daß ich stärker bin als sie.

IV. Häusliches Leben und Erziehung.

1. Häusliches Leben.

272. *Dipítá la ndábò a mbán.*

Der Verlaß auf das Haus der Nebenfrau.
Eine der beiden Frauen eines Mannes hat nichts, um kochen zu
können; sie verläßt sich auf die Hilfe der andern, aber die kann ihr
auch mit nichts aushelfen.

„Wer sich auf andere verläßt, der ist verlassen“. Ähnlich:

273. *Lambo la moto di titi dipoko,*
oder: *Lambo la moto di titi lambo lasu.*

Fremdes Gut ist nicht das unsrige.
Einer hat viel Essen; du hoffst etwas von ihm zu bekommen,
aber vergeblich. Er schickt und gibt dir nichts davon.

274. *Dibómba la jinda di si mamba jatēle itó.*

Ein altes Paket verwandelt sich leicht in Teer.
Ich verspreche jemand, irgend etwas zu einer bestimmten Zeit
bei mir abholen zu dürfen. Holt er es zur angegebenen Zeit nicht ab,
so trifft er es nicht mehr an, es ist für ihn nicht mehr da.

275. *Njou na mukóti o nolo, ke sango 'eyidi te nde nu.*

Wenn der Elefant auch mager ist, so ist er doch der
Herr des Waldes.

Wenn der Hausherr auch noch so unscheinbar aussieht, so führt
er dennoch das Regiment im Hause.

276. *Mome, diwendi longo jombone myelé.*

Mann, dein Messer wird zum Pisangschaben benützt.
Wenn der Mann fort ist, benützt die Frau sein Messer, wozu sie will.

277. *Elemâ a mome e si mabusa dinâ, kē ya mitò.*

Die Dummheit des Mannes wird nicht so bekannt,
wie die der Frau.

278. *Mútò o dōn', mome o dōn', nja pē a sukéli e?*

Der Mann ist auf dem Markt, die Frau auch, wer
fehlt noch?

279. *Wúbà na moto, mūna ma udabo m̄.*

Das Huhn und der Mensch gehen durch dieselbe Haustüre.

Zwei Menschen wohnen in einem Hause. Einer von beiden ist ausgegangen. Nun kommt jemand, um den zu besuchen, der eben ausgegangen ist. Der Besucher fragt den, der im Hause blieb, nach seinem Hausgenossen. „Ich weiß nicht, wohin er gegangen ist“, lautet die Antwort. „Ei, wie ist das möglich, daß du nicht weißt, wohin er gegangen ist“, erwidert der Besucher, „ihr geht ja durch ein und dieselbe Türe“.

280. *Ewudú ñangó a mbódi a dedin̄, m̄ nde múnà pē a madan̄.*

Das Gras, welches die alte Ziege gefressen hat, frißt auch die junge.

„Wie die Alten sunen, so zwitschern auch die Jungen.“

„Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm.“ MD. S. 77. Vgl. Sch. 99.

281. *Oiola m'boisan nde bito ba subin̄ mungí.*

Durch langes Zurüstengingen die Weiber des Mungi verlustig.

Mungi s. 230. Vgl. 627.

Zum Mungitanz wurden die Weiber nicht zugelassen. Die Männer aber sagten, sie wären zu spät gekommen.

282. *Mbòà mbólon e si mayá mún' á momé, kē ña mitò.*

Die Unglücksfamilie bekommt keinen Sohn, sondern eine Tochter.

Wenn kein männliches Glied der Familie da ist, das Erbe der Väter zu verwalten, so wird das Haus zum Unglückshaus.

283. *Njakó a mít' á muyédi.*

Der Bettel einer Wöchnerin.

Wenn die Wöchnerin für ihr Kind bittet, bekommt sie nicht nur für ihr Kind etwas, auch sie selbst wird etwas dabei abbekommen.

284. *Diá di aledi t_e, nde mudumbu a taka e?*

Wenn die Hand etwas hat, soll dann der Mund not-leiden?

Wenn ich Geld habe, sollen Weib und Kind nicht Mangel leiden.

285. *Mutate-kómbó a si ben kómbó.*

Dem Wächter des Fischerdorfes gehört das Fischerdorf nicht.

Was der Hüter bewacht, gehört dem Herrn, nicht ihm.

286. *Mubene-njǒ ao a si mabwa m_o bǒngó.*

Der Besitzer des Leoparden fürchtet sich nicht vor ihm.

Fremde Leute fürchten sich vor einem bösen Menschen, die eigenen Angehörigen, die ihn kennen, fürchten ihn nicht.

287. *Mwëndé a si ben t_e dibébe, a si mateme.*

Wenn der Fuß keinen Schenkel hat, kann er nicht stehen.

Wenn das Weib keinen Mann hat, kann sie nicht leben; denn er kleidet und ernährt sie.

288. *Njǒ e si maya njǒ.*

Der Leopard gebiert keinen Leoparden.

Ein kluger Vater bekommt keinen klugen Sohn. Vgl. Sch. 107.

289. *Dibum a si malángwà myangó.*

Der Bauch erzählt keine Geschichte.

Hat er gutes Essen bekommen, so erzählt er nichts davon.

290. *Di dolí t_e, di dolo na mulángò.*

Ist eine Sache schön, so ist auch die Erzählung darüber schön.

291. *Dibóngo a wá na, dibóngo a timba.*

Die Pflge kommt und kehrt zurück.

Die Eltern pflegen die heranwachsenden Kinder und die erwachsenen Kinder die alternden Eltern. Ähnlich:

292. *Njibo e maduna te, bánà ba maióngisè mō.*

Wenn die Antilope alt wird, wird sie von ihren Jungen gesäugt.

293. *Dibè la nango a muna.*

Die Mutterbrust für das Kind.

Selbst wenn mein Vater auch viele Schwächen an den Tag legt, so ist er eben doch mein Vater.

294. *Mulóngo na tinà.*

Jedes Rohr hat seinen Stamm.

mulóngo „die Rotangpalme (Calamus)“, welche das spanische Rohr liefert, das zum Flechten von Stühlen verwendet wird.

Der Sohn beerbt den Vater.

295. *N'aledi te, e be na botiboti, o aledi te, e be na tiitiñ.*

Was ich habe, gebe ich freiwillig, was du hast, hältst du hartnäckig fest.

296. *A mom' am, mambo jiti.*

O Mann, vielerlei Dinge!

Ausrede einer trägen Frau.

297. *Mún' á wúbà a si maró na mbeí o dibóla.*

Das Küchlein fällt im Hühnernest nicht zu Tode.

So lange die Mutter da ist, geschieht ihrem Kinde kein Leid.

298. *Dibè nde a maye, tambú a si mayi.*

Die Mutterbrust nährt, der Bissen (von Fremden) nährt nicht.

299. *Wúdi a si mala o musombó, Paka a maja dibuí.*

Die Schildkröte geht nicht auf den Fischfang, schon sitzt das Weibchen in Trauer.

Paka, der Name des Weibchens.

dibuá ist die neuntägige Fastenzeit nach einem Todesfall. Während dieser Zeit baden sich die Trauernden nicht, auch ordnen sie ihre Haare nicht. Sie enthalten sich der Kassada, der Makabo und der Pisangfrucht, damit diese Speise dem abgeschiedenen Geist zugeute komme. Dagegen essen sie mehr europäisches Essen, wie Reis und Hartbrot. Die Totenklage hebt während dieser neun Tage am frühen Morgen und bei Einbruch der Dämmerung an.

300. *O subi te mǒndò, o désàngé masongó.*

Wenn du zur Zeit der Ebbe nichts fängst, bekommst du etwas beim Einsetzen der Flut.

Heute leiden wir Hunger, morgen werden wir satt.

301. *Ebango a mbó.*

Die Strieme des Hundes.

Er muß die Striemen selbst ablecken und reinigen, da niemand nach ihm sieht.

Eine Witwe muß zusehen, wie sie sich durchs Leben schlägt, da sich die Leute nicht um sie bekümmern.

2. Erziehung.

302. *Idik' a nangó i sí mímà mínà.*

Eine geizige Mutter verweigert ihrem Kinde nichts.

303. *Dibùmbé la nangó a mínà.*

Das ist die Ohrfeige von der Mutter des Kindes.

Sie schlägt es nicht zu sehr, ein fremdes Kind würde sie stärker schlagen.

304. *Njou e sí mémbèlé m'bango mao.*

Der Elefant wird von seinen Zähnen nicht beschwert.

Eine Mutter wird ihres Kindes nicht müde, auch wenn es ihr oft beschwerlich wird.

305. *Dibóngo la nangó a moto le bobé.*

Die Erziehung einer anderen Frau ist schlecht.

Eine Mutter pflegt ein fremdes Kind nicht wie ihr eigenes. Einem fremden Kind wird sie schwere Arbeiten aufladen, die sie ihrem eigenen nicht zumuten würde.

306. *Lowina la póla níngo, o t̄ long, o mína dongo.*

Der Eiter im Hals wird zum Teil ausgespuckt, zum Teil geschluckt.

Ein Vater ist nachsichtig gegen seinen Sohn und drückt dessen Fehlern gegenüber ein Auge zu.

307. *Loko a titi o díò.*

Mit dem Auge ist nicht zu spielen.

Wenn du das einzige Kind einer Mutter über das Maß schlägst, so hält sie dir dieses Sprichwort vor.

308. *O malé t̄ mín' á wonja, k̄ mín' á níú a masenga.*

Lehrst du das Kind eines Freien, so hat das Waisenkind daneben auch Gewinn davon.

309. *Mun' a níú a sí makómà díbondé la mao, k̄ la madiba.*

Ein Waisenkind verschüttet keinen Palmwein, sondern nur Wasser.

310. *Wúbà m̄ na: Longe nde, seto besao.*

Das Huhn sagte: Ich weine um das Leben, nicht um die Federn. Wörtlich: Das Leben, nicht die Federn.

Ein Waisenkind jammert nicht deshalb, weil ihm niemand etwas schenkt; sein Sehnen ist allein darauf gerichtet, bald groß zu werden, um sich selbst versorgen zu können.

311. *Mpóm' m̄ a sí mala o malongó.*

Ein einziges Kind wird nicht verkauft.

Man hütet ein einziges Kind wie seinen Augapfel.

312. *Evrombe a sí madila mwéndé.*

Die Unfruchtbare hat keinen schwerfälligen Gang.

Ein junger Mann, der auf keine Unterstützung seitens anderer rechnen kann, muß selbst zusehen, wie er durchs Leben kommt.

313. *Elóko nde e wéle ngomo kumbà.*

Das Wassergefäß macht die Trommel stolz. Lu. 15.

elóko „ein großes tönernes Wassergefäß zum Wasserkühlen, welches beim Trommeln hinter die Trommel gestellt wird, um den Ton zu verstärken“.

Die Gunst seines Vorgesetzten bringt ihn zu Ehren.

314. *O sesabé te, o kó ikúna.*

Wenn du gelobt wirst, wirst du buckelig.

Manche Leute werden durchs Loben leicht frech und anmaßend.

315. *O sengi te nika, o bua myele mbòti e?*

Wenn du solches gehört hast, haust du dann die
Pisangstaude in unreifem Zustande um?

Wenn man begünstigt wird, soll man nicht frech werden.

316. *Mbó e si mabàngà muséa.*

Der Hund weigert sich des Rufes nicht.

Ein Kind gehorcht dem Rufe des Vaters.

317. *Dipa nde mbúsà, o si túbà dísdò.*

Schlage auf den Rücken und stich das Auge nicht
durch.

Schlage ein Kind nicht zu sehr, wenn es groß wird, wird es sich
an dir rächen.

318. *Tongo e bángì maléa, e kwedi mukóto.*

Der Bach ließ sich nicht raten, weshalb sein Lauf
krumm ist.

Wer sich nicht raten läßt, muß teures Lehrgeld bezahlen.

„Wem nicht zu raten ist, dem ist auch nicht zu helfen.“

319. *Lambo a si bôì mpétè.*

Es ist immer einer da, der alle andern übertrifft.

Wo viele Kinder sind, wird eins den andern vorgezogen.

320. *Na bambe mún' á ngoso na dúmbu e?*

Ich habe den jungen Papagei getragen und dazu jetzt
noch das Nest?

Die Papageinester sind hoch oben in den Bäumen und nur schwer
zu erreichen. Das Wort wird auf ein Kind angewendet, das seiner
Mutter recht viel Mühe macht.

321. *Njǒ e wuti nándì.*

Der Leopard hat die Krallen eingezogen.

Ein Kind, das zu Hause fast nicht zu haben ist, ist bei Fremden
still und artig.

322. *Ebwékkò mǒ na: Moto tǽ a pambilang mao m'boní.*

Der Ibis hat gesagt: Jeder gehe auf seine Schlamm-bank.

Sind die Söhne noch klein, so sind sie alle zu Hause. Werden sie größer, dann geht jeder auswärts einem Beruf nach.

323. *O s'en, o bengé ngádi, ngádi e bwá pǽ oa e?*

Hast du es nie gesehen, daß das Gewehr den Besitzer tötet?

Mein Kind schlägt gern andere seinesgleichen. Statt daß ich es abstrafe, freue ich mich im stillen über seinen Mut und seine Kühnheit. Dafür wird es mich eines Tages auch schlagen.

324. *Balámbedi na búngo, basombwedi pǽ na búngo.*

Die, welche die Fischfallen stellen, sind voll Furcht, ebenso auch die, welche die Fische aus der Falle holen.

Gilt von einem ungeratenen Sohn, mit dem Vater und Mutter nicht fertig werden.

325. *Ō, na kasedi bǔmà?*

O, habe ich einen Baumwollbaum aufgefangen?

Man fängt einen Gegenstand beim Fallen auf, aber bei einem Baumwollbaum ist dies nicht möglich. *bǔmà* „der Seidenbaumwollbaum“.

Gilt von einem Kind, mit welchem die Eltern nicht fertig werden.

326. *Ngando a tuman Belé mukuta o mukala.*

Ngando hat dem Belé den Saek in der Faktorei aufgerissen.

King Bell hat den Ngando, den Großvater des Dika, erzogen. Bell wollte aber nicht, daß Ngando auch Häuptling werde.

Erziehst du jemand, so lasse ihn später auch ankommen, sonst wird dich dein Pflegekind bloßstellen.

V. Soziales Leben.

1. Reich und arm.

327. *Malobe á o dǒn!*

Malobe ist bereits auf dem Markt.

Über einen reichen Mann schimpfen die Leute wohl während seiner Abwesenheit. Tritt er aber unter sie, so ist alles mäuschenstill.

328. *Njou e si mawó na muyemá.*

Der Elefant stirbt nicht an Verwünschung.

Einem angesehenen Manne ist nicht leicht etwas anzuhaben.

Das Schelten der Leute schadet ihm nicht.

329. *Ndábò á mulémà e si malóndù.*

Das Haus des Herzens wird nie voll. Ähnlich:

330. *Njong'a mulémà e si masúà.*

Das Herz hat nie genug.

„Je mehr er hat, je mehr er will, nie schweigen seine Klagen still“.

331. *O misaka nde o uele pe mindé e?*

Wer wird auf der Sumpfwiese nach *mindé* fragen?

dinde, pl. *minde*, „eine Knollenfrucht, die auf der Sumpfwiese gedeiht“.

In dem Hause eines Reichen sind selbstverständlich viele Güter.

332. *Wúbà mo na: Nja a bole mba masongá na dane mbasi e?*

Das Huhn sagte: Wer gibt mir Zähne, daß ich Mais esse?

Reiche Leute verschwenden häufig ihre Güter. Manche Arme würden diese Güter besser anwenden, wenn sie sie nur besäßen.

333. *Me o Ndogotube, me pe o Ndogdiben.*

Wie in Ndogotube, so auch in Ndogdiben.

Reiche und kluge Leute gibt es allerorten.

334. *Dibun a titi isón'.*

Der Bauch ist keine Schande.

Es ist keine Schande zu bekennen, daß man Hunger habe.

335. *Wúbà ni made mísò ma ngondó e si matopo.*

Das Huhn, welches Erdnüsse frißt, zankt nicht.

Wer einen guten Lohn hat, hat keinen Grund unzufrieden zu sein.

336. *Mba pe na mapo o kume?*

Komme ich auch zum Kümmel?

Ein Armer kann sich den teuren Kümmel nicht leisten.

337. *Sélè tée, o si sélè bonam, di wu na mbusà, di búà mongò.*

Sei lieber zuerst arm und nicht gesegnet, was hernach kommt, bricht dir den Rücken.

Mancher ist von Haus aus wohlhabend und wird durch Unglück, Verlust oder Trägheit arm. Darum ist es für den Menschen besser, zuerst arm zu sein und durch eigene Arbeit und Anstrengung seine Habe zu vermehren.

338. *Mbó nindénè na nisàdi ba si masàngang ewes' á súè.*

Ein großer Hund und ein kleiner Hund streiten sich nicht um eine Fischgräte.

339. *Njako a lemba ni?*

Ist das der Bettel der Hexe?

Gilt von einem Bettler, der eben erst da war und gleich wieder betteln kommt.

340. *Indù Mundeng, o si bwà Mundeng!*

Schilt den Mundeng, aber töte ihn nicht!

Über einen Reichen wird viel gescholten, aber es wird kein Mordanschlag auf ihn gemacht. Man läßt ihn am Leben, weil er doch vielen eine Hilfe ist.

341. *Mbwanì mu titi o ngeá to o bodù.*

Der Reichtum ist nicht unterwegs oder auf der Fahrt.

Einem reichen Mann sieht man den Reichtum unterwegs nicht an, da muß er auch essen, was er bekommt, und hat nichts zu befehlen. Auch muß er auf der Reise manche Arbeit tun, die er zu Hause andern aufträgt.

342. *Muakwedi a si matubà dikána.*

Der Bettler durchlöchert den Bausch nicht.

dikana, pl. *ma-*, „Tragbausch, aus den welchen Blättern der Pissangstaude gemacht“.

Der Bettler bekommt nicht so viel, als daß er es nicht tragen könnte.

343. *Njou nindeng e si yoki kola m'bangò.*

Ein großer Elefant hat häufig keine großen Zähne. Nicht alle Angesehenen sind wirklich auch reich.

344. *Eyobo a musole e tikiſe Bele ba Dowo.*

Die Haut einer reifen Pisangfrucht hat den Bele ba Dowo in Verlegenheit gebracht.

Eine Kleinigkeit vermag einen Reichen auf der Reise aufzuhalten.

345. *O si lóme moto o dibángà, o sibane monjo o dibó e?*

Wenn du niemand auf den Krebsfang geschickt hast, gehst du dann mit einem Teller an den Strand?

Das würde bettelhaft aussehen.

346. *Nangú á bótèdì a ni tòàng bekanga madiba.*

Die Besitzerin des Steinkruges ist im Begriff, das Wasser mit den Flaschenkürbissen zu schöpfen.

Gilt von Leuten, die einst reich waren und nun arm geworden sind.

347. *Mubénè-mutete a si mala o ndumbán.*

Der Besitzer eines Tragkorbes geht nicht auf Raub aus.

mutete „ein aus Palmzweigen geflochtener Tragkorb für den Hühnertransport“.

348. *Eyal'a m'bwé-dibángà pè e masengabe?*

Wird man auch auf das Wort eines Flußkrebssängers hören?

Auf den kleinen Mann hört niemand, auch wenn er etwas Gutes und Rechtes weiß.

349. *Njou e si makola tete, ké e mada mandimbá.*

Der Elefant wird nicht umsonst groß, wenn er Baumfrüchte frißt.

ndimba, Mehrzahl *mandimba*, „eine von Elefanten gerne gefressene Frucht des Baumes *pémbì*.“

Es wird keiner umsonst reich, er habe denn viele Güter umzutreiben.

350. *Muakwedi a si mada yendá.*

Der Bettler bekommt nicht den fetten Fisch.

351. *Muakwedi a si mada muson, ké ewesé.*

Der Bettler bekommt kein Fleisch, sondern nur den Knochen.

352. *Mot' a njakó a si maula mwelé ma bòsó.*

Der Bettler ißt nicht die erste Frucht von der Pissangstaude.

353. *Disò la njai a si mapótò o iyó.*

Ein hungriges Auge fällt nicht in tiefen Schlaf.

354. *Ngañe a Basem a kwedi bema o bodun.*

Ngañe, ein Sohn des Basem, ist im Alter reich geworden.

355. *Tue a si mombwabe.*

Die Armut wird nicht beachtet.

356. *Bàbèné wóndi, bá si bèn nándi o má.*

Die Bohnen haben, haben keine Fingernägel.

Sie haben keine Fingernägel, um die Häute von den Bohnen abzutrennen. Lu. 5.

Den Reichen fehlt oft der Verstand, ihre Güter richtig zu gebrauchen.

357. *O bwa njau, nde o dá bélémbé e?*

Du hast einen Elefanten getötet und sollst dabei Taroblätter essen?

élembé „das noch zusammengerollte Herzblatt des Taro“ (Knollenfrucht).

Was soll ich reicher Mann so ärmlich leben?

358. *Dibóà la m'bwáñ.*

Die Krankheit des Reichen.

Der Reiche hat zahlreiche Bedienung und bekommt täglich Besuche.

359. *Malénde ma mea ngonjá, matutu mea mbià.*

Die Ölpalmen weinen um die Blätter der Raphiapalme, die Raphiapalmen weinen um die Nüsse der Ölpalme.

Keiner mag mit seinem Schicksal zufrieden sein. Ebenso:

360. *Wúdù e mea muté, mbomo pè e mea benama.*

Die Schildkröte weint um die Höhe, die Riesenschlange um die Arme.

361. *Mukóngé na yao, mbomboka pé na yao.*

Der Frosch hat sein Teil und die Kröte ihr Teil.
Jedes hat sein Teil bekommen und kann damit zufrieden sein.

362. *Mbòdì nìndèné na divongò pé bondèné.*

Eine große Ziege und eine große Schlinge.
Eine große Ziege braucht eine große Schlinge um den Hals, für
eine kleine Ziege ist nur eine kleine Schlinge nötig.
Einem angesehenen Manne wird viel Ehre angetan, dem geringen
Manne dagegen nur wenig. MD. S. 78.

363. *Madiba, Mudeka ba meano, Mongo ba ñea mō lobì.*

Das Wasser, das die Mudekaleute beweinen, wird von
den (oberhalb wohnenden) Mongoleuten verunreinigt.
Manche lassen im Überfluß etwas zu Grunde gehen, woran andere
recht froh wären.

364. *E bìsì o mudumbu ma m'bwai, mō nde e mabwesé m'bwai.*

Das Wort, das aus des Reichen Munde ging, tötet ihn.
Hat er ein Versprechen gemacht, so muß er es auch halten.

365. *Dipokò di kwedi miwũ.*

Der Essenvorrat ist zu Würmern geworden.
Es wird darum das Essen an irgend jemand gerne verteilt.

366. *Mupò o njakó a si malea esoko.*

Wer auf den Bettel geht, trägt keinen Korb.

367. *Mot' a njako na tinà myëndé.*

Der Bettler muß lange warten.

368. *M'bwai mongò nwe nde na isókolo.*

Dein Reichtum ist der des Webervogels.
Die Webervogel sitzen oft in großer Anzahl auf den Palmen,
woselbst sie einen Heidenlärm machen. Sie erzählen von ihrem Reich-
tum, der aber nur in vielen Worten besteht.

369. *Bonasùè ba matámàné njanga seru o madiba.*

Die Fische beneiden den Krebs um seinen Bart.
Reiche Leute sehen es nicht gern, wenn ein Armer auch zu etwas
kommt.

370. *Mualeye diú a sí mabiu ná muakwedi a madá.*

Der Reiche merkt nicht, daß der Arme auch ißt.

371. *Dipoké la disò di!*

Ein fettes Mahl für meine Augen.

Ich sehe mich an dem guten Essen des Reichen satt.

372. *Wéu e majalea widù o môngo.*

Das Feuer brennt der Schildkröte auf dem Rücken.

Früher ging es ihm gut, nun muß er darben und betteln.

373. *Eluñ na Muankwañ. Nun a iúdi tē beñón', nuné pē a sókò.*

Eluñ und Muankwañ. Wenn der eine trank, war der andere betrunken.

Eluñ und Muankwañ waren gute Freunde. Eluñ war angesehen. Muankwañ dagegen arm. Gab nun Eluñ ein großes Essen, so rühmte sich Muankwañ, als ob alles sein wäre.

374. *Túdudu e titi lambo.*

Die große Menge tut's nicht.

Reichtum hilft nichts, wenn man ihn verschwendet. Wer mit wenigem sparsam umgeht, ist besser daran.

375. *Mulóndodì a sí mawó na mbánjé.*

Der Blutegel stirbt nicht bei Tiefefbbe.

Gilt von einem, der reich und arm sein kann.

376. *Bólò bosadi bo sí mawana mulányò o 'kombo.*

Ein kleines Kanu bringt keine Neuigkeit aus der Ferne.

Ein Armer hat in der Stadt nichts zu befehlen oder anzuordnen.

377. *Epas' a loba la bobé e sambwéle m'bwai.*

Das schlechte Wetter hat den Reichen bloßgestellt. Seine Handelsgüter sind auf der Reise durch den Regen naß geworden, denn der Regen achtet auch den Reichen nicht.

378. *Masongá mu dínjèlé eyēmè.*

Die Zähne umgeben die Zunge.

Er hat viel Kinder und viele Bediente.

379. *Tutu di mayamba.*

Die Raphiapalme breitet sich aus.

Sein Ansehen kann ihm nicht mehr genommen werden.

2. Herr und Knecht.

380. *To o teke nde muto neni, a si tondì te oa, o si mabá mo.*

Du kannst ein Weib noch so sehr bestechen, wenn sie dich nicht liebt, wirst du sie nicht heiraten.

Ich mag meinem Vorgesetzten alles zu Liebe tun, so ist eben doch alle Mühe vergeblich, wenn er mich nicht leiden mag.

381. *A ññ ngandó mlá o múnjà, a bomán` njě o mundi.*

Er floh das Krokodil im Wasser und traf den Leoparden am Lande an.

Er hat es bei seinem Herrn schwer gehabt und hoffte bei einem andern eine bessere Behandlung zu erfahren, aber auch da ging es ihm nicht besser.

„Er kommt vom Regen in die Traufe.“

382. *Dikata a si mabuka mulópò.*

Die Schulter geht nicht über den Kopf.

„Der Knecht ist nicht größer als sein Herr.“

383. *Sòngò a mukom', moyo na mabòngò.*

Das Grab eines Sklaven reicht bis an das Knie.

Das Geringe wird nicht gut aufbewahrt.

384. *Dikòm l'ekanga na tòngò.*

Die Freundschaft zwischen der Kalebasse und der Quelle. Lu. 11.

So muß auch der Knecht dem Herrn nachlaufen.

385. *Ping' a mukom' e si moa dibòngò.*

Die Kalebasse des Sklaven hat keinen starken Boden. *pinga* ist Pongodialekt = *ekanga* „Flaschenkürbis“. Das Eigentum eines Sklaven wird nicht wie das des Freien geschätzt.

386. *Dibié l'epas' á pái a topé musongó, nde a lembé o madiba:*

Auch ein halbes (zerbrochenes) Ruder macht ein Geräusch, aber es gleitet ab im Wasser.

topó musongó „der scharfe Klang, den das hoch erhobene Ruder bei raschem scharfem Eintauchen ins Wasser auslöst“. Das halbe Ruder gleitet ab im Wasser, denn das Wasser übt einen einseitigen Druck auf das halbe Ruder, so daß es sich im Wasser dreht, wenn es nicht ganz fest in der Hand gehalten wird.

Wenn einer etwas nur halb weiß, so sieht es vielleicht nach etwas aus und ist doch nichts nütze.

Der Sklave kann auch rudern, aber nicht wie ein Freier.

387. *Maianga na íamse mûla.*

Das Palmkernöl verdirbt das Palmöl.

Palmkernöl ist das aus Palmkernen durch Kochen bereitete Öl, mit welchem die Eingeborenen nach dem Baden Gesicht und Körper einreiben.

Der Sklave hat einen Freien getötet.

388. *Ngubú a mukom' e si matémène múnjà.*

Das Flußpferd des Sklaven geht nicht geradeswegs durchs Wasser.

Ein Sklave hat unter Freien nichts zu sagen, und wäre er so reich wie ein Freier, so würde man ihn darob nicht loben.

389. *Mukom' a dí mbòà o jedú nambale.*

Der Sklave hat seine Heimat im Osten verlassen.

Im fremden Lande wird man nicht geachtet. Durch Fleiß und Geschicklichkeit kann auch der Geringe zu Ansehen und Reichtum kommen.

390. *Mukom' a titi mboa.*

Auf den Sklaven ist kein Verlaß.

Er arbeitet nicht wie ein Sohn des Hauses.

391. *Múngà m̄ na mukanjo na: T̄ o si bvedí nde, k̄ mba na t̄m nde o lond̄o.*

Der Nashornvogel sagte zum Ast: Obgleich du nicht abgebrochen bist, stehe ich bereit zum Weiterreisen.

Gilt von einem Diener, der nur ungern bei seinem Herrn ist. Sobald ihn sein Herr gehen heißt, sagt er ihm, daß er so wie so gegangen wäre.

392. *Kuruman, dibato lá nungu tom.*

Die Kruleute haben keine Fahne an ihrem Boot.
Der Jengu (Wassergeist) ist im Lande der Sklaven nicht zu sehen.

393. *Madiba ma boli lambo ma si tóbe.*

Das Wasser hat etwas getan und kann nicht wider-
rufen.

Hat ein Großer etwas getan, so kann der kleine Mann nichts
dagegen machen. Der Große ist wie das Wasser, dem man nichts
anhaben kann.

394. *Wónḡo y' ipe, monjò nde a búsa dínà.*

Der Topf kocht, aber der Teller bekommt den Namen.
Der Knecht müht sich ab, und der Herr bekommt das Lob dafür.

395. *Sombo e díse bólò ba mukála.*

Der Affe hat das Boot des Weißen in Brand gesteckt.
Noch vor 30 Jahren wohnten die weißen Kaufleute aus Furcht
vor den Fiebertiasmen und den Eingeborenen auf abgetakelten
Schiffen, welche im Kamerunfluß vor Anker lagen. Da soll wirklich
ein solches Schiff durch einen Affen in Brand gesteckt worden sein.

Ein Freier ist durch einen Sklaven getötet worden. — Ein un-
scheinbarer Mensch hat etwas Außerordentliches zustande gebracht.

396. *Elóman a titì o dǒn'!*

Sich auf dem Markt durch andere etwas besorgen zu
lassen, ist nicht ratsam.

Man ist damit meist angeführt.

397. *Misò ma mabwá bepopo bónḡo.*

Die Augen fürchten die Augenlider.

In Anwesenheit des Vorgesetzten nimmt man sich zusammen.

398. *Mbó e matúma dingongo.*

Der Hund zerriß das Halsband mit den Schellen.

Gilt von einem Diener, der anfänglich gehorsam war und nachher
unfolgsam wurde.

399. *O námse te díbo, o matungee oweni e?*

Wenn du den Strand verwüstet hast, wo wirst du
dann landen?

Wenn ich die Gunst meines Herrn verscherzt habe, was bleibt
mir dann noch übrig?

400. *Mbusa e mûla dibum ndutu.*

Der Rücken wird reichlich satt zugunsten des Bauches.
Der Arbeiter müht sich ab, der Arbeitgeber hat den Gewinn davon.

401. *M'bwai mu si matémè myólò miba.*

Der Reiche kann nicht auf zwei Kanus stehen.
Die Reichen und Angesehenen pflegten früher während der Fahrt im Kanu zu stehen.

„Niemand kann zwei Herren dienen.“ Vgl. Sch. 72.

402. *Mún' a ndóm a si mabusa o dibum la sú.*

Ein junger Hai kommt nicht aus dem Leib eines (andern) Fisches.

Der Freie kann einen Halbfreien strafen, aber nicht der Halbfreie den Freien.

muyábèdi, pl. *mi-*, „der Halbfreie (Nachkomme von Sklaven)“.

403. *Sètò isilo mǒ na mǒ yi, dálè pè le oten.*

Das ist nicht nur die Faust, es ist auch ein Stein darin.

Da mein Herr gestern noch gut mit mir war und mich heute ohne weiteres schilt, vermute ich einen Grund dahinter.

404. *Njòu e si masenga ma me mbúsà.*

Der Elefant hört nicht, was hinter ihm ist.

405. *Dibato la bobè na lond' esúngù.*

Das schlechte Tuch ist meist ein großes Stück. Kostbare Tücher sind kleiner.

Gilt von einem Geringen, der sich groß macht.

406. *Mapókò o mbenge, nde madiba se manga e!*

Gutes Essen an der Küste, aber salziges Wasser!

Guter Lohn, aber viel Schläge!

3. Stark und schwach.

407. *Bwemba boe o mulémà, nde ngina e titi o bicaná.*

Im Herzen wogt der Kampf, aber es ist keine Kraft in der Brust.

Gegenüber einem Starken vermag ein Schwacher nichts auszurichten.

408. *Pô e bolí tē eboló, diwendi pē di niamse?*

Hat das Buschmesser eine Arbeit getan, wie könnte das Messer dieselbe verderben?

Ein angesehenener Mann hat gesprochen, wie mag der geringe Mann noch widersprechen?

409. *Mbê nisadi e si malámbà mutétà.*

Ein kleines Geflecht zum Fischfang kann nicht in der Mitte des Flusses ausgespannt werden.

Ein schwacher Kopf vermag im Rate der Angesehenen nicht dreinzureden.

410. *Etá esadi e si manjisē njou.*

Eine kleine Darre dörft den Elefanten nicht.

Ein geringer Mann darf sich nicht in die Angelegenheiten eines Angesehenen mischen.

411. *Bekońkoń be mókanē lobí la njõ.*

Die Schmetterlinge spielen mit dem Mist des Leoparden

Schwache und furchtsame Leute verspotten einen Starken und Gefürchteten während seiner Abwesenheit.

412. *Dikata a titi bólò.*

Die Schulter ist kein Kanu.

Lade ihm nicht mehr auf, als er tragen kann. Vgl. 674.

413. *Nge'á momé e titi mayiba.*

Der Weg des Mannes hat keinen Tau.

Der Mann geht nie ohne Buschmesser in den Wald. Ist Gestrüpp oder hohes Gras im Wege, so haut er sich mit dem Buschmesser die Bahn, damit er von dem Tau, der auf dem Gestrüpp und Gras liegt, nicht naß wird. Die Frau geht ohne Buschmesser auf das Feld.

Der Mann achtet nicht auf die Mühe und gibt auch bei Schwierigkeiten nicht gleich nach.

414. *Esšè e dedi ngouló na musómba.*

Der Rabe hat die Erdnuß mit List gefressen.

Der Starke hat den Schwachen überlistet.

415. *Sonó e namse iyó.*

Die Ameise hat den Schlaf verdorben.

Ein Geringerer als ich hat etwas bekommen, was ich schon längst auch gern hätte.

416. *Tinà la ndóngo di si mabó musolé.*

An jedem Pfefferstrauch ist eine reife Pfefferschote.

Unter einem Haufen von Leuten ist immer einer, der den andern an Verstand oder Kraft überlegen ist.

417. *Biso ba njou jembele te, nde na biño ba wúdü e?*

Wenn wir Elefanten etwas nicht vermögen, werdet

ihr Schildkröten es dann ausführen?

418. *Wang' a sue mō na: Na si bángè mukóma.*

Der Flußbarsch sagte: Ich weigere mich der Gefangenschaft nicht.

Ein Starker fürchtet sich nicht, wenn seine Feinde ihn ergreifen wollen.

419. *Ná nde kondá na mbúsá, bcambo na mudumbu.*

Ich bin der Stuhl mit der Lehne und gebe Befehle.

Ein Mächtiger befiehlt und es geschieht.

420. *Eyango á mbiá e si makákàbè dibómba.*

Eine einzelne Hülse mit der Palmfuß wird nicht eingewickelt.

Auch wenn man sie in ein Blatt einwickelt, sticht sie durch das Blatt durch. — Die Kerne der Ölpalme werden durch spitzige Kelchblätter gehalten, an welchen man sich leicht verletzen kann.

Ein schlauer und starker Mensch weiß sich den Schlingen der andern zu entwinden. Es ist ihm nie beizukommen.

421. *Edúb' a mōnjō ma ngútú.*

Das Ansehen der Schüssel mit dem Deckel.

Er kann sich schöne Kleider leisten, ist aber dabei am Körper krank, unansehnlich und schwach.

422. *Mangángà ma botí yòngò, mā nde njakó na matánda.*

Die Seerosen haben die Sandbank angefangen und sind jetzt der Bettel von den Mangroven.

Auf der Sandbank wachsen zuerst die Seerosen, bald aber kommen die Mangroven und drängen die Seerosen zurück.

Früher waren die Duala die Besitzer ihres Landes, jetzt gehört es den Europäern, und sie sind nun von den jetzigen Besitzern abhängig. Ähnlich:

423. *Mbóngo mu pùli tongo, mu a nde ja o besaka.*

Ein Fischlein (*mbóngo*) grub einen Brunnen, blieb aber in der Pfütze stecken.

424. *Pid' a mūdi ma mbùà e mabóyè nde o beyadí ba mǒn.*

Der Grimm eines Gewitters endigt bei den oberen Pisangblättern.

Wird man von einem Stärkeren gereizt, so schlägt man ihn nicht, dagegen bei Schwächeren, wie Weib und Kind, wird gleich draufgehauen.

425. *Búma à titi wéa.*

Der Seidenbaumwollbaum ist kein Feuerholz.
Kleine Leute richten oft mehr aus als große.

426. *Ebimbè nde e matúbè diwótè.*

Ein reicher Fang durchbohrt das Netz.
„Einigkeit macht stark.“

427. *Nám' a lwabá e suan esokéseke dumbu.*

Die Schlange raubte dem Kiebitz sein Nest.
Es ist ein Stärkerer über mich gekommen.

428. *Epa e nangan nango o madíba.*

Der Fisch hat sich von der Mutter im Wasser verabschiedet.

epa hat viele Gräten. — Nimm dich in acht, wenn du es mit einem Starken zu tun hast.

4. Alter und Jugend.

429. *Mpón mí wô, besò bé timba.*

Die alten Ölpalmen sterben, die jungen kommen nach.
„Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt.“ Prediger 1,4

430. *Mûmbûlan a kwan musônguledi na: Mba pɛ na ta nde kana oa.*

Das verdorrte Bananenblatt sagte zum Herzblatt:
Ich war einst auch wie du.

431. *Mot' a bwam a si minda o boloba.*

Ein guter Mensch wird nicht alt.

„Quem di diligunt adolescens moritur“ (Plautus).

432. *Wibà e matúbà mutete.*

Das Huhn durchbricht den Tragkorb.

Die Hühner werden für den Transport in korbähnlichen, groß-
maschigen Netzen, aus Palmzweigen geknüpft, untergebracht.

Noch ehe der Lehrling seine Lehrzeit beendet hat, mag er dem
Meister schon nicht mehr gehorchen.

433. *O wu tɛ mûtú, o da mbódi.*

Wenn du erwachsen bist, magst du eine Ziege essen.

Wer jung ist, wird drunten gehalten.

434. *Mutul' a moto a si mokane bólò o dibò.*

Ein alter Mann spielt nicht mit dem Kanu am Strande.

Bittet ein Alter um etwas, so braucht er es auch wirklich.

435. *Muñi ma wibà mu maleɛ ñango o dibòla.*

Das Ei zeigt der Henne die Brutstelle.

Veraechte nicht den Rat der Jungen, wenn er gut ist.

436. *Mutúd' a tobó nu.*

Das ist das Alter der Erbse.

Das Alter hat ein Vorrecht gegenüber der Jugend. Ähnlich:

437. *Bisò di bɛ mut' ma ñò.*

Wir sind die Länge des Haares.

Obwohl die Erbsen alle gleich sind und die krausen Haare der
Alten wie der Jungen gleich lang sind, sollen die Jungen doch nicht
glauben, daß sie dieselben Rechte haben wie die Alten.

438. *Ngondɛ e dia mawíndi.*

Der Mond ist noch wolkig.

Gilt von Knaben, die noch nichts verdienen und auch noch nie-
mand versorgen können.

439. *Besao ba ngoso be pongone ngwalani, nde na mot' a benama e?*
 Aus den Federn des Papageis macht man den Federhut, was erst aus dem Menschen mit Gliedern?

Es soll niemand als unnütz angesehen werden.

440. *Jinda la loba nátètete.*

Hohes Alter.

Er hat noch etwas erleben und sehen dürfen, was er nicht erhoffte.

441. *Mpesa mu dólì jombwa.*

Einen schönen Jüngling sieht man gerne.

442. *Doi la mutud' a moto masonga m' ekusungani.*

Die Stimme eines Alten ist scharf, wie die Zähne der großen Ameise.

ekusungani „große, schwarze und übelriechende Ameise, deren Biß schmerzhaft ist.“

Wenn ein Alter gesprochen hat, nimmt er sein Wort nicht mehr zurück.

443. *Dikabo a si matimba musole.*

Aus einer Knollenfrucht wird keine Banane.

Aus einer alten Frau wird keine Jungfrau mehr.

444. *Mutul' a moto, ebongo á matutu.*

Ein alter Mann ist wie ein Hartholzstock.

ebongo á matutu „ein knorriger Hartholzstock, welcher häufig von den Alten beim Ausgehen benützt wird.“ — Verachte einen Alten nicht, er kann noch mancherlei ausführen.

445. *Mun' a mome, njungu a m'bomá.*

Ein Sohn ist wie ein Buschmesser.

Wenn der Sohn einmal groß ist, kann er der Familie nützen.

446. *Miña ma jítà nde mi òuse eyiá á mbíà.*

Die lange Zeit hat die Fruchttraube der Ölpalme reif gemacht.

Nur nicht ungeduldig werden, wenn aus einem Kinde nicht gleich etwas wird.

447. *Tolóngl a mulamba e si mabò enumb' á mǎndó.*

Der Koffer eines Junggesellen ist nicht frei vom Geruch der Kassada.

Er ist immer und nur für sich selbst besorgt.

448. *Mutul' a moto a si mamba wó na njai.*

Ein alter Mann stirbt nicht leicht Hungers.

449. *Jánjò di mapúlà ngingi eyungo.*

Die Fliegenpeitsche reizt die Fliege.

Der Alte reizt gern einen Knaben, bis der ihn schließlich schilt und der Alte ihn schlägt.

450. *Mulóloma a titi mǔti.*

Das Besorgen von Aufträgen ist nicht nur Sache der Kinder.

Auch Erwachsene sollen dabei zugezogen werden.

451. *Dibum a titi mité miba.*

Alle Bäuche sind gleich.

Jeder Mensch muß seinen Hunger stillen, die Alten wie die Jungen, die Großen wie die Kleinen. Wollen die Großen mehr als die Kleinen essen, so sagen die Kleinen: „Alle Bäuche sind gleich.“

452. *Eyàl' á mòt' á kwan e si mayànabg.*

Das Wort eines Alten wird nicht verachtet. Lu. 16.

VI. Verkehr.

1. Allgemein.

453. *Sombo e si mada bulú.*

Der Affe frißt nicht bei Nacht.

sombo „Hundsaffe“.

Komm' bei Tage, wenn du etwas von mir willst.

454. *Yá l', a si mabò lambo.*

Komm! ist nicht ohne etwas.

Wer dir ruft, wird dir immer etwas zu sagen haben.

455. *Ebabad' á mulema nde ngoa e dedino ngokólò.*

Im Ärger hat das Schwein Tausendfüßer gefressen.
Ein Mensch plagt mich um etwas, was ich ihm weder geben kann
noch mag. Schließlich gebe ich im Unmut darüber nach.

456. *Songo á tòi e si malòndà.*

Das Ohrengrab wird nie voll.
Prediger 1,8: „Das Ohr hört sich nimmer müde.“

457. *Mubene-mulángò a si mamba senga mulángò.*

Wen eine Nachricht angeht, der hört sie schnell.
Z. B. eine Unglücks- oder Todesnachricht.

458. *Jongó lá myosó miba.*

Der Spieß mit zwei Haken.
Dieses Werkzeug dient zum Aufspießen der Fische.
Er hält es bald mit dieser, bald mit jener Partei.

459. *Dimene lá mulínè na dibèbe.*

Das Maß des Fischleins und des Schenkels. Ähnlich:

460. *Dimene lá mbã na mulúà.*

Das Maß des Jams und des Steckens.
Der Jams überragt den Stecken weit, an welchem er empor-
wächst.
Wird bei Leuten angewendet, die beim Erzählen stark auf-
schneiden.

461. *Madíba o wase, njongo o moí.*

Wasser unten, ungekochtes Palmöl oben.
Unaufrichtigkeit im Verkehr. Sch. 11.

462. *Madíba ma si matómbà wuma tètè, ké madale nde mabambe mo.*

Das Wasser fließt nirgends an einem Ort vorbei,
ohne daß Steine es tragen.
Ist einer stolz und eingebildet, so muß ihm irgend etwas den
Anlaß dazu gegeben haben.

463. *Mulema a titi ndóngò.*

Das Herz ist kein Lieblingsweib.
Vergeßlichkeit ist zu entschuldigen.

464. *Mbúsà njo, dibum ugoloñ.*

Am Rücken ein Leopard, am Bauch eine Antilope.
Unaufrichtigkeit im Verkehr.

465. *Nyand' a Bonepea.*

Der Tanz der Bonepealeute.

Die Bonepealeute hatten einen Isango Eloñ, der als großes Krokodil sich sehen ließ. Da nun die Leute immer davon redeten, ließ sich der Isango nicht mehr sehen.

Dieses Sprichwort wird angeführt, wenn die Leute sagen, das und das wird eintreffen, und es sich hernach doch nicht bewahrheitet.

466. *Masongá m' itìno, beyala pè jiti.*

Wie die Zähne, so sind auch der Worte viel im Munde.

467. *Edúbe ye nde mambúsà maba.*

Die Achtung beruht auf Gegenseitigkeit.

Wer mir Ehre antut, dem werde ich auch Ehre antun.

468. *Tanga la ngingi di si bángi dukea tonja.*

Die Fußsohle der Fliege weigert sich nicht auf jemand zu treten, wer es auch sei.

Gilt von Leuten, die im Verkehr rücksichtslos sind.

469. *Buía bõ moto, buia bõ nan' eyidi.*

An einem Tag ein Mensch, am andern Tag ein Tier.
Heute behandelt er mich gut, morgen schlecht.

470. *Ebókò endénè bábá bábá.*

In einem großen Hofe halten immer zwei und zwei zusammen.

Im Menschengetriebe halten immer zwei und zwei zusammen.

471. *Bob' a mbia, ba da na ba lòà.*

Eine schlechte Palmfuß, über die gescholten wird, die man aber doch ißt.

Obleich ich einen Menschen nicht gern habe, stelle ich ihn zuweilen doch zu allerlei Dienstleistungen an.

472. *Lambo kè di e!*

Nur eine Kleinigkeit! Ähnlich:

473. *Lambo a titi diwó.*

Das ist nicht alles!

Ich bitte meinen Nachbar für einige Stunden um sein Kanu, er aber verweigert es mir. Dabei sage ich ihm, daß ihm auch nicht alles gehöre, und wenn er mit irgend etwas in Not komme, werde ich ihm auch nicht helfen. Ferner:

474. *Lambo ke ewóndò?*

Ist ein Beil alles?

475. *Ja o bekwali, nde o senge byala.*

Setze dich zum Gespräch, und du hörst Worte.

Bei einem Gespräch bekommt man Neuigkeiten zu hören.

476. *Njou e boi mba mbusa sua, to enumba.*

Der Elefant ist hinter meinem Hause verwest, und ich roch keine Spur.

Es ist etwas Wichtiges in meiner Nähe vorgegangen, und ich merkte nichts davon.

477. *Diso a titi tue.*

Das Auge ist nicht arm.

Es sieht immer etwas.

478. *Tò a si mananga njai.*

Das Ohr hungert nicht.

Es hört immer etwas.

479. *La bòsó na ndólo, la mbúsà pe na ndólo.*

Das erste gern und das andere auch gern.

Meine Frau sieht ein schönes Tuch und möchte es gern haben. Ich vertröste sie auf später, da ich kein Geld habe. Später wird sie denselben Wunsch wieder äußern, dann will ich es ihr gerne geben.

480. *Ngokólò e tondò bato, nde bato ba bena mo.*

Der Tausendfuß liebt die Menschen, aber sie hassen ihn.

Die Menschen vergelten uns oft Böses für Gutes.

481. *O si wanea mba munia ma ngond'a mütú na tai' a moto!*

Bringe mir nicht immer die Fabel vom Kinde und vom erwachsenen Manne!

ngond'a mütú „das Kind, das auf allen Vieren geht.“

Das Wort geht auf Versprechungen ohne Ende, die doch nicht eingelöst werden.

482. *Dale di si mabüsà enangi.*

Der Stein schwitzt nicht.

Wird auf hartherzige Leute angewendet.

483. *Muwè o musombó a si maténgèné mujè o muudi mbombó o boso.*

Wer vom Fischfang heimkommt, richtet seine Stirne nicht auf den, der in der Stadt sitzt.

Er schaut niemand an, damit er niemand etwas von seinem reichen Fang schenken muß.

484. *Mbomboka a si bi to na eyobo ye mo mutudi.*

Die Kröte weiß nicht, daß ihre Haut rauh ist.

Wer unschön aussieht, braucht seinesgleichen nicht zu tadeln oder zu belachen.

485. *Pi a munja na Bō.*

Die Ruhe des Abflusses.

Dort ist das Wasser immer ruhig, aber auch sehr tief.

Gilt von Leuten, die sich nach außen ruhig verhalten, aber im Herzen einen Groll haben.

486. *Sélè papa o boso ba muna, dengè o mapapa mbüsà sua.*

Kehre zuerst vor der Türe, dann magst du auch hinten im Hofe kehren.

Halte zuerst selbst Ordnung in deinem eigenen Hause, ehe du bei andern Leuten Ordnung machst.

„Kehre jeder vor seiner Türe.“

487. *Wuna mun'a a inou' a maledano, oten nde ā lékèno bwanga.*

Da, wo der junge Vogel frißt, dahin richtet er seine Brust.

Da, wo ich etwas bekomme, gehe ich immer wieder gern hin.

488. *Jemba la ngombè di e?*

Ist das das Wiedererkennen des Waran?

Die Rieseneidechse wird gern gegessen und wird, wenn sie erhascht werden kann, sofort totgeschlagen.

Einer sagt, er habe mich gern, und doch muß ich hören, wie er gegen mich arbeitet.

489. *O masúngà tē mun'a ngotē o madiba, mun'a ngotē a wekea oa mwano.*

Wenn du ein Eichhörnchen aus dem Wasser ziehst, so schmiedet es einen Plan gegen dich.

„Undank ist der Welt Lohn.“

490. *Na si bō ná mot'a musombo, nde a si wúte diboto.*

„Ich habe auf dem Fischfang nichts gefangen.“ Dabei deckt er das Schutzdach nicht auf.

Unter dem Schutzdach hat er viele Fische, aber er ist zu geizig, um andern davon zu geben.

491. *Disò l' ekóngongò.*

Ein neidisches Auge.

492. *Mukuri á Ngale, eyongise bana ba n̄ue.*

Mukuri á Ngale, der Retter der Waisenkinder.

Gilt von Leuten, die Armen und Notleidenden aus der Not helfen.

493. *O s'èsèlè tē j̄ndà n̄ango am, tō mba pē na si m'èsèlè mulango.*

Wenn du nicht aufhörst, meine Mutter zu verleumdern, so werde ich es ihr ansagen.

494. *O t̄ondi lòà bana ba bato, o bi b̄ngò ē?*

Du schiltst gern über andere Kinder, kennst du die deinen?

Er hält sich an anderer Leute Sachen auf und täte besser, stille zu sein.

495. *Ikwalé m̄ na: T̄o na si p̄oi nde o m'bokí, n'ola tē nȳende.*

Das Rebhuhn sagte: Ob ich gleich nicht an den Trog kam, so sind meine Füße doch rot.

m'bokí „Trog, in welchem das Palmöl bereitet wird.“ Die Palmkerne werden im Trog mit Wasser begossen und von dem Palmbauern mit den Füßen bearbeitet, wobei sich das ölige Fruchtfleisch von den Kernen ablöst. Davon werden die Füße rot.

Ich verspreche jemand etwas zu geben und gebe es ihm hernach doch nicht, worauf er mir erwidert, daß er es selbst auch besitze.

496. *Mukatę-tongo a madianę son a madiba o myëndé.*

Wer die Quelle überschreitet, dem bleibt etwas Wasser an den Füßen.

Wird bei Erzählern angewendet, die gern aufschneiden.

497. *O s'indi tę lòu o mopí, o si mabia nje ye o mulopo ma mopí.*

Wer nicht längere Zeit am Fluß fischt, weiß nicht, was am Ursprung desselben ist.

Nur der, der länger mit den Leuten verkehrt, kennt sie in Wahrheit. Vgl. 142.

498. *Disę la ndólo di mawám'sę jembang.*

Ein liebes Auge wird leicht erkannt.

Die, die sich gern haben, erkennen sich auf weite Entfernungen.

499. *Jũèle lá sę dí.*

Das ist ein Fragen nach dem Suchen (scil. von Palmblättern).

sę „Material für Dachmatten holen“. — Kommt ein Mann vom Suchen des Materials (*sę ngonja*) mit seinem vollbeladenen Kanu an den Strand und man fragt ihn noch: „Kommst du vom Suchen, scil. Blätter für Dachmatten?“, so sagt er: „Ihr seht es ja, was fragt ihr mich denn!“

Dieses Sprichwort will das müßige Fragen nach Selbstverständlichem lächerlich machen.

500. *Ewúdi e si wáne tabako, mudikè mu si wáne nam' a bwabá.*

Das Gras gleicht nicht dem Tabak und die Liane nicht der Schlange.

„Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe.“

501. *Njou ę mada tę móndú ma mun' a nongę, o pángá mę.*

Wenn der Elefant den Acker deines Bruders abfrißt, so verjage ihn.

Freue dich nicht über das Unglück des Nächsten! Vgl. 722.

502. *O meang, o mayę wa e?*

Du weinst, hast du auch schon gelacht?

Einer neckt mich immer, bis ich draufhaue, dann heult er.

2. Verwandtschaft.

503. *Jangó l'eyábè di s'ambi túbàngè díò.*

Der Speer der Verwandtschaft durchlöchert leicht das Auge.

Händel und Streit in der Verwandtschaft fallen oft schlimm aus.

504. *O mǎndà tutu, o ja ngonjá?*

Du verleumdest die Raphiapalme und wohnst unter dem Mattendach?

Du schimpfst über jemand, der zu meinen Verwandten gehört.

505. *Pó eyábè e si matúbà o díbum.*

Das Schwert der Verwandtschaft dringt nicht in den Leib.

Verwandte lassen den Streit nicht zu groß werden, da sie sich gegenseitig beerben.

506. *Ebo e tem mba o mbòmbo.*

Eine Bremse sitzt mir auf der Stirne.

Meinen Verwandten kann ich nicht wohl verklagen, wäre er nicht verwandt mit mir, würde ich mich nicht besinnen.

507. *Díò di mapòpò te, ke mpemba pe mu mapòpò.*

Wenn das Auge trânt, wird auch die Nase feucht.

Wenn mein Bruder leidet, leide ich auch.

508. *Tumba la mboa epas' a muíua.*

Der Volksstamm ist ein Teil des Daches.

Das Dach wird aus Palmrippen gefertigt, die in der Mitte geknickt werden, so daß die Hälfte auf die eine, die andere Hälfte auf die andere Seite des Daches kommt.

Verwandte stehen sich gegenseitig in der Not bei.

509. *Inon' i s'embi te mukanjo, i si matémè oten.*

Wenn der Vogel den Ast nicht kennt, steht er nicht darauf.

Man besucht nur diejenigen Verwandten, die man gerne hat.

510. *Pùè e busedi mba o diá lá dímosè.*

Eine Maus ist linker Hand neben mir herausgekommen.

Meine Verwandtschaft liegt mir auf dem Magen, aber ich kann nichts gegen sie tun, wie ich auch nicht mit der linken Hand die vorbeispringende Maus schlagen kann.

(Schluß folgt.)

DUALA-TEXTE

aufgezeichnet und übersetzt von Peter Makembe¹⁾

I. RECHTSGEBRAUCHE.

1. Muka onyola bwa la
moto.

Moto a wedi te, nune moto nde ongele na nune moto nde a bo mo, a mala somone no o mboa sangwa mundi. A poi so te o somon, a masle bola mak mutoba ka moni ma somon. Na mutiledi a nongo muka mao (Protokoll). Na mo a bola pe mo sona kalati na a sawo moni. Na mo a bola pe na mo kalati dibokimene na muka mue bon bunya. Bunya ba muka bo dongamen so te, sangwa mundi a mabele pe ngusa budun ba bato o be ka mamba. Na mo mu botea so ka. Yetena mue onyola ka, nde e be mambo biyana mbon e mapulabe, ba maloma frombet²⁾ dibokimene o irala bele mo. Ba bole so te ka, ba bato benu ba ben muka, ba mala o yidi. Na sangwa mundi na bang bato ba dutea mbako abu na: „Nu moto a

1. Mordprozeß.

Wenn ein Mensch gestorben ist und jemand der Meinung ist, daß ihn einer ermordet hat, dann verklagt er ihn vor dem Häuptling. Wenn er hinkommt, um zu klagen, gibt er zunächst 6 Mk. als Gerichtskosten. Dann schreibt der Gerichtsschreiber seine Klage auf³⁾. Und er gibt ihm auch ein kleines Papier, daß er Geld bezahlt hat⁴⁾. Und er gibt ihm auch gleich ein kleines Papier darüber, an welchem Tage die Verhandlung sein soll. Wenn der Gerichtstag kommt, dann lädt der Häuptling einige alte Leute als Beisitzer. Und dann beginnt die Verhandlung. Wenn der Prozeß im Gange ist und die Sache so steht, daß ein Zeuge verlangt wird, dann sendet man den Gerichtsboten, um ihn gleich zu holen. Wenn sie die Verhandlung beendet haben, gehen die Parteien in den Wald. Und der Häuptling und die anderen Leute überlegen ihr Urteil folgendermaßen: „Der Mann hat den N. N. wirklich getötet. Und seine

¹⁾ Die Texte sind nach der Niederschrift des Verfassers und in seiner Schreibung, die von der jetzt üblichen etwas abweicht, gedruckt. Kleine Änderungen habe ich mit seiner Zustimmung vorgenommen. Die Interpunktion habe ich vollständig und berichtigt. Die vom Verfasser gelieferte Übersetzung haben wir gemeinsam ausgearbeitet und mit Noten versehen. Der Verfasser ist ein geborner Duala aus Bonebela in Duala, Kamerun. Meinhof.

²⁾ Fremdwort.

³⁾ nimmt ihn zu Protokoll.

⁴⁾ eine Quittung.

bo kakele na mbale. Nde mbakwas nye nde na: A sumue o mundi“.

Mu moni ma somon so sangwa mundi nde a ben mo; ebanja mo nde e sangwa mundi. Onyola mu moni e na a saweya mutiledi to maki maninga ba mendeno bole. Nika-mene na frombet. — Yepetena a tondi bunya bo, e na ipelē ba baturu ba bato sona da.

2. Muka onyola jiba.

Yetena nune moto ibane nune, nde a pula somone mo, mo pe a mabola nde moni ma somon mulelem kana bane bese, kana ebula somon yeno te. Mutiledi a mabuse somokalati, to na sangwa mundi a ti¹⁾ nde. Na mo a bola pe mo kalati, njika bunya muka mueno. Nu so nu somobele pe a malomabele nyao o mboa. Mambo mese pe ma mala nde kana mine mika, tona mo mueno muka ma jiba. — Ponda muka e dongamen so te, ba mabaise moto nyibi na: „O somobele o wan na wiban kakele moni, niku nye mbale e?“ Na mo pe a kunua sunga nyolo. Yetena a ben mboi, ba mabele mboi ao, na bato ba koti²⁾ ba sele buse momene o boko. Na mboi e

Strafe ist folgende: Er soll aus der Stadt gehen.“

Das Geld für die Klage nun behält der Häuptling, weil er Häuptling ist. Von diesem Gelde kann er dem Schreiber etwas bezahlen, wie viel sie abgemacht haben. Ebenso auch dem Gerichtsboten. Wenn er (der Häuptling) will, kann er für die Ältesten eines Tages auch etwas Speise kochen.

2. Klage wegen Diebstahl.

Wenn ein Mensch einen anderen bestohlen hat und dieser ihn verklagen will, bezahlt er dieselbe Klagegebühr wie alle Leute, wie die übliche Gerichtsgebühr ist. Der Schreiber gibt ihm nun eine Quittung, auch wenn der Häuptling nicht da ist. Er gibt ihm auch einen Zettel, wann der Termin stattfinden wird. Auch dem, der verklagt ist, wird seine Ladung ins Haus zugestellt. Die Sache wird genau so geführt wie andere Prozesse, obwohl es eine Sache wegen Diebstahl ist. Wenn nun der Termin für den Prozeß gekommen ist, fragen sie den Menschen, der gestohlen hat, folgendermaßen: „Du bist hier beschuldigt, daß du dem N. N. Geld gestohlen hast. Ist das wahr?“ Und er fängt nun an, sich zu verteidigen. Wenn er einen Zeugen hat, laden sie seinen Zeugen vor, und der Gerichtshof schickt ihn erst hinaus. Und der Zeuge sagt, was

¹⁾ statt titi.

²⁾ engl. court.

langwa, nje e bing onyola bo bwambo. Yetenu e timbi be na nu moto nu somobele ibi na mbale, bato ba memba ba mabuse so mbakwao na:

„Len mambo biyana wibi. Nde o makusa eboa miodi mutoba, onyola jiba longo, nde o tem peŕe, o masuwa moni mao ma somon.“ Nin mbako a ni ka e si mabakwabe na sangwa mundi momene mo, bato ba memba pe bangamene be o wase. Nde yetena muka mu salo, ke sangwa mundi momene e na a bole mo.

3. Neni ngonderi e masomonene sango, yetena e si tondi ewandao.

Ngonderi e mapo somone sango o boso ba bekaisedi na sango a nyakisan mo ewande, yena mo a si tondino. Bekaisedi be mabele so sango o baise mo na: „Munango a somon oa na o nyakisan mo diba, lena mo a si tondino.“ Mo pe a mulabe bekaisedi na: „Nu muna nde a wandi mo bunya ba boso, nde a ta pe emea mo, o nika so mba pe na ma-nongu bema, na mabolang! Munam a bangi so te nu momao tatanu, na mawanea so bema bepepe o we o mba timbisele mo e? Onyola nika nde mba na mapulano na a ba nde nu mome.“ Bekaisedi pe be mabaise mo na:

er von der Sache weiß. Wenn es sich schließlich ergibt, daß der Beklagte wirklich gestohlen hat, dann geben die Schöffen ihren Urteilsspruch folgendermaßen:

„Wir haben gesehen, daß du gestohlen hast. Und du bekommst sechs Monate Gefängnis für deinen Diebstahl, und wenn du entlassen bist, bezahlst du seine (des Klägers) Gerichtsgebühr.“

Ein solches Urteil wird nicht von dem Häuptling allein gefällt; die Schöffen müssen auch dabei sein. Aber wenn es sich um eine Bagatellsache handelt, kann der Häuptling sie allein erledigen.

3. Wie ein Mädchen ihren Vater verklagt, wenn sie ihren Verlobten nicht liebt.

Ein Mädchen kann ihren Vater vor den Richtern verklagen, daß ihr Vater sie zu einem Verlobten zwingt, den sie nicht liebt. Die Richter rufen dann den Vater, um ihn zu fragen: „Deine Tochter hat dich verklagt, daß du sie zu einer Heirat zwingst, die sie nicht will.“ Er antwortet den Richtern darauf folgendermaßen: „Am ersten Tage, wo ich meine Tochter verlobte, da wollte sie ihn auch, deshalb habe ich längst Güter in Empfang genommen und längst ausgegeben. Wenn meine Tochter nun ihren Mann ausschlägt, woher soll ich dann andere Güter nehmen, um sie ihm zu erstatten? Deshalb wünsche ich, daß sie den Mann heiratet.“ Die Richter fragen ihn darauf: „Weshalb kannst du sie nicht irgend einen Mann heiraten

„Onyola nje o titino na wesele mo a ba to njika mome a tondino, nde bema bema be mende we oten, nde nu momao a tata nonggo mo e?¹“
 Mo a makwalane babo na:
 „Lo bia pon na mo pe a mende te ya muna o mboa, ke na titi pon pe na nandise mo wum' epepe“. Bato ba koti pe ba matimba dutea na nika, sangwa muna a kwalino, mo nde nye mbale. Mbakwao e matimba so busa na:

„Muto angamen ja o mboa sango miodi miba, nde a si kusi te mome nupepe, ke ba koti babo momene ba mende diyele mo o mboa momao nya kwan, onyola nginya bekaisedi“.

4. Muka na nune a lou nune.

Yetena nune a lou nune, nde a pula somone mo, a matese mulopo mao ma somon o bekaisedi na: „Kakele a boman mba o ngea, nde a botedi nde loua mba e si be njom. Nde na mapula na bekaisedi bi ale onyola ni ngea.“
 Bekaisedi pe be mabupe nu moto onyola ni ngea na miuwedi na: „Janda o loung kakele le nde na nje?¹“
 Mo pe a masunga nyolo oten na: „Na si lou mo. Yetena a makwala na na lou mo, a langwe

lassen, den sie liebt, und die Güter, die daher kommen, könnte dann doch dieser ihr (erster) Mann bekommen?“
 Er sagt darauf zu ihnen: „Ihr wißt wohl, wenn sie nun auch noch zu Hause ein Kind bekommt, dann kann ich sie gar nicht mehr an einen anderen Platz verkaufen.“ Die Leute vom Gerichtshof kommen schließlich zu der Ansicht, daß das richtig ist, was der Vater des Kindes gesagt hat. Ihr Urteil geht schließlich dahin:

„Das Mädchen muß zwei Monate bei dem Vater bleiben. Wenn sie keinen anderen findet, dann werden die Leute vom Gerichtshof sie selbst von Gerichts wegen in das Haus ihres ersten Mannes führen.“

4. Verhandlung, wenn einer den anderen geschimpft hat.

Wenn einer den andern geschimpft hat und der ihn verklagen will, so gibt er das Wesentliche der Klage folgendermaßen vor Gericht an: „N. N. traf mich auf der Straße und fing ohne Veranlassung an mich zu schimpfen. Und ich beantrage, daß das Gericht die Sache verfolgt.“ Das Gericht gibt dann dem Antrag des Mannes statt und fragt¹): „Was war die Ursache davon, daß du den Soundso geschimpft hast?“
 Er verteidigt sich dann dagegen und sagt: „Ich habe ihn nicht geschimpft. Wenn er sagt, daß ich ihn geschimpft habe, muß er einen Zeugen nennen,

¹) den Beklagten.

so mboñ, ni bi na mba na lou mo⁴. Dibokimene mboñ e mabelabe. Muka mu si yoki timbisabe o mbusa, yetena mboñ e mapulabe. Ebanja, mubele mboñ e na a timbu wala da mo itaba, to bola mo moteki na a tata jewa mambo mese bekaisedi be mendeno baise mo. O nika so nde mboñ e yokino belabe dibokimene. Bekaisedi be timbi so te baise mboñ, nde mo pe e langwa na e si bi na nu moto a lou mo, mbakwao e mabakwabe so nu:

„A bolon moni mao.“

der weiß, daß ich ihn geschimpft habe.“ Der Zeuge wird sofort vorgeladen. Die Sache wird in der Regel nicht vertagt, wenn der Zeuge gesucht werden muß. Denn der, der den Zeugen laden muß, kann schließlich hingehen und ihn beeinflussen oder ihn bestechen, daß er dann ja sagt zu allem, was das Gericht ihn fragen wird. Deshalb also wird der Zeuge in der Regel sofort vorgeladen. Wenn das Gericht nun den Zeugen schließlich befragt hat und er dabei sagt, daß er nicht weiß, daß der Mann ihn geschimpft hat, wird sein Urteil folgendermaßen gesprochen:

„Er hat sein Geld¹⁾ verloren.“

5. *Somou onyola janda la mukom.*

Yetena moto a somobele nu andi moto, ba mabele nu moto andino o boso ba bekaisedi. Na babo ba bele pe moto mapepe, nyena nu bi fope bo bwambo ba ye kombwao. A mabaisabe na: „Eboleli nde ne, to biyana o mapo o maa nun moto e?“ E yoki so be kanyena esoka jandisabe la mukom, mukom momene a si yoki bia. Bukatena a masenga nde ngedi po nu: „Songo nune!“ O nika so mo pe a ni ya te jalabe o boso ba bekaisedi, a malabe nde na: „Na si bi!“ Moto nu somobele pe a mabaisabe na:

5. Verfahren wegen Sklavenhandels.

Wenn ein Mensch angeklagt wird, daß er einen Menschen gekauft hat, ruft man den Mann, den er gekauft hat, vor Gericht. Und sie laden dann auch einen anderen Menschen, der gut die Sprache seines Landes versteht. Er wird gefragt: „Wie ist es dazu gekommen, daß du in die Hände dieses Menschen geraten bist?“ In der Regel pflegt nun der Sklave nicht zu wissen, wie es um das Geheimnis des Sklavenhandels steht, außer daß er plötzlich hört: „Jener ist dein Herr!“ Wenn er dann nun sogleich vor Gericht antworten soll, antwortet er: „Ich weiß nicht.“ Der Angeklagte wird dann auch gefragt: „Wie kam es denn nun, daß du den Menschen zum Eigentum

¹⁾ die eingezahlten Gerichtskosten.

„*Mō eboledi nde ne, to biyana oa o mabeng nu moto e?*“ *A malabē babō na: „Naudi nde nu mukom o miuya ma kwan, kē mbenda e si tebē.“ Bekaisedi be mabele sō nu moto, nyandise mō, o baise mō na: „Nu moto wandise nde mō, kē mbenda e si tebe e?“ Yetena a kwali na: „Ei!“ o ni ponda sō bekaisedi be mabakweya na somobele na:*

„*E wonja o wenge onyola bo bwambo.*

Yetena yenen¹⁾ mbale na andi mō, a kusa²⁾ kokise lu mbu mitanu o beboa.“

6. *Muka na nung moto a num nung dihoa.*

Yetena nune a somone nune na a bouse mō, bekaisedi be mabaise mō na: „Longweya te biso, neni nu moto a bouseno oa.“ Na mō a botea langweya babō na: „Na ta na tomba o nin ngea bunya boō nde na boman sona dale isadi inanga i mola na bele-tete. Nde kana na si tanō na wamse jeng mō, na sōsi mō. Nde kana mulalam mō-mene enō mot' a ngambi, ombo

hast?“ Er antwortet ihnen: „Ich habe den Menschen in alter Zeit gekauft, ehe noch das Gesetz³⁾ gegeben war.“ Das Gericht läßt nun den Menschen, der ihn verkauft hat, um ihn zu fragen: „Hast du den Menschen verkauft, ehe das Gesetz gegeben wurde?“ Wenn er es bejaht, dann fällen die Richter über den Angeklagten das Urteil:

„Er ist heute freigesprochen in dieser Sache.

Wenn es sich aber bewahrheitet hätte, daß er ihn gekauft hätte, hätte er als Strafe fünf Jahre Gefängnis bekommen.“

6. *Klage, daß einer dem anderen eine Krankheit angezaubert hat.*

Wenn einer den anderen verklagt, daß er ihn krank gemacht hat, fragt ihn das Gericht: „Sage uns zunächst, wie der Mensch dich krank gemacht hat!“ Und er fängt an ihnen zu erzählen: „Ich ging eines Tages diesen Weg entlang, und da traf ich einen daliegenden kleinen Stein, der war ganz rot. Und weil ich ihn nicht sofort bemerkt hatte, trat ich darauf. Aber da mein Onkel selbst ein Wahrsager ist, besah er meinen Fuß und sagte, als der Mensch⁴⁾ eines Tages

¹⁾ *nenen* hat in irrealer Bedeutung nach dem Gewährsmann auf beiden Silben Tieftou; *nenen* würde bedeuten, daß die Bedingung wirklich eingetreten ist, was hier nicht gemeint sein kann.

²⁾ oder: *a wusa kusa*.

³⁾ gegen den Sklavenhandel.

⁴⁾ der ihn verzaubert hat.

o mu muende mam nde a kwali na, kana nu moto a p̄ino jakwa mba wanga bunya bōo nde na si bole m̄o, mo nde a nengeno bo bwanga na na d̄oli wo. O nika s̄o nde na mapulano na bekaisedi bi ale onyola ni ngea. Bekaisedi p̄e be mabele nu moto, be mabaise m̄o na: „Lambo la boso: O bi nu moto e?“ „Ei!“ „Di londise maba: O ben bwanga e?“ „Kem!“ „Di londise malulo: O ta o p̄o jakwa m̄o wanga e?“ „Ei!“ Bekaisedi be timbi te s̄o na a ta a p̄o jakwa m̄o wanga, tona a si ben nde bwanga, mbakwao e mabusa nde. Ebanja yena e be na andi bwanga na moto nupepe, tona m̄o a si ben nde bwanga. Mbakwao e mabusa s̄o na kana a tan̄o na a mabwa mune moto, a d̄oli jandisabe.

7. Neni nune eno na ala somone nune na a yengan m̄o dina na m̄o e mot'a bobe.

Moto a somon te nune o bekaisedi na a mayengan m̄o na e mot'a bobe, bekaisedi be masele baise m̄o na: „M̄o wamene o titi mot'a bobe e?“ M̄o na: „Kem!“ Be makwala na: „Langwea s̄o biso,

gekommen wäre, um Salz von mir zu erbitten, hätte ich es ihm nicht gegeben, und deshalb hätte er nun die Medizin²⁾ hingelegt, damit ich sterben sollte. Deshalb beantrage ich, daß das Gericht die Sache verfolgt.“ Das Gericht läßt dann den Mann vor und fragt ihn: 1. „Kennst du den Mann?“ „Ja!“ 2. „Hast du Medizin?“ „Nein!“ 3. „Kamst du um Salz zu erbitten?“ „Ja!“ Wenn das Gericht schließlich festgestellt hat, daß er gekommen war, um Salz von ihm zu erbitten, ergeht sein Urteilspruch, auch wenn er keine Medizin hat. Denn er kann die Medizin von einem anderen Menschen gekauft haben, obwohl er selbst keine Medizin hat. Sein Urteil ergeht nun, weil er im Begriff war, den anderen Menschen zu töten: „Er muß verkauft werden.“

7. Wie jemand hingehet, um den anderen zu verklagen, weil er von ihm das Gerücht in Umlauf gesetzt hat, daß er ein schlechter Mensch wäre.

Wenn jemand einen anderen bei Gericht verklagt, daß er von ihm in Umlauf gesetzt hat, daß er ein schlechter Mensch ist, fragt das Gericht ihn zuerst: „Du bist doch nicht ein schlechter Mensch?“ Er verneint es. Sie sagen dann: „Sage uns nun, wie er es in

¹⁾ Zaubermedizin.

²⁾ der nicht anwesend zu sein braucht, sondern an den er nur denkt.

nēni a yenganno oa na we mol'a bobe“. *A boteya so langweya babo na*: „*Bunya boo u ta a langweya nun moto na na ta na dangwa bulu bō, o wala o jiba; nde en mba. Banē pē ba langwa na, mba na mabē na ben tē lambo, na si memeya bola moto. Banē pē na mba na ben ngadi, na mapula bwa bato. Banē pē ba langwa na mba na mombwa mambo ma bato miso ma bobe. O nika so nde na beleno mō o bekaisedi*“. *Bekaisedi pē be mabele nu moto o baise onyola mi miuwedi mese. Yetena a tobi nde mboi e po e langwa, nje nu moto a topino, kē bekaisedi be mabakweya nu moto nu somobele na*: „*A ben saweya bekaisedi muutanu ma maki*“.

8. *Somon onyol' etom.*

Yetena moto a somon tē nung na a muwele nung, nde ye 'tomao e ma-jinda bwambi, a mapula na a suwe mō. Bekaisedi be mabele nu moto o baise, onyola nje a si sawono ye 'tom o niponda nyese. Mō pē e na a ka na: „*Ye mbale na a muwele mba, nde na si kusi nde, kē na masaweya mō. Nde na masosomea nde bekaisedi o bola mba dikaki lena na dolino sawea mō*“.

Umlauf gesetzt hat, daß du ein schlechter Mensch bist.“ Er fängt nun an ihnen zu erzählen: „Eines Tages sagte er zu diesem Mann¹⁾, daß ich eines Nachts mich aufgemacht hätte, um stehlen zu gehen, und er hätte mich gesehen. Andere sagen auch, daß jedesmal, wenn ich etwas habe, ich nichts abgeben will. Andere sagen auch, daß ich ein Gewehr habe und Leute töten will. Andere sagen auch, daß ich das Eigentum der Leute mit neidischen Augen ansehe. Deshalb habe ich ihn vor Gericht gefordert.“ Das Gericht läßt dann den Menschen vor, um ihn wegen aller der Klagepunkte zu befragen. Wenn er leugnet und der Zeuge darauf aussagt, was der Mensch¹⁾ geredet hat, dann verurteilen die Richter den Beklagten folgendermaßen:

„Er hat dem Gericht fünfzig Mark zu zahlen.“

8. Klage wegen Schuldforderung.

Wenn einer den anderen verklagt hat, daß er ihm geborgt hat, und seine Schuld schon sehr lange währt, dann will er, daß er ihn bezahlen soll. Das Gericht läßt den Mann vor, um ihn zu fragen, warum er die Schuld in aller der Zeit nicht bezahlt hat. Er kann sich dann verteidigen: „Es ist wahr, daß er mir geborgt hat, aber ich bin noch nicht so weit gekommen, sonst hätte ich ihn schon bezahlt. Aber ich bitte nun das Gericht, mir eine Frist zu geben, in der ich ihn bezahlen

¹⁾ der Beklagte.

Bekaisedi be mabuse so mba-kwao na:

„Dom la wiki a doli sawa ye 'tom, e si sawabe te, ke a madumbabe“.

9. Jiba la marwondon.

Yetena moto alo nongo bema o wuma, nde a kusa doi na a nonge lambo ka dom la mikuta ma wondi nde a timba nongo dom na miba, nde e timba sobe, a wanabe o bekaisedi, bekaisedi be mabaise mo na:
 „Onyola nje o kusino wonja nongo mikuta ma wondi dom, nde o nongo natena dom na miba e? Janda lao le nde na nje e?“ *Mo pe e na a sunga nyolo, to na njika ngea a mendeno pula. Nde bekaisedi be timbi te jene oten na ye mbale na a dengele mi mikuta miba na mbale, bema ba bakwea mo mbako ka mot'a jiba na:*

„A ben eboa mbu na miodi mutoba“.

To bakweya mo mbako nipepe, nyena ba mendeno tondo bakweya mo.

muß.“ Das Gericht spricht ihm dann das Urteil:

„In zehn Wochen muß er die Schuld bezahlen, sonst erfolgt Zwangsvollstreckung.“

9. Betrug.

Wenn jemand hingelt, um Waren irgendwo in Empfang zu nehmen, und ihm wird gesagt, er soll z. B. zehn Sack Reis nehmen und er nimmt dann zwölf Sack und er wird schließlich entdeckt und vor Gericht gebracht, dann fragen ihn die Richter: „Du hattest Erlaubnis, zehn Sack Reis zu nehmen, weshalb hast du nun bis zu zwölf Sack genommen? Was ist der Grund davon?“ Er kann dann sich verteidigen, wie er will. Aber wenn das Gericht schließlich zu der Einsicht kommt, daß es wahr ist, daß er wirklich die zwei Sack entwendet hat, dann können sie ihn als einen Dieb folgendermaßen verurteilen:

„Er bekommt ein Jahr und sechs Monate Gefängnis.“

Oder sie können über ihn ein anderes Urteil fällen, wie sie ihn verurteilen wollen.

10. Yetena moto a dipi munjao.

Moto a dipi te munjao, nde munjao a po somone mo na:
 „Momam a dipi mba“, *bekaisedi be masele baise mo na:* „Mo oa o bolan nde mo nje e?“ *Nde nika muto nu*

10. Wenn ein Mann seine Frau geschlagen hat.

Wenn ein Mann seine Frau geschlagen hat und die Frau kommt, um ihn zu verklagen: „Mein Mann hat mich geschlagen“, dann fragt das Gericht sie zuerst: „Was hast du ihm denn getan?“ Und eine Frau, die so

yoki juwabele nika a malan-gwa nde na, mo a si bolan momao to lambo. Bekaisedi be timbi so te wasa, nde e be mbale na a kumo momao, to mo lingise mo o nyai na nyai a lambo nipepe, ke bekaisedi be mabuse nde mbako na:

„Muto a bolon moni mao.“
Ebanja bito ba yoki lingise bome gita, nika nye lambo di biyan o bekaisedi.

Yetena mome a dipi muto, nde a timba kokisabe, ke ni mbeti, a dipino mo, e tombi nde mo onyolo, tona a ke mo ebango.

11. Nenisango di mababeno, ke moto a wedi.

Moto a tu te a ya bana ba bito baba, nya mume pe mo, nde ala a wo, sango di poi te jababe, ba bana ba bito babane ba si makusa to lambo. Bukatena ke ba dia nde bantuu basadisadi, nde ba kusa sona lambo, yena mubongwe babo eno na a sibisane mulema. Nde yetena be nde, bena ba matombeye o mabaa, ba si ben kusa to lambo. Muna-mome nde a ben kuse sango lese. E dia nde bwam bao, yetena e na a tondo bolu bandome bao sona

gefragt wird, sagt dann immer, sie hätte ihrem Mann gar nichts getan. Wenn die Richter nun schließlich nachforschen, ob es wahr ist, daß sie ihren Mann geärgert hat oder ihn auf irgend eine andere Art gereizt hat, dann verkündet das Gericht folgendes Urteil:

„Die Frau hat ihr Geld¹⁾ verloren.“
Denn die Frauen ärgern die Männer oft sehr, das ist eine Sache, die dem Gericht bekannt ist.

Wenn ein Mann eine Frau geschlagen hat und dafür schließlich bestraft wird, dann sind die Schläge, mit denen er sie geschlagen hat, zu viel für sie gewesen, oder er hat sie wund geschlagen.

11. Wie das Erbe geteilt wird, wenn ein Mann gestorben ist.

Wenn ein Mann zwei Töchter und einen Sohn hat und stirbt, und wenn dann das Erbe geteilt wird, dann bekommen die Töchter gar nichts. Außer wenn sie als ganz kleine Kinder hinterbleiben, dann bekommen sie ein wenig, womit ihre Pflegerin sich entschädigt²⁾. Aber wenn sie schon verheiratet sind, bekommen sie gar nichts. Der Sohn erhält das ganze Erbe. Es ist allein sein guter Wille, wenn er seinen Schwestern eine Kleinigkeit davon gibt. Und wenn der Erbe noch zu jung ist, dann erhält er das Erbe nicht. Man gibt es dem Bruder des Vaters oder einem anderen Verwandten,

¹⁾ die eingezahlten Gerichtskosten.

²⁾ für ihre Mühewaltung.

lambo oten. Nde yetena nu muna mome pe a dia nde muutu, ke to mo a si manongo di sango. Ba mabola nde mo muna-nyangwa sango to mbia mao mupepe o jalva be bema, natē a koka, to biyaua a mabola mo mo. Nde yetena sango a ta a ba bito gita, nde ba po jabane mo, mol'a ngea nupepe a titi na a ba muto onyola ba bito bese tete, natē a sele pe bola bato, benu ba maneye nu muto, sona bema, tona eno mukusa.

12. Neni bato ba mabolanō kiñe boja.

Yetena ekombo e mapula tēse kii'a penya, baturu ba bato ba mudi babo momene ba masele ja son' esoka o sele baka bwambwam, nga nu moto e na a tēsebe ka kiñe. Yetena ba bole so te baka bwambwam, nga nu moto e na a tēsebe kiñe, ba mabola so doi bito bese bipe mada. Na dikalo pe di tebe, njika bunya kiñe e mondeano o boja. Bo bunya bo dongamen so te, kiñe e mabolabe ebongo na ekoto, na bato bese ba kotome wum' ewo, nde wa wuma, kiñe e majano, mo e mondea o mony buka wuma yese na pongobe pe sona nete tobotobo. Bato bese ba makotome so te, muturu a moto mo a mateme o mony o langwea banē bato bese,

der ihm nun die Güter zu bewahren hat, bis er erwachsen ist, dann gibt er es ihm. Und wenn der Vater viele Frauen geheiratet hatte, und man verteilt sie, dann kann ein auswärtiger Mann eine von diesen Frauen nicht umsonst heiraten. Obwohl sie eine Witwe ist, muß er erst den Leuten, denen die Frauen gehören, etwas Waren geben.

12. Wie man einen Häuptling einsetzt.

Wenn eine Stadt einen neuen Häuptling einsetzen will, dann halten die Ältesten der Stadt selbst erst eine kleine geheime Sitzung ab, um erst sorgfältig zu prüfen, ob der Mann als Häuptling eingesetzt werden kann. Wenn sie es nun sorgfältig geprüft haben, ob er als Häuptling eingesetzt werden kann, ordnen sie dann an, daß alle Frauen Speise kochen sollen. Und eine Bekanntmachung wird auch erlassen, an welchem Tage der Häuptling eingesetzt werden soll. Wenn dann der bestimmte Tag gekommen ist, gibt man dem Häuptling einen Stuhl und eine Mütze, und alle Leute versammeln sich an einem Platz, und der Platz, wo der Häuptling sitzt, erhebt sich über alle Plätze und ist auch besonders hübsch zurecht gemacht. Wenn sich nun alle Leute versammelt haben, steht ein alter Mann auf, um

neni nun muna-sango a ka-sabeno o bon ba wenge kana kine, na neni pe bato ba dolino nongo mo son'edube buka bane bato bese. Na bola pe ngusa mambenda o tengene ba bena ba mende kweme bianedi bao. Mambo mese ma bole so te doma, ngando e mala diyele mo o mbo'ao na baturu ba bato bapepe, bena ba mabate bole mo mulea, neni a dolino jalea janeu l'ekombo.

allen den Leuten zu sagen, daß dieser Volksgenosse an diesem Tage als Häuptling gewählt ist, und daß nun alle Leute ihm Ehre erweisen müssen, etwas mehr als allen anderen Leuten. Und er gibt ihnen auch einige Vorschriften, um denen zu wehren, die sich seiner Regierung widersetzen würden. Wenn nun alles beendet ist, geleitet ihn eine Tanzgesellschaft zu seinem Hause, zusammen mit anderen alten Leuten, die ihn nun noch unterweisen, wie er die Regierung der Stadt führen soll.

II. VOM FISCHFANG¹⁾

1. *Neni musombo mu masombwabeno o Kamerun.*

Moto a sidi te epepe, nde a pula na yale o dibandi, a manongo bato mutoba o walane babo oten, yetena ye so nde ya muanja. Ba bato bese ba mabe onyola ye epepe mina mabu na: Mundenge, muri ma wase, muri ma mony na musina. Ponda dongo la sue di mapono, ke dibandi di marwa, moto, nu makuse

1. Wie der Fischfang in Kamerun betrieben wird.

Wenn ein Mann ein Netz gestrickt hat und zum Fischfang gehen will, nimmt er sechs Leute mit sich dahin, wenn es nämlich ein Netz ist für den Fischfang an einem Tage. Diese Leute alle, die beim Netz zu sein pflegen, nennt man: *mundenge*²⁾, *muri ma wase*³⁾, *muri ma mony*⁴⁾ und *musina*⁵⁾. Wenn es zur Teilung der Fische kommt, sobald man vom Fischzug zurückgekommen ist, dann ist der, der

¹⁾ Vgl. hierzu E. Ehrenbaum, „Über Fische von Westafrika, besonders von Kamerun“. Der Fischerbote, Hamburg, L. Friederichsen & Co., Jahrg. V. 8, S. 308 ff, als Sonderausgabe erschienen unter dem Titel: „Über Küstenfische von Westafrika, besonders von Kamerun“. Hamburg. L. Friederichsen & Co. 1915. Vgl. ferner den Aufsatz von Makembe und mir „Von der Fischerei in Kamerun“ in der genannten Zeitschrift Jahrg. V, S. 313—315, der nur die Übersetzung der Texte enthält. Ich habe diese Übersetzung noch einmal durchgesehen und berichtigt. Der erste Abschnitt ist neu. Meinhof.

²⁾ eigentlich „Gänsemarsch“, also etwa „Vormann“, da die anderen hinter ihm sind. Er steht in der Nähe des Ufers im Wasser.

³⁾ „Unterseite“, zwei Leute, die am Kanu im Wasser stehen.

⁴⁾ „Oberseite“, zwei Leute, die im Kanu bleiben.

⁵⁾ „Steuer“, der sechste Mann, der das Kanu steuert.

dongo la sue dindenge, e nde mundenge, ebanja mo nde a ben epepe. Bo bolo pe, bwena ba tano balang, bangamen pe bola mubene mo dongo dwo. To banda pe nde moni o nu musombwabu, mo pe mu mababe nde mulemlem kanu dongo la sue. Nde nu musombo nyese moto, nu yoki kuse bwam oten pondayese, e nde mundenge. Ebanja jita la belongisan, be yoki sibe o musombo, be yoki nde be bao.

die meisten Fische bekommt, der Vormann, denn ihm gehört das Netz. Dem Eigentümer des Bootes aber, das sie sich geborgt hatten, müssen sie auch ein Teil geben. Auch wenn sie Geld aus ihrem Fischfang lösen, wird das ebenso verteilt wie die Fische. Der aber, der in der Regel beim Fischfang am meisten gewinnt, ist der Vormann, denn die meisten Geräte, die man zum Fischfang mitnimmt, gehören ihm in der Regel.

2. Nje esuen e mabolaneno¹⁾.

Biyana ye yoma momene e maya belabe na esuen, moto a masele nde sila mo ngusun-gus' a miso. A masila mo lambo ka musamba mu miso. A bole te na mo a kicele mo. Ebol' ao so a malano bolang mo, ye nde bandang makako na misa. Nde di wala la misa di titi mambo, biyana a mala nde mo bunya te. Makako²⁾ na misa³⁾ ba ben nde mulio musadi to ponda

2. Wie der Käseher gebraucht wird.

Bevor das Ding selbst dazu kommt, Käseher⁴⁾ genannt zu werden, strickt es der Mann mit wenigen Maschen. Er strickt es mit etwa siebenzig Maschen. Wenn er es fertig hat, fasst er es⁵⁾. Die Arbeit nun, zu der er den Käseher mitnimmt, ist das Fangen⁶⁾ von Krabben und Garnelen. Aber um Garnelen zu fangen, kann er nicht jeden Tag hingehen. Krabben und Garnelen hat man nur bei der Ebbe. Wenn jemand zur Zeit der Flut zu dieser Art Fischfang ausgeht, fängt er

¹⁾ Vgl. Fischerbote V, S. 313 f.

²⁾ *dikako*, pl. *makako*, nach Ehrenbaum a. a. O. S. 313, Note 3. „Schwimmkrabbe“ Calinectes, Neptunus u. a.

³⁾ *musu*, pl. *misa*, nach Ehrenbaum a. a. O. „Garnele“, z. B. Penaeus-Arten.

⁴⁾ nach Ehrenbaum a. a. O. S. 313 „Schiebehamen“.

⁵⁾ in einen Rahmen von drei Stücken, von denen sich zwei an einer Ecke kreuzen und als Griff dienen, vgl. S. 175, Note 2.

⁶⁾ *bandang* von *banda* „drücken“.

mbanjē. Ponda mudio mudene to moto ala nin nyai musombo, a si mabwa. Ebolo so esuen, e benno, mo ye.

3. *Njik' ebolo esanja e benno¹⁾.*

Moto a titi na a langwa na esanja e ben nde yen ebolo. Esanja e ben gita la bebolo, bena moto a titino na a langwa. E yoki jongwanē bito o muri ma sue dongo la ponda. Yetena ba mala o loa, mo nde ba malanenō. Ba malanē mo belalo to beba, londise na ndam disadi. Nun musombo pe e nde ponda mudio-musadi. — Bato, ba yoki so pongē besanja, be nde bakom. Ba ke te milongo, ba madipa mo, na babo ba kumua doma mo bepasibepasi. Ba bole te, na babo ba kumua longanē mo. Nde be malongabē nde yetena milongo ni dia penyā; mi auji te, mi titi pe na mi longanē.

4. *Njika nyai a ebolo epese e benno³⁾*

Epese ye nde onyola bwang sue indene yese te. Epese pe e masilabē nde mulemlem kana esuen, nde onyolana mo e masilabē miso mandene. E bole

nichts. Das ist die Arbeit, die man mit dem Käsher macht.

3. Was man mit dem Korb macht.

Man kann nicht sagen, daß man vom Korb nur einen bestimmten Gebrauch macht. Der Korb wird so mannigfach verwandt, daß man es nicht alles aufzählen kann. Oft genug benutzen ihn die Frauen beim Fischfang. Wenn sie zum Fischfang gehen, nehmen sie ihn mit. Sie nehmen zwei oder drei Körbe mit, einen kleinen Korb²⁾ eingerechnet. Dieser Fischfang ist zurzeit der Ebbe. Die Verfertiger der Körbe sind zumeist Sklaven. Wenn sie Ruten geschnitten haben, schlagen sie sie, dann fangen sie an, sie in kleine Streifen zu schneiden. Wenn sie damit fertig sind, fangen sie an zu flechten. Sie werden aber geflochten, solange sie frisch sind; wenn sie trocken sind, lassen sie sich nicht mehr flechten.

4. Wie man das Netz gebraucht.

Das Netz braucht man, um jede Art großer Fische zu fangen. Das Netz wird ebenso wie der Käsher gestrickt, aber es wird mit größeren Maschen gestrickt. Wenn es fertig gestrickt ist,

¹⁾ Vgl. Fischerbote V, S. 314.

²⁾ *ndam* ist glatt gearbeitet und sehr dicht, *esanja* ist gröber gearbeitet.

³⁾ Fischerbote V, S. 314.

te silabe, e makwelabe, na mo
e siba so o dibandi. Nde
dibandi lao di si sasi, le na
di be bulu to muese. Dongo
la bepege pe di musilabe miso
masadisadi, yetena ye so nde
e mabwe sue isadi. Epese
yena e siba o dibandi loe to
epupa o wala pula to njika
nyai a sue yeno. Bepa¹⁾ pe
kana su' a mbu, mo pe be
yoki wo oten kana lambo lu
ndongamen. Mo pe so e timbi
pongobeje yao tobotobo. Nde
bepa be si mawo epupa, bu-
katje loe. Nde epese mo e
poi nde ka jongwane; mbunja
nde nye ka lambo dipongobe
onyola bepa. Mbunja pe e
mapongobeje nde kana epese,
nde onyolana mo e masilabe
nde tengiledi, wasao pe e
simabe na mapito.

wird es eingestellt²⁾, und dann braucht
man es zum Fischfang. Und der Fang
damit ist nicht zu bestimmter Zeit; er
kann bei Tag oder bei Nacht statt-
finden. Manche Netze werden auch
mit ganz kleinen Maschen gestrickt,
wenn das Netz kleine Fische fangen
soll. Das Netz kann man zum Fisch-
fang im Sommer oder im Winter be-
nutzen, um auszugehen nach jeder Art
von Fischen, die man trifft³⁾. Auch
der nur in bestimmter Jahreszeit vor-
kommende Epa-Fisch wird gewöhnlich
damit gefangen. Für ihn ist schließlich
auch ein besonderes Netz angefertigt
worden. Aber die Epa-Fische werden
nicht im Winter, sondern im Sommer
gefangen. Das gewöhnliche Netz ist
eigentlich nur zur Aushilfe, das Wurf-
netz ist das, was für den Epa-Fisch
angefertigt wird. Das Wurfnetz wird
ebenso wie das gewöhnliche Netz an-
gefertigt, aber da es kreisrund gestrickt
ist, ist es unten mit Bleistücken be-
schwert.

5. Neni mbeu-toe mi
mawono⁴⁾.

Mbea-toe⁵⁾ mi mapo nde
mbu milalo te ngedi po. Mbea-
toe mi si ben elongisan' a
bwang mo. Bato ba mala
nde oten na miolo. Ponda

5. Wie der Krebs mbea-toe ge-
fangen wird.

Diese Krebse kommen alle drei
Jahre ein Mal. Man braucht zu ihrem
Fang kein besonderes Gerät. Die
Leute gehen hinein mit Kanus. Zur
Ebbezeit⁶⁾ werden sie gefangen. Sie

¹⁾ epa, pl. bepa, nach Ehrenbaum S. 31 ff. Clupea dorsalis C. V.

²⁾ man beschwert das Netz unten mit Steinen und oben hängt man Kork.
früher leichtes Holz an. Dies „Einstellen“ nennt man kuele. s. S. 173. Note 5.

³⁾ eigentlich „die das Netz sieht“.

⁴⁾ Fischerbote V, S. 314.

⁵⁾ Nach Ehrenbaum a. a. O. S. 314 ist der Kamerunkrebs Callinassa turnerana

⁶⁾ in der früheren Übersetzung fälschlich „Flut“.

mondo nde mi mabwabeno. (die Krebse) kommen zu den Leuten von oben her, und die Leute stehen dabei im Wasser bis etwa an die Hüften und fangen an sie zu greifen und in die Kanus zu legen. Man kann auch einen Korb nehmen und sie sammeln und sie erst dahineinlegen. Wenn er voll ist, dann geht man hin und leert ihn aus ins Boot. Wenn die Krebse (an Land) gebracht werden, werden sie draußen aufgeschüttet, und geräuchert. Wenn sie geräuchert sind, fängt man an, davon zu essen. Einige davon werden auch verkauft.

Mo mi mauca bato la mony, bato pe ba mateme o madiba lambo ka moyo na edue, na babo ba kumua sobwa mo ba wele o miolo. Moto e pe na a sele jalea esanja, a pondo na a wele mo oten; e londi te, na mo ala a koma mo o bolo. Ponda so te mi mawabaneno, mi makomabe onyol' eboko, mi kumua janjisabe. Mi bole te janjisabe, na mo mi kumua dabe, dongo pe di kumua jandisabe.

6. *Neni milime mi mawonq, na nje e mabwang mo¹).*

Milime mi si waja o munja, bukate o tongo na o miozi. Mulime²) mu ben pe muna nyango nupepe kana ngumun³). Babo ba bane ba madangwa nde mneuba mo. Boja babu bwe nde o wasa malende, mena ma tem o madiba, na o wasa biadi ba ngubu na o milomba. Mo bwa lao le nde ninka: Moto a manenge mobi lambo ka mutoba o madiba, yene esuqu a jobi pe a

¹) Fischerbote V, S. 314 f.

²) *mudime* nach Dinkelacker vielleicht „Schlammbeißer“, nach Ehrenbaum a. a. O. Note 3 vielleicht Lurchfische oder Flösselhechte *Protopterus, Polypterus, Calamoichthys*.

³) Nach Ehrenbaum a. a. S. 77 wird der Name *ngunin*, das mit *ngunui* doch wohl identisch ist, für einen Aal und für einen eßbaren Fisch gebraucht. *Makembe* kennt nur den zweiten Sprachgebrauch. Ich habe das Wort nach Dinkelacker mit „Wels“ übersetzt.

⁴) die frühere Übersetzung mit „Reuse“ ist falsch.

6. Wie die Schlammbeißer gefangen werden, und womit man sie fängt.

Die Schlammbeißer leben nicht in der See, sondern im Bach und in den Flüssen. Sie haben auch einen Verwandten, nämlich den Wels. Die beiden ziehen immer zusammen⁴). Ihr Aufenthalt ist unter den Ölpalmen, die am Wasser stehen und unter dem Pfeilkraut und in den Löchern. Ihr Fang ist nun so: Man legt etwa sechs Angeln ins Wasser, und das Ende der Angelschnur bindet man fest. Dann steckt man an alle Angeln einen Köder und geht nach Hause. Man kommt

tinge mō. Nde ma mōbi mese a mawele bekwen oten, na mō ala o mudi. A mapo so idiba te, o ya jombwa mō. Yi yena a mabomaneno i numedi, a malane mō o mudi, i dabē. I kolo pete ba make mō besungubesungu banjise mō.

nun jeden Morgen, um danach zu sehen. Die Fische, die man findet, daß sie angebissen haben, nimmt man mit zur Stadt und ißt sie. Die großen schneidet man auch durch und trocknet sie.

7. Neni su' a dibanga pe nyeno¹⁾.

Dibanga di nongobe ule ka su' a bukom. Di si mawo epupa tomtom, bukatē loē. Di boteri te onyola loē diwo, wonja i masele walanē miolo na pen o mudio mao mō. Nika wala la boso di mabelabē na dibanga la muanja. Mu muanja mu wu so te, bukom ba masibang ngoto o wala o panda. Ngoto pe e masilabē nde mulemlem kana esuen, nde onyolana mō e masilabē nde na miodi, nde e kolo pe jita buka esuen, e ben pe poa miaba iba o masu mao na mukuta. Bakom ba maja so nika dibandi lambo ka mōdi mō to milalo. Di dibanga lese so ba mabwanō o mi midio mese, ba manjise nde mō. Ba wu so te nu musombwabu, ba mada dongo la dibanga, dīng pe baulise o madon. Dongo pe ba makotele mō nika mō na mō natē na musombwao nyese

7. Wie die Dibanga-Krebse sind.

Dieser Krebs wird als Fisch der Sklaven angesehen. Man fängt ihn niemals im Winter, nur im Sommer. Wenn im Sommer der Krebs erscheint, gehen zuerst die freien Leute mit ihren Wettruderbooten hinaus zu einem einmaligen Fang. Solch einen ersten Fang nennt man „den Dibanga des Tagesfischzugs“. Wenn also nun der Tagesfischzug vorbei ist, gehen die Sklaven mit der Wade²⁾ hinunter, um zum großen Fischzug auszuziehen. Auch die Wade wird gestrickt ebenso wie der Käseher, aber weil sie von Bananenbast gestrickt wird, ist sie auch viel größer als der Käseher und hat auch zwei Hölzer an ihren Enden und einen Stock. Die Sklaven bleiben nun so bei dem Fischfang etwa ein bis drei Monate. Alle diese Krebse nun, die sie in aller der Zeit fangen, räuchern sie. Wenn sie dann von ihrem Fischfang zurückkommen, essen sie von den Krebsen. Die anderen verkaufen sie auf den Märkten. Einige sammeln sie so nach und nach, bis ihr

¹⁾ Fischerbote V, S 315.

²⁾ es handelt sich um ein etwa zwei Meter langes Netz.

nya mi_odi mutoba a bole
tomba nde to biyana a mabotea
so jandise lese lena a tano a
kotele.

8. Neni musombwa
belolo eno¹⁾).

Belolo²⁾ be mawo nde pond'
epupa lambo ka mo_odi ma
august, ponda mbua nindene
e mayolen_o. Belolo be si
mawo o mopi tomtom, bukate
o munja. Mo pe be masilabe
nde mbunja mulemlem kana
mbunj' a bepa. Nde onyolana
mo mis_o mao ma salo. Belolo
pe be malabe panda, kana yine
sue yese. Mo pe balo te mo
o panda, ba bwa mo na, ba
wele o mikuta m'etoloki. Mu-
sombwao a su so tenge, ba
makumua jandise mo.

Nde su'a belolo e si nongobe
edube kana yine sue yese,
ebanja ka na nyeno sue nisadi,
nde nyala pe e bene bewese,
tomba nika pe pondao nya
da e yoki jalea moto njongi
o nyingo.

ganzer Fang von sechs Monaten be-
endet ist. Dann fangen sie an, alle zu
verkaufen, die sie gesammelt hatten.

8. Wie der Fang des Elolo-
Fisches ist.

Die Fische werden im Winter, etwa
im Monat August gefangen, zur Zeit
des großen Regens. Sie werden nie-
mals in den Flüssen, sondern nur in
der See gefangen. Man strickt für sie
auch ein Wurfnetz wie für den Epa-
Fisch, aber mit kleineren Maschen.
Für die Elolo - Fische zieht man aus
zum großen Fischzug wie für alle
anderen Fische. Wenn man hin-
gegangen ist zum großen Fischzug und
die Fische gefangen hat, steckt man
sie in große Säcke. Wenn ihr Fang
beendet ist, beginnt man sie zu
räuchern. Aber der Elolo - Fisch wird
nicht so geschätzt wie alle anderen
Fische, denn er ist ein kleiner Fisch
und er hat auch³⁾ Gräten, und außer-
dem, wenn man davon gegessen hat,
verursacht er meist dem Menschen
einen bitteren Geschmack im Halse.

III. VERSCHIEDENES.

1. Neni muto a yai tenge
muna, munao eno na a
wele bongwabe natē esele
ndabwa munyangadi.

Yetena muto a maya ya,
nde sos' ao nya yadi ewamse

1. Wie eine Frau, wenn sie ein
Kind geboren hat, ihr Kind
pflegt, bis sie das Wochenbett
verläßt.

Wenn eine Frau gebären will, und
der Eintritt der Wehen schnell be-

¹⁾ Fischerbote V, S. 315.

²⁾ etolo, pl. belolo ist nach Ehrenbaum eine Jugendform des epa s. oben
S. 175, vgl. a. a. O. S. 315 Nr. 1 und „Über Küstenfische etc.“ S. 22.

³⁾ wörtlich: „er geht, er hat Gräten“.

biyane, dokta¹⁾ la muto di mabelabe dibokimene o ya jukea o pondao nya yadi. Ni ponda nu muto a mayano so, nu muto, nu poi ka dokita, mo nde a mokise muna muliba na bola pe munyangadi beangu dibokimene o suwete ewei a yadi. Nu muto e pe te na a be nika bwam, e na a sele nangane muna natena lambo ka miodi miba to mo. Nde nu muto, nu yai, angamen nanga o wea lambo ka wiki inei to ilalo, to biyana a mabusa. Momene a makumua so bongwa munao natu na o bokoku bao. Moto e te mbwan ma moto nde munjao a ya, angamen be nika bwam o bola bato, ba nyo sona belam. Di dokita la muto pe, di bongo mu munyangadi nu nu muna, a kusang sangwa muna sona musawedi to biyana a mala o mboao. Yepetena muto a si ben mume, ke nu moto, nyena nu maye pose nu muna dina, ke mo nde a masaweje nu muto, nu ta nu po bole beangu.

2. Neni mamene ma nyunga ma mabelabeno.

Dimene la boso di mabelabe na esungwa-yoma. Di dimene

kannt wird, wird die Hebamme sofort gerufen, damit sie kommt und bei der Geburt anwesend ist. Wenn die Frau nun gebiert, dann badet die Hebamme das Kind mit Wasser und gibt der Wöchnerin auch gleich Arznei, um den Atem der Geburt zu stützen.²⁾ Wenn die Hebamme freundlich ist, dann kann sie erst bei dem Kinde etwa zwei Monate oder einen schlafen. Und die Wöchnerin muß etwa zwei oder drei Wochen über Feuer schlafen,³⁾ ehe sie ausgeht. Sie selbst fängt nun an ihr Kind zu pflegen, bis es groß ist. Wenn ein Mann reich ist und seine Frau ein Kind geboren hat, dann gehört es sich, daß er den Leuten etwas Rum zu trinken gibt. Außerdem bekommt die Hebamme, die die Wöchnerin und das Kind gepflegt hat, von dem Vater des Kindes eine kleine Vergütung, ehe sie nach Hause geht. Wenn die Frau keinen Mann hat, dann bezahlt der, der dem Kinde einen Namen gibt,⁴⁾ die Frau, die die Medizin gegeben hat.

2. Wie die Maße im Handel genannt werden.

Das erste Maß wird esungwa-yoma genannt. Wenn jemand dies Maß mit

¹⁾ deutsch: Doktor.

²⁾ Die Wöchnerin atmet noch heftig infolge der Schmerzen und soll sich nun beruhigen.

³⁾ Das Feuer wird unter der Bettstelle angemacht, dadurch soll der üble Geruch beseitigt werden.

⁴⁾ Welcher von den vorgeschlagenen Namen gewählt wird, darüber entscheidet die Hebamme.

moto a londē te mbanga oten na pun, nde a pula lambo ka moni, a makusa kapa¹⁾ iba n'epasi, to mbolo ni ben mususedi ma kapa iba n'epasi. Di londē maba le nde yomaposo; yomaposo pe e ben nde musongi ma sispen²⁾. Di londise malalo le nde mbengilan, mo pe le o musawedi ma moni maki mō n'epasi. Di londise manēi le nde kēki, mo pe e ben o moni maki malalo. Di londē matanu di mabelabe na esuku, mo pe le o moni maki dibua. Di londē mutoba pe di mabelabe na etoloki, mo pe di ben so musongi ma moni dom la maki na maba. Moto a men te mbanga onyolu man mamene mese to njika nyai a wuma, a makusa nika nyai a musongi ma moni. Nde botea o min minya ma tatanu ma mamene ma ni sawabele nyai nipepe. E menene mambo bianu kana nyunga e ni salano mo nde mo pe ma ni sawabeleno nika. Ponda nyunga e tano o Kamerun ponda kwai, ma ta ma sawabele ka bwam, kanyena bato ba ta munyenge. Nde kana nyunga e titino pe tatanu nika gita, bato pe ba si memea pe sawa mo nik' etun yese.

Mula na mbango ba ben mabu mamene. Moto a wan

Palmkernen ganz anfüllt und verlangt Geld dafür, so erhält er 25 Pfg. oder Waren im Wert von 25 Pfg. Das zweite Maß ist *yomaposo*. Das hat einen Wert von 50 Pfg. Das dritte ist *mbengilan*, das hat einen Geldwert von Mk. 1,50. Das vierte ist *kēki*, das beträgt in Geld Mk. 3,—. Das fünfte wird *esuku* genannt, das ist in Geld Mk. 9,—. Das sechste wird *etoloki* genannt, das hat einen Geldwert von Mk. 12,—. Wenn jemand Palmkerne mißt nach allen diesen Maßen, dann bekommt er an irgend einem Platz der Abrechnung entsprechend das Geld. Aber seit der jetzigen Zeit werden die Maße nun ganz anders bezahlt. Der Handel mißt die Sachen, wie er selbst nun klein ist, und dementsprechend wird nun auch so bezahlt. Wie der Handel in Kamerun in der alten Zeit war, wurde gut bezahlt, so daß sich die Leute freuten. Aber da der Handel jetzt nicht mehr so lebhaft ist, wollen die Leute auch nicht mehr so viel bezahlen.

Palmöl und Elfenbein haben ihr eigenes Maß. Wenn ein Mann ein

¹⁾ engl. copper, für 10 Pf. gebraucht.

²⁾ engl. sixpence.

te ponj' a mula o mukala o pula jandise mo, kilaki¹⁾ e masodise ebongo o tetenuo, ye 'bongo e ben misongi oten ngusungusu, a masodise so mo o tetena ponji, ponda so te a matotono mo wuma mula mu suwedino, mo nde a benno sawabele.

Mbango mi mamenebe nyai nipepe. Dongo ba mamenebe mbango o kilo, dongo pe o musinga.

3. Neni mot'a nyunga a mandiseno mbango.

Mot'a nyunga a ben te mbango nde a pula jandise mo, a mabusa idibaidiba ala langwea mukala na: „Na ben mbango mundene, muena na mapulano jandise, nde o tondi janda mo e?“ Mukala a kwali te na ei, a makwalang so mo na: „Sele so bola mba son a jabea“. Mukala a mabola so mo son a jabea. Na mo a sumue ala pete o mboa mukala nupepe, o wala langwea mo na: „Na ben mbango mundene, na mapulano jandise, o tondi janda mo e?“ A boli te mo jalabe na ei, a masele pete pulane nu mukala son a lambo la jabea, to biyana a mala so wana mbango. Na mo a botea so kwalisane mukala, njika mususedi a monjeleno.

Faß mit Palmöl zum Weißen bringt, um es zu verkaufen, steckt der Handlungsdiener einen Stock da hinein. An dem Stock befindet sich eine Skala; er steckt ihn also ins Faß. Wenn er ihn dann herauszieht, hat der Verkäufer an der Stelle, bis wohin das Palmöl reicht, das Maß, nach dem er bezahlt wird.

Das Elfenbein wird auf andere Art gemessen. Einige wiegen es nach Kilo, andere messen es auch mit der Schnur.

3. Wie ein Handelsmann Elfenbein verkauft.

Wenn ein Handelsmann Elfenbein hat und es verkaufen will, geht er früh des Morgens hin, um mit dem Weißen so zu sprechen: „Ich habe einen großen Zahn Elfenbein, den ich verkaufen will, möchtest du ihn kaufen?“ Und wenn der Weiße ja sagt, dann sagt er zu ihm: „Gib mir doch erst ein kleines Geschenk.“ Der Weiße gibt ihm dann ein kleines Geschenk. Und dann geht er weg und geht noch zu einem anderen Weißen, um zu ihm zu gehen und zu ihm zu sagen: „Ich habe einen großen Zahn, den ich verkaufen möchte, willst du ihn kaufen?“ Wenn er ihm mit ja antwortet, verlangt er auch erst von dem Weißen eine Kleinigkeit als Geschenk, ehe er hingeht, um das Elfenbein zu holen. Und dann fängt er an mit dem Weißen zu reden, an welchen Preis er gedacht hat.

¹⁾ engl. clerk.

Arbeiten aus dem Phonetischen Laboratorium des *Seminars für afrikanische und Südseesprachen*, Universität Hamburg.¹⁾

EXPERIMENTALPHONETISCHE UNTERSUCHUNGEN

von G. PANCONCELLI-CALZIA.

1. Sogenannte Kehlverschlußlaute im Ful.

Einen Eingeborenen aus Kamerun, dessen Muttersprache Ful²⁾ ist, untersuchte ich am 22. und 23. Oktober 1919 am Kymographion. Er sprach die Worte in einen Trichter und hielt gleichzeitig eine Kapsel gegen seinen Kehlkopf.

Aufgenommen wurden folgende Wörter, die „Kehlverschlußlaute“ enthalten³⁾:

Kinder	<i>bibe</i>
viel	<i>ɖɖum</i>
frage ihn!	<i>yammo!</i>
bereitet vor!	<i>mojine!</i>
Kämpfer	<i>kabdo</i>
viele Personen	<i>ɖɖbe</i>

Ihnen wurden andere ähnliche Wörter aber ohne „Kehlverschlußlaute“ entgegengestellt:

Vater	<i>baba</i>
Mutter	<i>dada</i>
Baumwollstreifen	<i>leppi</i>
drei	<i>tato</i>
gehe!	<i>yahu!</i>

Die kymographischen Aufnahmen zeigen unzweideutig (Fig. 1, I), daß

1) die „Kehlverschlußlaute“, einerlei ob explosiv oder frikativ, einen negativen Ausschlag geben;

2) bei Gruppen „Kehlverschlußlaut“ + Vokal die Stimmhaftigkeit vor dem negativen Ausschlag oder wenigstens unmittelbar am Ende des negativen Ausschlages einsetzt.

Das führt zu folgenden Fragen:

1) Sind diese Laute von der Atmung abhängig (inspiratorisch) oder unabhängig (sugend, also den Schnalzen ähnlich⁴⁾)?

¹⁾ Vgl. Zschr. f. Kolonialsprachen, I, S. 305—315, VI, S. 257—263, IX, S. 20 bis 25, und Zschr. f. Eingeborenen-sprachen, X, S. 32—43.

²⁾ Die Sprache der *fulbe*, genannt *fulfulde*.

³⁾ *b*, *ɖ*, *y* bezeichnen „Kehlverschlußlaute“.

⁴⁾ vgl. diese Zeitschrift, X, S. 32—43, sowie Vox (1921) S. 84.

2) Sind diese Laute als stimmhaft oder als stimmlos zu betrachten?

3) Ist Kehlverschluß im üblichen Sinne (also harter Absatz) vorhanden?

ad 1) Nach meinem Dafürhalten würde der negative Ausschlag bei den fricativae schon dafür sprechen, daß diese Laute inspiratorisch sind. Aber noch wichtiger ist die Tatsache, daß die Stimmhaftigkeit in manchen Fällen schon $4\text{--}5/100$ Sek. vor dem Ende des negativen Ausschlages beginnt, was bei den Schnalzen niemals vorkommt, weil sie nicht stimmhaft sein können. Es handelt sich also hier um inspiratae.

ad 2) Diese Laute zeigen nicht immer Vollstimmhaftigkeit während ihrer ganzen Dauer, auch nicht, wenn sie intervokalisch sind. Um einen sicheren Schluß in dieser Frage ziehen zu können, wäre eine nähere umfangreiche Untersuchung sämtlicher stimmhafter Konsonanten dieser Vp nötig. Die vorhandene Stimmhaftigkeit wird, wie im vorigen Absatz gesagt, durch Inspiration erzeugt.

ad 3) Da die Stimmhaftigkeit nicht allein unmittelbar am Ende des Ausschlages, sondern sogar vorher einsetzt, so scheint das Vorhandensein eines Kehlverschlusses im üblichen Sinne (des harten Absatzes) ausgeschlossen. Mit Hilfe des Autophonoskops habe ich an mir selbst endoskopische Betrachtungen von verschiedenen Personen, indem ich mich gleichzeitig beobachtete, vornehmen lassen¹⁾. Ich sprach abwechselnd *bō* und *b̄ō*. Beim *b* von *bō* sieht die Glottis geschlossen aus, die Zunge, die Zungenwurzel, das Zungenbein, der Kehldeckel bewegen sich äußerst mäßig nach hinten und nach unten. Beim *b̄* von *b̄ō* werden diese Bewegungen sehr lebhaft, obige Organe drücken stark auf den Vorderteil des Kehlkopfes, so daß die Rückseite des Ringknorpels und daher auch die Stellknorpel einen Satz nach oben ausführen. Die Glottis sieht dabei wie beim *b* in *bō* geschlossen aus, ohne daß das charakteristische Bild des harten Absatzes sich zeigt; die Stimmbänder schwingen also.

Aus obigen Beobachtungen an Eingeborenen und an mir ziehe ich den Schluß, ohne aber irgendwie die Ergebnisse verallgemeinern zu wollen, daß die in den von mir untersuchten Wörtern enthaltenen „Kehlverschlußlaute“ einen Kehlverschluß im üblichen Sinne (also: einen harten Absatz) nicht enthalten, sondern inspiratorische Konsonanten mit einem sehr schwankenden Stimmhaftigkeitsgrad sind.

¹⁾ Da es sich um Laute einer Fremdsprache handelt, ist es allerdings nicht sicher, ob ich den Laut des *b̄*, wie er im Ful klingt, richtig nachgeahmt habe.

2. Über die Artikulationsstätigkeit bei ط ظ ذ und ت ض ز ق ك im Arabischen und Somali.

Ein junger Araber namens Hassan aus Mocha wurde am 11. Juni 1920 von vorne photographiert, indem er die Laute: ط ظ ذ in den Worten ذهب Gold, ظهر Rücken, فضة Silber in der Artikulationsstellung aushielt. Die Photographien (Fig. 2) und noch deutlicher die Stereographien des Wortes Silber beweisen, daß die Artikulation aller dieser drei Laute interdental ist.

Weiter wurde derselbe Sprecher stereographisch aufgenommen, indem er das „emphatische“ \bar{t} eine Zeit in Verschußstellung aushielt. Eine „zerebrale“ Artikulationsbasis ist nicht vorhanden (Fig. 3).

Einen zweiten Araber namens Ahmed aus Aden untersuchte ich am 28. Februar 1921 am Kymographion und mit Röntgenstrahlen.

Der Ausschlag für t (ت) am Kymographion ist ca. dreimal stärker als für \bar{t} (ط), ein Zeichen dafür, daß die Explosion bei t kräftiger ist als bei \bar{t} . (Fig. 1, II). Auch bei k (ك) ist der Ausschlag stärker als bei \bar{k} (ق). (Fig. 1, IV).

Ferner setzt die Stimmhaftigkeit beim t erst am Ende der Explosion ein, dagegen bei \bar{t} bereits beim Sprengen des Verschlusses. Schon das unbewaffnete Ohr hört bei der Explosion des \bar{t} einen eigentümlichen kurzen Schlag, der nur vom Herunterklappen des Kehldeckels herrühren kann¹⁾. Beim t fehlt dieser Schlag. Genau so setzt die Stimmhaftigkeit bei k viel später ein als bei \bar{k} . Hiermit stimmt die Beobachtung überein, die man im Somali gewinnt bei einer Aufnahme von \bar{k} (q) und k am Kymographion²⁾. (Fig. 1, III).

Die Röntgenogramme von t und \bar{t} (beide beim Aushalten des betreffenden Lautes in der Verschußstellung aufgenommen) zeigen, daß sich bei \bar{t} im Vergleich zum t der Stimmkanal durch das Zusammenziehen der muscoli constrictores pharyngis verkleinert hat. Infolgedessen haben sich Zungenbein und Kehlkopf nach hinten geschoben. Die Stellung der Zungenwurzel bleibt dieselbe für beide Laute. Die differenzierende Hauptursache in dem Klange dieser Laute liegt — wie Meinhof schon lange mit Recht vermutet hat — im Kehlkopf und im Pharynx. Dieselben Vorgänge stellt man bei d

¹⁾ Ich weise an dieser Stelle hin auf meinen in der Vox 1916, Heft 1, erschienenen Aufsatz „Experimentelle Untersuchung des ع im Arabischen von Yemen und Aleppo“, wo ich durch die Endoskopie bei einem Araber von Yemen festgestellt habe, daß das Charakteristische des ع darin besteht, daß die epiglottis sich auf das ostium laryngis zu bewegt, ohne es völlig zu erreichen oder gar den pharynx zu berühren.

²⁾ Aufnahme von M. v. Tiling. 𐎎𐎍𐎏𐎑

und *d* sowie bei *k* und *k̄* fest. Der vom Herunterklappen des Kehldbeckels verursachte Schlag ist bei *k̄* — wahrscheinlich, weil er nicht so kräftig ist wie bei *k̄* — nicht hörbar.

3. Über zwei phonetische Erscheinungen im Guayaki.¹⁾

(Der Laut *i*. Die Tonhöhen.)

Am 3. Mai 1919 untersuchte ich Herrn M., einen deutschen Ansiedler aus Paraguay, der die Sprache des Stammes der Guayakí in Paraguay (Südamerika) beherrscht.

Zwei Erscheinungen scheinen mir besonders einer näheren Erörterung würdig:

1) ein nebst einem uns geläufigen *i* auftauchender Laut, der dem *i* ähnlich klingt und von meiner Vp mit *i* geschrieben ist²⁾.

2) ein Unterschied in der Tonhöhe, der für die Formenlehre insofern von Wichtigkeit ist, als eine Diminutivform dadurch angedeutet wird³⁾.

ad 1). Die zwei *i*-Laute wurden zuerst am Röntgenschirm beobachtet. Beim gewöhnlichen *i* merkt man bei den Bewegungen der Zunge nichts abnormes. Der Kehlkopf macht dabei im großen und ganzen Bewegungen nach vorne und etwas nach unten, besonders das Zungenbein geht nach vorne; beide Organe drehen sich um ihre Horizontalachse. Der Unterkiefer senkt sich ganz wenig, die Öffnung zwischen den Lippen einerseits und den Zähnen andererseits beträgt 3—4 mm.

Bei dem zweiten *i*-ähnlichen Laut dagegen sieht man am Röntgenschirm sehr deutlich, wie sich die ganze Artikulation nach hinten verschiebt, und daß sich der Zungenrücken hebt. Die Zungenspitze senkt sich. Der Kehlkopf macht im großen und ganzen im Gegensatz zu dem gewöhnlichen *i* keine ausgesprochene Bewegung nach vorne. Der Unterkiefer senkt sich sehr und die Öffnung beträgt hier im Gegensatz zu dem obigen *i* 15—17 mm. Bei beiden Lauten hebt sich das Velum und sperrt den Weg zur Nase.

Röntgenographien und gewöhnliche Photographien von vorne zeigen diese Vorgänge sehr deutlich.

ad 2). Im Guayakí werden mehrfach Worte durch Wechsel des Vokals und der Tonhöhe als Diminutive gekennzeichnet, z. B.

¹⁾ vgl. X, S. 1—22 dieser Zeitschrift.

²⁾ a. a. O. S. 7.

³⁾ a. a. O. S. 5, 6.

biriki ist eine Art Diminutiv zu *bereke* (kleine Froschart) und wird höher gesprochen als *bereke*. Die Vp sprach das Wort auf ein Kymographion, indem die StimmSchwingungen durch eine Kapsel vom Kehlkopf auf einen Kehltenschreiber übertragen wurden. Die aufgenommenen Schwingungen wurden mit Hilfe des Tonkurvenmessers Meyer-Schneider ausgemessen, wodurch die Graphiken von Fig. 4 gewonnen sind. Meint der Sprecher einen kleinen Frosch einer bestimmten Art, so bewegt er sich in einer tiefen, von e über e bis A gehenden Stimmlage. Meint der Sprecher denselben Frosch aber unter Hervorhebung des Kleinen, des Niedlichen, so bewegt er sich in einer hohen Stimmlage (von ais über eis' und zurück bis a).

Das Eigentümliche dabei ist, daß bei der tiefen Stimmlage der Sprecher den Kopf ganz ruhig hält und die Lippen mäßig nach den Seiten öffnet, bei der hohen Stimmlage schiebt der Sprecher dagegen den ganzen Kopf hoch nach vorne und gleichzeitig stülpt er die Lippen mächtig vor. (Fig. 5 und 6.)

4. Verhauchte Nasalkonsonanten im Dzalamo¹⁾.

Am 31. Januar 1921 untersuchte ich einen jungen Dzalamo, namens Djuma aus Daressalam in bezug auf gewisse Nasalkonsonanten, die bereits auf das unbewaffnete Ohr einen eigentümlichen Eindruck machten.

Wenn die Vp einerseits *kamala*, *kubuma*, *nianda* und andererseits *kiboïho*, *nhugu* sagte, so hörte man deutlich, daß die in den letzten Worten enthaltenen Nasalkonsonanten nicht dieselben waren wie in den ersten Worten. Rein subjektiv z. B. entsprach das *m* in *kamala* „er vollendete“ dem deutschen *m*, das *ñ* von *kiboïho* „Nilpferdpeitsche“ und das *ñ* von *nhugu* „Erdnuß“ waren dagegen von einem Hauch begleitet, der ihnen eine eigentümliche Farbe verlieh.

Die Vp wurde am Kymographion zuerst in der Weise untersucht, daß sie die Worte in einen Trichter sprach; gleichzeitig steckte eine Glasolive in einem Nasenloch. So wurden die durch Mund und Nase herauskommenden Schallwellen aufgefangen. Bei einer zweiten Untersuchungsanordnung wurde der Trichter entfernt; die Vp sprach die Worte mit Kehltenschreiber und Nasenolive. Das geschah, um den Grad der Stimmhaftigkeit festzustellen.

Die Aufnahme von Nase und Mund bei den Worten *nianda* „Haus“ (Fig. 7, A), *kamala* und *kubuma* „beißen“ bieten die üblichen

¹⁾ vgl. hierzu II, S. 257—260 und VI, S. 257—263 dieser Zeitschrift.

Ausschläge und Schwingungen jedes gewöhnlichen *n* oder *m*. Die Bewegungen auf der Linie der Nase entstehen dadurch, daß beim Aussprechen von Nasalkonsonanten das Velum sich senkt, und die Ton-Schwingungen ebenso wie die Luft durch die Nase ausweichen. Diese Bewegungen sind jedenfalls sehr mäßig.

Bei den Aufnahmen von Mund und Nase bei der Aussprache des Wortes *mhwani* „Küste“ (Fig. 7, B) wird dagegen sogar ein Uneingeweihter einen auffallend großen Ausschlag feststellen, ebenso bei dem *n* in *nhembo*, bei dem *n* in *nūha* „stinken“ und *nhombe* „Kralle“ (Fig. 7, C) sowie bei dem *n* in *nhugu* (Fig. 7, D) und *nhini* „unten“.

Der Unterschied der Ausschläge zeigt, daß bei diesen letzten Nasalkonsonanten ein starker Hauch auftritt.

Erfolgt nun diese starke Aspiration vor bzw. nach dem Nasalkonsonanten oder gleichzeitig mit ihm?

Bei sämtlichen aufgenommenen Worten zeigten diese verhauchten Nasalkonsonanten auf der Linie der Nase stets ein und dasselbe Bild; ein starker Hauch, der am Anfang stimmlos ist und dann stimmhaft wird. Die Messungen in $\frac{1}{100}$ Sekunde betragen im Durchschnitt (32 Fälle)

für den stimmlosen Teil (am Anfang)	16
„ „ stimmhaften Teil	9
für den ganzen Laut	25

Ca. $\frac{6}{10}$ des Lautes und zwar am Anfang sind stimmlos, nur die übrigen $\frac{4}{10}$ sind stimmhaft. Der starke Hauch erfolgt wohl vor dem Nasalkonsonanten, erstreckt sich aber auf den eigentlichen Nasalkonsonanten und sogar auf den folgenden Vokal.

Übt dieser starke Hauch irgend einen Einfluß auf benachbarte Nasalkonsonanten aus?

Nur in einigen Fällen zeigt das *n* im Wort *mhwani* einen bemerkenswerten, obwohl nie so starken Hauch wie beim *m* (Fig. 7, E).

Im Wort *nūha* ist dagegen eine Beeinflussung des anlautenden *n* durch den gehauchten Nasalkonsonanten in allen (5) Fällen vorhanden; ja in zwei Fällen läßt sich sogar eine progressive Metathese feststellen, denn die Vp hat *nūana* anstatt *nūha* gesagt (Fig. 7, F).

Es können also folgende Schlüsse gezogen werden:

Bei der untersuchten Vp ist der eigentümliche, durch manche Nasalkonsonanten auf das Ohr hervorgerufene Eindruck auf einen Hauch zurückzuführen.

Dieser Hauch befindet sich vor dem Konsonanten und begleitet ihn. Es handelt sich also um Nasalkonsonanten mit einem gehauchten Einsatz, die aber selbst verhaucht sind.

Bei der untersuchten Vp waren also neben Nasalkonsonanten mit weichem Einsatz (*kamala, kuluma, nianda*) auch Nasalkonsonanten mit gehauchtem Einsatz vorhanden.

Diese Nasalkonsonanten mit gehauchtem Einsatz üben stets einen gewissen Einfluß aus auf den folgenden Vokal, nur ab und zu auch auf die Nasalkonsonanten mit weichem Einsatz in benachbarten Silben; manchmal geht dieser Einfluß so weit, daß eine Metathese hervorgerufen wird.¹⁾

EIN BEITRAG ZUR KENNTNIS DES ZARMA- SONGAI AM NIGER.

VON DIEDRICH WESTERMANN.

1. Im Oktober 1907 machte ich in Lome die folgenden Sprachaufnahmen. Mein Gewährsmann war der ‚Saberma‘-Mann *Alu* aus *Dōsú*. Als weitere Ortschaften seines Heimatlandes gab er mir an: *Birni, Kala, Tañkala, Ndoalaga, Garintjedei, Nādei, Baedabonngu, Yelumalei, Haulawol, Fābiligi, Govēli, Diribonngo, Kokwārì, Tjādawà, Kolo* am Niger (*Kwaru*), *Šēbērì, Djalial, Tjangari, Kōngo, Saike, Windi, Kobade, Kuli* (Sitz eines großen Königs), *Kobadikaína*.

Soweit ich diese Orte (z. B. *Dōsú, Tañkala* als *Doso* und *Tamkalla*) auf der Karte feststellen kann, liegen sie in der Landschaft *Saberma* (von den Eingeborenen Nordtogos *Zábarma* genannt) am linken Nigerufer östlich von *Say*.

Alu nannte seine Heimat *Zármà* (aus *Zábarma* entstanden): *di jūnu Zármà tàrè* „ich komme her vom (stamme aus dem) Zarma-Lande“; *di Zármà nó* „ich bin ein Zarma“; *di nà Zármà kin sála* „ich spreche die Zarma-Sprache“.

Das Zarma ist ein Dialekt oder wohl richtiger eine Abteilung des Songai. In dem Werke „Manuel de la langue Soñgay, parlée de Tombouctou à Say“, von *Hacquard & Dupuis*, Paris 1897 (im folgenden angeführt unter *Ha.*) sagen die Verfasser, in *Timbuktu* und dem oberen Nigerbogen nenne man das Songai „*Koyra Kiné*“

¹⁾ Diese Metathese ist durch den Stärkeakzent, der auf der ersten Silbe ruht, veranlaßt, vgl. *Snah. khitu* „Ding“ statt **kithu*. Die verhauchten Nasale sind etymologisch aus der Verbindung eines Nasals mit einer stimmlosen Explosiva entstanden, und zwar *nh* < *ñk*, *nh* < *nt*, *mh* < *mp*, vgl. a. a. O. S. 262. Meinhof.

d. h. ‚Landes-Sprache‘, im Süden „*Djenné Kine*“, ‚Sprache von Djenné‘, oder „*Djerma Kine*“, ‚Djerma-Sprache‘, und anderswo einfach Songai-Sprache („ailleurs, simplement *Soŋgay Kine*, langue *Soŋgay*“).

Djerma ist natürlich dasselbe wie Zarma. Den Namen Songai ist man gewohnt mit *ɣ* zu sprechen: *Soŋɣai* oder *Sɔɣai*. Die letztere Form habe ich auch von Eingeborenen aus dem Hinterlande Togos gehört, aber nicht von *Alu*, er hat den Namen überhaupt nicht genannt, und ich habe erst Jahre später gesehen, daß meine Aufnahme dem Songai angehörte. Barth in den „Central-Afrikanischen Vokabularien“ schreibt *Soŋɣai* und begründet diese Schreibung, s. S. CLXVIII. Die Schreibung Ha.'s: „*Soŋgay*“ bedeutet *Soŋai*, denn *ŋg* „se prononce comme ng dans les mots allemands bringen, gegangen“ und wird ausdrücklich von *ng* = *ŋg* unterschieden.

Meine Aufnahmen stimmen mit denen von Ha. und Barth durchweg überein; lautliche Abweichungen sind in 16, 17 behandelt. Mundartliche Unterschiede scheinen innerhalb des Songai allgemein gering zu sein. Ha.'s Material stammt aus Timbuku, und es ergibt sich aus einem Vergleich mit dem meinen, daß in Say und Umgebung mit geringen örtlichen Abweichungen dieselbe Sprache gesprochen wird. Ha. hebt hervor, daß die Bewohner Timbuktus sich mit denen von Say ohne Schwierigkeit unterhalten. „Das sind keine Dialekte . . . sondern es ist eine einzige Sprache, die hier und da einige Unterschiede in der Aussprache aufweist“. S. I.

Ich brauche kaum zu sagen, daß meine Aufzeichnungen nicht ein vollständiges Bild der Sprache geben, sie wollen nur einen bescheidenen Beitrag zu ihrer Kenntnis bieten. Für ein eindringendes Studium sei auf die Arbeiten von Hacquard & Dupuis und Barth verwiesen. Koelles Polyglotta bringt Songai unter „Tumbuku“. Cust's Bemerkung (The Modern Languages of Africa S. 248), unter Koelle's Kandin sei Songai zu verstehen, ist unrichtig. Kandin hat zum Songai keine nähere Beziehung. Die Berechtigung zum Veröffentlichen meines Materials sehe ich in dem Umstande, daß es aus dem von den genannten Quellen nicht berücksichtigten äußersten Osten des Sprachgebietes stammt und einige lautliche und grammatische Besonderheiten bringt. Darüber hinaus aber habe ich versucht, den Charakter der Sprache zu verstehen und ihre Stellung innerhalb der westlichen Sudansprachen zu untersuchen.

Das Songai ist eine Sudansprache und trägt alle Merkmale dieser Sprachfamilie in ausgeprägter Weise. Obgleich die Songai in unmittelbarer Nachbarschaft hamitischer Stämme leben und unter ihrem

Einfluß eines der bestbekannten Völker im westlichen Sudan geworden sind, hat doch ihre Sprache, unbeschadet der Aufnahme einzelner hamitischer Lehnwörter, primitive Eigenart in bemerkenswertem Maße erhalten. Übereinstimmend mit diesem sprachlichen Befunde sagt M. Delafosse in ‚Haut-Sénégal-Niger‘ Tome I S. 239: „Die Songai sind in ihrer Gesamtheit unstreitig eine Negerbevölkerung, der sich zuerst berberische, arabische, jüdische (?), fulische und später in besonderem Maße marokkanische Elemente angeschlossen und den Typus einiger Familien ziemlich tiefgehend verändert haben. Wenn gleich der Einfluß dieser Familien politisch und sozial bedeutend gewesen sein mag und noch ist, so bilden sie zahlenmäßig doch nur einen verschwindenden Teil der Bevölkerung; das Volk in seiner Gesamtheit ist durchaus negerisch geblieben“.

DIE LAUTE.

2. Vokale.

u o o a e e i. Geflüstert kommen *a* und *e* vor: *a, e*.

Vokalassimilationen:

hal wosu neben *hal wasu* Knabe, *wēi* und *wei* Frau, daneben *wōi* und *wōi*; *wēino* und *wōino* Sonne; *mana* nicht, daneben *bō* *mōno* Kopf nicht.

Die Mz-Endung lautet *ai*, dies ist oft zu *ēi* oder *ei* assimiliert und in einigen Fällen zu *e* kontrahiert; Beispiele s. 7.

Die Konjugationspartikel *na* ist vor folgendem *i* oder *e* manchmal *ne* geworden: *a ne tji* er sagt, *i ne ze* sie banden, *a na i ton* sie dich stechen > *a ne i ton*. Daneben findet sich einmal: *a ne tjan* sie fängt, statt *a na tjan*.

Vokalausfall.

Bei der Mehrzahlbildung des Hw und beim Antritt des ‚Artikels‘ *o* fällt oft der Schlußvokal aus; Beispiele s. 7.

Auch das *a* der Konjugationspartikel *na* ist einige Male ausgefallen: *a n tum* er schreibt, statt *a na tum*.

Kontraktion.

koñō Sklavin Mz *koñai*; in der Ez ist *oa* > *o* geworden.

Vorausnahme eines *i*-Lautes.

Wörter, die *i* in der 2. Silbe haben, übernehmen dies *i* manchmal mit in die erste Silbe, z. B. *haili* Wasser, *baili* Pferd; daß hier das *i* in der ersten Silbe sekundär ist, geht daraus hervor, daß die anderen Autoren *hali*, *bali* schreiben, und daß beim Wegfall des schließenden *i* vor dem Artikel *o* auch das *i* der ersten Silbe schwindet:

halo das Pferd. Diese Voraussetzung kommt nur vor in Wörtern, deren 2. Silbe mit *l* anlautet.

3. Konsonanten.

Das Zarma hat folgende Konsonanten: *k g ñ — k' g' ñ' — tj dj — s — t s d z u — p f b m — gb — r l* — und die Halbvokale *w y*.

Der gehauchte Vokaleinsatz wird mit *h* wiedergegeben. An Doppelkonsonanten findet sich sicher nur *ahammi* Haar neben älterem *ahamni*; außerdem habe ich für ‚sechs‘ *iddu* geschrieben, und Hacquard schreibt es ebenso.

Bemerkungen zu den Konsonanten.

p findet sich nur in dem einen Wort *pálipalipali* ganz weiß (vgl. dazu Haussa *fari fet* in gleicher Bedeutung), *gb* ebenfalls in einem Wortstamm: *gbete* arbeiten, *gbeteli* Arbeit; *kp* fehlt ganz. Bei Hacquard kommen weder *kp* noch *gb* vor. — *r* und *l* sind zerebral, da sie aber nur als Zerebrallaute vorkommen, erübrigt sich eine besondere Bezeichnung; die beiden Laute werden beliebig untereinander vertauscht.

In dem Worte *hal*, *hali* Mann fällt, wenn es in Zusammensetzungen steht, das *h* oft weg, z. B. *alwosu* Knabe, *alholo* Mann, *alkuso* Greis, < *hal wosu*, *hal boló*, *hal kuso*.

ñk > *ñg*. *yēdji-kali* heißt ‚Stier‘, *kali* = Mann, männlich; *golōngali* = Hahn, von *golōn* Huhn und *kali* männlich, nach dem *ñ* ist also das *k* > *g* geworden. Dies *kali*, *-ñgali* ist identisch mit dem oben genannten *hal*, *hali* Mann; nur in diesen beiden Zusammensetzungen ist also die ursprüngliche Form *kali* und die davon gebildete *ñgali* erhalten geblieben, sonst ist *kali* > *hali* geworden, und wie oben bemerkt, fällt auch das anlautende *h* oft aus: also *kal* > *hal* > *al*.

‚Eisen, Metall‘ heißt *ñgurubi* (*-bi* = schwarz, also Stamm *ñgurn*), im Dagomba heißt ‚Eisen‘ *kutu*, im Grussi *kuti*, im Gurma *okuregu*, im Kaselem *kukulu*, allen diesen Formen liegt zugrunde Stamm *kutu*, *kuti*; im Zarma ist das anlautende *t* zu *r* geworden und aus dem anlautenden *k* wurde durch Vortritt des Nasals: *ñg*.

ñk ist aber erhalten geblieben in *ihika* ‚zwei‘.

Ebenso ist *t* nach einem Nasal zu einer Lenis geworden in *ihinza* ‚drei‘, bei Hacquard *ihindja* und *ihinza*: *-za*, *-dja* geht zurück auf einen Stamm *tia*, s. Wortvergleiche Nr. 73.

Intervokales *l* ist ausgefallen in *bei* ‚groß‘ neben *beli*, *bēli*.

TONHÖHEN.

4. Etymologische Tonhöhen sind vorhanden, und ihnen gegenüber tritt der Starkton durchaus zurück. Auch Nasale können ihren eigenen Ton haben, so z. B. 'ngà ,er ist es', 'ngàì sie sind es. Beobachtet habe ich Tief-, Mittel- und Hochton, steigenden und fallenden Ton. Fälle, in denen sich gleichlautende Wörter nur durch ihre Tonhöhe unterscheiden, sind mir nur vereinzelt begegnet, z. B. mǝ Auge, mǝ̃ Reis; sàla sprechen, sàlù arm sein; wà Milch, wá cacare; dàn hineintun, dàn' Skorpion; hábu Markt, hábù Baumwolle.

Eine wichtige grammatische Funktion hat der Ton in der Verneinung des Zw: à nè tǝ er sagte, à 'né tǝ er sagte nicht; s. 14.

DIE WORTFORM.

5. Die Sprache hat keine vokalischen Präfixe, fast alle Wörter lauten konsonantisch oder halbvokalisch an. Die mit Vokal anlautenden Wörter sind fast ausschließlich Fremdwörter, so besonders solche mit *a*. Die Zahlwörter von 2—10 beginnen mit *i*, dies ist vielleicht das persönliche Fw der 3. Ez ,sie'.

Die Mehrzahl der Wörter ist einsilbig; sie bestehen

a) zu einem sehr erheblichen Teil aus einem Konsonanten und einem Vokal, haben also die typische ursprüngliche Sudanform.

bá viel sein, *bì* schwarz, *bī* gestern, *bu* sterben, *dì* fangen, *dì* sehen, *dje* geschwollen sein, *dǝ* Fett, *fu* Haus, *ga* essen, *gu* Wallach, *hē* weinen, *hi* Boot, *ka* enthäuten, *ka* wer, *ka* kommen, *ku* tragen, *ma* hören, *me* Mund, *mǝ* Auge, *tǝ* hereinbrechen, *tu* wollen, *tje* Fuß, *wà* Milch, *wá* cacare, *wi* töten, *za* nehmen. Außerdem aus Haquard: *ba* lieben, *ba* zerbrechen, *bi* durchbohren, *di* Bootstange, *dje* schwören, *dji* schwimmen, *do* Sand, *do* Stroh, *do* Heuschrecke, *do* bei, *du* haben, *ji* sich schneuzen, *ju* blasen, *ho* jagen, *ho* ungehorsam sein, *hu* Schale, *ko* Adansonia, *ku* groß sein, *ma* Name, *ne* sprechen, *ne* hier, *no* geben, *su* bellen, *ta* nähern, *ta* annehmen, *ta* Pferd, *to* ankommen, *tu* Holzgefäß, *wo* ungehorsam sein, *ye* wiederkommen, *ye* ausbreiten, *yu* Honig.

Die Annahme liegt nahe, daß manche dieser gleichlautenden Wörter sich durch Tonhöhen unterscheiden.

b) aus einem Konsonanten und zwei Vokalen resp. einem Diphthong. *ba* Waran, *ǝi* fangen, *gao* Jäger, *hai* schießen, *hai* gebären, *hau* binden, *hau* Rind, *kai* gerade sein, *koi* gehen, *koi* König.

Manche dieser Wörter gehören ursprünglich unter die Form *a*, denn das *-o* als zweiter Vokal ist wahrscheinlich ein Suffix, s. 6, 1,

und -i kommt fast nur an Zw vor, es ist also wohl eine Konjugationsendung mit noch unbekannter Funktion.

c) aus Konsonant, Vokal, Konsonant.

bán zu Ende sein, *dam* anziehen, *dañ* hineintun, *dàñ'* Skorpion, *hal* Mann, *ham* Fleisch, *hañ* trinken, *kal* schlagen, *kān* süß sein, *kai* fallen, *kin* Sprache, *tam* Sklave, *ton* stechen, *tum* schreiben, *tun* aufstehen. — Auslautende Konsonanten sind nur Nasale und *l*.

Die Silben mehrsilbiger Wörter bestehen meist aus je einem Konsonanten und einem Vokal. *bali* Pferd, *baño* Sklave, *bēli* hauen, *bili* Knochen, *bini* Herz, *boli* gut, *balo* Mensch, *dame* Chamäleon, *djeli* tragen, *fali* Feld, *funi* Nabel, etc.

Die 2. Silbe beginnt in der großen Mehrzahl der Fälle mit einem Nasal oder *l*, die Wortform hat also mit der unter c) oben Verwandtschaft; ja sie fällt mit ihr vielfach zusammen, denn fast alle Wörter, die als 2. Konsonanten *n* oder *l* haben, können beliebig auf dies *n* oder *l* einen Vokal folgen lassen oder nicht, so sagt man *half* oder *bali* Pferd, *hal* oder *hali* Mann, *kal* oder *kala* schlagen (also wie im Kpelle, s. meine Arbeit: Die Kpelle, S. 139).

Nicht ganz selten ist, daß die 2. Silbe mit einem Nasal beginnt und diesem ein ihm entsprechender stimmhafter Konsonant folgt. *bandu* Rücken, *gande* Brust, *gondi* Schlange, *gunde* Bauch, *haudu* Mond, *haŋga* Ohr, *haŋgau* Pfeil, *hindili* Traum. Ob dieser dem Nasal folgende Konsonant ursprünglich ist oder auch (wie im Gola, s. meine Arbeit: Die Golasprache in Liberia, Hamburg 1921, 21) sekundär sein kann, läßt sich aus dem Material nicht bestimmen.

Wörter mit mehr als zwei Silben sind häufig ohne weiteres als Zusammensetzungen zu erkennen, so z. B. *bōhamni* Kopfhaar, *djiunde-bandu* ‚Halsrücken‘: Nacken, *isaham* ‚Wasserrfleisch‘: Fisch.

Fremdwörter.

Im Dialekt von Timbuktu finden sich, wie natürlich, zahlreiche Fremdwörter aus dem Arabischen, mein Material weist deren außer den Wochentagsnamen wenige auf; einige Entlehnungen stammen aus dem Haussa, so wahrscheinlich *duudu* Jams, *albasa* Zwiebel, *kariŋe* Uhr, *suma* Honig, *tantabar* Taube, *kīŋi* Fisch, *jula* Mütze.

WORTBILDUNG.

6. Es sind nur wenige Wortbildungselemente nachzuweisen, und diese kommen in dem vorliegenden Material zum Teil nur in einzelnen Beispielen vor.

1. -o. Beispiel: *ganga kala* 'Trommel schlagen, davon *ganga-kalao* Trommelschläger, Trommler. Hier bildet -o ein nomen agens. Außerdem steht aber o (o u) nicht selten im Auslaut von Personen- und Tiernamen, z. B. *baño* Sklave, *bolo* Mensch, *gao* Jäger, *izieno* Greis von *zien* alt sein, *koño* Sklavin, *korō* Freund, *samō* Dummer, *wendio* Mädchen, *yao* Fremder. — *baō* Waran, *fōno* Meerkatze, *gabū* Habicht, *galu* Bock, *golō* Frosch, *golōno* Huhn, *hau* Rind, *nāno* Füllen, *sabulo* Mücke, *kuro* Vogel. — Freilich endigen längst nicht alle Menschen- und Tiernamen auf -o, und andererseits haben auch Sachen diesen Schlußvokal, immerhin besteht die Möglichkeit, und in einigen Fällen die Sicherheit, daß -o ein Menschen- und Tiersuffix ist. Wegen des eventuellen Zusammenhanges dieses -o mit dem demonstrativen -o s. 13.
2. i- -o. Adjektive bzw. Verba werden substantivisch durch Präfix i- und Suffix -o. *zien* alt sein, *izieno* der alte, ein alter; *bi* schwarz, *ibio* ein schwarzer, Mz *ibiai*. Diese Form hat das Ew auch in prädikativer Stellung.
3. -no, bildet Personen. *Zarma-no* Zarmamann; *fali* Feld, *falino*, *hal falino* Feldarbeiter. Möglicherweise ist aber dies *no* identisch mit *no* „ist es“, s. 14.
4. -li. *nwa* essen, *nwali* Speise; *gbete* arbeiten, *gbeteli* Arbeit.
5. -iya bildet Infinitive. *kan* fallen, *kaniya* der Fall; *numai* baden, *numaiya* das Baden.
6. -nte bildet Ew aus Zw, z. B. *sayi* viel sein, *sayinte* viel.

Die folgenden 3 lassen sich nur je an einem Beispiel nachweisen.

7. -n. *ki* sprechen, *kin* Sprache; *bu* sterben, *bun* tot.
8. -ou. *djeli* tragen, *djelou* Last.
9. -gu. *ko* trocknen, *kogu* trocken.
10. -ndi bildet kausative Zw: *nwa* essen, *nwandi* essen lassen, zu essen geben; vgl. die Kausativendung -ni im Ful.
11. -koi, meist gesprochen *kqi*. *kqi* heißt Besitzer, Herr, Häuptling, König, Ausüber und dient vielfach in Zusammensetzungen. *bali kqi* Pferdebesitzer, *fali kqi* Feldbesitzer, *tuli kqi* Baumbesitzer; *hindili* träumen, *hindili kqi* Träumer, Mz *hindili kqi*; *gilibi* schlafen, *gilibi kqi* Schläfer.

Aus Ha. findet sich noch: *koyra* ‚Land‘, das vielleicht mit *kqi* ‚König‘ zusammenhängt.

DIE WORTARTEN.

In den weitaus meisten Fällen unterscheidet sich eine Wortart nicht durch ihre Form von einer anderen, sowie man auch nur selten einen Unterschied zwischen Stamm und Wort machen kann, beide fallen zusammen. Ein Wort wie z. B. *ka*, *hal* kann seiner Form nach sowohl Hw wie Ew und Zw sein.

DAS HAUPTWORT.

7. Zahl.

Die Mz wird gebildet durch Suffix *-ai*.

gu-guai Wallach, *fu-fuai* Haus, *zam-zamai* Schmied; vor *-ai* fällt ein auslautender Vokal aus: *hansi-hansai* Hund, *desi-desai* Axt, *kwalakwalai* Stadt. — Das *a* in *ai* ist zu *ɛ* *e* assimiliert in *kusu-kusei* Topf, *bolo-bolei* Mensch, *hi-hiei* Boot. — In einigen Wörtern ist *-ai* zu *-ē* kontrahiert, z. B. *handelia-handeliē* Stern.

Hacquard gibt als Pluralsuffix *-yo* an: *boro-boroyo* Mensch. In seinen Texten kommt aber vor: „*borey* les hommes“. Auch Barth hat *-ō* und *-yō*; im Vokabular finden sich aber u. a. *fari* Mz *fare* Feld, *kamba* Mz *kambe* Hand.

Folgt dem Hw ein Ew, so erhält nur letzteres das Mz-Zeichen: *bolo bi* schwarzer Mensch, Mz *bolo biui*.

8. Geschlecht.

Die Sprache hat kein grammatisches Geschlecht. Das natürliche Geschlecht wird ausgedrückt durch *hal* Mann und *wei* Frau. *bali* Pferd, *bali hal* Hengst, *bali wei* Stute.

9. Kasus.

Der Subjektnominativ steht an der Spitze des Satzes.

Der Genetiv steht vor dem regierenden Nomen. *hal ju* des Mannes Haus, *koi bali* des Königs Pferd, *zarma kin* Songai-Sprache, *turi balidji* Baumrinde.

Das direkte Objekt steht vor dem Prädikat, hat also dieselbe Stellung wie in den Mandingo- und Krusprachen und wie im Grussi und Bargu. *a nà kò kal* er das Kind schlug; *ai nà tamò dam* ich Schuh ziehe an; *ai nà kalefo hau* ich Leibgurt binde; *a nà fula dan* er Mütze setzt auf; *ai nà taja dei habu* ich Tuch kaufe Markt; *a nà zama za ka turi dunbu* er Messer nahm und Baum schnitt; *a nà hali hañ gāsu la* er Wasser trank Kalebasse in; *a nà albarua dan malja kuna* er Pulver tat Flinte Inneres; *i nà malja kala* er Flinte wirft: schießt; *a na tqindi za ka hansi tjutú* er Stein nahm und Hund warf; *zaukai i gong ga tūsi ku* die Kinder sie sind Sand tragen: *a nà sindi*

dañ sanū la er Faden tat Nadel in; *i nà zeì hau da salika* sie Dieb banden mit Kette; *tafa ñaniò hai* Stute Füllen warf; *zarmatalai i si gulusunò ñwa* Zarmaleute sie nicht Schwein essen; *dañ a nà i ton* Skorpion er sie stach; *a nà fu kuna habu* er Hauses Innere fegt; *ai nà tafa de* ich Kleid kaufe; *a nà ham hina* er Fleisch kocht; *a nà goloñ wi* er Huhn tötet; *ai nà zarma kin sala* ich Zarma-Sprache rede; *madje a nà tjan di* Katze sie Maus fängt.

Manchmal wird das pronominale Subjekt mit der Konjugationspartikel *nà* nach dem Objekt wiederholt: *a nà turo a nà zabu* er das Holz er schnitzt; *a nà takuba a nà dañ ka bolo fo bēli* er Schwert er nahm und Menschen einen stach; *a nà ñgurubi a nà za ka kalemi dani* er Eisen er nahm und Hacke schmiedete; *a nà takardu a nà tum* er Buch er schreibt. — Dies ist zweifellos eine primitive Ausdrucksweise; charakteristisch ist auch der häufige Gebrauch des *Zw za* ‚nehmen‘ zur Einführung der Haupthandlung. Die eine Handlung wird durch zwei Verba finita ausgedrückt, genauer: wird in zwei Teilhandlungen zerlegt.

Hat ein Satz ein direktes und ein indirektes Objekt, so steht das zweite vor dem Prädikat, das direkte Objekt folgt dem Prädikat; *a nà bolo tjebe fondo* er dem Menschen zeigte Weg; *a nà yao nō ñwari* er dem Fremden gab Speise.

Bei Hacquard und Koelle kommen auch Sätze mit nur einem direkten Objekt vor, in denen dieses dem Prädikat folgt.

10. Postpositionen.

Die Postpositionen sind Lokalsubstantive, die in genetivischem Verhältnis zu einem anderen Nomen oder Pronomen stehen und die Stelle unserer Präpositionen einnehmen.

boñ Kopf: *a gono fu boñ* er ist des Hauses Kopf: auf dem Hause; *banda* Rücken: *a gono fu banda* er ist des Hauses Rücken: hinter dem Hause; *dāru* Unterseite: *a na tañgara dāru* er ist unter der Matte; *kuna, la* das Innere: *a na fu kuna* oder *fu la* er ist in dem Hause; *ga* Außenseite: *halandañ gono subo ga* Tau ist des Grases Außenseite: an dem Grase.

DAS EIGENSCHAFTSWORT.

11. Es gibt wenige eigentliche Ew; eine Eigenschaft wird fast immer durch *Zw* ausgedrückt: *beli* groß sein, *mali* klein sein, *kwalì* weiß sein, *bi* schwarz (sein), *bori* gut sein, *zēn* alt sein, *bara* heiß sein, *yēi* kalt sein. — *a bori* er ist gut. Aber *bolo bori* guter Mann

Mz *bolo borai*; die Substantivierung geschieht, wie oben 6, 2 angegeben, durch *i-* und *-o*: *iborio* oder *iboro* ein guter.

Eine Eigenschaft kann verstärkt ausgedrückt werden durch Zufügung eines Wortes, das einen hohen Grad dieser Eigenschaft bezeichnet. Diese Wörter sind meistens Verdoppelungen, z. B. *kwali pálipalipali* ganz weiß (sein), *bi tiktik* ganz schwarz (sein), *kai ñga-bòngá* ganz gerade (sein). *tjile tjáútjaútjaū* ganz rot (sein). Sie werden nicht für sich allein gebraucht, sondern nur in Verbindung mit dem entsprechenden eigenschaftlichen Verb.

Der Komparativ wird ausgedrückt durch *bisa* übertreffen. *bali beli ka bisa farka* Pferd ist groß (und) übertrifft Esel.

DAS ZAHLWORT.

12. *fo*, *afalún* 1, *ihínka* 2, *ihínzá* 3, *itáki* 4, *igú* 5, *iddù* 6, *iyè* 7, *ahaku* 8, *yega* 9, *iwéi* 10. *wei tjindi fo* 11, *wei tjindi hínka* 12, *wei tjindi hinza* 13, *wei tákí* 14, *wei gu* 15, *wolánka* 20, *wolánka tjindi fo* 21, *wglanza* 30, *wqitáki* 40, *wqigu* 50, *wóiddù* 60. — *zaiñújò* 100, *zaiñudāfo* 101, *zaiñu hínka* 200.

Geht dem Zahlwort ein Hw voran, so steht dies in der Ez, und das anlautende *i-* fällt aus: *baili hínka* zwei Pferde.

Die Monatsnamen sind:

<i>mehau</i> Oktober	<i>méfeli</i> November
<i>fulanzam</i> Dezember	<i>djínigal</i> Januar
<i>gāni</i> Februar	<i>binakuna</i> März
<i>bambalam</i> April	<i>woezi eno miehau</i> Mai
<i>tjekonó</i> Juni	<i>tjekono miehau</i> Juli
<i>méfēli</i> August	<i>mífelidjínigal</i> September.

Die Übereinstimmung mit den deutschen Monatsnamen ist natürlich relativ. Weil die Aufnahme im Oktober geschah, fingen wir mit diesem Monat an. *mehau* bedeutet offenbar „Mund zugebunden“ d. h. Fasten, also Ramadan; *méfēli* „Mund offen“: das Essen ist wieder erlaubt (so erklärt auch Ha. S. 42). Nun ist aber *méfēli* ‚August‘ offenbar identisch mit dem November, hier muß also ein Versehen vorliegen. *djínigal* ist wohl identisch mit *gínigal* ‚beten‘. — Ha. hat größtenteils andere, teilweise arabische Namen. Übereinstimmend hat er: „*tje konno*“ = „Chaban“, „*hau me*“ [also die Wörter umgestellt!] = „Ramdhan“, „*fer me*“ (= *méfēli*) = „Choual“. „*hinouljan*“ (= *fulanzam*) „Dou’ l qada“.

DAS FÜRWORD.

Persönlich.

13. Die absoluten Formen lauten: Als Subjekt eines Zw:

<i>ai</i> ich (bin es)	<i>ai</i>
<i>ni</i> du (bist es)	<i>ni</i>
<i>'ngà</i> er (ist es)	<i>a</i>
<i>iri</i> wir (sind es)	<i>iri</i>
<i>arān</i> ihr (seid es)	<i>arān</i>
<i>'ngàì</i> (sie sind es).	<i>i</i>

Possessiv: *ai fu* mein Haus, *ni* dein, *a* sein, *iri* unser, *arān* euer, *i* ihr, also genau wie die subjektiven.

Demonstrativ.

yongó dies: *yongó fu* dies Haus; *yongó baili* dies Pferd, *yongó bailiai* diese Pferde.

Zwei weitere Demonstrativpronomen sind *o*, *o*, und *di*. — *o* entspricht etwa dem bestimmten Artikel. *fu* Haus *fu_o* das Haus, *ham* Fleisch *ham_o* das Fleisch, *zam* Schmied *zam_o* der Schmied, *tuli* Baum *tuli_o* der Baum, *hali* Wasser *halo* das Wasser, *hanandi* Seife *hanando* die Seife.

In gleichem Sinne wird *di* verwendet: *fuai di* die Häuser, *baili di* das Pferd, *bol_o di* der Mensch.

Hacquard hat als „Artikel“ in der Bedeutung „ci, là“ nur *di*; s. S. 4 f, und daneben als eigentliches Demonstrativ *wo* ‚dies‘, dies letztere ist jedenfalls mit meinem *o o* identisch. Barth hat ebenfalls *di*, aber in etwas anderer Bedeutung, und ebenfalls *wō* in demonstrativer Bedeutung, s. S. CLXXIV. Wie *o o wo* und *di* sich unterscheiden, ist nicht festzustellen; es kann sich um größere und geringere Entfernung handeln; möglich ist aber auch, daß ursprünglich *o o wo* Menschen und Tiere, *di* aber Sachen bezeichnet hat, daß es sich also um Rudimente von Klassensuffixen handelt, man vergleiche damit oben *-o* als Endung an Menschen- und Tiernamen. Heute werden beide, *o o* und *di*, für Menschen und Tiere und für Sachen angewendet.¹⁾

Relativ.

ka: balo ka i dei das Pferd, das sie kauften.

¹⁾ Friedrich Müller, „Einleitung in die Sprachwissenschaft“ Bd. I S. 159 behauptet, das Songai habe für belebte und unbelebte Wesen je einen verschiedenen Artikel, nämlich *di* und *ni*; davon habe ich nichts gefunden, auch Ha. spricht nicht davon; Müllers Quelle ist offenbar Barth, aber Barth sagt a. a. O. S. CLXXIV ausdrücklich, der Unterschied zwischen *di* und *ni* sei „bloß euphonisch“.

Interrogativ.

fɔ: fu fɔ welches Haus? *fuai fɔ* welche Häuser? Häufig wird dem *fɔ* noch *no* ‚ist es‘ angehängt (bei Haecquard *ne*); *fu fɔ no* welches Haus (ist es)?

DAS ZEITWORT.

14. Folgende Verbalformen habe ich feststellen können.

Vergangenheit.

ai fɔlu ich spielte
ni „ du spieltest
a „ er spielte
iri „ wir spielten
arɛn „ ihr spieltet
i „ sie spielten.

Gegenwart oder Zukunft.

ai ga fɔlu ich werde spielen
ni ga fɔlu du wirst spielen, etc.

Diese und die vorige Form kommen auch vor mit angehängtem *no*, das vielleicht identisch ist mit *no* ‚ist es‘: *ai ga fɔlu no* ich spiele (ist es). *kani* liegen: *a kani no* er lag; *gilibi* schlafen: *a gilibi no* er schlief; *sabu, sale* sprechen: *a sale no* er sprach; *bu* sterben: *a bu no* er starb.

Häufig sind die Formen mit *nà*; sie scheinen einen Aorist auszudrücken, d. h. für Gegenwart und Vergangenheit zugleich Anwendung zu finden, kommen aber in meinem Material fast nur dann vor, wenn ein direktes Objekt vorhanden ist: *a nà ñwali nò* er Speise gab oder gibt, *a nà iri kal* er schlug uns, *a nà arɛn kal* er schlug euch, *a nà i kal* er schlug sie; ohne Objekt: *ai nà dei* ich habe gekauft. — Neben *nà* kommen auch *nè, nè* und *n* vor, s. oben 2, *a nè zama za ka tuli dumbu* er Messer nahm und Baum schnitt; *a nà takarda a u tum* er Buch er schreibt.

Enthält ein Satz zwei Zw, so wird das 2. mit *ka* eingeleitet (im folgenden zur Kennzeichnung mit ‚und‘ wiedergegeben):

a nà zama za ka tuli dumbu er Messer nahm und Baum schnitt; *a nà ñgulubi a nà za ka dani kalɛmi* er Eisen er nahm und Hacke schmiedete; *a nà tɔɛndi za ka hansɪ tɔatù* er Stein nahm und Hund warf; *a nà dɛsi za ka tuli jala* er Axt nahm und Baum spaltete.

Der Infinitiv wird gebildet durch Anfügung von *-iya*: *kan* fallen, *kaniya* das Fallen, der Fall.

Verneinung.

Die Verneinung wird ausgedrückt

a) durch *sí*: *a sí fɔlu* er spielt nicht; *sí ki sage* nicht; *subai ai sí kà* morgen werde ich nicht kommen.

b) durch *maná*: *a gǎnù* er tanzt, *a maná gǎn`* er tanzt nicht; *ńkuna ai maná ńwa* heute ich nicht aß; *ai bō monó* (< *maná*) *beli* mein Kopf ist nicht groß.

c) durch *ná*: dies hat hohen und zugleich Starkton in deutlichem Gegensatz zu der Konjugationspartikel *nà*. *halo a ba* das Wasser ist viel; *halo a ná bà* das Wasser ist nicht viel; *a nè* (< *na*) *kì* er sagte; *a né kì* er sagte nicht.

Hilfszeitwort ‚sein‘.

15. Es wird am häufigsten ausgedrückt durch *go* oder *gono*, *gono*; *dundu a gono kusu kuna* Jams ist im Topfe; *kusu a gono nung bō* der Topf ist auf dem Feuer; *halandai gono subo ga* Tau ist am Grase; *hābu go fali* Baumwolle ist auf dem Felde; *a gono fu la* er ist im Hause.

Daneben findet sich *ga*, z. B. *a ga bí* es ist schwarz; *a gá kwàlé* es ist weiß; *hali a ga yei* das Wasser ist kalt.

gono ga und *ga* allein stehen einige Male vor Zw und bilden so eine Form, die dem Progressiv des Ewe entspricht, z. B. *i gono ga kalu gaiga* sie sind schlagen Trommel: sie sind am Trommelschlagen; *i gono ga tāsì ku* sie sind am Sandtragen; *mūsu a gono ga dundu* der Löwe ist brüllend; *ai ga koi hābu* ich bin gehend Markt.

Ich bin aber nicht ganz sicher, ob dies nicht bloße Übersetzungen der Ewe-Formen sind, denn Ewe war bei der Aufnahme die Mittelsprache.

„sein an einem Ort“ wird auch durch *bala* ausgedrückt: *mang hanando bala* wo ist die Seife? *ifo ka bala adaka kuna* was ist in der Kiste? (Die Bedeutung des *ka* ist mir unbekannt).

LAUTLICHE ABWEICHUNGEN IN DEN QUELLEN.

16. Wie in der Einleitung bemerkt, stimmen die Aufnahmen von Koelle, Barth, Hacquard und mir durchweg lautlich überein. Im folgenden gebe ich Beispiele für Lautabweichungen; sie werden sich teilweise aus orthographischen, andere aus dialektischen Unterschieden erklären, zum Teil aus ungenauem Hören oder Niederschreiben, in einzelnen Fällen vielleicht auch aus inzwischen eingetretenem Lautwandel. (Ko = Koelle, Ba = Barth, Ha = Hacquard, W = Westermann).

Besonders häufig ist der Wechsel zwischen *a* und *e*, wobei manchmal *e* *é* sein wird.

Wort *sani* W, *seni* Ha; Wasser *hali* W, *hali* Ha, *ari hari heri* Ba; Tür *dangala* W, *deingela* Ha; Tuch *tafa* W, *tafe* Ha; Stute *tafa* W,

tefe Ba; Stuhl *titu* W, *tite* Ha, *tītu* Ko; Stern *handelia* W, *handaria* Ha; sprechen *sula* W, *selen* und *har* Ha; Songai *zarma* W, *djerma* Ha; Schmied *zam* W, *zem* Ba; oben *bānā* W, *bene* Ha; Mond *handu* Ha, W, *hāndu* Ko, *handu*, *hendu* Ba; Maus *tjan* W, *tjei* Ha; Markt *habu* W, *hebu* Ha, *yōbu* Ko, *hebu* Ba; Gott *iliko* W, *yerko* Ha, *yarkui*, *yerko* Ko, *yerko* Ba; Frau *wei* W, *wei* Ha, *wai* Ba; zehn *iwēi* W, *awei* Ha, *awuai* Ba; Chamäleon *damé* W, *udama* Ha, *ulāma* Ko; beten *djīngal* W, *djīnger* Ha, *djīnger* Ba; beendigen *ban* W, *ben* Ha, *ben* Ba; Axt *dēsi* W, *dasi* Ha, *dāsi* Ko; Ziege *hintjin* W, *hantji* Ha, *hankin* Ko, *hantši* Ba; Matte *taŋgala* W, *tandžeri* Ba.

Wechsel u — i.

Vogel *tjūrō* W, *tjiro* Ha, *kirō* Ko, *kiri*, *keru* Ba; Nabel *fumi* W, *fume*, *hime* Ha, *himē* Ko; baden *numai* W, *numei* Ha, *hinui* Ko; krank *wirtji* Ha, *wurki* Ba; tanzen *gānū* W, *gani* Ha, *gāni* Ko, *gan* Ba; Krieg *waŋgu* Ko, *wōngi* Ba; Schwein *gulisūnō* W, *alkinsir* (ar.) Ko; ein Monatsname *fulanzam* W, *hinuudjam* Ha.

Wechsel a — o o.

Frauenbrust *fōfu* W, *fafa* Ha, *fafu* Ba; weiß *kwale* W, *korēi* Ha, *kōrei* Ko; viel *ba* W, *baw*, *bo* Ha; Skorpion *dān'* W, *don* Ha; Krieg *wōngu* W, *waŋgu* Ko, *wōngi* Ba, *yendje* Ha; Knabe *alēwosu* W, *harwasu* Ha; Fremder *yau* W, *yau* Ha, *yōu* Ko, *yo* Ba; zwanzig *wolānka* W, *waraŋka* Ha, *wariŋka* Ba.

Audere Vokalwechsel.

Freund *koro* W, *tjero* Ha, *etšere* Ba; Sonne *woino* W, *weine* Ha, *wēine* Ko, *wēnu* Ba; König *koi*, *kōi* W, *koi* Ha, *koi* Ba, *koi* Ko; weinen *hē* W, *heni*, *hem* Ha, *hōū* Ko.

Halbvokal: essen *ūwa* W, *ūa* Ha, *ūa* Ba.

Konsonanten.

k, *k̄*, *tj*. Salz *tjili*, *kili* W, *tjiri* Ha, *kiri* Ko; Nacht *tjū*, *kū* W, *kidji* *tjidji* Ha, *kīgi* Ko; Tätowierung *tjiti*, *kiti* W, *tjense* *tätowieren* Ha; Rippe, Seite *tjalou* W, *tjero* Ha, *kerō* Ko; rot *tjilē* W, *tjirei* Ha, *kirei* Ko; sprechen *ki*, *tji* W, *tjen* Ha, *ki* Ko; Sprache *kin* W, *kine*, *tjine* Ha; Bein, Fuß *tjē* W, *tje* Ha, *tšē* Ba, *kē* Ko; Vogel *tjūrō* W, *tjiro* Ha, *kirō* Ko, *keru* Ba; rufen *tjeyene* Ha, *keou* Ko; Ziege *hintjin* W, *hantji* Ha, *hankin* Ko, *hantši* Ba; krank *wirtji* Ha, *wurki* Ba.

Wechsel *g* — *dj*.

Nacht *kidji*, *tjidji* Ha, *kigi* Ba; Schulter, Oberarm *djese* W, *djese* Ha, *gešę* Ko; Faden *djerse* Ha, *geršę* Ko; schlafen *gilibi* W, *djirbi* Ha, *džirbi* Ko; Knie *kaige* W, *kandje* Ha, *kandžę* Ko; Speer *yādji* W, *yadji* Ha, *yaji* Ko; Ziegenbock *gindi* W, *djindi* Ha; beten *gĩngal* W, *djünger* Ha, *džünger* Ba; Schaf *fedji* W, *fegi* Ha, *fęgi* Ko, *figi* Ba; alt *djen* Ha, *gen* Ko.

Wechsel *dj* — *z*.

alt *zēn*, *zien* W, *djen*, *zen* Ha, *gen* Ko, *džen* Ba; laufen *zulú* W, *djur*, *zuru* Ha, *džur* Ko, *zorū* Ba; Schmied *zam* W, *djam*, *zam* Ha; stehlen *zei* W, *djei*, *zei* Ha; hundert *zangufę* W, *djangufę* Ha; Songai *zarma* W, *djerma* Ha; ein Monatsname *fulanzam* W, *hinandjam* Ha.

Wechsel *f* — *h*.

Haus *ju* W, *fu*, *hu* Ha, *hū* Ko, *hō* Ba; Nabel *fumi* W, *fume*, *hime* Ha, *hime* Ko; leben *funa* W, *ahona* Ba, *hūnañ* atmen Ko; spielen *fōle*, *fōlu* W, *fonei*, *horei* Ha, *hōrei* Ko; Osten *funei*, *hunei* Ha; ein Monatsname *fulanzam* W, *hinandjam* Ha.

Abfall eines anlautenden *h*.

Wasser *hali* W, *ari*, *hari*, *heri* B; Knabe *alęwosu* W, *harwasu* Ha; Mann *albolę* W, *har bolę* Ha.

Wechsel *h* — *y*.

Markt *habu* W, *hebu* Ha, *hębu* Ba, *yōbu* Ko.

Konsonantenumstellung.

Mais *kotokolę* W, *kolkoti* Ha.

Wechsel *ńg* — *ń*.

Ohr *hańga* W, *hańa* Ha, *hańa* Ko; Zahn *hĩńę* Ko, *hĩńa* Ba.

VERWANDTSCHAFTLICHE STELLUNG DES SONGAI.

18. Das Songai gehört keiner engeren Gruppe innerhalb der Sudansprachen an; es steht für sich, ist aber darum nicht ohne Beziehungen zu Nachbarsprachen. Mit den Mandingosprachen verbinden es die Präfixlosigkeit der Hw und die Stellung des Objektes vor dem Prädikat; auch der Wortschatz weist mit dem des Mandingo engere Zusammengehörigkeit auf. In lexikalischer Hinsicht steht aber das Songai der Mossi-Grussi-Gurma-Tem-Gruppe am nächsten. Freilich hat diese Gruppe in ausgesprochener Weise die Klasseneinteilung der

Hw durch Suffixe durchgeführt und entfernt sich dadurch erheblich vom Songai, das diese Einteilung überhaupt nicht oder höchstens in einigen Rudimenten besitzt, s. 13. Andererseits aber kommt auch im Grussi (und dem benachbarten Bargu = Borgui) wie im Songai und Mandingo die Stellung des Objektes vor dem Prädikat vor: s. 'Die Grussisprachen' 21. Zeitschr. für Kol. Spr. IV. S. 179.

Um die Wortverwandtschaft des Songai mit den Nachbarsprachen zu zeigen, gebe ich im folgenden eine Anzahl von Entsprechungen, beschränke mich dabei aber in voller Absicht auf das Mandingo einerseits und die Mossi-Grussi-Gurma-Tem-Gruppe nebst den ihnen nahestehenden Sprachen der Restvölker (Avatime etc.) in Togo und der Ewe-Tschi-Gruppe. Dabei nehme ich nach Möglichkeit nur solche Stämme, die nicht nur im Songai und noch einer anderen Sprache vorkommen, sondern die sich durch eine Reihe von Sprachen lautgesetzlich verfolgen lassen, also Gemeingut eines größeren und doch in sich geschlossenen, fest begrenzten Kreises sind und damit die Gewähr eines genetischen Zusammenhanges sicherstellen. Weit verbreitete, weil oft entlehnte Kulturwörter wie z. B. *ganga* Trommel, *wura* Gold sind zur Vergleichung nicht herangezogen worden.

In den unten angegebenen hypothetischen Grundformen bedeuten *i* und *u* enge Vokale, denen heutiges *i* und *u* entspricht, *ĩ* und *ũ* sind weit, ihnen entspricht heutiges *e* und *o*. Die Zeichen *i* und *u* besagen, daß es unentschieden bleibt, ob *j* oder *i*, *y* oder *u* zugrunde liegt.

19. Verglichen sind:

1. Die Mossi-Gruppe. Sie zerfällt in folgende Einzelsprachen oder Dialekte: Mossi (Mo), Dagomba oder Dagbane (Da), Kussassi, Mamprussi, Gbanyang, Dagarti, Birifo, Wala.

Quelle: D. Westermann, Die Mossi-Sprachengruppe im westlichen Sudan. Anthropos Band VII 1913 S. 467 ff.

2. Die Grussi-Gruppe (Gru), und zwar die folgenden Einzelsprachen: Atjülo, Kandjaga und Wala.

Quelle: D. Westermann, Die Grussisprachen im westlichen Sudan. Z f K Bd. IV Heft 3, S. 161 ff., Bd. IV Heft 4, S. 312 ff., Bd. V Heft 1, S. 45 ff.

3. Das Gurma (Gur). Handschriftliches Material, von mir aufgenommen.

4. Das Kaselem.

Quellen: a) P. Müller, Ein Beitrag zur Kenntnis der Akasele-Sprache, *Anthropos* 1906. b) Handschriftliches Material, von mir aufgenommen.

5. Das Tem.

Quelle: P. Müller, Beitrag zur Kenntnis der Tem-Sprache (Nord-Togo). *MSOS VIII* 1905, S. 251 ff.

6. Die Restsprachen in Togo.

Quellen: J. G. Christaller, Die Volta-Sprachengruppe. *Z. für afrik. Sprachen Jahrg. 1*, Berlin 1887—88. — Derselbe, Sprachproben vom Sudan, *Z. für afrik. Spr. Jahrg. 3*, S. 107—154, Berlin 1889/90. — E. Funke, Versuch einer Grammatik der Avatimesprache. *MSOS XII* Berlin 1909. — Derselbe, Deutsch-Avatime Wörterverzeichnis. *MSOS XIII*, Berlin 1910. — R. Plehn, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Togo, bearbeitet von A. Seidel, *Z. für afrik. und oc. Sprachen, Jahrg. 4*, S. 201—288. — E. Funke, Die Nyangbo-Tafi-Sprache, *MSOS XIII*, Berlin 1910. — D. Westermann, Die Logbasprache in Togo. *Z. für afrik., oz. und ostasiatische Sprachen, Jahrg. 7* Heft 1. — Derselbe: Sprachstudien aus dem Gebiet der Sudansprachen. I. Die Lefanasprache in Togo. *MSOS XIII* 1910. — E. Funke, Die Santrokofisprache; *MSOS XIV*, Berlin 1911. — J. G. Christaller, Die Adele-Sprache im Togo-gebiet, *Z. f. afrik. und ocean. Sprachen I. Jahrg.* Berlin 1895. — Außerdem handschriftliche Sammlungen, aufgenommen von Herrn Professor A. Mischlich und von mir.

7. Die Ewe-Tschigruppe.

Quellen: Die in *Z f E X* Heft 4 S. 244 f. angegebenen.

8. Mandingo-Sprachen.

Quellen: M. Delafosse, *Essai de Manuel Pratique de la Langue Mandé*. Paris 1901. — F. W. H. Migeod, *The Mende Language*, London 1908. — R. P. Raimbault, *Dictionnaire Français Soso et Soso Français*. Mission du Rio-Pongo, 1885. — M. Delafosse, *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 Langues ou Dialectes . . .*, Paris 1904.

MSOS = Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen; *Z f E* = Zeitschrift für Eingeborenen-sprachen. *Z f K* = Zeitschrift für Kolonialsprachen. E. = Ewe, T. = Tshi, G. = Gã, Gu. = Guang, So. = Songai, Da. = Dagomba, Gru. = Grussi, Gur. = Gurma, Mo. = Mossi, Su. = D. Westermann, Die Sudansprachen.

ENTSPRECHUNGEN.

Die Affixe sind vom Stamm durch - getrennt, also *tí-va-ta* ist:

Stamm *va*, *tí* und *ta* sind Affixe.

- | | |
|------------------------------|-----------------------------------|
| 1. So. <i>ba</i> lieben | 5. So. <i>buo</i> Waran |
| <i>ba koi</i> Freund | Gru. <i>buo</i> „ |
| Gu. <i>ə-ba</i> Kamerad | Kussa <i>ba-üa</i> Krokodil |
| <i>bani</i> Freund | Da. <i>ba-üa</i> Eidechse |
| E. <i>ba-tsi</i> Geliebter | Alaguian <i>ə-va</i> ‚caïman‘ |
| | Gā <i>bā</i> ‚crocodile‘ |
| | E. <i>ve</i> Waran |
| | Bamana } <i>bāma</i> ‚caïman‘ |
| | Djula } |
| 2. So. <i>bali</i> Pferd | 6. So. <i>beli</i> groß |
| Gu. <i>bangiüinsa</i> Hengst | Mossi <i>bəri-mu</i> groß |
| <i>be</i> Pferd | Tem <i>ben</i> lang |
| Opanda <i>bata</i> Pferd | Gu. <i>bēlē</i> groß |
| Bargu <i>bē-ru</i> Füllen | Lefana <i>beui</i> groß |
| | |
| 3. So. <i>ban</i> beendigen | 7. So. <i>bi</i> schwarz |
| Djula <i>bā</i> „ | Mossi <i>bili</i> „ |
| Malinka <i>bā</i> „ | Gru. <i>bine</i> „ |
| Wassulu <i>bā</i> „ | Gur. <i>buano</i> „ |
| | Kaselem <i>bə</i> „ |
| 4. So. <i>bolo</i> Mensch | Ahlō <i>bibi</i> „ |
| Atjülo <i>báro</i> Mann | Gu. <i>bi</i> „ |
| Isala <i>bālo</i> „ | T. <i>biri</i> „ |
| Siti <i>bālo</i> „ | Logba <i>blibi, blubi</i> „ |
| Degha <i>bare</i> „ | E. <i>bliko, blako</i> Dunkelheit |
| Tem <i>a-bālō</i> „ | |

In 1, 2, 3 liegt ursprüngliches *ba-* zugrunde; im Gu. ist das *a* in 2 nur in der Zusammensetzung und im nördlichsten Dialekt, dem von Salaga, erhalten; sonst ist es zu *e* geschwächt, was bei einem so selten gebrauchten und fast als fremd empfundenen Wort leicht möglich war. — Zu 3 vgl. Ewe *və* fertig, zu Ende sein. — 4 führe ich auf *bał* + Vokal zurück; *ə* im So. ist Anlehnung an das auslautende *o*, ebenso die Nebenform *bonō* ‚Mann‘ im Degha. In 5 liegt Doppelform *bua* und *büa* zugrunde, der 1. Vokal ist meist ausgefallen, im E. ist *ia* > *e* geworden. Die Doppelformen mit Vokal *u* und *i* (meist *u* *i*, seltener *u* *i* d. h. *o* *e*) sind geradezu typisch für große Teile des Westsudanischen. — 6: Stamm *bini*. — 7: Stamm *bu* und

bì, s. die Doppelformen im Logba und E., ferner *buano* im Gru. und *bò* < **bu* im Kaselem; dahin gehört auch E. (*yi-*) *bò* schwarz. — Ursprüngliches *b* ist zu *w* geworden in Isala *wūḍi* gut sein, vgl. So. *boli* gut sein.

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 8. So. <i>dei</i> kaufen | 9. So. <i>dene</i> Zunge |
| Gru. <i>de</i> „ | Gu. <i>o-déne</i> „ |
| Da. <i>da</i> „ | T. <i>ɛ-né, ndzé</i> ‚voice‘ |
| Kaselem <i>da</i> „ | E. <i>a-dé</i> Zunge |
| Avatime <i>da</i> verkaufen | |
| 10. So. <i>dí</i> sehen | |
| Avatime <i>dí</i> „ | |
| Zu 8: Stamm <i>da</i> , So. <i>dei</i> < * <i>dai</i> . — In 9 wahrscheinlich Ursudan <i>lí</i> , das im T. nasaliert ist. | |
| 11. So. <i>fali</i> Busch, Feld | Santrokofi <i>foso</i> Schaf |
| Gu. <i>e-fá</i> Busch, Gras | Lefana <i>ko-fonu</i> „ |
| dialekt. <i>ge-fé, apò</i> Gras | Logba <i>e-fési, e-vesi</i> „ |
| Santrokofi <i>ɔ-fá</i> Gras | Bowili <i>ku-veli</i> „ |
| Logba <i>e-va-nu</i> „ | Akpafu <i>se-vereroni</i> „ |
| 12. So. <i>fölu</i> spielen | 15. So. <i>fita</i> Blatt |
| <i>horei</i> „ | Kandjaga <i>ti-vi-o</i> |
| Gru. <i>jéli</i> „ | Mz <i>ti-va-ta</i> „ |
| E. <i>fé</i> „ | Atjülo <i>vorò</i> „ |
| 13. So. <i>fei</i> spalten | Tem <i>fa-o</i> Mz <i>fa-te</i> „ |
| Gur. <i>pete, pere</i> „ | Gru. <i>e-fetá</i> „ |
| E. <i>fé</i> „ | Santrokofi <i>le-fata</i> „ |
| <i>flé</i> abspalten. | Lefana <i>li-vete</i> „ |
| 14. So. <i>fedji, jigi</i> Schaf | Logba <i>a-vuda-ge</i> „ |
| Kaselem <i>ò-pì</i> „ | Avatime <i>li-wla-kpalé</i> „ |
| Da. <i>-pe</i> „ | Nyangbo <i>ke-wla-kpa</i> „ |
| Gur. <i>ó-pì-a</i> Mz <i>é-pè</i> „ | Ahlò <i>a-wa</i> „ |
| Kandjaga <i>poso</i> Mz <i>pisa</i> „ | Kebu <i>a-wea</i> „ |
| Gru. <i>pe, pi-a</i> „ | Djula <i>jila</i> „ |
| Tem <i>fɛwu</i> „ | 16. So. <i>fi</i> sich schneuzen |
| Gu. <i>ke-bulu-pu</i> „ | Gru. <i>fuī</i> „ „ |
| <i>kum-pe</i> Hammel | Gu. <i>fié</i> „ „ |
| Avatime <i>o-vesi, o-fesi</i> Schaf | Avatime <i>fi</i> „ „ |
| Nyangbo <i>o-poši</i> „ | E. <i>fi</i> „ „ |
| | T. <i>hēm</i> „ „ |

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| 17. So. <i>folo</i> Beutel | T. <i>hū</i> ‚blowing‘ |
| Kandjaga <i>garo-fūr</i> Sack | E. <i>fufu</i> das Blasen |
| Gu. <i>ke-putu</i> Sack | |
| T. <i>foló</i> ‚a bag of leather‘ | 20. So. <i>fajule</i> schwitzen |
| G. <i>flotó</i> ‚bag‘ | Gu. <i>a-pípi</i> Schweiß |
| | T. <i>ǰǰiri</i> ‚sweat‘ |
| 18. So. <i>fōng</i> Affe | E. <i>ǰǰia</i> Schweiß. |
| Gru. <i>fiŋ-ɾ</i> Meerkatze | |
| Gu. <i>prō</i> Affe | 21. So. <i>ju</i> Haus |
| Logba <i>o-ǰo</i> schwarzer Affe | Senufo <i>pu-ɾɛ</i> „ |
| Adele <i>gi-po</i> Weißschwanz-Affe | Gu. <i>pé</i> „ |
| T. <i>ǰfoǰ</i> ‚a kind of monkey‘ | Avatime <i>ke-pea</i> „ |
| E. <i>fié</i> Meerkatze | Nyangbo <i>ke-pí</i> „ |
| Anecho <i>ǰio</i> | T. <i>o-ǰǰ, o-ǰǰe</i> „ |
| | E. <i>a-ǰǰ</i> „ |
| 19. So. <i>ju</i> ‚péter‘ | |
| Gu. <i>a-fu</i> Wind | |

Bei den meisten Stämmen mit *f* ergibt sich aus dem Tatbestand ohne weiteres, daß *f* aus älterem *p* entstanden ist: ich nehme an, daß dem *f* des Songai stets *p* zugrunde liegt; *f* wechselt mit *h* s. 17, aber nicht auch jedes *h* ist aus *f* entstanden, s. 3. In 11 (Logba) tritt zum ersten Mal der sich in den folgenden Beispielen wiederholende Übergang einer Fortis in die Lenis auf. Die Behandlung dieser Erscheinung gehört in den Rahmen der Restsprachen, hier sei nur bemerkt, daß der Übergang in den Restsprachen, teilweise auch in der Temgruppe, nicht selten ist, und daß in allen hergehörigen Fällen die Fortis der ursprünglichere und die Lenis resp. der Halbvokal (z. B. in 15) der davon abgeleitete Laut ist. Man beachte das teilweise Schwanken zwischen Fortis und Lenis, z. B. in 14.

Zu 11: Stamm **pa-*. 12: Stamm **pí-*, 13 ebenso, beide mit lingualem Suffix. — In 14 ist die Grundform **pí* oder **pí-*, an die ein 2. Element **kí* trat, das vielleicht ‚weiblich‘ bedeutet. Es haben teilweise Vokalassimilationen stattgefunden, so in Santr. *ǰoso* u. Kandjaga *poso*, auch in Lefana *ko-fo-nu*. Das Wort ist wohl in manchen Sprachen als entlehnt aufzufassen. — 15. Meine Aufnahme für ‚Blatt‘ lautet **kopto*, das vielleicht älteres (*kǰ-*) *pítǰ* ist. Die Konsonantenerweichungen dieses Wortes in den Restsprachen sind besonders charakteristisch, ebenso die starken Vokalangleichungen, wie in *vorǰ*, *lǰ-fata*, *li-vele*. Das inlautende *t* ist > *l r* geworden in *vorǰ*, *li-wla*, *ǰila*; es ist ganz ausgefallen in *ti-riǰ*, *ǰao*, *a-wa*. In *riǰ* ist *-o* Suffix, *riǰ* < **via-o*

Mz *va-ta* < **via-ta*; im Tem ist *fa-* < **fia* < **fitā*, im Santr. *-fata* < **fitā*, im Lefana *-vete* < **veta*, im Logba ist wieder der Umschlag *i* > *u*. Urform des Wortes ist **pita*. — 17: Kandj. *garo* = Baumwolle, also Sack aus gewebtem Tuch. Urform ist *putu* oder *putu*. — 18: Stamm **pu* und **pi* mit Suffixen *a* und einem Nasal. 19: Ursudan **pu*, 20: Ursudan reduplizierter Stamm **pu*, **pi*; 21: **pu*, **pi*. An den Stamm ist ein 2. Element getreten, das im Senufa ein Klassensuffix ist, *-ɾe* < *-ɾa*; dies *-ɾa* wurde > *-a* im Gu. und Avat., so entstand Gu. *pé*, im Avatime wurde *ia* > *ea* assimiliert, vergl. in dem nahe verwandten Dialekt Nyangbo *ka-pl*. Ob T. *-e* in *-fle* ebenfalls Rest des Suffixes *-a* ist, bleibt dahingestellt, aus *fle* wurde im E. *-fé*.

- | | |
|---|--|
| 22. So. <i>djerse</i> Faden
(Koelle <i>gerše</i> Baumwolle)
Kandjaga <i>gare-guñ</i> „
Isala <i>garo</i> „
Atjülo <i>gar</i> „
Malinke <i>gese</i> Baumwollfaden | 24. So. <i>goigoli</i> ,tortueux, zigzag'
Gru. <i>gugulo</i> krumm
<i>gugole</i> „
E. <i>glō, glō</i> „ |
| 23. So. <i>ndama</i> Chamäleon
Kaselem <i>a-gēma</i> „
E. <i>a-gama</i> „ | 25. So. <i>gun</i> Löwe
Kaselem <i>gūni</i> „
Gu. <i>guni</i> „
Adele <i>guini</i> „ |
- 22: Stamm **gial* oder **gal*; 23: Stamm **giama*; das Wort lautet im Nupe *giamo*. vgl. Su. S. 134. Dagegen kann in 22 der Wandel *a* > *e* auch durch das auslautende *e* veranlaßt sein, dann wäre also So. *gia* > *da*, aber *ge* > *dje*. Vor *o* und *u*, auch vor *a*, ist *g* erhalten. — Zu 25 vgl. im Gur. *kin-to* und im E. dialektisch *kinikini*, Barga *kin-a* Mz *kin-i*.
- | | |
|--|--|
| 26. So. <i>hal</i> Mann
Kaselem <i>o-gja</i> „
Gur. <i>o-dja</i> „
Gu. <i>o-sā</i> Mensch
dial. <i>o-hā</i> „
Likpe <i>o-sāni</i> Mann
Lefana <i>o-dza</i> Mensch
Santrokofi <i>o-sū</i> „
Logba <i>o-sá</i> Mann
Malinke <i>ke</i> „
Djula <i>ke</i> „
Kpelle <i>tjie, sie</i> „ | 27. So. <i>handju</i> Mond
<i>handalia</i> Stern
Atjülo <i>tjana</i> Mond
Mande <i>tan kalo</i> „ |
| | 28. So. <i>hantjin</i> ,bouc'
Gu. <i>sáne</i> Schaf
<i>o-sente</i> „ |
| | 29. So. <i>hi</i> Boot
Bozo <i>kī</i> „
Mouin <i>kū</i> „ |

30. So.	<i>hili</i>	Horn	31. So.	<i>hina</i>	kochen
Gu.	<i>e-sie-bi</i>	„	Avatime	<i>jiŋi</i>	„
Lefana	<i>li-se</i>	„	Santrokofi	<i>fū</i>	„
Avatime	<i>li-siā-ne</i>	„	Lefana	<i>furo</i>	„
Logba	<i>e-sá</i>	„	Gu.	<i>ju</i>	„
			T.	<i>huru</i>	„
			E.	<i>jie</i>	„

26: Stamm **kia* oder **ka*. Hier ist auch im Gurma und Kaselem Fortis zur Lenis geworden, eine Gleichung, die bisher nicht nachgewiesen, aber doch nicht ganz vereinzelt ist; So. *ham* (< **kam*) ‚Fisch, Tier‘ ist im Gurma *odjamō* und So. *korō* ‚Freund‘ ist Gur. *djoto* (E. *χotō*). Aus den Mandingoentsprechungen *ke*, *tjie* < **kia* geht der ursprüngliche Stamm deutlich hervor. — In 27 nehme ich Stamm **kian*, **kial* an; 29 **kī*, 30 **kī*, Logba *-sá* < **sia*. — Da ursprüngliches *kī* im So. auch als *ki* erhalten ist, muß es sich um ursprünglich verschiedene Laute oder um verschiedene Perioden der Sprachgeschichte handeln: *kī* > *ki*, und *kī* > *hi*. — 31 geht auf Stamm **pi*, *pu* zurück und *h* kann also aus *k* und aus *p* entstanden sein, in letzterem Fall wechseln im So. *j* und *h*, im ersteren nicht. Zu So. *hau* Rind vgl. Haussa *sa* Bulle. Wahrscheinlich geht aber So. *h* nicht immer auf einen Fortis-Konsonanten zurück, vgl. *habu* Markt, dial. *yobu*. — Zu 26 *hal* vgl. noch 3.

32. So.	<i>kabu</i>	rechnen	34. So.	<i>kati</i>	verwunden
Tem	<i>kale</i>	lesen	T.	<i>ka</i>	‚to bite, wound‘
Avatime	<i>kla</i>	zählen, lesen	G.	<i>ka</i>	‚to bruise‘
Santrokofi	<i>ka</i>	„	Gu.	<i>ka</i>	schneiden, verwunden
Ahlō	<i>ka</i>	„	E.	<i>ká</i>	beißen, verwunden
Adele	<i>kalan</i>	„	35. So.	<i>ki</i>	sagen
T.	<i>kani</i>	lesen	E.	<i>tši</i>	sagen
Gu.	<i>kal</i>	zählen, „	36. So.	<i>kili</i>	Salz
E.	<i>χlǽ</i>	„	T.	<i>nikene</i>	„
				<i>nikinī</i>	„
33. So.	<i>kaga</i>	Vorfahr, Großvater	37. So.	<i>kin</i> , <i>kin</i>	Nacht
Avatime	<i>ǫ-ka-e</i>	Vater	Avatime	<i>ele-si</i>	„
Nyangbo	<i>a-ka</i>	„	Santrokofi	<i>ka-tsyé</i>	„
Santrokofi	<i>ǫ-ka</i>	Häuptling	Lefana	<i>o-se</i>	„
Ahlō	<i>u-ga</i>	„	Likpe	<i>ke-tʒe</i>	„
Bowili	<i>le-ga</i>	König	Logba	<i>a-tši</i>	„
Likpe	<i>o-ká</i>	„	Abadza	<i>o-kiki</i>	„
Kpelle	<i>kā-loñ</i>	„			

In 32, 33, 34 hat So. an den ursprünglichen Stamm *ka* je ein 2. Element gehängt: *-bu*, *-ga*, *-ti*, das in den übrigen Sprachen fehlt. In 33 ist wieder die Fortis-Erweichung eingetreten. — 37: *-tsyé* < **kia*, ursprgl. Stamm **ki*.

- | | | | | | |
|------------|-----------------|--------------------------|------------|--------------------------|-------------------|
| 38. So. | <i>kò</i> | trocken | 43. So. | <i>ku</i> | tragen |
| Kaselem | <i>ko</i> | „ sein | Gu. | <i>kuklu</i> | aufheben, tragen |
| Kandjaga | <i>koyú</i> | „ „ | T. | <i>kukuru</i> | Schweres aufheben |
| Gurma | <i>kot</i> | „ „ | G. | <i>kò</i> , <i>kukwo</i> | nehmen, tragen |
| E. | <i>kpa-bā</i> | hart, dürr | E. | <i>kò</i> | aufheben, tragen |
| 39. So. | <i>kò</i> | gehen | 44. So. | <i>kulu</i> | Haut |
| T. | <i>kò</i> | „ | Santrokofi | <i>ku-kū</i> | „ |
| E. | <i>kò</i> | „ | Lefana | <i>ò-kū</i> | „ |
| 40. So. | <i>kòniò</i> | Mz <i>koanai</i> Sklavin | Adele | <i>ge-kpa</i> | „ |
| Gu. | <i>e-kpa-bi</i> | Sklave | Akpafu | <i>o-kò</i> | „ |
| T. | <i>a-kwa</i> | „ | Sya | <i>kū</i> | „ |
| E. | <i>ko-si</i> | Sklavin | Kpelle | <i>kelò</i> | „ |
| Ahlò | <i>u-kpa</i> | Sklave | E. | <i>akpa</i> | harte „ |
| 41. So. | <i>kolò</i> | schnarchen | 45. So. | <i>kunie</i> | Ehemann |
| Ahlò | <i>kplò</i> | „ | Lefana | <i>lo-kudi</i> | Ehefrau |
| Adele | <i>kpòle</i> | „ | T. | <i>o-kínù</i> | Ehemann |
| Lefana | <i>kpè</i> | „ | Gu. | <i>o-kilù</i> | „ |
| Gu. | <i>kpole</i> | „ | 46. So. | <i>ngulubi</i> | Eisen |
| 42. So. | <i>golòniò</i> | Huhn | Kaselem | <i>kukulu</i> | „ |
| Kaselem | <i>ā-kòlò</i> | „ | Da. | <i>kutu</i> | „ |
| Gur. | <i>ò-kòkòlò</i> | „ | Kandjaga | <i>kutu, kuta</i> | „ |
| Avàtime | <i>ò-kukòlò</i> | „ | Gru. | <i>kuti</i> | „ |
| Santrokofi | <i>kòkò</i> | „ | Gur. | <i>o-kure-gu</i> | „ |
| Lefana | <i>akò</i> | „ | 47. So. | <i>kusu</i> | Topf |
| Adele | <i>e-koròkò</i> | „ | Kaselem | <i>du-kumò</i> | „ |
| Logba | <i>ainkò</i> | „ | Kandjaga | <i>kura</i> | „ |
| Bowili | <i>kokò</i> | „ | Atjülo | <i>kuluvi</i> | „ |
| Akpafu | <i>koko</i> | „ | E. | <i>kutu</i> | „ |
| T. | <i>a-kokò</i> | „ | 48. So. | <i>kwalà</i> | weiß |
| E. | <i>kòklò</i> | „ | Djula | <i>kpe</i> | „ |
| | | | Mouin | <i>kwa</i> | „ |
| | | | Kpelle | <i>kwele</i> | „ |

Als 48 a sei angefügt: So. *tarkunde* Elefant, Gu. *koti* Elefant.
 38: Stamm **kwa*; da So. kein *kp* hat, ist *kwa*, abgesehen von den wenigen Fällen, wo es erhalten ist, zu *kw* geworden. — 40: vgl. Z f E Bd. X Heft 4 S. 247. — 41: Stamm **kuāli*. — 42: *k* statt *g* kann wie in 46 auf (abgefallenen) Nasalanlaut zurückgehen, s. auch 3; der Übergang Fortis > Le. eine ersichtliche Ursache findet sich im So. sonst nicht. — 43: Stamm **ku* und **kua*; 44 ebenso; wegen der verschiedenen Entsprechung im E. s. Z f E wie bei 40. — 46: So. *ngulu* (-bi = schwarz) < **kulu*, der ursprüngliche Konsonant ist *k* und nicht *g*, wie die Entsprechungen deutlich zeigen (vgl. dagegen B. Struck, Bibliography of Northern Nigeria, in Journal of the African Society 11, S. 59). — Eigenartige Wandlungen — wohl infolge häufiger Entleerung als Kulturwort — liegen vor in folgendem Wort: 48 b. So. *kotokoli* Mais, bei Haecquard *kolkoti*, Gur. *li-koko-le* Mais, T. *a-toko* Guineakorn, G. *a-koko* dasselbe, Gu. *a-toa* dasselbe, Lefana *a-tuko* Sorghum, Bowili *a-toko* Sorghum, Avatime *li-dzago* Guineakorn, Logba *odzago* Guineakorn. Schon innerhalb des So. sind die Konsonanten *k t* umgestellt, im Gurma und im Gā ist *-toko* > *koko* geworden, und im Avatime ist in beiden Konsonanten Erweichung eingetreten. Ich nehme als ursprünglichen Stamm an **tuako* und vermute, daß das *l* (im So.) ursprünglich Affix ist, wie z. B. noch im Gurma. — Eine Entsprechung nur aus Mandingosprachen ist 48 c: So. *kuli* Blut, Djula *guri*, Vai *wuli*; über diese dem Mandingo eigenen Anlautänderungen s. D. Westermann, Die Kpelle S. 13.

49. So. *ma* hören
 Malinke *m̄* „
 Kpelle *mani, meni* „
 Mende *m̄, meni* „
 Susu *m̄* „

52. So. *muši* Katze
 Gur. *mūti* „

53. So. *nine* Nase
 Kandjaga *nur, n̄r* „

50. So. *màná* nicht
 Nyangbo *mà* „
 E. *mà* „
 T. *m* „

54. So. *nun̄* Feuer
 Siti *n̄ni* „
 Degha *n̄ni* „

55. So. *n̄wa* essen
 Kaselem *n̄m̄* „
 Gur. *n̄mane* „
 Kandjaga *n̄w̄* „
 Nyangbo *n̄* „

51. So. *mal* Leopard
 Tem *mare* „

49 kommt außer im So. nur in Mandingosprachen, und zwar in fast allen vor. 52 kommt noch in Nachbarsprachen des So. vor: *mūsuku* Barba, *mūsū* Boko, *musa* Kandin, *musa* Haussa; außerdem Ful *musūru* Katze, Löwe. 49—51: Ursudan **ma-*. 53, 54 **nu-*, *nī-*, 55 **ngwa*. Über den Umschlag *nw* > *im* s. Z f E wie bei 40.

56. So. <i>sani</i> , <i>seni</i> Wort	57. So. <i>sisi</i> Rauch
Gu. <i>a-seni</i> „	T. <i>owu-siw</i> „
T. <i>a-sem</i> „	Gu. <i>si-la</i> „
G. <i>sane</i> Palaver	G. <i>la-sū</i> „

Ob hier *s* auf ursprüngliches *k* oder auf *t* zurückgeht ist nicht festzustellen.

58. Gur. <i>elem</i> <i>ó-tá</i> Pferd	61. So. <i>tale</i> Land
<i>ke-tambi</i> Füllen	Mossi <i>tāndo</i> „
<i>ó-támó</i> Pferd	Isala <i>tā-ha</i> „
59. So. <i>tamu</i> Schuh	62. So. <i>tándje</i> Oberschenkel
Kaselem <i>ku-ta</i> Mz <i>kū-tam</i> „	Gru. <i>li-ta-le</i> Bein
	E. <i>atá</i> „
60. So. <i>tari</i> Tuch	63. So. <i>taitai</i> Strauß
T. <i>ntamā</i> ‚cloth‘	E. <i>tsatsá-bòlí</i> „
Gu. <i>tati</i> Tuch	Gu. <i>táta</i> „
E. <i>tse</i> Lappen	Adele <i>é-táta</i> „
Avatime <i>ku-sá</i> Tuch	
Santrokofi <i>é-sá</i> „	
Logba <i>afu-ta</i> Umschlagetuch	

58, 59 Ursudan **ta-*. 60: Stamm **ta*, in den aber früh ein *i* gelangte, also entweder *tía* oder *taí*, vgl. Struck, Einige Sudan-Wortstämme Z f K Bd. II Heft 3 S. 249 und derselbe: Die Gbaga-Sprache MSOS XXI, 1918, unter „Kleid“. Ein ähnlicher Fall liegt vor in 63, der aber im E. und Gu. als Entlehnung aufzufassen ist.

64. So. <i>ton</i> stechen	65. So. <i>tu</i> wollen
Kaselem <i>tó</i> werfen, schießen	Lofana <i>tuna</i> „
E. <i>tó</i> stoßen, stechen	Santrokofi <i>tuna</i> „

66. So. <i>tu</i> Holzgefäß
Gu. <i>e-tuntu</i> Kürbisschale

- | | | | | |
|---------|-----------------------|------|---------|-------------------------|
| 67. So. | <i>tuli</i> | Baum | 68. So. | <i>tuli</i> stoßen |
| Kaselem | <i>bu-tji, bu-tju</i> | „ | Leferna | <i>tu</i> bauen |
| Mossi | <i>tí-ɣa</i> | „ | E. | <i>tu</i> stoßen, bauen |
| Gurma | <i>bu-ti-bu</i> | „ | | |
| Gru. | <i>tí-a</i> | „ | | |
| E. | <i>a-tí</i> | „ | | |
- 64: Ursudan **tua*; 65—68: Ursudan **tu*, in 67 **tu* und **tj*.
- | | | | |
|---------|--------------------------|------------|--------------------------|
| 69. So. | <i>wi</i> töten | 72. So. | <i>yɔlji, yɔgi</i> Speer |
| T. | <i>wu</i> sterben | Kaselem | <i>yāɔlji</i> „ |
| G. | <i>awui</i> Mord | | |
| Gu. | <i>wu</i> sterben | 73. So. | <i>-nza</i> drei |
| E. | <i>wu</i> töten | Mossi | <i>a-tā-bu</i> „ |
| | | Da. | <i>a-ta</i> „ |
| 70. So. | <i>wirtji</i> krank sein | Grusi | <i>-tɔ</i> „ |
| Kas. | <i>iwɛr-a</i> Kranker | Avatime | <i>ɔ-tá</i> „ |
| T. | <i>yare</i> krank sein | Santrokofi | <i>o-tiɛ</i> „ |
| | | Lefana | <i>ɛ-tɛ</i> „ |
| 71. So. | <i>woino</i> Sonne | Logba | <i>n-ta</i> „ |
| Kaselem | <i>'iwè</i> „ | Akpafu | <i>i-tɛ</i> „ |
| Tem | <i>were</i> „ | E. | <i>e-tɔ</i> „ |
| Atjülo | <i>wlgi</i> „ | T. | <i>ɛ-sā</i> „ |
| Isala | <i>wisé</i> „ | | |
| Nyangbo | <i>ki-wui</i> „ | 74. So. | <i>zuru</i> laufen |
| T. | <i>e-wi</i> „ | Atjülo | <i>duri</i> „ |
| E. | <i>wɛ, ɣɛ</i> „ | E. | <i>dù</i> Lauf. |
| Gu. | <i>o-wi, o-wu</i> „ | | |

69: Stamm **wi*, **wu*. — 70: *-tji* im So. ist wortbildendes Suffix, *-a* im Kaselem ist personbildend, Stamm ist also *wir*, entstanden wahrscheinlich aus **wiar*. — 71. s. Su. S. 194. — 73: Stamm **tia* und **tua*. — 74: *zuru* < **djuru* < **duru*; vgl. 17.

Songai-Wörterverzeichnis.

- | | |
|---|---|
| <i>a</i> er. | <i>alɛbotelɛ</i> Penis (<i>alɛ</i> = <i>hal</i> Mann). |
| <i>àhaku</i> acht. | <i>alɛwɔsu</i> Knabe (<i>alɛ</i> = <i>hal</i> Mann). |
| <i>ai</i> ich, mein. | <i>álkusò</i> Grois (zu <i>hal</i> Mann), s. |
| <i>akó</i> Papagei. | <i>zèn</i> alt. |
| <i>albarià</i> (ar.) Pulver. | <i>anzàhái</i> Früchte. |
| <i>albása</i> Zwiebel (Hausa-arabisch). | <i>arɔn</i> ihr 2. Person Mz; euch, euer. |

- asibi* (ar.) Sonnabend.
atanin (ar.) Montag.
bá viel sein; *bá gomó* genug, zahlreich, häufig sein; s. *gomó*.
bàba Vater.
balá heiß
bala (irgendwo) sein; s. *gono*.
balá, *bailí* Pferd; *b. hal* Hengst,
b. wei Stute; *b. dje* Füllen.
balidji Rinde.
bambalum April.
bán, *báni* zu Ende sein.
báná das Oben, der Himmel.
banda der Rücken, die Rückseite, hinter, hinten; *a gono fu banda* er ist hinter dem Hause.
bantá Lendenbinde.
baño Sklave; s. *tám*.
baná Flußpferd.
bao Waran.
bàzanga Wade.
bèla hal älterer Bruder; zu *bèli* groß sein?
bèlaŋga Schibaum.
bèli, *beli* groß sein; *ni bō beli* dein Kopf ist groß.
bèli hauen, stechen.
bi schwarz; *bolo bi* Neger.
bī gestern.
bill Knochen.
binakuna März.
bini Herz.
bireù Bogen zum Schießen.
bisa übertreffen, mehr sein als.
bō, *bōn* Kopf, Oberseite, über, auf.
bōhammi Kopfhhaar.
bolo Mensch.
bolí gut; *a ga bolí* es ist gut.
boosu Früchte tragen.
bù sterben, verlöschen.
da mit (Hausa?).
dābu schließen; *ai na fua dābu* ich schließe das Haus.
dālu Unterseite, unter, unten.
dām hineintun, antun, anziehen; *a na tamó dam* er zieht Schuhe an; s. *dàn*.
dam (Eier) legen.
damé Chamäleon.
dameŋi Erdnuß.
damfaní Eidechse.
dani schmieden.
dàn hineintun, hinantun, anziehen, aufsetzen; *a na fula dan* er setzt die Mütze auf; *a na albarua dan malfa kuna* er Pulvertut Flinte in; s. *dam*.
dàn' Skorpion.
dāngale Tür.
dāru Unterseite, s. *dālu*.
dedāla Spinne.
dei kaufen.
dēnè Zunge.
dēsi Art.
di fangen; *madjé aní tjan di* die Katze fängt Mäuse; *i na isaham di mansala la* sie fangen Fische im Fluß.
di sehen; *ai di koiq* ich sah den König.
di er, sie, es, das.
dulú Rauch.
dumbu abschneiden, abhauen, fallen.
dundú Jams (Hausa *dundu*).
dundu brüllen; *mūsu a gono ga d.* der Löwe brüllt.
duŋgúlì Bohne.
djamādje Fledermaus.
djasagá Oberarm.

- adjesabò* Schulter; s. *djasagá*.
djese Arm; s. *djasagá*, *kamba*.
dje geschwollen sein.
djè, *zè* Kind, Junges; s. *í-zì*.
djeli tragen.
djelóu Last.
dji Fett.
djinde Hals.
djindebánda („Halsrücken“) Nacken.
djínгал Januar; s. *gínгал*!
fābu mager sein.
fala spalten; *a na dēsi za ka tuli*
fala er nahm Axt und spaltete
 Holz.
afalàn eins.
fali Busch, Stéppe, Feld; *habu go*
fali Baumwolle ist auf dem Felde.
fátafeli breit sein.
fátala Achselhöhle.
fedji Schaf; *f. ngalu* Schafboeck;
f. wei Mutterschaf
fēli schließen.
fērisa Spuckeschlange.
fōfa weibliche Brust.
fōl Suppe.
fōletu salzig, bitter sein.
fo eins.
fo, *fonó?* welches?
fōle, *fōlu* spielen.
fombo stinken.
fondo Weg.
fōnò Affe, Meerkatze.
fōnòbeli („großer Affe“) Schimpanse.
fu Haus, Heim, Gehöft.
fūla Mütze, Hut (Hausa ebenso).
fūlanzam Dezember.
fumi Nabel.
funu herkommen von, stammen von.
ga sein, sich befinden.
ga Zeichen des Futurums.
ga fressen; *hintjin a gōnò ga tuli*
kopto die Ziege frißt Baum-
 blätter; s. *ñwa*!
gābù Habicht.
gābi Kraft; *a gōn da g.* er ist mit
 Kraft, hat K.
ngabonngá ganz gerade; *a kai n̄ga-*
bonngá es ist ganz gerade.
galu, *ngalu*, *ngali* männliches Tier;
 s. *golonngali*.
gānde Brust, Brustkasten.
gāni Februar.
gānù tanzen; *a gānù* er tanzt;
a maná gān' er tanzt nicht.
gāngá (Hausa ebenso) Trommel.
gāngakaláo Trommler.
gao Jäger.
gará verjagen.
gāsu Kalebasse.
gatí eine Eidechse.
gazamá Puffotter.
gbéte arbeiten.
gbeteli Arbeit.
gilibi schlafen; *gilibi koi* Schläfer.
ngindí Bock; *kantji ng.* Ziegen-
 bock; s. *ngalu*.
gini ziehen, zerren.
golò 'ngà sitzen; *a golò 'ngà titā*
bō er saß auf dem Stuhl.
golonngò Huhn; *g. wei* Henne, *g.*
ngali, *golonngali* Hahn.
gōndi Schlange.
gōndibei Riesenschlange (< *gōndi*
beli „große Schlange“).
gōnò, *gōno* sich befinden, aufhalten;
dundu a gōnò kusu kuna Jams
 ist im Topfe.
go sein an einem Ort, sich auf-
 halten. *a go fūw la* er ist in
 dem Hause; s. *ga*, *gōnò*.

- gòbù* Spazierstock.
goló Frosch.
gomó, *gomó* groß, hoch, genügend sein, die Höhe erreichen.
gú Wallach.
gulúsùnó (arab.?) Schwein.
gumǎdji Blasebalg.
gunde Bauch.
gunǔlí Ei; *mǎmǐ g.* Hodenkern.
nguru Metall; *ng. bi* schwarzes Metall: Eisen.
ǰǰngal beten.
hábu Markt
hábù Baumwolle.
habu fegen, kehren.
hai schießen; *gao a na gabu hai* der Jäger schoß einen Habicht; s. *kala*.
hai gebären.
hal Mann, männlich; s. *ngalu*.
halandui Tau.
hali Wasser.
hálimun Harn.
hālu lachen.
ham Fleisch; *hamo bani* das Fleisch ist zu Ende.
hamni, *hamni* Haar.
hamô Guineakorn.
hánandi Seife.
hanbēli Freitag (*bēli* = ‚groß‘).
handelià Stern.
handú Mond.
hanekúlù stets; s. *kulu*.
hǎnsǎ Hund.
hantji Ziege.
hanu Tag.
han trinken; *a na hali han gǎsu la* er trinkt Wasser aus der Kalebasse.
hànga Ohr.
- hangakolebai* Ohringe.
hangáu Pfeil.
hau binden, umbinden, zubinden.
háu Rind; *hau hal* Stier, *hau wei* Kuh.
háubeli die grüne Baumschlange.
hě weinen.
hī Boot.
hina kochen.
híndili Traum.
hindilono träumen.
hindjǰ Zahn.
hintji = *hantji* Ziege.
hunkuná heute.
íddù sechs.
ifo was?
igú fünf.
ihínzà drei.
ihínka zwei.
ilikoi Gott.
iri, *ili* wir, uns, unser.
isa Gewässer, Fluß.
isaham Fische; s. *ham*.
itáki vier.
iwéi, *iwóbi*, *iwóbi* zehn.
iyè sieben.
izì Kind; s. *djè*.
izìenó Greis; s. *zèn*.
ka verbindet zwei Zeitwörter.
ka enthäuten; *i na kulu ka sie* ziehen die Haut ab.
ka kommen; *subai ai ga ka* morgen werde ich kommen.
kābi Kinnbart.
kai gerade sein.
kaidià Regenzeit.
kaina hal jüngerer Bruder (vgl. Haussa *kane*).
kal, *kala* schlagen, schießen.
kāle Krokodil.

- kalefo* Leibriemen.
kálemi Hacke.
kálífe Uhr (Haussa *karfe* Metall).
kamba Arm, Hand.
kambagólò Ellbogen.
kambaizé Ringfinger.
kambaizékòrobe Fingerring; s. *ha-
ngakolebai*.
kambatjámese Fingernagel.
kambayízì Hand.
kān süß (sein).
kani liegen; *a kani taingala bɔ̀ni*
er liegt auf der Matte.
kañ herabfallen; *a kañ buli bɔ̀ni*
er fiel vom Pferde.
känge Knie.
kañiya das Fallen.
kaula Löffel.
kēli abbrechen; *a na tuli kēli* er
bricht den Stock ab.
ki, tji sagen.
kiji Fisch (Haussa *kiji*); s. *isaham*.
kín Sprache; *ai na zarma kín sala*
ich spreche die Zabarma-
Sprache.
kīna klein.
kò trocknen.
kò, kòì gehen.
kògu trocken sein.
kòì Besitzer, Herr, Häuptling.
kòì gehen; *i kulu kòì wòngu* sie
alle gingen in den Krieg.
kòlejò Faden.
kòlemangòlò Gurgel.
kòno-kònaì Sklavin.
kòpto Blatt; *tuli k.* Baumblatt.
kòtokòlì Mais.
kò Kind; s. *djè*.
ku tragen.
kuàì, kwàì Rock.
- kùli* Blut.
kulu (arab.) ganz, jeder, alle.
kulu Haut.
kuná das Innere, in; s. *la*.
kusú Topf.
kwala Ortschaft, Dorf, Stadt.
kwalé, kwalí weiß (sein); *a gu kwalé*
pálipalipali es ist ganz weiß.
kwandi Armring.
kòró Freund.
la in.
lábú Erde.
lahudi (ar.) Sonntag.
lulébá (ar.) Mittwoch.
lamisi (ar.) Donnerstag.
lòga Maniok (Haussa *rògo*).
ma hören, verstehen.
madjé Katze.
mal, mali, maìli Leopard.
malefa (ar.) Flinte.
maliò klein (sein).
màni Hodensack.
maná nicht; *íkunu ai maná ñwà*
heute aß ich nicht.
mané wo? *m. ai hanando balu wo*
ist meine Seife?
mansara Fluß, Gewässer; s. *isa*.
mé Mund.
méjèli November.
méchànnì Schnurrbart (,Mundhaar').
méhan Oktober.
míefèli August; s. *méjèli!*
míefelújiñya September.
mili sinken.
mò Auge.
mò Reis.
mā bə der Tag bricht an.
modjili ahamni Augenbraue.
mudín Hose; *ana m. dan* er zieht
die Hose an.

- mūsu* Katze, Löwe (Ful *musuru*).
na ist, als Hilfswort.
mà Mutter.
nasāla (Ful-arab.) Europäer.
nāsu fett sein; *bōlo nāsu* der Mann
 ist fett; s. *djī*.
ne hier.
nī du, dein.
nīnī Nase.
nīnī funi Nasenloch.
nīsī atmen.
nō geben.
nuni. nung Feuer.
nānō Füllen.
nūmāi baden; *nūmaiya* das Baden;
nūmai kōi Badender.
'ngà er.
'ngāi sie 3. Person Mz.
ngulubi Eisen.
nkuna heute.
nwa essen; *zalematalai i si gulu-*
suno nwa die Zaberma-Leute
 sie nicht Schwein essen.
nwari, nwali Speise.
o, o bestimmter Artikel, *kōi o* der
 König.
pālipalipali ganz weiß.
sābūlo Mücke.
safali (ar.) Arznei; *safali kōi ò* der
 Arzt.
sāla, sālā sprechen; *salañ kōi*
 Sprecher.
sālā arm sein; *nī sālā* du bist arm.
sālka Kette; Haussa *sarḳa*.
sambu knien.
samō Dummer.
sāna Nadel.
sīndi hart, stark (sein); *kamba sandi*
 ‚harte Hand haben‘: geizig sein.
sani Wort; *kōi a na tjimi sani*
sala König er Wahrheit-Wort
 sagt.
sāngalia Unterschenkel.
sātje, sāke Zimmermann (Haussa
sake).
sayi reich sein.
se für; *fula tedji a ga i se* Hut
 neuer er ist für dich: du hast
 einen neuen Hut.
si nicht.
sinli Faden, Nähfaden.
sīri krumm sein.
sqmna eine Kornart.
suba, subai (ar.) morgen.
sūbāsī übermorgen.
subo Gras.
sūgōna knien.
suhū soeben, jetzt.
sūkutu Stirn.
tāfa Stute.
tafa Tuch, Webstoff.
tākālda (Haussa) Buch, Brief.
tākūba (Haussa *takobi*) Schwert.
talāta (ar.) Dienstag.
tām Sklave.
tam kōi Fischer.
tamō Schuh.
tāndje Oberschenkel.
tāntabār Taube (Haussa *tantabara*).
tāngālā Matte.
tānka Pfeffer (Haussa *tonka*).
taré Erde, Land.
tāsi Sand.
tedji neu.
tēli Darm.
tiktik ganz schwarz.
tīsà niesen.
tita, titā Stahl.
tó hereinbrechen; *tjīn tó* die Nacht
 brach herein.

<i>tòindì</i> Stein.	<i>windi</i> Zaun.*
<i>tolá</i> Elfenbein.	<i>wóiddù</i> (zu <i>iwóí</i> 10) sechzig.
<i>ton</i> stechen.	<i>wóigu</i> fünfzig.
<i>tù</i> wollen.	<i>wóitáki</i> vierzig.
<i>tubi</i> (ar.) bitten.	<i>wólánza</i> dreißig.
<i>túli</i> Baum.	<i>wólánka</i> zwanzig.
<i>túlikàdjí</i> Arznei.	<i>woezi eno</i> nichau Mai.
<i>tulitjilá</i> Korb.	<i>wóinò</i> Sonne.
<i>tum</i> schreiben.	<i>wolokondú</i> Backenknochen.
<i>tun</i> aufstehen.	<i>woŋgu, woŋgu</i> Krieg; <i>a bu w. la</i> er starb im Kriege.
<i>tjálau</i> Rippe.	<i>wùra</i> Gold.
<i>tjandi</i> ziehen, zerren.	<i>gadji</i> Speer.
<i>tjan</i> Maus.	<i>yao</i> Fremder.
<i>tjátú</i> werfen; <i>a na tóindì za ka</i> <i>hansi tjátú</i> er Stein nimmt und Hund wirft.	<i>yèga</i> neun.
<i>tjáútjauťjau</i> ganz rot.	<i>yeŋgé</i> streiten.
<i>tjebe</i> zeigen.	<i>yeŋgekali</i> Streitsüchtiger.
<i>tjè</i> Fuß.	<i>yé banda</i> umkehren.
<i>tjekonó</i> Juni.	<i>yede</i> Geld; vgl. Ful <i>tjɛde</i> .
<i>tjekono</i> nichau Juli	<i>yédjikali</i> Stier; s. <i>galu</i> .
<i>tjèli</i> zerbrochen sein; s. <i>kèli</i> ab- brechen.	<i>yèi</i> kalt (sein); <i>hali a ga yei</i> das Wasser ist kalt.
<i>tji, ki</i> sagen.	<i>yongó</i> dies.
<i>tjebèli</i> Elefant (? großer Fuß?).	<i>za</i> nehmen; <i>a ni zama za ka tuli</i> <i>dumbu</i> er Messer nahm und Baum abschnitt.
<i>tjllè</i> rot sein.	<i>zabu</i> schnitzen.
<i>tjili, kili</i> Salz.	<i>zala</i> Tuch; <i>ai na zala dei</i> ich kaufe Tuch; s. <i>tafa</i> .
<i>tjimi</i> Wahrheit.	<i>zalezala</i> zerrissen sein.
<i>tjin', kin'</i> Nacht.	<i>zalmà</i> Sabarma, Zabarma.
<i>tjindi</i> verbindet Zehner und Einer.	<i>zalmakín</i> die Zabarma-Sprache.
<i>tjiti, kiti</i> Tätowienarbe.	<i>zalmanó</i> Zabarma-Mann.
<i>tjúrò, kúrò</i> Vogel.	<i>zalmatale</i> das Zabarma-Land.
<i>ùli</i> Kot.	<i>zám'</i> Schmied.
<i>wà</i> Milch.	<i>zàma</i> Messer.
<i>wá</i> cacare.	<i>zánai</i> krank(sein); <i>a yonò ga zánai</i> er ist krank.
<i>wí</i> töten; <i>a na goloŋ wí</i> er tötet ein Huhn.	<i>zangúfjò</i> hundert.
<i>wèi, wei</i> Frau, Weibchen; häufig: <i>wei bolo</i> Frau.	<i>zankai</i> Kinder, junge Leute.
<i>wéndio</i> Mädchen.	

zebán Geier.

zulú laufen, fliehen.

zei stehlen.

zuma Honig (Hausa *zuma*).

zēn, *zien* alt; *zēno* Greis; s. *izièno*.

DUALASPRICHWÖRTER

EIN BEITRAG ZUM VERSTANDNIS DES AFRIKANERS
VON
PHILIPP HECKLINGER,
FRÜHEREM MISSIONAR DER BASLER EVANGELISCHEN
MISSIONSGESELLSCHAFT.

(Fortsetzung.)

3. Freundschaft.

511. *Dibaó ná boñ na o mpakó.*

Ich bin gestolpert, der Schall dringt bis in den Wald.
na boñ, Schallnachahmung; *mpako*, ein großer Baum.
Wenn einer stolpert, dringt ihm der Schmerz bis ins Herz.
Die bösen Worte meines Freundes, die er über mich redet, tun
mir im innersten Herzen wehe.

512. *Kolongone a búkì eyábè.*

Die Freundschaft ist stärker als die Verwandtschaft.
Freunden vertraut man oft mehr an als Verwandten.

513. *Mútò tó mūtu a si mamba buléle ndábò á dikóm.*

Die Frau oder der Diener brechen leicht die Freundschaft.

„Cherchez la femme.“

514. *Muné na nándì.*

Der Finger und der Fingernagel.
Bedeutet enge Freundschaft. Ähnlich:

515. *Edué na dibato.*

Die Lenden und das Lendentuch. Ebenso:

516. *Modí na dibómba.*

Die Schnur (aus Bast) und das Paket.

517. *Na pité Mpele, na timbi nangá njai.*

Ich hoffte auf den Mpele und bin hungrig geblieben.
In meiner Not ging ich zu meinem Freund Mpele, um bei ihm zu borgen. Der Freund sagte mir seine Hilfe zu, aber als die Not auf's höchste stieg, ließ er mich schmähdlich im Stiche.

„In der Not erkennt man den Freund.“

518. *Baso ngonja ba si mamba namse dímbà.*

Die Mattensucher verwüsten leicht den Sumpfwald.
Die Leute, die gern Neuigkeiten weitertragen, machen oft Freunde uncins. Ähnlich:

519. *Mulómbi mu mapungwe mayã.*

Der Wurm macht das Blut durcheinander.

Gilt von Leuten, die durch Schwätzerereien eine Freundschaft zerstören.

520. *Mulemb' a mbóà nde a madé mot' ao.*

Die Haushexe frißt ihren eigenen Hausbewohner.
Sogar bei dem Freunde bin ich nicht sicher, daß er mich irgendwo verschwätzt.

„Trau, schau, wem?“

521. *Wúla pé, njou pé pé.*

Eine Nuß und ein Elefant.

Hierzu wird folgendes Märchen erzählt:

Zwei Freunde gingen auf die Reise. Eines Tages fand der eine eine Nuß und aß sie. Der andere hätte auch gern davon gehabt, bekam aber nichts davon. Bald darauf fand der andere einen Elefanten. Gib mir auch einen der Zähne, bat der Freund. Nein, ich gebe dir keinen, war die Antwort, du hast mir ja auch nichts von deiner Nuß gegeben.

Hast du eine Kleinigkeit, so gib dem Freunde auch davon. Hat er dann etwas Wertvolles, so wird er es auch mit dir teilen.

522. *Dikom la njõ na mbódi di.*

Das ist die Freundschaft zwischen dem Leoparden und der Ziege.

Mann und Frau halten nicht Freundschaft.

523. *Madiba ma mala, nde sue i dià e?*

Das Wasser geht und die Fische bleiben?

Zwei Freunde, die gut zusammenhalten, keiner geht ohne den andern aus.

524. *E timbi o don.*

Es kommt auf den Markt zurück.

Ich ließ meinem Freund etwas kochen und, da er nicht kam, haben es andere gegessen.

4. Gastfreundschaft.

525. *Mwen' a dikakí a si makusa njai.*

Ein angemeldeter Gast muß keinen Hunger leiden.

526. *Mudumbu a titi tue.*

Der Mund ist nicht arm.

Er verspricht seinem Gast mit vielen Worten ein gutes Essen und kann es ihm doch nicht geben.

527. *Mwen' a nainan' a si mamba da munjóngi ma wúbà.*

Ein ungeduldiger Gast bekommt leicht ein kleines Huhn aufgetischt.

528. *Muné mu si mapo o dibongo la bótèdi.*

Der Finger reicht nicht an den Boden des Fasses.

Er wollte gern seinem Gast mit einer Mahlzeit aufwarten und hat weder Essen noch Fische, um kochen zu können.

529. *O ipelè mwen', o témè mbúsà sua.*

Wenn du dem Gast etwas gekocht hast, dann tritt hinter das Haus.

Beim Essen soll man niemand zusehen.

530. *M'bangá miba nde mi mabólè níngi.*

Zwei Kokosnüsse löschen den Durst.

Gib deinem Gast reichlich.

531. *Mwen' a si malonle dú.*

Der Gast macht den Abtritt nicht voll.

532. *Mwen' a si manea sángo á mbòà.*

Der Gast beherrscht den Herrn des Hauses nicht.

533. *E si majese moto.*

Es mag niemand pflegen.

Gilt von geizigen Leuten.

534. *Mot' a ndio a si manea bólò.*

Der Fahrgast hat keinen Befehl über das Kanu.

535. *Mupeye-ndio a si mindise bólò.*

Der Fahrgast macht das Kanu nicht sinken.

Als Fahrgast bringt er nicht viel Güter mit.

5. Reise und Fremde.

536. *Njou a mbúsà e si mamba jókò itédì.*

Der hintere Elefant wird leicht mit rotem Farbholz beschmiert.

Viele Leute gehen miteinander denselben Weg (im Gänsemarsch) und keinem passiert etwas; der letzte aber nimmt irgend einen Schaden, er stolpert oder wird von einer Schlange gebissen.

537. *Ndóngo a bekanga e si manobe ngedi iba.*

Die Pfefferbrühe wird nicht zweimal getrunken.

Man hat von einem Mal genug.

Eine weite Reise, von der Küste bis ins Innere des Landes, die mit großen Strapazen verbunden ist, wird nicht zweimal gemacht.

538. *Oe nde wanga?*

Bist du das Salz?

Du bist Salz und kommst aus dem Wasser und willst nicht mehr in das Wasser zurück?

Wer in der Fremde weilte, soll sich nicht weigern, in seine Heimat zurückzukehren.

539. *Mangu ma majemba bebúdù.*

Die Seekuh hat die Seen wieder erkannt.

Ein in der Fremde Weilender hat die Heimat wiedergefunden.

540. *Ĕpá e si mapo o madiba ma wói.*

Der Epa (Fisch) kommt nicht in kühles Wasser.
madiba ma wói, „kühles, nicht salzhaltiges Wasser“, wie zur Regenzeit. Die *bepá* treten nur in der heißen Zeit auf, in welcher das Flußwasser salzreich und warm ist. s. S. 175, Note 1.

Früher kam ein Duala so wenig ins Innere nach Bamum, wie ein *épá* in kühles Wasser kommt.

541. *Ewóngwètónnda e wu te o jedu, e timba pe o mbenge.*

Was auf dem Wasser treibt, kommt's vom Osten, so treibt es nach Westen.

ewóngwètónnda „etwas was auf dem Wasser treibt“ wie Gras, ein Pisangstamm, Holz und dergleichen.

Ein Landstreicher und unruhiger Kopf treibt sich überall herum. Ebenso auch ein schlechtes Weib.

542. *Enumb' á manga e si mabô o wóngo.*

Der Geruch des Seekuhfleisches verschwindet nicht aus dem Topf. Ähnlich:

543. *Mutangadi a si mabo mángà.*

Mutangadi (eine Gegend nahe bei dem Kap Kamerun) ist nicht frei von Salzwasser.

Das Wort wird besonders auch auf die Missionare angewendet, welche die Dualasprache sprechen. Ferner:

544. *Edun a pónjè e si mabô ebínd' a mǔlà.*

Ein altes Palmölfaß ist nicht frei von Hefe.

Ein Sklave wird die Dualasprache nie beherrschen wie ein freier Dualamann. Ein Fremder mag sich mit dem Sprechen durch Jahre hindurch noch so große Mühe geben, man wird ihm doch anmerken, daß er kein geborener Duala ist. Ebenso:

545. *Ngomo á mút' á muyon, a sàl te, a pàlè mwèndé.*

Der Tanz der Sklavenfrau, tanzt sie, so schlägt sie mit dem Fuße aus.

546. *Mubene-mudumbu a si madimbea ngeá.*

Wer einen Mund hat, verirrt sich nicht.

547. *Wonja e titi bebókò beba.*

Die Freiheit ist nicht in zwei Höfen.

Was du dir zu Hause gestattest, darfst du dir in der Fremde nicht auch erlauben.

548. *Etum a birambí e nengele bona-lonon njai.*

Die weite Reise machte die Vögel hungrig.

Viele bleiben hinter dem Ziel zurück.

549. *Besoka be wondo ben'.*

Das geheime Geflüster betrügt die Fremdlinge.

550. *Wuma ekangu 'mílà e temno, e si doli jangwa muna dale.*

Da, wo eine Kalebasse mit Palmöl steht, ist es nicht gut, nach einem Kind mit einem Stein zu werfen.

Ist dein Kind in fremdem Lande, so tust du gut daran, mit jenen Leuten im Frieden zu leben.

551. *Múnjà mu titi malebu.*

Auf dem Meer trauert man nicht.

Während der Trauerzeit baden die Duala nicht. Auf dem Wasser wird man durch die Wellen und das Rudern immer naß, so daß ein Trauern ausgeschlossen ist.

552. *Ngubu e mala o madibu, e dièle ndaki.*

Das Flußpferd, das ins Wasser geht, hat einen Auftrag hinterlassen.

Ehe er seinen Heimatsort verließ und in die Fremde ging, hat er seinen Landsleuten noch irgend eine Tücke angetan.

553. *O búsedí te tin' a bwele ngedi iba, ké o madimbea eyidi.*

Wenn du zweimal bei demselben Baume herauskommst, bist du verirrt.

554. *Móm' má wúbà mu si malóngò o 'kombo a bato.*

Der Hahn kräht nicht im fremden Lande.

Im fremden Lande halte ich in allen Dingen an mich. Zu Hause kann einer seine Frau schlagen, kommt er zu deren Verwandten, so nimmt er sich zusammen.

555. *O s'ale londɔ la bato, nde o kumwa jombwea babɔ elolombe e?*
 Du gehst nicht mit den Leuten auf die Reise und kümmerst dich für sie um die aufgehende Sonne?
 Drückt einen Tadel aus.

556. *Mbomo e si malinea o diwɛnjè.*
 Die Riesenschlange wird nicht alt im Walde.
 Sie bleibt nicht an einem Ort oder in einem und demselben Wald, sondern sie zieht weiter.

Jeder, der in der Fremde weilt, kommt wieder einmal in seine Heimat zurück.

557. *Ellmbi e mea o mbɛng' a munja.*
 Die Trommel weint im Westen des Meeres.
 In der Heimat geht es dem Sohn des Hauses gut, in der Fremde leidet er Not.

558. *Eyɛngu mɔ na ngǔ na: Oa alane nde mba, na lɔngè wɛma iwɔ e?*

Der Aasgeier sagte zum Winde: Nimm du mich mit, habe ich nur an einem Ort gebaut?

Wer kein eigenes Haus besitzt, nimmt mit jedem Unterkommen vorlieb.

559. *Mabumwe bólò o dibó, mulopo n'ebongó.*
 Der mit dem Kanu Auswandernde, Kopf wie ein Baum.

Schon ist er unterwegs mit seinem Kanu, man ruft ihn zurück, er aber rudert weiter.

VII. Streit und Krieg.

560. *Bɔngɔ a titi isón'.*
 Furcht ist keine Schande.
 Auch ein Mutiger pflegt sich einmal zu fürchten.

561. *Mulálo a titi mundi mwésè.*
 Der Vetter ist nicht das ganze Dorf.
 Zwei Dörfer liegen im Streit miteinander, wobei es auf beiden Seiten Tote und Verwundete gab. Einer, der in dem feindlichen Dorf einen Vetter hat, geht hin, um Frieden zu machen.. Der Vetter ginge

wohl gern auf diesen Vorschlag ein, aber die andern Dorfbewohner weigern sich. Da der Vetter nicht das ganze Dorf ist, muß der Mann des Friedens wieder unverrichteter Dinge abziehen.

562. *Musango a wólisè bwemba.*

Der Friede hat den Streit müde gemacht. Ähnlich:

563. *Mbenè e wolise ngià.*

Die Gemächlichkeit machte die Stärke müde.

564. *Etimbe ngedi iba nde e bó Njonkundu.*

Die zweimalige Rückkehr hat den Njonkundu getötet. Njonkundu war ein Abomann. Seine Mutter stammte aus Bakoko. Er selbst hatte einige Zeit unter den Bakoko gewohnt, zog aber dann wieder nach Abo. Als er während eines Krieges zwischen Abo und Bakoko zurückkehren wollte, warnten ihn die Aboleute. Da er aber trotzdem ging, wurde er von den Bakokoleuten getötet.

Was einmal glückt, glückt nicht auch ein zweites Mal.

565. *Nlóngo nisàli ñe nde ebadì.*

Die kleinen Pfefferschoten sind scharf.

Zuweilen besiegt ein kleiner Stamm einen großen.

566. *Madale maba ma si mémblé m'bangá.*

Zwei Steine überwältigen leicht eine Palmnuß.

„Einigkeit macht stark.“

567. *Bosó bá bila a si membanè.*

Das Kriegsgesicht erkennt das andere nicht wieder. Im Krieg hören alle Rücksichten auf. „C'est la guerre“. „Silent leges inter arma“.

568. *Mubíkedi mo na: Na dóm' iwó, na bó sámhá.*

Der Sieger sagte: Ich habe einen geworfen und sieben getötet.

Hat der Herrscher ein Land besiegt, so wird er auch über andere Länder Herr werden.

569. *Muto a si mawó o bila.*

Ein Weib stirbt nicht im Kriege.

Sie wird im Krieg nicht getötet, sondern kriegsgefangen weggeführt und geheiratet.

570. *Mbó a mbóma na bebango.*

Ein bösertiger Hund mit Striemen.

Ein streitsüchtiger Mensch bekommt häufig Schläge von andern.

571. *Ba sà masósò, ba sà pè lóngò.*

Sie tadeln den Feuerrost und die Töpfe.

Gilt von Leuten, denen niemand und nichts recht ist.

572. *Mba nde na timbi masósò ma bo lóngò e?*

Bin ich der Feuerrost, der die Töpfe zerbrochen hat?

Ich wollte zwischen zwei Streitenden Frieden stiften, aber nun fängt der eine von ihnen auch mit mir Streit an.

573. *O si ben tē moto o n'bólò ma isango, o si maíó dibonde la mao.*

Wenn du keinen Bekannten im Götzenhain hast, bekommst du dort keinen Palmwein zu trinken.

Gesetzt, es will mich jemand vergiften. Da nun aber mein Freund mit jenem bösen Menschen befreundet ist, so erfahre ich durch ihn von diesem Mordanschlag und entgehe ihm auf diese Weise.

574. *Bwemba ba sàò na dikálándó la wéa.*

Der Kampf der Wanderameisen mit der glühenden Kohle.

Zwei gehen miteinander im Kampf zu Grunde.

575. *Inon i bolé bayon.*

Der Vogel hat den Bayongstamm zu Ende gebracht.

Der Vogel hatte eine Stimme wie eine Kriegspfeife. Pfiff der Vogel, so glaubten die Bayongleute ihre Feinde in der Nähe und rüsteten zum Kampf. Endlich merkten sie, daß es ein Vogel war.

Gilt von einem, der zwei Parteien hintereinanderhetzt.

VIII. Spiel und Tanz.

576. *Penda na penda mulema mu makéyè mba.*

Die fortwährende Ungewißheit bricht mir das Herz.

Jedes Dualadorf besitzt ein oder zwei stattliche Kriegskanus, die mit roter, weißer und schwarzer Farbe reich bemalt sind (*myolo ma pen*). In jedem Kanu können etwa 50 Ruderer Platz nehmen. In der guten alten Zeit fanden häufig Wettfahrten (*pembisan*) statt,

wóbei die Ruderer der verschiedenen Ortschaften ihre Kräfte erproben. Diese Wettfahrten fanden besonders auch dann statt, wenn ein Dorf in den Besitz eines neuen Kanus kam. Ehe der Tag der Wettfahrt kam, war die Unruhe in den beteiligten Ortschaften nicht gering, man konnte das Resultat kaum erwarten. Jetzt finden diese Wettfahrten nur bei besonderen Gelegenheiten statt.

577. *O mókrà tē n̄òì, o ala n̄le o túbè e?*

Wenn du das Schwimmen lernst, gehst du dann dahin, wo die Flüsse ins Meer münden?

Wenn du Sieger im Ringkampf sein willst, so suche dir nicht den stärksten Mann aus.

578. *Penda e tìtì o mudumbu.*

Der Zweifel ist nicht im Munde.

Einer behauptet, einen andern im Ringkampf (*besua*) weit zu übertreffen. Ein Dritter spricht: Laßt sehen, wer der Stärkere von beiden ist!

579. *Mwanedi a s̄i mabàngà ubèi.*

Auch ein guter Ringkämpfer stürzt zuweilen.

580. *Makuba ma malu ngando, matémè ná yakiyaki, ma ni-wa tē ngando, ma bolé yolomé.*

Geht's zum Tanz, so stehen die Federbüsche aufrecht und frisch, beim Heimgehen hängen sie herunter.

Frisch und fröhlich zieht man zum Spiele aus, müde und matt kehrt man heim.

581. *Buía ba ngando bo tìtì malébu.*

Der Tanztage verträgt keine Trauer.

582. *Munjòlè mu bolan njou nje e?*

Was hat der Honigsauger dem Elefanten getan?

In den Märchen der Duala haben die kleinen Tiere oft die großen beim Ringkampf besiegt.

Ein Großer stellt einem kleinen nach, um ihn zu fällen.

583. *Sètò m̄ina myesè n̄le mye ngand' a mbù.*

Nicht alle Tage sind wie die um Neujahr.

ngand'a mbu „Neujahrstanz mit Essen, Trinken, Spiel und Lärm“.

584. *Esěsè e bo njou.*

Der Rabe hat den Elefanten getötet.

Ein Schwacher hat einen Starken beim Ringkampf besiegt.

585. *O si bwa njou bongo, njou e titi masongá.*

Fürchte den Elefanten nicht, denn er hat keine Zähne.

Fürchte den Starken im Ringkampf nicht zu sehr!

586. *Njou e mayembe Bosua.*

Der Elefant ist den Bosualeuten zu stark gewesen.

Bosua, ein Dorf am Wurifluß.

Ich wollte einen im Ringkampf besiegen, aber als er vor mir stand, fürchtete ich mich.

587. *Mátò a bó njô na mboloki.*

Ein Weib hat den Leoparden mit dem Fufustößer getötet.

Ein Schwacher hat einen Starken besiegt.

588. *Ewake e titi pe etúm!*

Der Schimpanse ist nicht mehr weit.

Du rühmst dich einen andern zu besiegen, kommt er, so fürchtest du dich vor ihm.

589. *Ngum a Jebale e si mene musaledi.*

Der Starke von Jebale sieht nicht den kleinen Mann.

Da die Jebaleute klein an Zahl sind, können sie mit einem großen Stamm nicht kämpfen.

IX. Religion und Aberglaube.

590. *Namb' á dibenga a si dibè lambo.*

Namb'á dibenga anerkennt nichts (fragt nach nichts).

Namb'á dibenga „der Gott der alten Duala“, er hat Macht und kann alles tun. Bei King Bell's Tod 1896 wunderten sich die Leute über die Macht des *Namb'á dibenga*, denn sie dachten, Bell werde, geschützt durch eine Menge Zaubermittel, nicht sterben.

591. *Mulema a titi ngámbi.*

Das Herz ist keine Wahrsagerei.

Gilt als Entschuldigung bei Vergeßlichkeiten.

Wer mit Wahrsagerei umgeht, weiß alles, wer aber ein Herzmensch, ein gewöhnlicher Mensch ist, mag leicht etwas vergessen.

592. *Jěngú a si mabénè misimú miba.*

Die Wassernixe hat nicht zwei Glücksgüter.

Sie teilt jedem Menschen nur eines aus: Reichtum oder Glück beim Fischfang oder beim Handel. Aber keiner bekommt zwei Glücksgüter. Vgl. 683.

593. *Ngámí e ben mot' á mukòti.*

Die Zauberei haßt den mageren Mann.

Wer den Zauberer und Wahrsager nicht ordentlich bezahlt und schmirt, ist nicht gut bei ihm angeschrieben und wird auch nicht zu seinem Recht kommen.

594. *Etamtam ewudu nde e bo Dingonì.*

Fades Kraut tötete den *Dingonì*.

Dingonì war der Hauptzauberer des Abolandes, für den man glaubte, kein Giftkraut finden zu können, um ihn zu töten.

595. *O si mabola te moto o 'kón. o si túbà mō dina.*

Wenn du jemand nicht töten willst, nennst du auch seinen Namen nicht.

ekón „Zauberei, durch die die Menschen getötet werden“. Habe ich diese Zaubermittel und spreche den Namen irgend eines Menschen aus, so stirbt er.

596. *Ewan' a Ngan' mō na: Moto a manákà.*

Ewan'a Ngang sagte: Der Mensch kommt in Not.

Wenn früher ein mächtiger Häuptling starb, wurden Fremde, die sich unterwegs befanden, getötet. Die Köpfe brachte man zum Totentanz. Je mächtiger einer war, desto mehr Köpfe mußten herbeigeschafft werden. Auf diese Weise kam auch ein Pongomann, Ewan'a Ngang mit Namen, ums Leben. Zu Hause wäre er am Leben geblieben, aber in der Fremde konnte er sich nicht wehren.

X. Nöte.

1. Krankheit.

597. *Dibòà la bepundè di timbisè ngotè bosadi.*

Böse Geschwüre haben das Eichhörnchen klein gemacht.

Krankheiten beeinträchtigen die Entwicklung des Menschen.

598. *Manga ma lombedi sólò, ma wan munúme.*

Die Seekuh hat die Harpune träumerisch angesehen und bekam eine Wunde.

Wer sich nicht vorsieht, kommt leicht in Schaden oder wird krank.

599. *Tambú di buki lámà.*

Der Bissen übertrifft die Wange.

Die Krankheit ist zu schwer, als daß ein Arzt noch helfen könnte.

600. *Ndólo ñe nde o dibòà.*

Die Liebe ist in der Krankheit.

Bist du gesund, so fragen die Leute nichts nach dir; bist du aber krank, dann kommen sie zu dir.

601. *O wuti tɛ dibòà, o wuta pɛ na elimb' a kwedi e?*

Du verheimlichst die Krankheit, vermagst du auch die Todestrommel zu verbergen?

Sobald einer stirbt, wird der Todesfall mit der Todestrommel bekannt gegeben.

602. *Enumedi e si madangwa mwemba ná bona-ñama.*

Das Verwundete geht nicht mehr mit den andern Tieren.

Der Kranke liegt allein in seinem Hause, und niemand kümmert sich um ihn.

603. *Mwëndé ma sese mu si matemɛ oboso ba ngando.*

Ein schmerzhafter Fuß steht beim Tanz nicht vor.

Ein Kranker ist nicht bei den Vergnügten zu treffen.

604. *Iyó i mabotea nde o myëndé.*

Der Schlaf beginnt in den Füßen.

Die Krankheit fängt mit Fieber an.

605. *O bóùng póla, o mabòà pɛ bekákò wa e?*

Du leidest an Geschwüren, leidest du auch an Hautausschlägen?

Laß es dich nicht verdrießen, an einer kleinen Krankheit zu leiden, es könnte noch etwas Schlimmeres eintreten.

606. *Mukòlì a sí matúbà eyobo.*

Die Magerkeit durchbohrt die Haut nicht.

Die Krankheit tötet, aber nicht die Magerkeit.

607. *Dìsò dì masòà, nde dì sí maké.*

Das Auge zittert, aber es fällt nicht.

Er ist von einer schweren Krankheit wieder genesen.

2. Unglück.

608. *Mualee píi a sí matlka ndio.*

Wer ein Ruder hat, bekommt leicht Fahrgelegenheit.

Wer einen kleinen Vorrat an Essen hat, kommt leichter durch die Hungersnot.

609. *Misò mabānebāne matúbèa, á nde Mbom' a ndima.*

Beide Augen sind durchlöchert, er ist der blinde Mboma.

Mboma, Name eines Mannes.

So sagt man, wenn plötzlich viel Leid auf einmal über ein Haus kommt, etwa wenn eine Frau über der Geburt eines Kindes stirbt und das Kind dazu.

610. *Mbúà e mayólèe o minúá myese.*

Der Regen fällt auf alle Dächer. Oder:

611. *Mbúà mwèsé e sí mayólèe moto mō.*

Der Nachmittagsregen fällt nicht nur auf einen einzigen Mann.

Von Leid und Unglück werden alle Menschen betroffen. Ähnlich:

612. *Di bolí Mangolo, di mabola pē Mboma.*

Was dem Mangolo schadete, schadet auch dem Mboma. *Mangolo*, der Vater, *Mboma* sein Sohn.

613. *Ngule e kwédì o lēnde.*

Die Eidechse fiel von der Palme.

Bei einem schweren Unglück oder bei Hungersnot angewendet.

Ähnlich:

614. *Beyadi be mañawea.*

Die Blätter zerreißen.

Die schweren Tornadostürme im April und Mai verderben die Blätter der Bäume.

615. *Muñsèdi a si mènesè lambo ðiwó.*

Ein Unglücklicher leidet nicht nur an einer Sache.

616. *Bolo bo mindà nde natena o betíngèdi.*

Das Kanu kentert bei der Landungsstelle.

Eben wollte ich den Ertrinkenden fassen, da verschwand er im Wasser.

617. *Inon i mea, ke i si kusí bejedí.*

Wenn der Vogel weint, hat er keinen Wohnsitz bekommen.

Wenn jemand jammert und klagt, so kannst du darauf schließen, daß er von seinen Verwandten nicht gepflegt und unterstützt wird.

618. *Disò la sue nde di dolón` ndóngo, la moto di si dolón` mo.*

Das Auge des Fisches ziemt sich für den Pfeffer, nicht das des Menschen.

Unglück oder Krankheit sieht man lieber bei andern Leuten als im eigenen Hause.

619. *Misòdi ma ñam' a bwabá o mulema mǔ na mǔ.*

Die Tränen der Schlange sind immer im Herzen.

Er trägt sein Leid in der Stille.

620. *O majene te, ke o majene nde.*

Wenn du gesehen hast, so hast du es auch gesehen.

Wer selbst in Not war, weiß, wie es andern in der Not zu Mute ist.

3. Tod.

621. *Mbimba ma inon mu si maboye o mon á ebongo.*

Der Vogelkadaver verwest nicht auf dem Baumstamm.

Stirbt ein Dualamann etwa in Malimba, so bringen die Anverwandten seine Leiche nach Duala. Niemand will im fremden Lande begraben sein.

622. *Etonde a namsɛ kweɔ' ao.*

Etonde (Name eines Mannes) hat seinen Tod verdorben.
Er ist im fremden Lande gestorben, wo die Leichenfeierlichkeiten für ihn wegfielen; auch die Dorfgenossen kamen dabei um den Leichenschmaus.

623. *O doli mulema, o wó, o si doli mulema, o wó nde.*

Ob du gut warst oder schlecht, du mußt eben sterben.
Gute und schlechte Menschen werden vom allgemeinen Todeslos gleichermaßen betroffen.

624. *Mpémba myese ni mombwa nde o miníngadu.*

Alle Nasen blicken zur Erde.
Sterben ist aller Menschen Los.

625. *Elóko e mabwèà o m̀̀na ma ndabo.*

Das Wassergefäß zerbricht vor der Türe.
Er ist nahe am Rande mit seinem Boot untergegangen. Alle Hoffnungen auf ihn gingen zunichte.

626. *Moto a si miu nge' a bedínd.*

Der Mensch meidet den Weg der Geister nicht.
Alle Menschen müssen sterben.

627. *Mungi mu máda ngomo.*

Der Mungi (Waldgeist) hat die Trommel schon gefressen.

Die Weiber hüten nach Landessitte einen Schwerkranken im Haus. Die Männer im Hofe fragen jeweilen nach seinem Ergehen. Ist er gestorben, lautet die Antwort: „Der Mungi hat die Trommel schon gefressen,“ das heißt, er ist gestorben. Vgl. 230, 281.

628. *Mulopo mu kedí te, ke ndóti pe e b̀̀i.*

Wenn der Kopf ab ist, hören die Träume auf.

629. *Kwedi e mawa te muv̀̀é, ke moto a si mas̀̀uè b̀̀i.*

Wenn der Tod bei Tag eintrifft, so rennt der Mensch, so weit er kann.

630. *Mubéuè-mbimba nde a maje mo mulopo.*

Der Angehörige des Toten sitzt zu dessen Häupten.

Die Angehörigen haben bei einem Todesfall am meisten durchzumachen.

631. *Mubénè-mbimba a si mabángù ebodú.*

Der Angehörige des Toten achtet den Verwesungsgeruch nicht.

632. *Kwedi e cómèlè bese.*

Der Tod rafft alle dahin.

„Es ist ein Schnitter, der heißt Tod.“

„Mortem effugere nemo potest.“

633. *Muna a mapúlà tē musolē, tō o bola nde mō mwelē, a si manōngō.*

Wenn ein Kind eine reife (gelbe) Pisangfrucht will, und du gibst ihm eine unreife Frucht, so nimmt es diese nicht an.

Wenn der Tod den König ruft, so wünschst du vergeblich, daß ein anderer für ihn sterbe.

634. *Kolē mō na: Nja nu si mabusē elundu e?*

Kole sagte: Wer wird nicht der Verwesung anheimfallen?

„Alle Menschen müssen sterben.“

635. *Kwedi e si mabwá moto bōngō.*

Der Tod fürchtet sich vor keinem Menschen.

636. *Sísèa na sísèa di sínèlè mwëndi m'èwondò.*

Das fortwährende Zurückrücken hat den Stiel des Beiles schwinden gemacht.

Durch fortwährende Todesfälle ist die Verwandtschaft klein geworden.

637. *Mínángadu mi mapulē mbimba.*

Die Erde begräbt die Leiche.

Gilt von einem, der den Leuten Gutes tut. — Früher wurden die Leichen im Hause beerdigt, worauf die Hütte auf längere Zeit verlassen wurde. Die Geister der Abgeschiedenen wirken segnend auf die Hinterbliebenen ein.

638. *O bólè tɛ bato o bedimo, o bólè pɛ mísòdì.*

Hast du die Leute (die Verstorbenen) zu den Geistern gebracht, so bist du auch mit Tränen fertig.

639. *Kwedi e si manongo ebongó, e nongo tɛ ndr moto a benama.*

Der Tod nimmt nicht den Stoek, sondern den Menschen mit Gliedern.

So wird der Tod auch dich einst ganz hinwegnehmen.

640. *Kwedi o Bonanjo, ndr o sɛnjè mulópò o Bonaku e?*

In Bonanjo ist jemand gestorben und du hast dein Haar in Bonaku geschoren?

Ein anderer kam in Trauer, und du tust, wie wenn es dich anginge.

4. Trauer.

641. *Songá a si malebe.*

Der Zahn trauert nicht.

Du magst noch so Schweres erleben oder gar eine Leiche im Hause haben, so kannst du doch immer noch lachen, wenn es etwas zu lachen gibt.

642. *Mina m' epupa mi titi malebu.*

Die Regentage sind keine Trauertage.

Das Anstreichen des Körpers mit Kohlen galt in früheren Zeiten als Zeichen der Trauer. Die Regenzeit (*epupa*) hat das Trauerzeichen gewegewaschen.

643. *Njǒ e si mea mínà.*

Der Leopard beweint sein Junges nicht.

Ein hartherziger Mensch bemitleidet keinen Leidtragenden.

644. *O en tɛ mínà ikwale na besao o ñolo, kɛ mbela e putédì ñango.*

Triffst du das junge Rebhuhn bedeckt mit Federn an, dann hat der Adler seine Mutter weggefangen.

Wenn du eine Frau mit ungeordneten Haaren triffst, so ist ihr Mann gestorben.

XI. Allgemeine Lebensweisheit.

645. *Dísò a si mada.*

Das Auge ißt nicht.

Vom Sehen habe ich nicht gegessen. Was hilft es mir, gutes Essen zu sehen, wenn ich nichts davon bekomme.

646. *Bonabedi ba si mabô o monjo.*

Die Bonaberileute werden mit dem Teller nicht fertig. Sie essen mit Vorliebe Kassada. Dieses Nahrungsmittel gedeiht auf ihren Feldern besonders gut und wird daher reichlich angepflanzt.

647. *Ekeke e bo ngando.*

Ein kleiner Fisch hat das Krokodil getötet. ekeke „ein Fisch von der Länge einer Hand, vorn und hinten mit einem scharfen Stachel versehen“. Als das Krokodil den Fisch verschlucken wollte, legte er sich quer. Das Krokodil konnte ihn nicht hinunterschlucken, denn die beiden Stacheln hatten sich tief in seinen Hals eingebohrt.

„Kleine Ursachen, große Wirkungen“.

648. *Mulema ma mot' a nyano mu búkè mulema ma mot' a dibé.*

Das Herz des Listigen übertrifft das Herz des Weisen.

649. *Musombise ma epongo á ngingi.*

Der Jubel der Schmeißfliege.

Du hoffst etwas zu bekommen und freust dich darauf, schließlich bekommst du das Gehoffte doch nicht.

650. *Lungu le o kómbo yésè.*

Stechmücken gibts an allen Lagerplätzen.

kómbo „Lagerplatz der Dualafischer an der Mündung des Kamerunflusses.“

Jegliches Ding hat seine Schattenseiten.

651. *Lénde di malangwabe, ke di mató njongo.*

Wenn von der Palme geredet wird, dann tropft das Palmfett ab.

Ein Mensch, der sich im Guten oder im Schlechten vor andern auszeichnet, wird allerseits der Gegenstand des Gesprächs werden.

652. *Epómbó nde e maye mbã.*

Aus schlechtem Jams ist guter hervorgegangen.

epómbó ist der Jams, der durch das Zerfressen eines Käfers (epólo) schlecht wird und infolgedessen nicht mehr keimfähig ist. Aus diesem epómbó sind jedoch große Jamsknollen hervorgegangen.

So ist schon manches, was die Leute schon als unbrauchbar wegwerfen wollten, noch zu etwas nütze gewesen.

653. *O si ta o bia ná esubákà ye o Mbonjo e?*

Wußtest du nicht, daß es Stampf in Mbonjo gibt? *esubákà* „Stampf aus gekochten *mindé* (Knollenfrucht)“. Zu ergänzen ist: Warum hast du dann keinen Löffel mitgenommen?

Dieses Sprichwort wird angewendet bei Leuten, die das Nötigste mitzunehmen vergessen: Der Handwerker sein Werkzeug, der Lehrer sein Buch, der Fischer sein Netz.

654. *Elem' a mulema nde e wondí mba.*

Das töriche Herz hat mich betrogen.

655. *Mome na myano.*

Ein Mann und ein Rat.

656. *A wusa damea mulímè.*

Er hätte beinahe den Fisch gefangen.

mulímè „ein Fisch, der so glatt ist, daß er kaum erhascht werden kann“ s. S. 176.

Er stolperte, fiel aber nicht auf den Boden.

657. *Démè o dibum, o pùlà muna sebe e?*

Deine Frau ist schwanger, und du willst schon das Kind auf den Armen tragen?

Lerne warten! „Eins nach dem andern“.

658. *Mualeye ngadi a si mène nana nambálè.*

Wer ein Gewehr bei sich trägt, bekommt sicher kein Wild zu Gesicht. Lu. 21.

Geht er ohne Geld aus, so sieht er gewiß etwas, was er gern kaufen möchte. Hat er Geld bei sich, so sieht er nichts, was ihm gefallen würde.

659. *Bowán ba ngando na mombé bo.*

Das ist die Ähnlichkeit zwischen dem Krokodil und dem Krokodil mit dem kurzen Maul. (Osteolaemus).

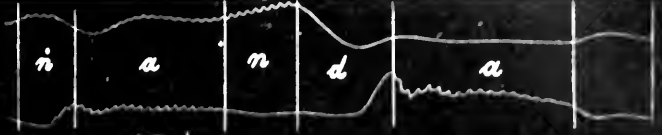
Zwei Menschen, die sich zum Verwechseln ähnlich sehen. Vgl. 159.

(Schluß folgt.)

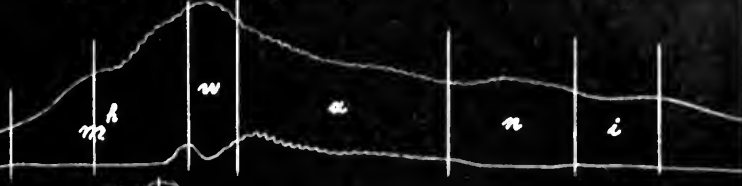
LITERATUR.

- Frobenius, L., Atlantis. Volksmärchen der Kabylen. Bd. I. Weisheit.* 292 S. Pr. 49,50 M. *Bd. III. Das Fabelhafte.* 355 S. 55 M. Jena. E. Diederichs. 1921.
- Frobenius, L., Paideuma, Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München.* 125 S. O. Beck. 1921.
- Jennes, D., and Ballantyne, A., The Northern d'Entrecasteaux. Oxford* 1920. 219 S.
- Journal of the African Society.* 1916/1917. *R. E. Dennett, the Ogboni and Other Secret Societies in Nigeria,* S. 16—30. — *T. C. Anwyl, the Timne and Other Tribes of Sierra Leone,* S. 36—51. — *A. S. Judd, Notes on the Munshi Tribe and Language,* S. 52—61, 143—148. — *A. C. Hollis, Nyika Proverbs,* S. 62—96, *Nyika Enigmas* S. 135—148. — *W. A. Crabtree, Lake Bangweulu and its Inhabitants,* S. 200—215. — *D. M. Abdy, Witchcraft amongst the Wahadimu,* S. 234—241. — *R. E. Dennett, How the Yoruba count,* S. 242—250.
- 1917/18. *A. C. Madan, Standards of Bantu Speech,* S. 25—37. — *F. W. H. Migeod, Personal Names among some West African Tribes,* S. 38—45. — *R. E. Dennett, How the Yoruba Count,* S. 60—96. — *W. A. Crabtree, Bantu Speech a Philological Study,* S. 307—313.
- Missionare der Neuendettelsauer Mission, Papua-Märchen. I* 16 S., *II* 24 S. Neuendettelsau. 1918.
- Rathjens, C., Die Juden in Abessinien. Hamburg. W. Gente.* 12 M. 97 S.
- Panconcelli-Culzia, G., Experimentelle Phonetik. Sammlung Göschen.* 133 S. Pr. 4,20 M.
- Smith, E. W., and Dall, A. M., The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. Vol. I u. II.* 423 S. 433 S. London. 1920.
- Taylor, F. W., A First Grammar of the Adamawa Dialect of the Fulani Language (Fulfulde). Oxford.* 1920.
- Westermann, D., Die Kpelle. Quellen der Religionsgeschichte. Bd. 9. Gr. 10. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. Leipzig. J. C. Hinrichs.* 552 S.
- Westermann, D., Die Gola-Sprache in Liberia. Grammatik, Texte und Wörterbuch. Hamb. Universität. Abh. aus dem Gebiet der Auslandskunde Bd. 6. L. Friederichsen & Co. 1921. 178 S. Pr. 60 M.*
- Wundt, W., Probleme der Völkerpsychologie. Zweite verm. Auflage. Stuttgart. A. Kröner. 1921. 217 S.*

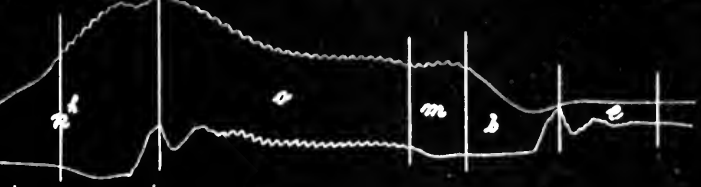
A



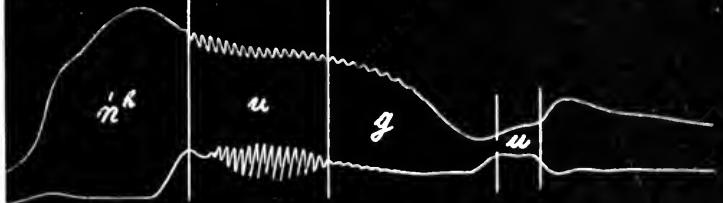
B



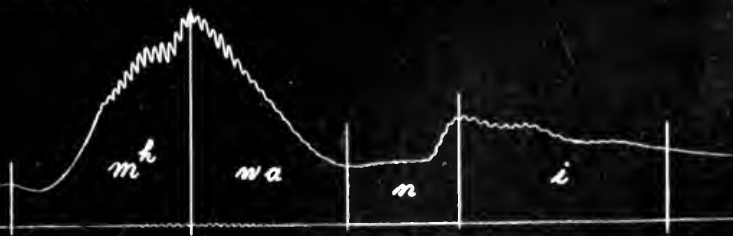
C



D



E



F

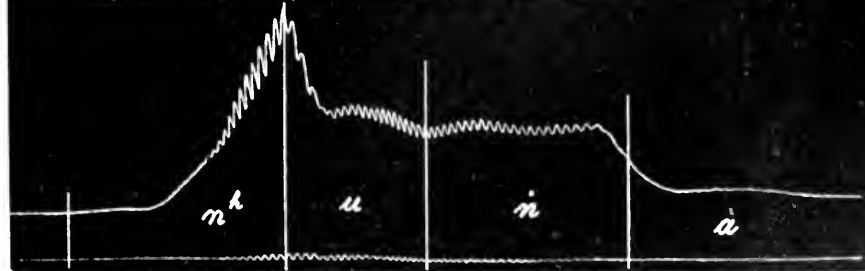


Fig. 6



Fig. 5





Fig. 1

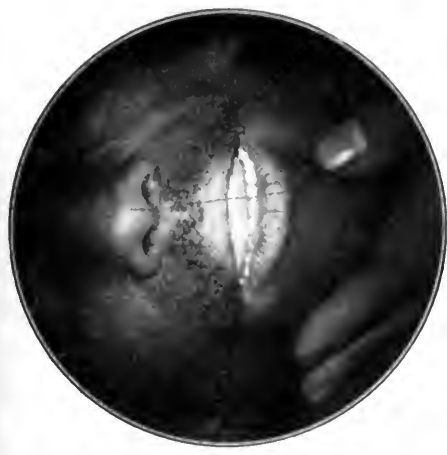
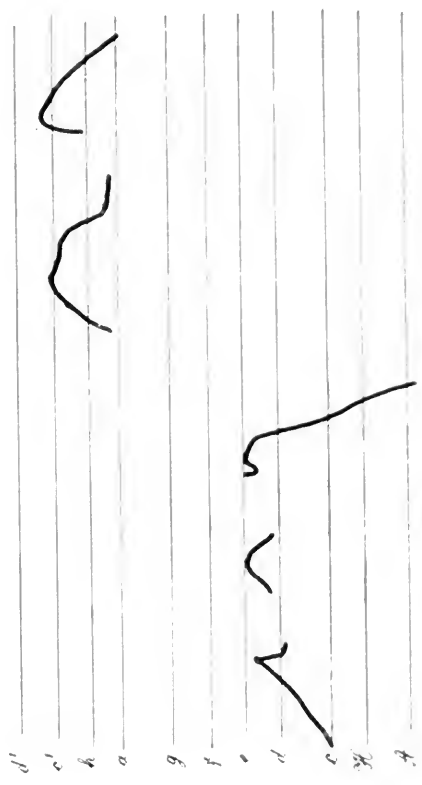


Fig. 2



Fig. 3



berke

Fig. 4

hioke

ÜBER EINEN BEMERKENSWERTEN L-STELL- VERTRETER IM DIALEKT VON AKLÁN AUF DER INSEL PANÁY (FILIPINEN)

VON

OTTO SCHEERER

(University of the Philippines, Manila).

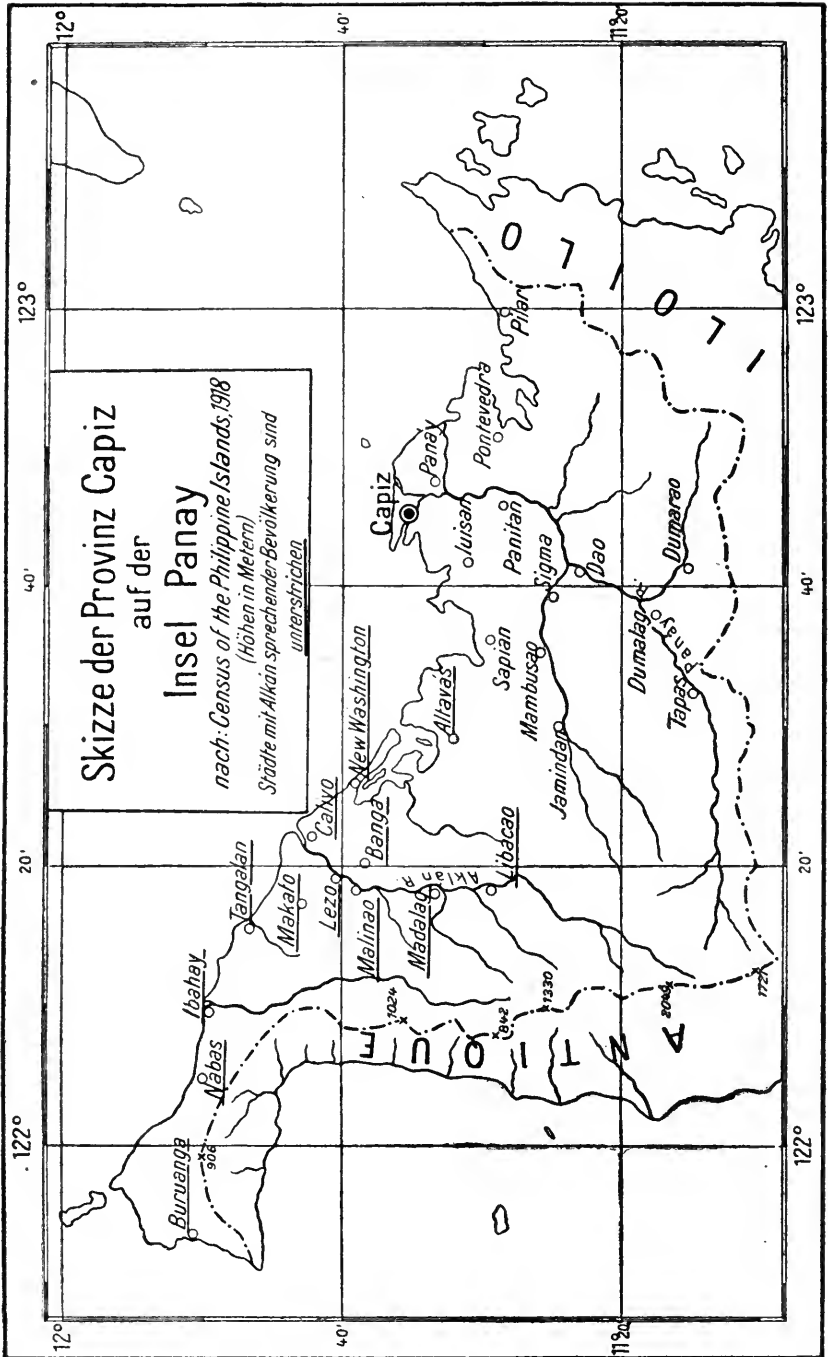
Zu den wenigst bekannten Dialekten der Filipinen gehört die im Gebiet des Aklánflusses im nordwestlichen Panáy gesprochene und nach diesem Flusse benannte Mundart. (Siehe Kartenskizze auf nächster Seite 242.) Obwohl jene Region schon seit den frühesten Zeiten der Conquista der spanisch-katholischen Zivilisation zugeführt wurde, wird man die ältere, fast ausschließlich spanisch geschriebene Literatur über die einheimischen Sprachen vergebens nach einer Erwähnung dieses Dialekts durchsuchen, so daß es nicht Wunder nimmt, wenn auch nicht-spanische Autoren in späteren Werken seiner keine Erwähnung tun.

Die beiden einzigen Mundarten der Insel Panáy, über die bisher genauere Berichte vorlagen, waren das Hiligaynón (von den Spaniern auch Panayano genannt), die kultiviertere Sprache der größeren Städte und der Ebenen im allgemeinen, und das „Haraya“, eine von P. Mentrída mehrfach erwähnte und behandelte Mundart, die nach ihm zumeist „en los pueblos del monte e interior de la isla“ zuhause sein sollte¹⁾.

Wohl war die Existenz des Dialekts von Aklán auf den Filipinen selbst nicht unbekannt, die wissenschaftliche Außenwelt dürfte von demselben indes zuerst durch die folgende Notiz in Beyer's *Population of the Philippine Islands in 1916* (Manila, 1917) Kunde erhalten haben:

The Aklán dialect is spoken by about 140.000 people, living mostly in Capiz province of Panáy. The people speaking this dialect are markedly of predominant Indonesian type, and the phoneticas of their speech are quite different from these

¹⁾ Mentrída, Alonso de —. *Diccionario de lengua bisaya hiligueina y haraya de la isla de Panay*. Manila 1841. Der Name haraya dürfte mit Ilaya in Verbindung zu bringen sein, womit auf Panáy, wie anderwärts auf den Filipinen, das weiter nach innen am gebirgigen Oberlauf der Flüsse gelegene Land bezeichnet wird.



of the other Bisayan groups. It is really a distinct language, but in vocabulary is decidedly of the Philippine group.

Sowohl um den in Rede stehenden Dialekt im lebendigen Zusammenhang der Rede vorzuführen, wie auch um den Leser in den Stand zu setzen, sich über die hier wiedergegebene Charakterisierung desselben ein eigenes Urteil zu bilden, ist im Anhang ein kurzer Aufsatz in Aklán beigefügt, den sein Verfasser, ein Student unserer Universität, die Freundlichkeit gehabt hat auf meine Veranlassung in dieser seiner Muttersprache abzufassen und ins Englische zu übersetzen. Inhaltlich ist der Aufsatz bestimmt über die Heimat und die literarische Entwicklung des Dialekts einige Angaben zu machen. Eine Anzahl volkstümlicher Rätsel macht den Beschluß.

Nächst dieser allgemeinen Einführung des Aklán in die indonesische Sprachforschung bezweckt meine hier vorliegende kleine Arbeit der weiteren Erforschung desselben durch die Besprechung einer phonetischen Eigentümlichkeit die Wege zu ebenern, die dem Dialekt ein im Vergleich zu anderen filipinischen Sprachen ganz besonderes Gepräge gibt. Gedachte Eigentümlichkeit mag passend auf dem kleinen Umweg einer Erwähnung der Umstände eingeführt sein, die dazu beigetragen haben, den Dialekt so lange Zeit dem allgemeineren Bekanntwerden zu entziehen.

Den Chroniken zufolge errichteten die spanischen Augustinermönche die erste Mission am Aklánfluß bereits im Jahre 1581. So eifrig indes auch die Verkündiger des christlichen Glaubens jener Zeiten darauf bedacht waren, Katechismen und sonstige Schriften religiösen Inhalts in den Sprachen neu-erschlossener Teile des Landes abzufassen, ein Gleiches scheint im Aklángelbiet nicht der Fall gewesen zu sein. Literarische Denkmäler gedachten Charakters wurden von mir trotz Nachforschens in der Bibliothek von San Agustin in Manila nicht aufgefunden, und da solche auch in der einschlägigen Literatur nirgends erwähnt sind, so gelange ich zu der Annahme, daß solche überhaupt nicht existieren. Einer der hervorragendsten Männer jener Gemarkung, Herr Advokat Manuel Laserna in Calivo, versichert mir zudem, daß bis zu einer Zeit, die nur um etwa zwanzig Jahre zurückliegt, seine Landsleute am Aklánfluß ihren Dialekt nicht schriftlich, ja auch nicht beim Beten im Gebrauch gehabt hätten, geschweige denn im amtlichen oder kommerziellen Verkehr mit der Provinzialhauptstadt Capiz. In allen diesen Fällen wurde von der Minderheit, die Spanisch spricht, diese Sprache, von der großen Allgemeinheit aber das schon erwähnte Hiligaynon verwendet, ein auf Panáy weit

verbreiteter Dialekt, der im Akländistrikt die Rolle einer zweiten, gesellschaftlich anscheinend etwas höher stehenden, einheimischen Mundart zu spielen scheint¹⁾. Seine Stellung wird durch den Umstand charakterisiert, daß früher die Söhne der Vornehmen des Distrikts, soweit sie nicht zur Ausbildung nach Manila gingen, das katholische Seminar in Iloilo zu beziehen pflegten, einer Stadt, in der das Hiligaynón zuhause ist. Wollten diese jungen Leute mit ihren Verwandten und Freunden am Aklán auf bisaisisch korrespondieren, so mußten sie sich hierzu des Hiligaynón bedienen, da der Institutsensor kein Aklán verstand. Im Akländistrikt selbst wurden fast ausschließlich Priester aus dem Süden der Insel angestellt, die dem gläubigen Volke in Hiligaynón predigten. So kommt es, daß sogar solch volkstümliche Gebete wie das Paternoster, das Credo, das Ave Maria, wie auch die Zehn Gebote, meinem zuletzt erwähnten Gewährsmanne zufolge, nie in die Mundart von Aklán übersetzt worden sind.

Die so in diesem Distrikt herrschende Vielheit der Sprachen — die als im allgemeinen für die Filipinen recht charakteristisch unsere Beachtung verdient — erfuhr nun eine weitere Zunahme, als vor ungefähr zwanzig Jahren, infolge des bekannten Wechsels in der Oberhoheit der Inseln, das Englische seinen Einzug ins Land hielt. Als Trägerin einer liberaleren Geistesrichtung, vor allem einer aufklärenden Erziehung der Jugend, fand die neue Sprache bald wie allerwärts auf den Inseln so auch am Aklánflusse eifrige Aufnahme, doch scheint hier, Hand in Hand mit dem Bestreben zur Aneignung des Englischen, eine Bewegung ins Leben getreten zu sein, die lange zurückgesetzte, heimische Volkssprache zu größerer Geltung zu bringen, eine Bewegung, die gerade von den aufgeklärteren Elementen ihren Ausgang nahm. So verschmähte der bereits erwähnte Advokat Laserna es nicht, den richtigen Gebrauch des Aklán in Wort und Schrift durch einen Leitfaden festzustellen und ins Volk zu tragen. Eine Anzahl älterer und jüngerer Literaten stellten ihre Federn durch Hervorbringung kleiner Novellen und Theaterstücke in den Dienst der guten Sache, und eine in der Mundart erscheinende Zeitung versuchte der Bewegung Permanenz zu geben.

¹⁾ Unter der gebräuchlichen Sprachbezeichnung Bisaya muß, genau genommen, nicht eine einzelne Sprache, sondern die ganze Gruppe der auf den Bisaya-Inseln gesprochenen, zwar besonders nahe mit einander verwandten, doch aber unterschiedlichen Mundarten verstanden werden. Allerdings sind sie von P. Felix de la Encarnacion und P. José Sanchez in ihrem großen *Diccionario Bisaya-Español* (3. Ausgabe, Manila, 1885) zusammengefaßt worden, nicht aber ohne entsprechenden Hinweis in ihrer *Advertencia preliminar VII*.

Sehen wir uns nun derartige Sprachproben etwas genauer an, so fällt es sofort auf, daß der der filipinischen Geographie angehörende Name Aklán entweder als Akéán oder Akeán erscheint, ferner die Anwohner dieses Flusses Akéánón (Akeánón) und ihre Mundart selbst als Inakéánón (Inakeánón) bezeichnet werden, mit anderen Worten, wir finden Formen, die dartun, daß allgemeines Bis, *l* in diesem Dialekt einen Lautwandel erfährt, den die einheimischen Autoren, vielleicht durch eine Ähnlichkeit in der Artikulation bestimmt, durch *é* (oder *e*) gekennzeichnet haben. Es mag erlaubt sein, das Symbol *é* auch in vorliegender Besprechung beizubehalten, nicht so wohl, weil der fragliche Laut auch nur annähernd die musikalische Resonanz des entsprechenden palatalen Vokals hätte, was durchaus nicht der Fall ist, sondern lediglich als ein von der lokalen Orthographie angenommenes, konventionelles Zeichen, das jedenfalls zunächst mit *l* gut kontrastiert.

Was die Natur des fraglichen Lautes betrifft, so ergab eine Reihe an Angehörigen der Aklán-Volksgruppe angestellter Beobachtungen, daß es sich um einen sehr weit gebildeten, leicht stimmhaften Gaumen-Reibelaut handelt, der sich im Auslaut rein konsonantisch, im An- und Inlaut dagegen als ein etwas an *j* anklingender Gleitlaut anhört, der in seiner Bildung indes weder diesem noch irgend einem andern mir bekannten Laute zu vergleichen wäre.

Die im ersten Heft des neunten Bandes dieser Zeitschrift veröffentlichten Untersuchungen von Professor Panconcelli-Calzia über eine Reihe wenig bekannter Laute mit Röntgenstrahlen veranlaßten mich, zu versuchen, in gleicher Weise über den hier behandelten Laut ein objektiveres Bild zu gewinnen. Mit großer Zuvorkommenheit übernahm Professor Dr. R. Fernandez, Chef des Department of Physical Therapy an unserem College of Medicine and Surgery die ungewohnte Aufgabe, nach den von Professor Calzia gegebenen Fingerzeigen eine Reihe von Röntgenaufnahmen zu machen, die den Moment wiedergeben sollten, wo die Zunge des oben erwähnten Studenten von Aklán den fraglichen Laut am Ausgang des Wortes *mahúé* (Bis., Tag, *mahúl* kostbar) artikulierte und für einige Sekunden festhielt, wobei der Mund zwecks besserer Sichtbarmachung der Zunge mehr als natürlich geöffnet wurde. Die gelungenste dieser Aufnahmen ist hier als Fig. 2 wiedergegeben. Es war, während ich dem so hervorgebrachten Laute lauschte, als ob ich leichte *l*-ähnliche Schwingungen vernahm. Beim Hineinschauen in den Mund wird die Zunge, in Vorderansicht, zurückgezogen und mit eingezogener Spitze

zwischen den Zahnreihen liegend erblickt: sie erscheint geballt, zeigt jedoch eine nach dem harten Gaumen zu gerichtete Wölbung. Das Vorhandensein einer Engebildung nach dem Velum hin wurde von meinem hinreichend instruierten Gewährsmann verneint. Wie bei der augenscheinlich sehr weiten Bildung nicht anders zu erwarten, ist die Reibung nicht stark genug, um dem Ohr einen sichern Aufschluß zu ermöglichen.

Es ist nun die Gesetzmäßigkeit im Erscheinen des Lautes als Stellvertreter von *l* festzustellen, wozu das in Frage stehende, dem Aklán Eigentümliche dem den filipinischen, speziell bisaischen Sprachen im großen und ganzen Gemeinsamen gegenübergestellt werden soll. Die Aufgabe wird erleichtert durch die trefflichen Arbeiten Conant's über filipinische Phonologie, von denen ich hier besonders seine 'Notes on the Phonology of the Tirurai Language' (JAOS, Bd. XXXIII, Teil II, 1913) und die Monographie 'The RGH-Law in Philippine Languages' (JAOS, Bd. XXXI, Teil I, 1910) benutzt habe.

Im allgemeinen gesprochen weisen die filipinischen Sprachen den *l*-Laut in drei verschiedenen Ursprungsarten auf, nämlich

1. das ursprüngliche (IN) *l*
2. die *l*-Form des RLD-Lautes
3. die *l*-Form des RGH-Lautes.

Was die zuletzt aufgeführte Art betrifft, so hat Conant (RGH Law, p. 73) nachgewiesen, daß der RGH-Laut in der bisaischen Dialektgruppe, wie auch im Tagalog, Bicol usw., unwandelbar und in jedweder Stellung als *g* erscheint. Setzen wir seinen drei Beispielen die Aklán-Entsprechungen hinzu:

	Anlaut	Inlaut	Auslaut
Bisaya	<i>gamót</i> 'Wurzel'	<i>ugót</i> 'Ader'	<i>ikog</i> 'Schwanz'
Aklán	<i>gamót</i> ¹⁾	<i>ugat</i>	<i>ikog</i>

so zeigt sich, daß Aklán sich in der betreffenden Einzelheit um nichts von der umgebenden bisaischen Sprachgruppe unterscheidet. Angesichts dieses Resultats, das (gleich den weiterhin zu verzeichnenden) mit einer Reihe anderer Beispiele belegt werden könnte, kann also in diesem Fall von einer Stellvertretung von filipinischem *l* durch Aklán *é* nicht die Rede sein.

Die Untersuchung beschränkt sich sonach auf die beiden andern, oben unter 1) und 2) angegebenen Arten von *l*, die beide im Bisaya

¹⁾ Die Bedeutung der Wörter ist, wo nicht besonders angegeben, dieselbe wie die des zuerst als Beispiel angeführten Wortes.

vertreten sind, und bezüglich deren zunächst durch eine Zusammenstellung von Beispielgruppen festgestellt werden soll, ob das stellvertretende *i* des Aklán für beide eintritt oder einen Unterschied zwischen ihnen macht. Ich wähle hierzu in erster Linie vokalische *l*-Verbindungen.

Ursprüngliches <i>l</i>	Bisaya	Aklán
im Anlaut	<i>lalaki</i> ‚Mann‘	<i>ciáki</i>
	<i>lamot</i> ‚Moos‘	<i>émmot</i>
im Inlaut	<i>wala</i> ‚acht‘	<i>waén</i>
	<i>bulan</i> ‚Mond‘	<i>buéan</i> ¹⁾
im Auslaut	<i>habal</i> ‚weben‘	<i>habú</i>
	<i>katul</i> ‚jucken‘	<i>katú</i>

der RLD-Laut

im Anlaut	<i>dalan</i> ‚Weg‘	<i>daéan</i>
	<i>duyo</i> ‚Blut‘	<i>duyo</i>
im Inlaut	<i>ñalan</i> ‚Name‘	<i>ñáan</i>
	<i>tulog</i> ‚schlafen‘	<i>tuog</i>
im Auslaut	<i>pusod</i> ‚Nabel‘	<i>pusod</i>
	<i>tuhod</i> ‚Knie‘	<i>tuhod</i>

Soweit die vorstehenden Beispiele gehen, tun sie dar, daß das Aklán sein *i* unterschiedslos sowohl für ursprüngliches *l* wie — im Inlaut — auch für das *l* des RLD-Lautes bisaischer Wörter einsetzt, während es für letzteren im An- und Auslaut der von Conant (Tiruray Notes, p. 155) für den RLD-Laut in diesen Stellungen aufgestellten filipinischen Durchschnittsregel folgt und *d* aufweist. Ich habe indes bei Aufstellung vorstehender Beispiele solche ausgeschaltet, in denen die Verbindung von *l* mit *i* vorliegt, da die so oft zu beobachtende absonderliche Wirksamkeit dieses Vokals auch hier seine abgesonderte Betrachtung nahe legte. Derlei Beispiele sind:

	Bisaya	Aklán
Ursprüngliches <i>l</i>	<i>lima</i> ‚fünf‘	<i>lima</i>
	<i>dila</i> ‚Zunge‘	<i>dla</i>
	<i>uli</i> ‚wenden‘	<i>ulí</i>
das RLD- <i>l</i>	<i>pila</i> ‚wieviel‘	<i>pila</i>
	<i>ulín</i> ‚Holzkohle‘	<i>ulín</i>
	<i>iloñ</i> ‚Nase‘	<i>iloñ</i>

Man sieht, daß in der Tat der Vokal *i* eine Ausnahme von den zuerst angeführten Vokalverbindungen von Bis. *l* zu Wege bringt,

¹⁾ Beachte auch Aklán *suát* für allgemein filipinisches Lehnwort *salat* ‚Schrift‘.

insofern für ein von ihm berührtes Bis. *l*, gleichviel welcher Herkunft, die Stellvertretung durch Aklán *é* nicht stattfindet. Beachtenswerter Weise tritt diese Ausnahme aber nicht ein, wo es sich um die Bildung von Verbalformen mit Präfix *i-* handelt:

Bis. *lolan*, Pang. *lugan*, Bat. *huran* ‚Schiffsladung‘ = Aklán *éuêan*: *iêuêan* ‚Gegenstand des Ladens‘

Bis. *lopad*, Tag. *lipad*, ‚Fliegen wie vom Winde weggeführt‘ = Aklán *êupad*: *iêupad* ‚Gegenstand des fliegend Hinweggeführtwerdens‘

Bis. *luboñ*, Tag. *libiñ*, ‚Begräbnis‘ = Aklán *êuboñ*: *iêuboñ* ‚Gegenstand des Begrabens‘¹⁾.

Bei mit Infix *-in-* gebildeten Formen tritt jedoch die Ausnahme wieder in Kraft:

Aklán *linuêan* ‚was zu Schiffe verladen ist‘ (siehe oben *éuêan*)

„ *linupad* ‚was wie vom Winde hinweggeführt ist‘ (siehe oben *êupad*)

„ *linuboñ* ‚was begraben ist‘ (siehe oben *êuboñ*)²⁾.

Es erübrigt den konsonantischen Verbindungen von Bis. *l* im Aklán nachzugehen, von denen die sich im Worte Aklán vorfindende schon erwähnt worden ist. Dabei braucht der Ursprungsunterschied der beiden Arten von Bis. *l*, deren Zusammenfallen im Aklán ja nachgewiesen ist, nicht weiter beachtet zu werden.

	Bisaya	Aklán
<i>m, b, p + l</i>	<i>(homla</i> ‚mit Zuversicht bitten‘)	<i>humêáal</i> ‚ausbreiten‘
	<i>sablay</i> ‚auf einem Strick zum Trocknen aufhängen‘	<i>sabêay</i>
	<i>aplod</i> ‚herb im Geschmack‘	<i>apêud</i>
<i>ñ, g, k + l</i>	<i>tañlad</i> ‚gewisses Gras‘ ³⁾	<i>tañêáal</i>
	<i>kinahanlan</i> ‚Notwendigkeit‘	<i>kinahanêan</i>
	<i>aglet</i> ‚Zähneknirschen‘	<i>agêot</i>
	<i>lanas</i> ‚Überschwemmtes Land‘	<i>tagêanas</i> ‚Reisfeld- wächter‘
	<i>buklad</i> ‚sich öffnen‘	<i>bukêad</i> [wächter
	<i>taklob</i> ‚Deckel‘	<i>takêob</i>

¹⁾ Das Beispiel Bis. *luboñ*, Aklán *êuboñ* ist typisch für den Gleichklang (o) der Pepet in beiden Sprachen.

²⁾ Die von mir versuchsweise gebildete Verbindung *êi* wurde von einem Aklánón als unaussprechbar bezeichnet.

³⁾ *Andropogon schoenanthus* L.



Fig. 1.



Fig. 2.

	Bisaya	Aklán
<i>d, t, s + l</i>		
	<i>hullok</i> ‚Furcht‘	<i>hullok</i>
	<i>mítlan</i> ‚gute Aussprache haben‘	<i>mítlan</i> ‚Aussprache‘
	<i>pagubastan</i> ‚wird antworten‘ (von <i>balos</i> ‚Antwort‘)	<i>ginbastan</i> ‚hat geant- wortet (v. <i>buos</i>)‘

Die vorstehenden Beispiele zeigen, daß, während die Verbindungen von *l* mit den vorausgehenden Dentalen *d, t* und *s* sich im Aklán um nichts von den gleichartigen des Bisaya unterscheiden, die Labialen *m, b* und *p*, sowie die Velaren *ñ, g* und *k* im Aklán nicht wie im Bisaya von *l*, sondern nur von *é* gefolgt werden können, wobei indes wiederum die Ausnahme eintritt, daß, wenn Bis. *l* von *i* gefolgt ist, *l* auch im Aklán bleibt:

m, b, p |
ñ, k, g | + *li*

Aklán	<i>kaunliñ</i> ‚Bescheidenheit‘
	<i>kablit</i> ‚berühren‘
	<i>saplid</i> ‚durch gegenprallen niederwerfen‘
	<i>sañlit</i> ‚weil‘
	<i>tikliñ</i> ‚ein Strandvogel‘

Fasse ich die in Vorstehendem über die physiologischen und funktionellen Eigenschaften des in Frage stehenden Lautes gewonnenen Einzelergebnisse zusammen, so erhalte ich folgendes Gesamtergebnis:

- I. Das im schriftlichen Gebrauch des Aklán üblich gewordene Symbol *é* resp. *e* repräsentiert einen leicht stimmhaften Gaumen-Reibelaut. Die Bildung dieses Lautes geht unter derartiger Kontraktion der Zunge vor sich, daß der genaue Ort der Reibung schwer festzustellen ist, doch scheint diese am harten Gaumen stattzufinden.
- II. Die Phonologie des Aklán schließt sich hinsichtlich der Form des RGH-Lautes, des RLD-An- und Auslautes und des Popet durchaus der bisaisischen Dialektgruppe an, unterscheidet sich indes von ihr durch die Behandlung von Bis. *l* (einerlei welchen Ursprungs) dadurch, daß sie

a) für vokalische *l*-Verbindungen an Stelle des *l* den oben beschriebenen, durch *é* (*e*) repräsentierten Laut einsetzt, wovon indes Verbindungen mit *i*, nicht aber die mit Präfix *i-*, ausgeschlossen sind, für welche erstere es auch im Aklán bei *l* bleibt:

b) in konsonantischen *l*-Verbindungen ein auf die Dentalen *d, t, s* folgendes *l* unverändert läßt, während bei dem mit

voraufgehenden Labialen *m, b, p*, sowie mit den voraufgehenden Velaren *ñ, g, k* gebildeten *l*, wiederum das charakteristische Aklán *é* eintritt, ausgenommen wenn der Verbindung ein *i* folgt.

Nachdem hiermit das Tatsächliche über den mit *é* bezeichneten Laut des Aklán festgestellt ist, bietet es ein gewisses Interesse, mit einigen Worten auch auf das Sagenhafte einzugehn, das sich der Volksmund auf Panáy über die eigentümliche Mundart von Aklán zú erzählen weiß.

Die neuere Forschung in der vor-magallanischen Geschichte der Filipinen hat sich wiederholt mit einer Überlieferung beschäftigt, derzufolge in alten Zeiten eine Gruppe von Datus mit ihren Familien und Sklaven von Borneo, wo sie den Grausamkeiten eines Datu Makatunaw zu entgehen wünschte, nach Panáy übersiedelte. Auf letzterer Insel wurden Negritos (Ati) vergefunden, von deren Häuptling, Marikudo, die Zuwanderer gegen Goldgerät die den Küsten benachbarten Landesteile eintauschten. Bei Aufteilung dieser unter die an der Expedition beteiligten Datus fiel der Distrikt Aklán dem Datu Bangkokaya zu. Die betreffenden Überlieferungen sind u. A. von dem Bisaier Herrn Pedro Alcantara Monteclaro gesammelt und unter dem Titel *Maragtas kon historia sg puló nga Panay kutub sg iya una nga pumuluyó, tubtub sg pag-abut sg mga taga Borneo nga amó ang ginhalinan sg mga bisaya, kag sg pag-abut sg mga katsilá* (Hoilo, 1907) in Hiligaynón veröffentlicht¹⁾. Auf Seite 32 des inzwischen schon selten gewordenen Heftes findet sich nun der folgende Passus:

Amo ini sila ang una nga tinaw ang nagpuyó sa Aklan kag sila amo ang ginhalinan sang taga Aklan nga kon maghambal daw sa pihit kay si Bangkokaya kag ang iya anak nga si Balingangá, pihit man sing panghambal;

auf Deutsch:

Dies waren die ersten Einwohner, die Aklán besiedelten, und sie sind die Ahnen der Leute von Aklán, die, wenn sie sprechen, *pihit* zu sein scheinen, denn Si Bangkokaya und sein Sohn Si Balingangá waren auch *pihit* im Sprechen.

Ich habe in Vorstehendem das Wort *pihit* unübersetzt gelassen in der Absicht, hier um so näher auf seine Bedeutung einzugehen.

¹⁾ Der Titel lautet auf Deutsch: *Maragtas* oder Geschichte der Insel Panáy von ihren ersten Bewohnern bis zur Ankunft der Leute von Borneo, die die Ahnen der Bisaier waren, und zur Ankunft der Spanier.

Das *Diccionario Bisaya-Español* von Encarnacion und Sanchez hat dafür an erster Stelle *persona tartamuda*, also Stammer, Stotterer, wenschon im Spanischen auch mit anderen Sprachgebrechen (Lallen, Nuscheln, Anstoßen Behaftete so bezeichnet werden. Genanntes Werk verweist alsdann auf ein *synonymes* Wort *yongit*, dessen Bedeutung wie folgt erläutert ist:

Pronunciar con suavidad y blandamente las letras de pronunciacion aspera y fuerte como regularmente lo hacen los niños diciendo *poyo* por decir *pollo*, *boyoc* por *boloc*, *hiyas* por *hias*, etc. Persona que por algun defecto natural ó por gusto pronuncia asi.

In dieser Definition ist für das weiterhin Auszuführende von besonderem Interesse, daß darin für *yongit*, mittelbar also auch für *pihit*, auf den durch einen natürlichen Sprachdefekt oder durch Neigung herbeigeführten Ersatz von / durch den Gleitlaut *y* exemplifiziert wird. Im Übrigen habe ich festgestellt, daß *pihit* wie im Hiligayón so auch im Aklán einen Zungendefekt bezeichnet, der sich durch behindertes Sprechen kundgibt. Im Aklán wird das Wort auf der letzten Silbe betont und ist so von dem Grundwort in *mapihit* unterschieden, das — möglicherweise durch Bedeutungswandel — den gerade entgegengesetzten Sinn aufweist. In *mapihit na may hambai* 'ein fließender Redner' hat *mapihit* den Sinn von 'geläufig, redengewandt, dann auch von 'sprachrichtig, korrekt'. Ferner wird auch das, was dem Gaumen zusagt, daher nicht viel Kauens bedarf, sondern, wie etwa gesottene Bataten, gut eingeht, mit *mapihit* bezeichnet. Für *pihit* dagegen, das, wie gesagt, ein Gebrechen an der Zunge bezeichnet, wurde mir von Herrn A. Soncuya folgende genauere Erklärung gegeben: ein Zungendefekt, der darin bestehen kann, daß das Zungenbündchen, weil zu weit mit der Zunge verwachsen, diese in ihrer Beweglichkeit behindert.

Halte ich nun speziell diese letztere Definition des in der Sage gebrauchten Ausdrucks *pihit* mit meinen Untersuchungen über den charakteristischen Gaumenreibelaut des Aklán zusammen, so bin ich um so mehr versucht, jene Überlieferung auf diesen Laut im besonderen zu beziehen, als einerseits meine Beschäftigung mit der Lautlehre des Aklán mir außer dem in filipinischen Sprachen in der Tat ganz ungewöhnlichen *ɛ*-Laut keine andere Eigentümlichkeit aufgewiesen hat, die auffallend genug wäre, um zu einer Überlieferung wie der berichteten Anlaß zu geben, während andererseits die Art der Hervorbringung des in Frage stehenden Lautes in der Tat den Anschein einer mit zu kurzer oder sonst ungefügiger Zunge unternommenen

l-Bildung erwecken könnte. Wir hätten es hier alsdann mit einem Fall von Vererbung oder Nachahmung einer ursprünglich mehr oder weniger individuellen Abnormität im Sprechen zu tun, wie er in der Sprachgeschichte ja nicht vereinzelt dastehen würde.

Für die mir in so liebenswürdiger Weise von den Herren Professor Dr. R. Fernandez in Manila und Advokat M. Laserna in Calive, sowie nicht zum mindesten von meinem Mitarbeiter, Herrn A. Soncuya, geleistete Beihilfe in obigen Untersuchungen erlaube ich mir auch hier meinen besten Dank auszusprechen.

*Ro maña Akéanón*¹⁾.
Sinwéát ni A. Soncuya.

1. *Ro maña tawo ña naga pahimunú sa maña banwa sa paipañ it subát Akéán, idto dapít sa ka tuéundan ko provincia it Kapis, sa puéo ko Pan-áy, gina naçanan ña maña Akéanón. Raya ña ñaçan nagikan sa ñaçan ko subá ñarou ña ua sambít, Akéán.*

Die Aklanón.

Geschrieben von A. Soncuya.

1. Die Leute, die wohnen in den Orten an den Ufern des Flusses von Aklán in der Richtung nach Westen der Provinz Capiz auf der Insel Panáy, werden genannt Aklanón. Dieser Name hat (seinen) Ursprung von dem Namen des Flusses jenes, der schon erwähnt, Aklán.

¹⁾ Da es mir leider nicht möglich war, mir durch einen Aufenthalt unter der Masse der Bevölkerung am Aklán ein durchgehend sicheres Urteil über die Aussprache der Mundart im ganzen zu bilden, so habe ich es vorgezogen, den Aufsatz des Herrn Soncuya nicht in phonetischer Schreibung, sondern in derselben Form wiederzugeben, wie er von seinem Verfasser niedergeschrieben wurde. Nur der velare Nasal wurde von mir, anstatt mit *ng*, mit *ñ* geschrieben, was zur Folge hatte, daß auch die den Plural ausdrückende und von den Aklanern zu *naga* abgekürzte Partikel nun *maña* zu schreiben war. Zu beachten ist die die Präfixe so häufig vom Grundwort trennende Schreibung wie z. B. in (11) *nag pa buqtao*. Daß die Orthographie des Aklán noch reichlich individuell ist, zeigt z. B. *wa* ‚nicht‘ im Aufsatz von Soncuya gegen *owa* in den Sprichwörtern des Laserna; auch die aussagende Partikel *hay* wird von einigen *ay* geschrieben, was auf abweichender Aussprache beruhen soll. Ferner liegt die Akzentsetzung sehr im Argen, in der Schrift vielleicht eben so sehr wie in der Aussprache. Der Gravis deutet in der Regel einen folgenden Kehlkopf-Knacklaut an. Um schließlich das Wiedererkennen der Aklán-Wörter in der deutschen Spalte zu erleichtern, ist die Wortfolge der ersteren soweit irgend tunlich in letzterer eingehalten, wobei selbstredend die deutsche Syntax zum Opfer zu bringen war.

2. *Ro maña banwa ña naga hambuê it inakéanón imáo ro maña masunúd: Kalíbo, Ibahay, New Washington, Batañ, Baña, Taináéan, Makató, Numancia, Lezo, Malinao, Libakao, Madalág, Buruana, Nabas, Altavás, Sapián ag Balete. Sa daywan puêu ag limá ka maña banwa sa sakup ko provincia it Kapis napuêu ag tatlo hay Akéanón. Daya sanda tanán dapat kunta ña napuêu ag pito, ugaliñ ro Batañ, Taináéan, Madalág, ag Numancia, hay na taplik sa New Washington, Makató, Libakao, ag Lezo.*

3. *Ro maña Akéanón wa éun maka dumum ag wa mau sanda it dinahum-dahum kun si-in sanda may ha'alín ag kun sín-o ra andañ maña una ña ginikanan. Anda éun gid it-á ña halipatán ro andañ maragtás. Apañ si Ginooñ Monteclaro sa anañ Maragtás ko puêú it Pan-áy naya sinhan ña ro maña Akéanón hay maña kalawat ni Dātu Bangkaya kot una ña nag pasunúd sa Akéan. Raya ña dātu hay sinana pihit ñani hay ro maña Akéanón pihit man kun may ha'ambai.*

4. *Ro maña kahilapit ko maña taya Akéan imáo ro maña masunúd: sa katuéundan dupit mao ro maña taga Hantik o Antique. Apañ sa tuñá o gin utlan nanda kará may maña matá-as ña maña bukirán ña malisúd, ag indí éaman*

2. Die Orte, die sprechen Aklänisch, sie sind die folgenden: Kalíbo, Ibahay, New Washington, Batang, Banga, Tangaéan, Makató, Numancia, Lezo, Malinao, Libakao, Madalág, Buruanga, Nabas, Altavás, Sapián, und Balete. Von den 25 Städten im Gebiet der Provinz Capiz 13 sind Aklánón. Diese sie alle sollten 17 sein, aber Batang, Tangaéan, Madalág und Numancia wurden vereinigt mit New Washington, Makató, Libakao und Lezo.

3. Die Aklánón nicht mehr erinnern und nicht eben sie haben eine Idee, etwa wo sie herkommen und etwa wer ihre ersten Vorfahren. Sie haben gänzlich vergessen ihre Geschichte. Jedoch der Herr Montecclaro in seiner Geschichte der Insel Panáy erzählt, daß die Aklánón die Abkommen sind des Datu Bangkaya, des ersten Häuptlings von Aklán. Dieser Datu hatte nach ihm eine gebundene Zunge (oder: war *pihit*), daher haben auch die Aklánón eine gebundene Zunge, wenn sie sprechen.

4. Die Nachbarn der Leute von Aklán sie sind die folgenden: In westlicher Richtung sind die Leute von Hantik oder Antique. Aber in der Mitte oder Scheide von ihnen hier sind vorhanden hohe Gebirge, die schwierig sind und

na malisud ay saika isá indí gid niani ma tukad. Nani hay bukón it masigin, mag halín pa katián maña dinag-ón na pag abút it maña Katsila haigan ko maña pag bukás it dañan ko pag suéundan éon nará it maña Americano. ro pag iliba ag pag kililitá ko maña Hanúkenhon ag Akéanón. Raya ro kabóndanan na maskín mag hililapit ro daywan ka banwa nará hay ra andan maña pag hambaé hay ga caé-in.

5. Idto dapít sa ilaya ko maña banwa it Akéan hay imáo man ro hanabú kun tuind sa andan maña duéunan ko maña taga Iloilo. Gu-út gid na maña bukirán ro naga ibá kanda. Ro maña naga pahimunan sa bukirán nari hay mag anda mat-á na dugalinn na binisayá na mao ro gina towag ko maña Akéanón na Hayanhon. Raya na hambaé hay samuécakut it Hiligaynón ag sañkorót na Inakéanón.

6. Idto éaman sa sidlanan sa ma pa adto sa Kapis na ma patag ag hanaghay ro gin utlan ko maña Akéanón ag ra andan kahilapit na taga provincia man it Kapis apai naga hambaé it Hiligaynón. Dikará sa gin tui-an mada wa hinan it maña taé-ason na maña bukirán ag madaéum ag maéapod na maña subá na taéabukon. Apai maka titinaca isinhan na maskín raya sanda hay mag hililapit ag ro maña pag adto sa pihak ag pihak

nicht nur schwierig, sondern zuweilen durchaus nicht zu besteigen. Daher war nicht frequent, seit jenen Jahren der Ankunft der Spanier bis zum Öffnen von Wegen der Regierung erst dieser der Amerikaner, die Kommunikation und das Zusammenkommen der Leute von Hanúkenhon und von Aklán. Dies ist der Grund, daß, obgleich benachbart die zwei Distrikte diese, doch ihre Mundarten verschieden sind.

5. In der Richtung nach der Ilaya der Ortschaften von Aklán ist dies auch das Geschehen (oder: der Fall) in Bezug auf die Grenzen der Iloilo-Leute. Unwegsam sehr die Gebirge, die sie trennen. Die Bewohner dieser Gebirge haben ihre eigene Art von Bisaisisch, die genannt wird von den Aklán das Hayanhon. Diese Sprache ist eine Mischung von Hiligaynón und ein wenig Inaklánón.

6. In der Richtung nur gegen Osten, nach Capiz hin, ist eben und unbehindert die Scheide der Aklánón und ihrer Nachbarn, die auch Bewohner der Provinz Capiz sind, aber Hiligaynón sprechen. Hier in der Mitte zwischen ihnen sind nicht viele zu besteigende Gebirge und tiefe und breite Flüsse zu passieren. Aber es ist befremdend zu sagen, daß, obgleich diese Leute Nachbarn sind und das Gehen von Platz zu Platz leicht

hay mačumu, wa ga hilitu-un ra
andau maña pag hambaē.

7. Ro maña Aklanon maskin
may anda na dugalinan na hambaē
naka ebūt sanda ko hambaē it
ibān maña panatungō sa puō it
Pan-ay. Panatitan, naka ebūt,
ay ro kaubā-an kanda hay maka
hambaē, it Hayanhon ay Hiligaynon;
ro ibān naga palimunan sa puō
it Pan-ay indī kanda maka ebūt
ay maka hambaē it Inaklanon. Ro
kaubā-an ko maña bisai it Aklanon
hay anda gid it-ona na dugalinan,
ay panatit ro andau bisai sa
naha nuul sa saika butan hay
imāo man sa Hayanhon ay Hiligaynon,
gihapon ro Inaklanon hay
matsa ē-in gid panati-an tuul
ke anan dugalinan na pag mitan.

8. Maka hanusba ay maka
huhuga hanā-hanā-on na ro Inaklanon
wa pa gid hanagan makaron
it maña tuwin-an ay pahayagan
na na suāt. Inne gid sa tanan
giato na binī-ay ay maskin nani
ra andau maña panati hay sa Hiligaynon.
Bakon ēaman it imāo ro:
hanagan makaron hay ro maña maguān
naga gamit gihapon it
Hiligaynon sa andau maña pag
suāt. Bakon pa ēaman it nabuhay
na maña dinag-on na sanda hay
nag gamit ko anda na dugalinan
na hambaē sa pag suāt sa andau
na kakilaē ay abyan.

ist, nicht übereinstimmend ihre
Sprache ist.

7. Die Aklanon, obgleich sie
ihre eigene Sprache haben, ver-
stehen die Sprache der andern
Bewohner der Insel Panay. Zum
Beispiel, sie verstehen, und die
Mehrzahl von ihnen kann sprechen,
Hayanhon und Hiligaynon; die
andern Bewohner der Insel Panay
können nicht verstehen und
sprechen Aklanisch. Die Mehrzahl
der Wörter der Aklanon ist ihnen
durchaus eigen und eigentümlich
und wenn zum Beispiel ihr Wort
für rectus: in Bezug auf ein Ding
ist dasselbe (rectus: das auch im
Hayanhon und Hiligaynon, immer
das Inaklanon scheint ganz ver-
schieden im Klang wegen seiner
eigentümlichen Aussprache.

8. Traurig und beschämend ist
der Gedanke, daß das Inaklanon
noch gar nicht hat bis jetzt Bücher
und Zeitungen, die geschrieben
sind. (Es ist das) ärmste von allen
vielleicht bisaischen Sprachen,
denn sogar ihre Gebete sind in
Hiligaynon. Und nicht nur dies;
bis jetzt die alten Leute gebrauchen
noch immer das Hiligaynon für
ihre Schreiben. (Es sind) noch
nicht viele (oder: lange) Jahre,
daß sie Gebrauch machen von ihrer
eigenen Sprache beim Schreiben
an ihre Freunde und Verwandten.

9. *Raya nayikan sa buhat na katúñ maña adlaw ko pag suéundan it maña Katsila ro maña pari na nag puyò sa maña banwa banwa hay antiqo éang it Hiligaynón ay éabut pa hay ro andan maña tué-án-an na gin pa tún-an sa maña Akéanón hay simuát tanán sa imáo man na hambaé. Apañ maskín nag buhay na maña dinag-on ro pag gamit it hiligaynón sa simbahan it Akéan. ay maskín ro maña tué-án-an na gin gamit ko maña Akéanón hay sa imáo man na hiligaynón, ro maña Akéanón wa gid hiliput ko anda na pag hambaé.*

10. *Ro maña simuát na tuéun-an sa Inakéanón maña daywa pa éan giato. Ro kilaéa gid sa tanán imáo ro simuát ni Ginooñ Manuel Laserna Suñkaan sa pag suéat, pag basa ay pag hambaé it Inakéanón (Manila 1918). Doñ Kabandanan pám-an it tiqo o wa gid it naga himuát it pag suéat it maña tulún-an sa Inakéanón imáo ro kuéan it manug basá. Ro maña taro wa haigan makarón maku sayasat ko maña kinamayát ko pag basa. Wa pa gid nanda hituñkarí kun auo ro andan ma bu-úé sa maña tuéun-an na andan paga bakéon. Kun tuñnd sa pahayagan, sambato pa gidlan ro nag tuñd ag makarón hay wa éuman nani gina pagwa. Imáo mangihapon ro kabandanan: kuéan it manug basá.*

9. Dies entspringt aus der Tatsache, daß in jenen Tagen der Herrschaft der Spanier die Padres, die in den verschiedenen Städten lebten, nur kannten das Hiligaynón, und überdies waren ihre Bücher, die von den Aklanón studiert wurden, alle auch in dieser Sprache geschrieben. Aber, obgleich so lange Jahre war der Gebrauch des Hiligaynón in den Kirchen von Aklán, und obgleich die Bücher, die von den Aklanón benutzt wurden, ebenfalls in Hiligaynón waren, so haben die Aklanón durchaus nicht ihre eigene Sprache vergessen.

10. Die in Inaklanón geschriebenen Bücher sind nur zwei vielleicht. Das bekannteste von allen ist dasjenige geschrieben von Herrn Manuel Laserna „Leitfaden für das Schreiben, Lesen und Sprechen des Inaklanón“ (Manila 1918). Der Grund, weil wenige oder gar keiner es unternimmt zu schreiben Bücher in Inaklanón, ist der Mangel an Lesern. Die Leute nicht bis jetzt erkennen den Wert des Lesens. Noch gar nicht sie haben ermessen, was ihr Gewinn ist von den Büchern, die sie kaufen. Was betrifft Zeitungen, nur eine wurde herausgegeben und jetzt nicht mehr wird sie veröffentlicht. Derselbe immer der Grund: Fehlen von Lesern.

11. *Raya na pohoyagan gin naéanan ko maña nag pabantáca Ro Akéanón. Ro maña nagdumaéa maó sanday Ginooñ Manuel Laserna, José Urquiola ag Eufrosino Alba. Maskín rayañ saikurót na pahoyagan hay wa mag buhay, apañ imáo ro ma tarag uaton na sañka butañ na nag pu bugtao sa maña Akéanón sa pag gamit ag pag anoma ka anda na dugaliñun na pag hambaé. Sa maña siméat it alima na tuwín-an abú gid re nag himwéat, apañ tuwul ko kabañdanau na aton éun gin saysay rayañ maña manuy suéat wa mag padayon. Sambato éañ rikará ra aton na ma naéanan, imáo ro Ro bito-on na naga éañsi ni Ginooñ P. Kimpo.*

12. *Ro inakéanón na hambaé buqana it maña sugilanon ag kaéantahon na naga hambaé ag naga saysay ko maña butañ na taga Akéán. Ugaliñ tuwul ko ugali ko maña taico sa pag baylo ko naéau nanda kará ag ro pag dugañ ag pag buhin ko éawas ko sugilanon o kanta agúd na mag suñka sa kudapatunan ko isaéé ag isaéé, malisúd ro pag naéan kanda ria. Ro sugilanon it Si baéayi amó ag si baéayi ba-ó imáo ro masiqin gina sugilanon ko maña nanay na maña Akéanón sa andañ maña éapsag.*

13. *Maskín ro maña Akéanón naga pu ibá sa ibán maña tu-*
Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, Band XI

11. Diese war benannt von ihren Herausgebern „Der Aklánón“. Die Leiter waren die Herren Manuel Laserna, José Urquiola und Eufrosino Alba. Obgleich diese kleine Zeitung nicht lange lebte, so doch können wir sie nennen das Mittel, das erweckte unter den Aklánón den Gebrauch und die Wertschätzung ihrer eigenen Sprache. Was betrifft mit der Hand geschriebene Bücher, sehr viele waren, die es versuchten, aber aus dem Grunde, den wir schon erwähnt haben, diese Schreiber fuhren nicht fort. Nur eins hier nennen wir, es ist „Der verbleichende Stern“ des Herrn P. Kimpo.

12. Die aklanische Sprache hat eine Fülle von Erzählungen und Liedern, die sprechen und berichten von Dingen, die rein aklanisch sind. Aber wegen der Gepflogenheit der Leute zu verändern die Titel ihre hier und zu vermehren oder wegzulassen Teile der Geschichten und Lieder, so daß sie entsprechen dem Güt-dünken des einen und des andern, ist schwer ihre Aufzählung hier. Die Erzählung vom Gevatter Affen und der Gevatterin Schildkröte ist diejenige, die häufig erzählt wird von Aklánón Müttern ihren kleinen Kindern.

13. Obgleich die Aklánón sich unterscheiden von den andern

maéanduk sa puéú it Pan-áy tuúud ka andan pag hambac ag ibá pa na maia ugali, apun anda na gina dundun ag gina batiag sa andan tagiposó-on na sanda hay kadugo ko ibán maia Filipine, na sanda hay saika pamaéuyó tanún ko puéú it Filipinas, ag sanda tanún hay may saika haéandumon.

Bewohnern der Insel Panáy durch ihre Sprache und andere Sitten, doch sind sie eingedenk und fühlen in ihren Herzen, daß sie Bluts- genossen sind der übrigen Filipiner, daß sie alle zusammen wohnen auf den filipinischen Inseln, und daß sie alle eine gemeinschaftliche Aspiration haben.

Patogmahunon.

1. *Nagu una ro pinlod, hanlihi ro higot. (Dagum ag tauog.)*
2. *Sañ ka uhay na puway naku éuob sa baéay. (Iwag.)*
3. *Limán puéú na mag maeaihod sañ ka tinai éan sanda. (Kulintas.)*
4. *Kon isulon payag, kon botunon pasok. (Payon.)*
5. *Baéay ni Kurikuri ra atup kaéaha, sa halige balì. (Alimaino.)*
6. *Tubi sa minimimín inli abuton it haín. (Sabar it niyog.)*
7. *Ro naku kita inli ka bué, do naku bué inli ka kaon, do naku kaon inli mabusóg. (Mata, alinu ag babà.)*
8. *Daywan ka mag mainhod owa gid gakilita. (Ro daywan ka matá.)*

Rätsel.

(Aus M. Laserna's 'Sungkaan'.)

1. Voraus der Baumstamm, hinterher das Zugseil. (Nadel und Faden.)
2. Eine Ähre Reis erfüllt das ganze Haus. (Kerzenflamme.)
3. Fünfzig Brüder haben alle nur einen Darm. (Perlenschnur.)
4. Wenn man's schiebt, wird's 'ne Hütte, wenn man's einzieht, ein Bambusrohr. (Schirm.)
5. Kurikuri's Haus hat ein eisernes Dach, aber gebrochene Pfeiler. (Krebs.)
6. Das Wasser in Miningmining kann der Wind nicht treffen. (Kokosmilch.)
7. Der's fand, konnt's nicht nehmen, der's nahm, konnt's nicht essen, der's aß, wurde nicht satt. (Auge, Hand und Mund.)
8. Zwei Brüder, die sich nie sehn. (Die beiden Augen.)

9. *Huñot sa kuguñanun inli mabi-
awan. (Pupul.)* 9. So alt wie eine halbe Kokos-
nußschale (Trinkgefäß, hält
aber kein Wasser. (Nest.)
10. *Kon tighason nautod, apai owa
maulin. (Tubi.)* 10. Wenn geschlagen, geht's ent-
zwei, leidet aber nie Schaden.
(Wasser.)

EINIGE TANZ- UND LIEBESLIEDER DER HAUSSA

VON E. FUNKE, MISSIONAR.

Die nachstehenden sechzehn Haussa-Gesänge sind ein kleiner Bruchteil der Liedersammlung, die ich in den Jahren 1912 bis 1914 in Togo, Westafrika, machen durfte. Das ganze Material zu bearbeiten und zu veröffentlichen ist in absehbarer Zeit nicht möglich.

Diese Haussa-Lieder sind alle nur nach dem Gehör aufgenommen. Dies muß berücksichtigt werden, wo Form und Stil an Klarheit und Schönheit zu wünschen übrig lassen. Es ist alles möglichst unverändert wiedergegeben. Nur Wiederholungen, die unnötig Raum beanspruchen, sind weggelassen.

Die Sänger und Gewährleute waren des Schreibens und Lesens unkundig. Zum Teil waren es keine echten Haussa, sondern gehörten zu den sogenannten Sklaven-Haussa. Infolgedessen sind die Texte auch in sprachlicher Hinsicht nicht überall ganz auf der Höhe. Als Hauptzweck der Sammlung schwebte mir vor, durch diese Gesänge einen besseren Einblick in das Volksempfinden zu verschaffen, was wiederum der missionarischen Wirksamkeit zugute kommen sollte.

Die Bedeutung schwieriger Stellen der Lieder habe ich durch Erkundigung bei den Eingeborenen selbst zu ergründen gesucht, trotzdem wird aber der Sinn hier und da immer noch als dunkel bezeichnet werden müssen.

Die Stropheneinteilung ist von mir.

Die Schreibweise ist derjenigen in Westermanns Haussa-Büchern ziemlich angepaßt. So sind *b d k ts* die entsprechenden Laute mit Kehlverschluß¹⁾.

¹⁾ In den Liedern sind oft Kehlverschlußlaute geschrieben, wo das Haussa sonst keine kennt, und umgekehrt fehlt oft die Bezeichnung als Kehlverschlußlaut, wo z. B. Westermann oder ich einen solchen gehört haben. Ferner fällt auf, daß

Herrn Dr. August Klingenheben möchte ich bei dieser Gelegenheit meinen verbindlichsten Dank ausdrücken, daß er diese Arbeit durchgesehen und mir verschiedene wertvolle Winke für dieselbe gegeben hat.

I. Tanzlieder.

1. Was zum Tanzspiel gehört.

Göbe ana širin kallo
Maiwāsa wōdje hīli¹⁾
Yan-mātu suna tarawa
Samarí suna kállo.

Morgen rüstet man sich
 Zum Anschauen des Tanzspieles draußen
 auf dem Plan.
 Die Mädchen scharen sich zusammen,
 Die Jünglinge schauen zu.

Maikurđi šina tōši,
Maigangá šina murna;
Yan-kallo suna kállo,
Maigangá šina worigi.

Der Reiche gibt Bestechungsgeschenke,
 Der Trommler freut sich;
 Die Zuschauer schauen zu,
 (Wie) der Trommler spielt.

In kun tāši, ya tāši;
Domim ba ši so worigi.
Göbe da sāfe ku tara kōpa²⁾.
Ku zo ku bāši,
Ši kada muku wāsa!

Wenn ihr fortgeht, geht er (auch) fort;
 Denn er mag nicht spielen.
 Morgen früh sammelt Kleingeld ein,
 Kommt und gebt es ihm,
 Daß er euch zum Tanz aufspiele!

Ba ši gadjá,
Ši ko ba ši yin kyuwuyá.
Yāra ne yi gudá uku.
Alkila⁴⁾ akoi fādi.

Er ist nicht müde,
 Er sträubt sich auch nicht.
 Der Gehilfen³⁾ sind's drei.
 Das Festgewand ist bereit.

z. B. der von Westermann *y* geschriebene Laut von gewöhnlichem *y* nicht unterschieden wird. Solche Abweichungen von der sonstigen Norm können ja teilweise an der phonetischen Einstellung des Aufnehmenden liegen, z. T. aber werden sie mit den von dem Verfasser oben schon gerügten sprachlichen Inkorrektheiten wohl als Eigentümlichkeiten des „Sklaven-Haussa“ anzusehen sein. Daher ist auch nicht etwa versucht worden, die vorliegende Schreibweise nach der Aussprache „echter“ Haussa zu verbessern. Klg.

¹⁾ = *fili*.

²⁾ Fünfpennigstücke, vom engl. copper.

³⁾ eigentlich Kinder, junge Leute, im Gegensatz zu den *manya*, den älteren, gesetzten Leuten; hier sind augenscheinlich die jungen Gehilfen des Trommlers, der eine Art Orchesterführer ist, gemeint.

⁴⁾ schwarz und weißgestreiftes Landeszeug; auch ein ärmelloses Gewand von diesem Stoff. Entweder sind die *yara* in einem solchen erschienen, oder es wird ihnen hiermit ein solches als Gratifikation verheißen.

2. Der Trommler, der Günstling der tanzlustigen Jugend.

<i>Wasá ta yi wasá.</i>	Das Spielen regt an zum Spiel.
<i>Kai makadi ne yi yara¹⁾.</i>	Du bist der Trommler für die Jugend.
<i>Taji ðauko kalangó!</i>	Geh und hole die große Trommel herbei!
<i>Yan-mata suna nan,</i>	Die jungen Mädchen sind hier,
<i>Da samari suna nan.</i>	Und die Jünglinge sind hier.
<i>Zanka kiddi da kárijí.</i>	Du wirst kräftig die Trommel schlagen.
<i>In sum baka kurdí,</i>	Wenn sie dir Geld geben,
<i>A yi murna-ta-kómi.</i>	Freit man sich über alles.
<i>Ka góde wurin-samari.</i>	Bedanke dich bei den Jünglingen.
<i>Ka góde, inda yāra</i>	Bedanke dich da, wo die jungen Leute
<i>Suna sammu su bāka!</i>	Empfangen, um dir zu geben!
<i>A yisu ba gaɗawé.</i>	Man macht es ohne zu knausern.
<i>In sun kāra, kōwa maibu-</i>	Wenn sie aufhören, so bekommst du
<i>duruwa</i>	alsdann
<i>Rānan ka san²⁾ kurdí da</i>	Von jedem, der eine Jungfrau besitzt,
<i>zana.</i>	Geld und Stoffe.
<i>Suna yenke āwaki.</i>	Sie schlachten Ziegen.
<i>Su sayši³⁾ šinkāfa da nōno.</i>	Sie kauften Reis und Milch.
<i>Su daka jura da šinkāfa.</i>	Sie stampften Klöße und Reis.
<i>Su gama da nōno.</i>	Sie mengten es mit Milch.
<i>Suna kai ma Na-Kwazali.</i>	Sie bringen es zu Na-Kwazali ⁴⁾ .
<i>Su tuka tuo da kyau.</i>	Sie verrührten die Mehl-Speise gut.
<i>Su daja nāma-āwāki</i>	Sie kochten Ziegenfleisch
<i>Su aza bisu kan-tuo nan,</i>	Und legten es oben auf die Mehl-Speise.
<i>Suna kai mai tuo nan⁵⁾;</i>	Sie bringen ihm diesen Mehlbrei;
<i>Amu ya yi gōdū ya tše:</i>	Aber er dankt und spricht:
<i>Alla ši bādu lud!</i>	„Allah vergelte es!“

¹⁾ *makadi ne yi yara* wird gleich *makadi-ne-yen-yara* in Lied 4 Z. 13 sein. *yen* (korrekter: *jen*)-*yara* „jungo Leute“ wäre dann eine entsprechende Bildung wie etwa *jen māta* „junge Mädchen“ (s. z. B. oben Z. 4). Klg.

²⁾ = *sammu*.

³⁾ höchstwahrscheinlich Hörfehler. Statt *Su sayši šinkāfa*: *Su say šinkāfa*, da *sayši* keinen Sinn gibt. Das Praet. nach dem Praes. soll wohl andeuten, daß dies alles schon vor dem Schlachten vorbereitet wurde (ebenso unten).

⁴⁾ der Trommler. Er bekommt nach dem Tanzvergnügen, außer den Gratifikationen, bestehend in Kleingeld und Stoffen, noch eine kräftige Mahlzeit, die National speisen Fura mit Milch und Tuo mit Fleisch.

⁵⁾ = *masa tuo nan*.

3. Der anspruchsvolle Tanztrommler.

<i>Samari sun yi taró</i>	Die Jünglinge sammeln sich
<i>Wurin wāsa-Na-Kwāzali.</i>	Zum Spiel des Na-Kwazali.
<i>Rīga ta tšōfā; ya gōda ma</i> <i> samāri,</i>	Das Gewand war alt; er dankte den Jünglingen
<i>Ya tše: Ban da rīga.</i>	Und sprach: „Ich habe kein Gewand.
<i>Samari, sai ku taró</i>	Jünglinge, versammelt euch doch
<i>Ku samu turmi akōko!</i>	Und empfanget weiße Baumwollzeuge!
<i>Ku zo ku kai ma teler¹⁾,</i>	Kommt und bringt (sie) zum Schneider,
<i>Ye donka²⁾ min da kyan.</i>	Er nähe sie mir schön.
<i>Idan na s̄amu gōro,</i>	Wenn ich Kolanüsse bekomme,
<i>Im b̄aku, ku kai ma teler,</i>	Will ich sie euch geben, daß ihr sie
<i>Maid̄inki da kyan.</i>	dem Schneider bringt.
	Der gut näht.“
<i>Idan ya yi alyisu,</i>	Wenn er (d. i. der Schneider) betrügt
<i>Na-Kwazali maikiddi,</i>	Den Na-Kwazali, den Trommler,
<i>Maikalangó na-Kawō.</i>	Den Besitzer der großen Trommel aus
<i>Idan ye yi kisa³⁾.</i>	Mahagoniholz,
<i>Maikalangó bay sayawa;</i>	Wenn er ein Stück Zeug für sich ab-
<i>Rānan ba su wāsa,</i>	schneidet,
<i>Rānan ya yi fuši da kyan.</i>	So bezahlt ihn der Trommler nicht;
	Alsdann tanzen sie nicht,
	Alsdann ist er sehr zornig.
<i>Šina ta zuwa, ba rua ni</i>	Er kommt jetzt, das geht
<i>De yāra masuwāsa.</i>	Die jungen Tänzer nichts an.
<i>Šina lālaši da teler,⁴⁾</i>	Er verständigt sich mit dem Schneider,
<i>Don teler ši gāra rīga,</i>	Damit der Schneider ihm das Gewand
<i>Kāna ši bāda gōro.</i>	ausbessert,
<i>A yi makadi ba ši laiji!</i>	Ehe er ihm die Kola schenkt.
	Man behandelt den Trommler nicht
	schlecht!

1) vom engl. tailor.

2) = d̄inki.

3) wörtlich: wenn er einen Mord begeht.

4) vollständ.: *šina yin lālaši da teler* er macht Besänftigung mit dem Schneider.

4. Was beim Musizieren herauskommt.

<i>A yi wāsa ta kāre!</i>	Man mache den Tanz zu Ende!
<i>Wāsa ba ta kāre ba.</i>	Der Tanz ist nicht fertig.
<i>Kōwa yē tēfo, yē yi kallo</i> <i>wurin-wāsa.</i>	Jeder, der kommt, sieht dem Tanze zu, Wenn er kommt und wieder zurückgeht,
<i>Iu yē zo ši kōma,</i>	Ist der Tanz (noch) nicht fertig.
<i>Wāsa ba ta kāre ba.</i>	
<i>Māsukāddi-na-dan-yāra.</i>	Trommler für die Jugend (sind da).
<i>Ga manya sun kallo!</i>	Siehe, Erwachsene schauen zu!
<i>Ga mutāne suna kallo!</i>	Siehe, allerlei Leute schauen zu!
<i>Kōwa zo ši duba.</i>	Jeder kommt um sich's anzusehen.
<i>Wāsa ta yi kyau.</i>	Der Tanz ist schön.
<i>Maizēni¹⁾ ši bāši.</i>	Der Tuchbesitzer gibt es ihm,
<i>Ši mākālī-nē-yen-yara.</i>	Ihm dem Trommler für die Jugend.
<i>Maikyanta ši bāši.</i>	Der Begüterte gibt ihm,
<i>Maidīko²⁾ ši bāši.</i>	Der Wanderhändler gibt ihm,
<i>Maihulū³⁾ ši bāši.</i>	Der mit der Mütze gibt ihm,
<i>Maitakujā⁴⁾ ši bāši.</i>	Der eine schenkt ihm fünfzig Pfennig,
<i>Maisampūa uku⁵⁾ ši bāši.</i>	Ein anderer (gar) fünfundsiebzig.
<i>Don mi sunka bāši!</i>	Warum beschenken sie ihn?
<i>Šina wāsa da kyau.</i>	Er spielt gut.
<i>Ši ko ba ši jāda.</i>	Er zankt auch nicht.
<i>Samari sai suna kyanta.</i>	Die Jünglinge sogar beschenken ihn.
<i>Kyanta mi garēsu.</i>	Was für Geschenke haben sie bei sich,
<i>Suna kyanta wurin-wāsa?</i>	Um sie auf dem Tanzplatz zu ver- schenken?
<i>Kōwa sānu hanja.</i>	Jeder, der Gelegenheit hat,
<i>Bay tajū wurin-tāro,</i>	Geht nicht unter die Menge.
<i>Sai šina kyanta wurin-yāra.</i>	Ohne Geschenke zu geben bei den
<i>Iu yē sānu gōro.</i>	Jungen.
<i>Sai ya bāya⁶⁾ deṭizāi.</i>	Wenn er Kolanüsse bekommt,
	So gibt er sie den Alten.

¹⁾ = *maizane*.²⁾ *adiko*, *adikō*, ein großes Tuch, in das der Wanderhändler seine Stoffe zusammenbindet, und das er über die Schulter hängt, daher *mai-adiko* = Hansierer.³⁾ = *maifulū*.⁴⁾ engl. sixpence.⁵⁾ drei threepence.⁶⁾ Vermutlich die ältere, vollere Form von *ba* geben.

5. Das Tanzspiel ist jedermanns Vergnügen.

Andógo Na-Lāji,
 Na-dan-Dōdó ba t̄abi ba.
 Ga gúrna, uwa dawa, pasa
 maza du.
 Ga sam̄ari suna w̄asa,
 Ga yen-m̄ata suna w̄asa.
 Ga yen-takarda suna k̄allo.
 Mut̄an-arna suna k̄allo.
 Mut̄ane-Anágō suna k̄allo.

Berik̄ata⁶⁾ sun šigo w̄asa.
 Su ko samari suna kyauta.
 Kyautan mi suka yi?
 Sun dji dađin-w̄asa.

Na-dan-Dōdo šina b̄ada
 kurđi ne.
 R̄anan šina b̄ada adiko.
 R̄anan šina b̄ada ful̄atai⁷⁾.
 Šina zuba m̄ata tur̄are iri
 da iri.
 Šina kyauta ya ba maikiddi;
 Duan̄⁹⁾ buduruwa-te-yi¹⁰⁾.

Andogo Na-Lafi¹⁾,
 Na-dan-Dodo²⁾ ist nicht arm³⁾.
 Da ist das Halsamulett, „Mutter der
 Wildnis, zerbricht alle Männer⁴⁾“.
 Sieh, die Jünglinge tanzen,
 Und es tanzen die jungen Mädchen.
 Da schauen die europäisch Gebildeten zu.
 Die Heidenweiber schauen zu.
 Die Yorubaleute⁵⁾ schauen zu.
 Die Tanzjungfern treten in den Tanz ein,
 Ihnen machen ja die Jünglinge Geschenke.
 Was für Geschenke machen sie?
 Vergnügen macht ihnen der Tanz.

Na-dan-Dodo verschenkt Geld.
 An diesem Tage verschenkt er Kopf-
 tücher.
 An diesem Tage verschenkt er seine
 Mütze.
 Er sprengt verschiedene Parfüme über⁸⁾
 sie.
 Freigebig schenkt er (sie) dem Trommler;
 Denn seine Jungfrau tanzt mit.

¹⁾ Sohn bzw. Angehöriger des Lafi.

²⁾ Sohn bzw. Angehöriger des Sohnes Dodos.

³⁾ d. i. er erwidert den Gruß durch ein Geschenk aus Kolanüssen oder anderes. Bis dahin Einleitung: Selbstempfehlung des Dichters, vgl. nächstes Lied Z. 1 und 2.

⁴⁾ Kraftbezeichnungen für ein großes Amulett, das der Trommler am Halse trägt, und das ihm einen guten Ertrag seines Spielens sichern soll.

⁵⁾ Der Gesang bezieht sich auf das Sango (d. i. die Haussa-Ansiedlung) in einer größeren Stadt Togos oder der Goldküste, daher auch die zuschauenden europäisch Gebildeten, wie u. a. eingeborene Handlungsgehilfen, die europäische Schulung genossen haben.

⁶⁾ zum Tanz besonders hübsch geschmückte Jungfrauen; vielleicht aus: *barka ta* gratuliere ihr!

⁷⁾ = *fula-ta-sa*.

⁸⁾ d. i. auf die Mütze.

⁹⁾ eine seltenere Form von *doñ*.

¹⁰⁾ = *buduruwatai*, *budurawa-ta-sa*, seine Braut, die er nach einem Jahr heiratet, führt einen Reigentanz auf.

6. Der eifrige Tanztrommler.

Sì maikiddi bu ùì djìn gadjá. Der Trommler fühlt sich nicht müde.
Su ko mairāwa¹⁾ su ne. Das sind doch die Einzel-Tänzer.
Yen-māta, ku zo gida. Ihr Mädchen, kommt nach Hause.
Ku sāke ùiri! Und höret auf mit Vorbereiten!

Šina kildi sai šina wāka. Er schlägt die Trommel und singt dazu.
Maikiddi nan šina wayó. Dieser Trommler versteht sein Geschäft.
Ya sāmū rīga wurin-ḡāra. Er bekam ein Gewand von den jungen
 Leuten geschenkt.
Ya sāmū kurdī wurin-ḡāra
tulī. Er bekam Geld von der Jugend massen-
 haft.
Ya san turāre iri da iri. Er bekam Parfüme verschiedener Art.

Šina rubāwá wurin-māta²⁾, Er teilt aus bei den Frauen
Bilimbituwa³⁾, māḡanin- Bilimbituwa, die Arznei zum Schlafen,
kwāna, Bilimbituwa, die Arznei für Kinder.
Bilimbituwa māḡanin-ḡāro. Er ist in seinem Hause mit seiner Frau
Šina gidanai⁴⁾ du māta te yí, Und trommelt, die Frau schaut zu.
Šinu kildi, māta tana kállo.

Ka sam mutūne kana rōko. Du kennst die Leute beim Gaben-er-
Aikinka kyauwo šika yi; bitten.
Duan⁵⁾ ku san kōmī. Deine Arbeit ist gut geworden;
 Denn du kennst alles.

In sun tejo sun yi hatira⁶⁾ Wenn sie kommen und so wichtig tun
Sun tambayeka: Inū maika- Und dich fragen: „Wo ist der Trommler?“
langó? So sprich: „Er schläft, im Hause des
Šike kwāna, ḡidu abōki šike Freundes schläft er.“
kwāna.

¹⁾ eigentlich *masurāwa*, der Sing. steht für den Plur.

²⁾ entweder (seine) Ehefrau oder Frauen; letzteres entspricht der vorher geschilderten Sachlage besser.

³⁾ soll heißen: der sanft fächelnde Wind, auch der Wind überhaupt, hier augenscheinlich eine die Geschlechtsfreudigkeit und Kindererzeugung steigernde Arznei.

⁴⁾ für *gida-na-sa*.

⁵⁾ = *don*.

⁶⁾ = *hankali*.

<i>In sun yi kwāua, suna tādi,</i>	Wenn sie sich zum Schlafen hinlegen,
<i>Dam-Barané šina kwana.</i>	unterhalten sie sich,
<i>In dam-Barané šina falke,</i>	Während Dam-Barane schläft.
<i>Lāra šika yi, sai šina rokó:</i>	Wenn Dam-Barane aufwacht,
<i>Alla ši kawōsu, yen māta!</i>	So überlegt er und betet: „Allah führe sie herbei, die jungen Mädchen ¹⁾ !“

7. Spottlied auf einen Junggesellen.

<i>O gobró gobríki, gobri</i>	Junggeselle (Wortspiel ohne beson-
<i>gogól!</i>	dere Bedeutung),
<i>Sai ka tāka,²⁾ gobron-Dengi,</i>	Tanze doch, Junggeselle von Dengi,
<i>Sai ka tāka!</i>	Tanze doch!
<i>Ba ka da māta.</i>	Du hast keine Frau.
<i>Sāmi tukunia, gobron-Dengi,</i>	Hier hast du den Kochtopf, Junggeselle
<i>Kana dája tuo.</i>	v. D.,
	Daß du Mehlbrei kochest.
<i>Ba ka da māta.</i>	Du hast keine Frau.
<i>Bālé ta dája ma gobron-</i>	Ebensowenig kocht eine für den Jung-
<i>Dengi.</i>	gesellen v. D.,
<i>Kai ma makobta, gobron-</i>	(Und) bringt dem Nachbarn, dem
<i>Dengi.</i>	Junggesellen v. D.
<i>Gia ka da kurdi,</i>	Sieh, du hast Geld,
<i>Ba ka da māta, gobron-Dengi!</i>	Du hast keine Frau, Junggeselle v. D.!
<i>Zanku debāra, inda amīnai,</i>	Du solltest dir überlegen, wo Vertraute
<i>Amīnenka da māta, gobron-</i>	sind,
<i>Dengi.</i>	Deine Vertrauten und Frauen, Jung-
	geselle v. D.
<i>Debi kwadé ka sāmu māta,</i>	Gib Gelder heraus, so bekommst du
<i>gobron-Dengi!</i>	eine Frau, Junggeselle!
<i>Sai ka tāko, sai ka tāka,</i>	Tanze nur, tanze nur,
<i>Kuu šira rāwa deyi³⁾, gobron-</i>	Mache dich auch zum Einzeltanz bereit,
<i>Dengi!</i>	Junggeselle v. D.!
<i>Ba ši da lūrā, gobron-Dengi,</i>	Es gibt nicht acht, Junggeselle v. D.,
<i>K'anenka da māta.</i>	Dein Bruder auf die Frauen.

¹⁾ daß sie ihm Geschenke bringen für sein vorzügliches Trommelspiel, und um ihn zu neuem Aufspielen zu veranlassen.

²⁾ vollst.: *tāka rāwa* „einen Tanz treten“.

³⁾ = *dai*.

<i>Ba ka da māta, gōbron- Dēngi.</i>	Du hast keine Frau, Junggeselle v. D. Wer hat eine Frau?
<i>Wa ke da māta?</i>	Du, du besitzt keine Frau, Jung- geselle v. D.,
<i>Kai ba ka da māta, gōbron- Dēngi,</i>	Dagegen viel Unnützes, Junggeselle v. D.
<i>Sai gāwan-banza, gōbron- Dēngi.</i>	Scham hält ihn ab. Junggeselle v. D., Tritt nur zum Tanze an!
<i>Kunya ta tēleši,¹⁾ gōbron- Dēngi,</i>	
<i>Sai ka t̄aka!</i>	
<i>Abōkinka šina nau, gōbron- Dēngi,</i>	Dein Freund ist hier, Junggeselle v. D.,
<i>Ya yo²⁾ auvi, gōbron-Dēngi,</i>	Er hat geheiratet, Junggeselle v. D.,
<i>Ba ka da l̄ura;</i>	Du gibst nicht acht;
<i>-Ana šamātu gōbron-Dēngi!</i>	Man verspottet den Junggesellen v. D.

8. Yaraha, die Tochter des Trommlers.

<i>Ta t̄ši mazū t̄šiki,</i>	Sie hat die Männer gerne,
<i>'Diyān-maitambūra.</i>	Die Tochter des Trommlers.
<i>Kī samū nusīja,³⁾</i>	Du empfindest eine Menge,
<i>Kī samū baruwa.</i>	Du bekamst Sklaven.
<i>'Diyā-mutāne ba banza ba ni.</i>	Die Freigeborne ist nicht unentgeltlich.
<i>Kō da kwantše auu s̄ara miki⁴⁾</i>	Selbst für eine Umarmung gibt man dir zum Tribut
<i>Hulū sarāuta, takalmi sarāuta,</i>	Königlichen Hut, königliche Schuh,
<i>Katutai sarāuta.</i>	Königliche Stiefel.
<i>Baban-Yaraha ye yi niya⁵⁾,</i>	Der Vater Yarahas hat sich Mühe ge- geben
<i>Ši s̄a ma d̄nāi⁶⁾,</i>	Und für sein Kind gut gesorgt.
<i>Ya yi debāra.</i>	Er besitzt Geschick.
<i>Mutan-garī ne sun hankalta.</i>	Die Bürger dort sind verständige Leute.

1) = *tāreši*.

2) von *yi, yiwo*.

3) Die Herkunft und Etymologie dieses Wortes sind mir unbekannt. Der Gewährsmann konnte mir nur angeben, daß es gleichbedeutend mit *taru* Menge sei.

4) wörtl.: schneidet für dich ab.

5) oder *n̄ia, ania*.

6) für *dansa*.

De ya kōmo bay mītu maza ba Nach seiner Rückkunft (aus dem Kriege)
Kafurūi suna rokowan Alla, starb er nicht schnell.
Alla ši kašēši. Die Ungläubigen flehten zwar zu Allah,
Ši ko Alla bay kašēši ba. Daß er ihn töten möge.
Šina de yawan-rai. Dennoch hat Allah ihn nicht getötet.
 Er lebt immer noch weiter.

A azū ku yi da jaḍin-Alla!¹⁾ Möget ihr angestellt werden zum Kampfe
Kuyanga mītatá:²⁾ für Allah!
Tunda šina zuwa, Das Sklavenmädchen erinnert sich:
Šina kamna Yaraha. Seitdem er kommt.
Sai ka bāsu dūkia Liebt er Yaraha.
Kana amreta, ḍiyan-maitam- Gib ihnen nur Güter,
būra!³⁾ Um sie zu heiraten, die Tochter des
 Trommlers!

9. Auf Freiersfüßen.

1. *Šina zuwa gariguri* Er geht von Stadt zu Stadt
Du dōkinsa ūku. Mit seinen drei Rossen.
Šina kañ gaisuwa, Er nimmt die Grüße an,
Yayansa suna jaḍin: Seine Untergebenen sprechen:
Šenu da nīya!⁴⁾ Gruß zum Vorhaben!
Kana da gaskin! Du bist wahrhaftig!

2. *Garin garin da ka ke zuwa,* In den Städten, wohin du kommst,
Kar ka say abintši! Kaufe kein Essen!
Kar ka say nāma! Kaufe kein Fleisch! (Erbeute es dir!)
Kai ne yāron-maibindiga. Du bist der Sohn eines Schützen.
Aquāra⁵⁾ uwa-fāḍa, Die Kanone ist die Mutter des Kampfes,
Maiaguāra ba ši tšoron-yūki. Der Kanonier fürchtet nicht den Krieg.

¹⁾ vielleicht eine religiöse Phrase ohne Zusammenhang mit dem Folgenden.

²⁾ *mīta* Erinnerung an etwas längst Vergessenes, Böses. Der Sinn dieser Stelle ist vielleicht der, daß dieses im Kriege gefangene Sklavenmädchen eine Erinnerung hat oder erweckt an erlittene Unbill.

³⁾ Sing. *tambūri* große Kriegstrommel.

⁴⁾ = *nīa, anīa.*

⁵⁾ Die Herkunft dieses Fremdwortes konnte ich von dem Gewährsmann nicht erfahren.

3. *Kómín gírmain gari-na-
Badiawa.* Alle großen Städte der Badialoute¹⁾
Und alle ihre Menge zerbrichst du.
Kōmi yáwansu sai ka fúsúsú. Wenn du sie zerbrichst.
In ka fúsúsú, Dann erbeuten deine Knechte Nahrung.
Barwanka su kwaši abintši. Schreie einige an.
Ka tsawatši wɔdansu, Daß sie ablassen, sich an den Zäunen
Su ber tabwa zāna. herumzudrücken.
4. *Maitaimiko-ka za tūwí
da ši* Dein Beistand, habe acht auf ihn²⁾.
Wenn er in dein (Yarahas) Haus kommt,
Idan ya zo gidánka, Bereite (ihm) Freude.
Ka zam³⁾ fura'a. Er fühlt sich wohl.
Ya dji dādí. Kommt er unter dein Dach.
Šina zuwa te-gidánka.
5. *Ɗiyau-mutānó ba banza
ba ni.* Die Freie ist nicht unentgeltlich.
Du (Freiersmann), du wirst sehr viel
Ka zanka lelé⁴⁾ maitālin yāwa. Schminke verwenden.
In ka yi lelé, ka yi abukiya. Wenn du dich schminkst⁵⁾, machst du
sie dir zur Freundin.

II. Liebeslieder.

1. Dan-Ladi, der Jüngling und Liebling der jungen Mädchen.

(Von seiner Verehrerin).

- Dan-Lādi maijurén-kata-
kōre,⁶⁾* Sohn der Ladi, der mit der Katakore-
blüte,
K'aria jur' a kaišī⁷⁾ ga mōtá. Es ist eine Lüge, daß er eine Blume
(seiner) Frau gebracht hat.

¹⁾ ein verachtetes Heidenvolk.

²⁾ oder: sei aufmerksam gegen ihn! Gemeint ist augenscheinlich der aus dem Kriege zurückkehrende Freier der Yaha. Dann stände in Strophe 4 *ka* für *ki*.

³⁾ = *zama* werden.

⁴⁾ = *lalle* Henna zum Rotfärben der Fingernägel und Handflächen.

⁵⁾ Er kleidet und schminkt sich nach Haussaweise aufs feinste, bevor er sich bei der Erwählten sehen läßt. Sie ist sich ihres Wertes bewußt; denn *Ɗiyau-mutane ba banza ba ni*.

⁶⁾ ein Baum, dessen schöne rote Blüten von Jünglingen und Jungfrauen beim Spiel als Schmuck hinter die Ohren gesteckt werden.

⁷⁾ = *ya kaišī*.

Dan-Lādi samarī ne,
Ba ši kai ma māta
Furan-katakōre, sai yan-mātá.

Der Sohn der Ladi ist ein Jüngling,
 Er bringt nicht der Ehefrau
 Die Katakoreblüte, sondern den jungen
 Mädchen.

Ba ni gulá biu kóko guda
bokoi!
Im ba kamina kóko abókíya,
Kóko masoyí maikyauran širi,
Kō da abóki masoyíma.

Gib mir zwei Blüten oder auch sieben!
 Ich will sie meiner Schwester oder der
 Freundin schenken
 Oder (auch) einem schön geschmückten
 Liebhaber,
 Oder auch meinem geliebten Freunde.

Kai mai-zāni! ina kai mai¹⁾.
Kyauta šika yi mini.
In ye yi min kyauta.
Murna tama yawu.

Bringe sie dem Tuchbesitzer. Er
 bringt sie ihm.
 Zum Geschenk machte er sie mir.²⁾
 Wenn er mich beschenkt,
 Ist die Freude groß.

Hābá samāri! Minēne háka?
Da kunka tarū,
Watše hira za akoi?³⁾
Dan-Lādi ye yi min kyautá,
Kyauta te ši yawu.
Ku yan-mātá, un⁴⁾ ku tāra,
Ku gaida dōgo maikyauta
tulí!
Furan-katakore, babán-zabá
ni.

Glück auf, ihr Jünglinge! Wie ist das?
 Wenn ihr euch versammelt,
 Über was werdet ihr euch unterhalten?
 Der Sohn der Ladi machte mir Ge-
 schenke,
 Der Geschenke waren es viele.
 Ihr jungen Mädchen, wenn ihr zu-
 sammenkommt,
 So grüßt den schlanken Wohltäter⁵⁾!
 Die Katakore ist sehr beliebt.⁶⁾

2. Das Liebesspiel.

Na zo ga dōjo,
Maibōni juré tulí.
Ina rabaru abókái,

Ich⁷⁾ kam zu dem Schlanken,
 Der mir die vielen Blüten gab.
 Er verteilt sie an die Freunde,

¹⁾ = *yana kai masa*.

²⁾ oder: Geschenke macht er mir.

³⁾ wahrscheinl. ein Hörfehler statt: *Watše hira zā kuyi* „welches Gespräch werdet ihr führen?“ Der unmittelbar folgende Satz bildet die Antwort.

⁴⁾ = *in*.

⁵⁾ d. i. Dan-Ladi.

⁶⁾ oder: sehr ausgesucht.

⁷⁾ eine Jungfrau, namens Yendi, die Dichterin des Liedes.

<i>Suna mini halára.</i>	Die sich zu mir versammeln.
<i>Nĩ ko masoyĩ,</i>	Ich oder der Liebhaber,
<i>Mi zāni kui miši.</i>	Was soll ich ihm bringen,
<i>Doñ ši yi murmu yawa?</i>	Damit er sich recht freut?
<i>Furen-itatše¹⁾,</i>	Baumblüte,
<i>Kyauwansa ya yi yawa.</i>	Deren Schönheit groß ist.
<i>Ga samarĩ, hĩli²⁾ ya tšike!</i>	Sich da die Jünglinge, der freie Platz
<i>Inā maibāni rauntšē?</i>	ist voll!
<i>In say gōro, im ba masoyĩ:</i>	Wo ist der, der mir (Geld) leiht?
<i>Murna te yi yawa,</i>	Ich möchte Kola kaufen und dem Lieb-
<i>Murna te yi yawa!</i>	haber schenken;
	Die Freude wird groß sein.
	Die Freude wird groß sein!
<i>Gamā da gōro, ake yin váha!</i>	Hier hast du die Kola, man mache sich
<i>Kawō, ka kōmo, bára masoyĩ!</i>	Freude!
<i>Bē yi³⁾ djujá ga mutāné,</i>	Bringe her und komm wieder, geliebter
<i>Sun taró iri iri!</i>	Junge!
<i>Kōwa ši sānu</i>	Laß ihn zu den Leuten zurückgehen,
<i>Buhurua maikyauwan-wúya.</i>	Die zahlreich versammelt sind!
<i>Kō da samāri, zābē za ayi.</i>	Jeder empfangt
<i>In an yi zābe, dādi ye yi</i>	Eine schönhalsige Jungfrau.
<i>yawa.</i>	Sogar die Jünglinge wird man auswählen,
	Wenn man wählt, so macht das viel
	Spaß ⁴⁾ .
<i>Ga samarĩ! šēbá te yi yawa.</i>	Hier die Jünglinge! Es wird viel ver-
<i>Nĩ ko masoyĩ,</i>	kündigt.
<i>K'annāteyi⁵⁾ nika yi.</i>	Ich oder der Geliebte,
<i>Ni mā samāri zantšé zā ni.</i>	Lieben tu ich ihn.
<i>Ku tše: mazāngo ta zānu</i>	Ich werde mit den Jünglingen plaudern.
<i>lāja!</i>	Sprecht: „Die Masango ⁶⁾ bleibe ge-
	sund“ ⁷⁾ .

¹⁾ Katakoreblüte soll das Geschenk bilden

²⁾ = fili.

³⁾ aus: *ba ya yi* gib (daß) er zurückgehe.

⁴⁾ hier wird das Spiel veranschaulicht.

⁵⁾ oder: *k'annatāi* = *k'annatasa*.

⁶⁾ = die Gebieterin des Sango, des Haussalagers, Ehrennahme für eine Jungfrau.

⁷⁾ es möge ihr gut gehen.

3. Liebe überwindet alle Hindernisse.

(Rede und Gegenrede.)

- Tāši, Lami, kirayi samrayi.* Steh auf, Lami, erwähle einen Jüngling,
Ubansa na da kúrđi, Dessen Vater Geld hat.
Say musa dōkin-súka! Ihm ein Rennpferd zu kaufen!
Ran-salla samāri suna súka. Am Festtag rennen die Jünglinge.
- „*Ni budurúa ubāna na da* Ich bin eine Jungfrau, deren Vater
kúrđi. Geld hat,
Ši say ma samarīna dōki. Um meinem Jüngling ein Pferd zu
Su tarú wurin-súka.“ kaufen.
 Sie sollen sich versammeln auf dem
 Rennplatz.
- Samārīntu bu ši da* Ihr Jüngling besitzt nicht
Kurđin-sayan-dōki. Geld zum Pferdekaufen.
Ubanta ya say miši, Ihr Vater hat es ihm gekauft,
Sai ya dubu te da hánkali Da er sie sich anschaute mit Verstand,
Ko ta zamma mātánsa. Ob sie seine Frau werde.
- „*Soyéya babín-zāba ni* (Mein) Geliebter ist ein bedeutender
Kōwašina zantše-na-Maamilla. Auserwählter.
Kōwa ganēši da murna ya Jeder redet von Maamilla,
geši¹⁾. Jeder der ihn sieht, grüßt ihn mit
 Freuden.
- Ga masukan²⁾-dōki dādi ga-* Da, der auf dem Renner gefällt mir.
rēni. Sieh da den Amu; die Frau seines Vaters
Ga Amu, mātu-ubansa. Möchte, daß er die Salamatu bekommt.
Tana so ši sūmu Salāmātu. Sein Vater hat kein Geld.
Ubansa boy da kúrđi. Heiraten ist nicht unentgeltlich.
Amre bā banza ba ni.“

(Aufbruch auf die Handelsreise.)

- Ši danra koya,* Er packt die Lasten.
Ši zo ši kúsar-Kawo, [kum! Um ins Kanogebiet zu reisen,
Ši tše Namadá³⁾); Salam alai- Und spricht zu N.: „Friede sei mit dir!

¹⁾ entstanden aus *gaiši* (eigentlich *gaišē ši* Klg.) ihn grüßen.²⁾ eigentlich Plural. Da aber das Subjektspronomen *su* nachher weggelassen ist, so ist wahrscheinlich der Plural für den Singular gesetzt.³⁾ eigentlich *tše ma Namada*.

' <i>Diyun-jatāké suū Korōni,</i> <i>Nu ga baduruu, ita ma ta</i> <i>geni.</i>	Die Kaufmannstöchter haben mich (hier- hin) vertrieben. Ich sah eine Jungfrau, und sie hat mich auch gesehen ¹⁾ .
<i>Alla-tūlu, ši muna būdi</i> <i>Ši muna jātájo:</i> <i>Da muu djin dađi</i> <i>Tšikin birnin-Kano.</i>	Der erhabene Gott möge uns öffnen ²⁾ Und uns Gelingen geben ³⁾ , Daß wir Glück haben In der Stadt Kano."

(Nach der Rückkehr.)

„ <i>Ku yēn-māta, ku samāri,</i> <i>Ku tārū wurū-giui!</i> <i>Aná gōro unahú, su yi tili.</i> “	Ihr jungen Mädchen und ihr Jünglinge, Versammelt euch auf dem Bauplatz ⁴⁾ ! Aber Kolawird man verschenken massen- haft.
---	---

III. Lieder zum Preise von gewerbetreibenden Frauen.

1. Kekegudi, die berühmte Haarkünstlerin.

<i>Day ni, biū ni — — —,</i> <i>Šita⁵⁾, sunyāni dāro!</i> <i>Kumuria, tūkuda gāri</i> <i>Ku djan dam-būzuzu</i> <i>Kēkegudi⁶⁾-harāwa-wāke!</i>	Einer ist's zwei sind's — — —, Drei Mark, nimm den Metallteller weg! Kumuria, siehe Mehl ⁶⁾ Und bereite mit Haarfett ⁷⁾ Die „Bohnenranken“-Haarfrisur!
--	--

¹⁾ d. i. wir haben uns lieb gewonnen.²⁾ wahrscheinlich vollständig *bu'de hanya* den Weg öffnen.³⁾ oder: lasse uns schnell reich werden.Zu ⁴⁾ und ⁵⁾. Die Übersetzung dieser mir unbekanntem Ausdrücke habe ich nach den Erklärungen des Gewährsmannes gemacht.⁴⁾ d. i. um bei der Errichtung des neuen Heims für das bald vermählte Paar mitzuhelfen, und um die Hochzeit nachher mitzufeiern.⁵⁾ sechstausend, nämlich Kanrimuscheln, der Preis für zwei Haarfrisuren, s. nächste Seite Anmerkung ³⁾.⁶⁾ Vorbereitung für die Bereitung der kunstvoll aufgebauten Haarfrisur. Hiermit ist wahrscheinlich eine Sklavin oder Dienerin angeredet.⁷⁾ Kuhfett, das mit geriebenem Kassadamehl zu einem steifen Brei gemengt wird, um damit die nötige Unterlage für die Frisur zu bekommen. Mit dem Fett wird auch das Haar eingerieben.⁸⁾ *kēkegudi* ist hier anscheinend Bezeichnung der Frisur, welche eine Spezialität der Frau namens Kekegudi ist. Ihrer Form wegen heißt diese Haartracht auch „Bohnenranke“. Sie soll Ähnlichkeit haben mit der sogenannten *do'ka*.

<i>Gūdas da garɣadjí</i> ¹⁾ , dan- Gurma! ²⁾	Die Morgenspeise mit Fisch, Sohn Gurmas!
<i>Kēkegudi da kyanwan-aiki</i> <i>talāta</i> ³⁾ .	Kekegudi leistet Gutes für eine Mark fünfzig.
<i>Aikin-Kēkegudi akoi ši da</i> <i>kyau.</i>	Die Arbeit der Kekegudi ist gut. Die Kano-Frauen kommen zu ihr,
<i>Mātan-Kano su zo ta wurinta,</i> <i>Tana musu aiki;</i>	Um bei ihr arbeiten zu lassen; Denn ihre Arbeit ist gut.
<i>Doi aikinta akoi maikyau.</i>	
<i>Kēkegudi ta bāda gaskia</i> ⁴⁾ <i>Ga aikin-māta.</i>	Kekegudi ist ehrlich Inbezug auf die Arbeit der Frauen.
<i>Iu ta sau</i> ⁵⁾ <i>aiki,</i>	Wenn sie Arbeit bekommt,
<i>Da zūšia gudā taka yinsa.</i>	Macht sie sie ohne Falsch.
<i>Ba ta alyāsu.</i>	Sie treibt keinen Schwindel.
<i>Kēkegudi akoi ta dā-lārā,</i>	Kekegudi ist eine umsichtige Person,
<i>Maiwayon-sāma;</i>	Mit hohem Verstande begabt:
<i>Da nontāne ba ta fūda.</i>	Mit den Leuten zankt sie nicht.
<i>Tana da wayó, tana son mu-</i> <i>tāné.</i>	Sie ist klug und liebenswürdig. Sie „trinkt Arbeit“ bei den Priestern ⁶⁾ .
<i>Ta ša aiki wurin-matāmāi.</i>	Mit ihren Schülerinnen, die das Haar-
<i>Almajjiranta masukojo-kītšo,</i>	flechten lernen,
<i>Ba ta da keta.</i>	Treibt sie nichts Schlechtes.
<i>Kar ka</i> ⁷⁾ <i>yi mata keta!</i>	Tut ihr nichts zuleide!
<i>Midjinta šina nan šina dūbakú.</i>	Ihr Mann ist hier und beobachtet euch.
<i>Iu ku yi mata māgu,</i>	Wenn ihr ihr Böses antut,
<i>Aikiuku ya lālatše.</i>	So wird eure Arbeit vergeblich sein.

¹⁾ *gūdas* = *gūladji* eine Morgenspeise; *garɣadjí* eine Fischart. Der Sinn ist nicht recht verständlich. Vielleicht soll das auch eine schmückende Benennung sein für die Haarfrisur.

²⁾ vielleicht auch Abkömmling des Gurma-Volkes d. i. Kumuria.

³⁾ wörtl. dreitausend (Kaurimuscheln), augenscheinlich der übliche Preis für das einmalige Frisieren.

⁴⁾ wörtl. sie schenkt Glauben, Vertrauen.

⁵⁾ = *sāmu*.

⁶⁾ ein Beweis für ihre Frömmigkeit. Sie trinkt das Wasser, mit dem die von den Malams mit Tinte beschriebenen Holztafeln abgewaschen werden.

⁷⁾ steht offenbar für *ku*; Sing. für Plur.

<i>Ka</i> ¹⁾ <i>dau</i> ²⁾ <i>tabarma ku zo ku išeta,</i>	Nimmt die Schlafmatte, kommt und geht auf sie zu,
<i>Kumu fādantši</i> ³⁾ , <i>sai tu goda muku</i>	Um Arbeit zu verrichten, bis sie euch zeigt
<i>Aiki na-Kitšo, da tu gadá ga uraye!</i>	Die Haarflechtarbeit zu verrichten, welche sie von ihren Eltern ererbt hat!

2. Die erfolgreiche Speiseverkäuferin.

<i>Maitalōre, mutānen</i> ⁴⁾ <i>-dūniá,</i>	Herr von Talore, Vornehmer,
<i>Maso-abinka ši zantāka maku.</i>	Dein Gönner vertritt deine Sache,
<i>Yāro ba ši gāsá kai ba.</i>	Der junge Mann ahmt dich nicht nach,
<i>Inda ye yi gāsa da kai ja,</i>	Wenn er aber dich nachahmte,
<i>Rānan ba ši sānu abōki.</i>	Dann würde er keinen Freund bekommen ⁵⁾ ,
<i>Ba duan</i> ⁶⁾ <i>hakanom ba</i>	Weil es nicht so ist,
<i>Ye teji maikēka</i> ⁷⁾ .	Hilft er deinem Feind,
<i>Māta-tāka tu sānu hanya.</i>	Deine Frau findet den Weg,
<i>Itu ko zo tana saida lāwur</i> ⁸⁾ ,	Sie kommt und verkauft Bratkartoffeln,
<i>Indan tu tši rāba tu kōmo;</i>	Wenn sie Nutzen, hat kommt sie wieder;
<i>Indan ta dji daḍin-garī ne,</i>	Wenn sie Glück in der Stadt hat und
<i>Indan tu tši rāba da dānu,</i>	Wenn sie tüchtigen Gewinn hat,
<i>Yāra-nāta nā saida kōmi.</i>	Verkaufen ihre Kinder alles,
<i>Maitalōre ši zo šina tum-bayansu:</i>	Der Herr von Talore kommt und fragt sie:
<i>Ina kunka zo,</i>	„Woher kommt ihr
<i>Kunka saida lāwur?</i>	Und verkauft Bratkartoffeln?
<i>Mutan-garīna suna soda dāma.</i>	Meine Untertanen lieben (sie) sehr,
<i>Ku kai ma dādji,</i>	Bringet sie auch in den Busch ⁹⁾ ,
<i>Gida bay kōsi ba!</i>	Zu Hause (allein) wird man nicht satt! ¹⁰⁾

¹⁾ S. Note 7, S. 274.

²⁾ von *dauka*.

³⁾ Arbeit für den Häuptling.

⁴⁾ Der Plur. scheint hier, wie an einigen andern Stellen, für den Sing. zu stehen. Jedenfalls sind in diesem Gesang Sing. und Plur. des Pron. nicht überall reinlich geschieden.

⁵⁾ oder: trifft den Freund nicht an.

⁶⁾ = *don*.

⁷⁾ wahrscheinlich dial. = *maik'ika*.

⁸⁾ Yams- oder Süßkartoffelschnitten in Öl gebraten.

⁹⁾ Gemeint sind wohl die zerstreuten Ansiedlungen im Busch.

Amá kun yi ragon-ázantsi. „Aber ihr seid nicht gescheit.
Sim yi bokoi, gudá ba su daði? Es sind sieben, keine schmeckt gut¹⁾.
Ku²⁾ kómo, maitalöre. ku Kommt wieder, Herr von Talore, legt
kwána, euch nieder,
Kun san kun rōke hanyu da Ihr wißt überall fertig zu werden“.
lāma.

IV. Zwei Lieder aus Nufe.

1. Die Nebenbuhlerin.

Yāra da mánya, ní budurúa. Jung und alt, ich bin eine Jungfrau.
Ke ko budurúa karalabádu³⁾; Du bist freilich eine anmutige Jungfrau;
Tāši, ba ki guhi⁴⁾ samreyīna! Steh auf, du schläfst nicht mit meinem
Idan ki yi tsārantše Jüngling!
Samreyīna karalabádu Wenn du Unzucht treibst
Ko da kwantše. Mit meinem anmutigen Jüngling
Ina rama da tonku tšikin Sogar bis zur völligen Hingabe,
miya. So räche ich mich, indem ich dir Pfeffer
in die Suppe tue.

Ba ki tsārantše yāron-dōgo. Du treibst nicht Unzucht mit dem
In ki tsārantše schlanken jungen Manne.
Yāron-dōgo karalabádu Wenn du Unzucht treibst
Ko da kwantše, Mit dem schlanken, anmutigen Jungen
Ina rama da kimba tšikin Sogar bis zur völligen Hingabe,
dāwo. So räche ich mich, indem ich dir Pfeffer
in die Mehlklöße tue.

2. Der Geizhals.

Zū ní Yawurí⁵⁾ Ich reise nach Yawuri.
Gūše Raháye karalabádu! Grüße die anmutige Rahaye!
Zū ni Ikó, Ich reise nach Lagos,

¹⁾ bezieht sich augenscheinlich auf die *lāwur*.

²⁾ s. Anmerkung 4, S. 275.

³⁾ *karalabádu, karabádu*, wahrscheinlich Nufesprache, angenehm mit persönlichem Beigeschmack, mir angenehm, mir liebenswürdig usw., auf Jüngling und Jungfrau anwendbar.

⁴⁾ = *gufi, ba ki gufi*, steht höchstwahrscheinlich für: *kada ki gufi*, ebenso weiterhin. Der Kohortativ wäre dann mit Rücksicht auf den hier angeredeten Vertreter des zarten Geschlechts vermieden.

⁵⁾ oder *Yaurí*, eine Landschaft in Nord-Nigerien, auf dem linken Niger-Ufer.

Garin-masuharai da z̄nuwa. In die Stadt der mit bunten Tüchern
Zā ni Badām; Hausierenden.
Zā ni Baikutá. Ich reise nach Ibadan
Ya z̄ka Kallō-na-ido¹⁾. Und nach Abeokuta.
Amá atumbú ya s̄amú kurđi Er kam nach Kallō-na-ido¹⁾.
tulituli, Der Reiche verdiente Gold haufenweise,
Amá atumbú šina muna rōwa Und doch ist er uns gegenüber geizig
Ta-kurđi tulituli. Mit dem vielen Gelde.
Ami šina muna rōwa Er geizt uns gegenüber auch
T̄e-rigu iri-iri; Mit den Toben verschiedener Art:
Amá ȳne muna aiki-ñe-telē. Doch besorgt er für uns die Schneider-
 arbeit.

Da-haríma²⁾. Bastard.
Ka ya Maits̄do, dan-Fafatake! Siehe den Tsedomann, den Sohn der
Ka ya ragó, ya b̄ani hauši Fafatake.
ir̄ ir̄. Siehe den Faulen, er machte mich ver-
Ka ya mairōwa, ba š̄i kōmi³⁾ schieidentlich zornig.
ya d̄niá. Siehe den Geizhals, er macht nichts in
Ka ya m̄rago, ba š̄i kōmi der Welt.
ya d̄niá. Siehe den Faulen, er macht nichts in
Ba š̄i aiki, ba š̄i aiki kumá der Welt.
Bay ad̄e kōmi ya d̄niá. Er arbeitete nicht und arbeitete nicht.
Ba š̄i s̄amu m̄ti, Er bewahrt nichts auf in der Welt.
Ba š̄i s̄amu ȳāro, Er bekommt keine Frau.
Ba š̄i s̄amu kurđi ya d̄niá. Er bekommt kein Kind, und
 Er bekommt kein Geld in der Welt.

W̄ndu ba š̄i da kyantá. Der, welcher nicht freigebig ist.
In ya sa aiki, Wenn er Leute zur Arbeit braucht,
Kōwa ba š̄i zuwa. (Zu dem) kommt keiner.
Ind̄ni kōwa zo. Und kommt einmal jemand.
Rōwa š̄iku yi m̄ši. So ist er geizig gegen ihn.
Amá mairōwa ba š̄i da aiki. Aber der Geizhals hat keine Arbeit.
Ko ya sa aiki. Er bestellt auch nicht zur Arbeit.
Aiki-n̄asa ba yi ȳāwa. Seine Arbeit ist nicht viel.
Ba š̄i da rōwa, Wäre er nicht (so) geizig.

¹⁾ Wörtlich: Schauen des Auges.

²⁾ = *dan-haríma* uneheliches Kind.

³⁾ vielleicht *ba š̄i da kōmi* bzw. *bay da kōmi* er besitzt nichts.

Aiki-nāsa ya yi kyau.

Dam-maikōko¹⁾ ka sāke

šawāra.

So würde seine Arbeit gut gemacht werden.

Sohn der Kōkohändlerin. du änderstest das Abkommen²⁾.

DZALAMO-TEXTE

ÜBERSETZT UND BEARBEITET VON CARL MEINHOF.

Die Sprache der Dzalamo (Dzaramo, Zaramo, Saramo), die in Daressalam in Ostafrika und in seinem Hinterland gesprochen wird, hat schon mehrfach Bearbeitung gefunden, vgl. E. Steère: *Short Specimens of the Vocabularies of three Unpublished African Languages.* London 1869, S. 11—17. A. Seidel und Missionar Maaß: *Beiträge zur Kenntnis des Ki-Zaramo, Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen* 1897, S. 311—316; A. Worms: *Grundzüge der Grammatik des Ki-Zaramo, ebenda* 1897, S. 289—310; derselbe: *Wörterverzeichnis der Sprache von Uzaramo, ebenda* 1898, S. 339 bis 365; derselbe: *Chuo cha kusoma, Lesefibel der Kizaramo-Sprache, Gütersloh, Bertelsmann* 1898, 63 Seiten; *Nyila za dini. Eine Sammlung geistlicher Lieder in der Kizaramo-Sprache, ebenda* 35 Seiten; C. Meinhof: *Dzalamo. Mitteil. d. Sem. f. Or. Spr., Bd. X, Abt. III, S. 90—110*; Klamroth: *Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo im Bezirk Daressalam, diese Zeitschrift Bd. I, S. 37 ff., 118 ff., 189 ff.*; O. Dempwolff: *Eine lautliche Sonderheit des Dzalamo, diese Zeitschrift Bd. II, S. 257—260*; derselbe: *Ein Märchen und 30 Lieder der Dzalamo, ebenda Bd. III, S. 161 bis 187.*

Bei meiner oben genannten Bearbeitung in MSOS übersah ich leider einige Texte, die ich 1902. in Daressalam gesammelt hatte, und die nun nachgetragen werden sollen. Dazu kommen Texte, die ich durch Herrn Missionar Krelle (abgekürzt K.) erhielt. Für freundliche Hilfe bei der Bearbeitung habe ich Herrn Professor Dr. Dempwolff, Herrn Krelle und meinem alten Bekannten aus Daressalam, Djuma bin Abdallah (abgekürzt Dj.), zu danken, der mir zu-

¹⁾ *kōko* eine Mehlspeise (Nufespr.).

²⁾ oder Imperativ: ändere den Rat! Die Bedeutung dieser Schlüßaufforderung ist nicht recht ersichtlich. Vielleicht ist das Abkommen mit den bestellten Arbeitern gemeint, das er aus Geiz abgeändert hat.

fällig in Moda in Kleinasien und in Hamburg wieder begegnete. Leider sind doch noch Lücken geblieben, deren Ausfüllung einer späteren Zeit vorbehalten werden muß. Bei den Sprichwörtern und Liedern ist sicher noch mancherlei ungenau und der Berichtigung bedürftig.

Die Schreibung des Originals ist im wesentlichen beibehalten.

1. *Kulawa simba na
kibaŋabaŋa*¹⁾.

Simba kamlongela kibaŋabaŋa: „*Tutjole tukakanhe mlimba.*“ *Kibaŋabaŋa kamlongela simba:* „*Kanha niye ngale!*“ *Simba kakauha ulja muti, kamlongela:* „*Gala niye nasogole nyati.*“ *Kasoŋa hata ukaye kamlongela:* „*Songola, niye hatumbike!*“ *Simba kagala hata hano muti, kibaŋabaŋa kamlongela:* „*Tumbika, niye ndie uki!*“ *Simba kutumbika wobweŋa ukaye wakala hata siku sita nyuki wamema madja muno mlimba.*“

Kibaŋabaŋa kamlongela ju-ngo: „*Tutjole tukadje mlimba wa nyomba wangu!*“ *Fungo kamlongela kibaŋabaŋa:* „*Myomba wako nani?*“ *Kalonyo:* „*Myomba wangu simba.*“ *Kanwidika:* „*Tujole*²⁾ *tukadje.*“ *Watjola kudja, Simba kaona kedza kaudza:* „*Nani*

1. Der Löwe und der Hase.

Es war einmal ein Löwe und ein Hase. Und der Löwe sagte zum Hasen: „Wir wollen hingehen und einen Bienenstock schneiden.“ Und der Hase sagte zum Löwen: „Schneide! ich werde tragen.“ Und der Löwe schnitt den Baum zurecht, und der Hase sagte zu ihm: „Trage! und ich will ihn innen aushöhlen.“ Und der Löwe trug ihn bis zum Hause, und der Hase sagte zu ihm: „Höhle ihn aus, und ich will ihn aufhängen.“ Und der Löwe trug ihn bis dort zu dem Baum, und der Hase sagte: „Nun hänge ihn auf, ich werde den Honig essen.“ Und der Löwe hängte ihn auf, und sie kehrten nach Hause zurück und warteten. Und nach sechs Tagen füllten die Bienen innen den Bienenstock.

Und der Hase sagte zur Zibethkatze: „Wir wollen hingehen und von dem Bienenstock meines Oheims essen.“ Und die Zibethkatze sagte zum Hasen: „Wer ist dein Oheim?“ Und er sagte: „Der Löwe ist mein Oheim.“ Und sie antwortete ihm: „Wir wollen hingehen und essen.“ Und sie gingen und aßen. Und der Löwe sah es und kam und fragte:

¹⁾ Mitgeteilt von Missionar Krelle.

²⁾ Besser *tutjole*.

yodja mlimba wangu?“ Kiba-
 labala kamlongela: „Longa:
 niye fungo!“ Fungo kalonga:
 „Niye fungo.“ Kibalabala
 kalonga: „Funga niye muno
 ikiwenge unyase hasi unlo-
 ngele simba: Atjo ikiwenge
 nikwasa.“ Kaugela kidja iki-
 wenge, kibalabala kagwa hamo-
 nga na ikiwenge katjola.
 Simba kamlongela fungo:
 „Humuluka na gweye!“ Fungo
 kahumuluka, simba kamdja.

Siku dimonga kibalabala
 kamlongela msese: „Tutjole
 tukadje mlimba wa simba
 myomba wangu.“ Watjola
 wadje, simba kaona wodja.
 „Nani rodia²⁾ mlimba wa-
 ngu!“ Kibalabala kamlongela
 msese: „Longa: niye nidja.“
 Msese kalonga: „Niye msese
 na kibalabala!“ Kibalabala
 kalonga: „Mwana gwee kwa
 mbodzi! uhalongile niye msese.
 Basi hiro funga muno iki-
 wenge tjokwidza!“ Kamfunga
 kalonga: „Atjo ikiwenge tjokwi-
 dza hamonga na kibalabala!“
 Simba kamwanha kiba-
 labala, kamlongela msese: „Hu-
 muluka na gwegwe!“ Msese
 kaguluka. Kibalabala kamlo-
 ngele simba: „Niye kondie
 nyama yangu koiguta? Mbeta

„Wer ist es, der da von meinem Bienen-
 stock ißt?“ Und der Hase sagte zu der
 Zibethkatze: „Sage, ich bin es, die
 Zibethkatze!“ Und die Zibethkatze
 sagte: „Ich bin es, die Zibethkatze.“
 Und der Hase sagte: „Binde mich hier
 in das Reisig und laß mich herunter
 und sage zu dem Löwen: Hier lasse
 ich das Reisig herunter!“ Und sie warf
 das Reisig herunter, und der Hase fiel
 herunter zusammen mit dem Reisig,
 und er lief davon. Und der Löwe sagte
 zu der Zibethkatze: „Komm du nun
 auch herunter!“ Und die Zibethkatze
 stieg herunter, und der Löwe fraß sie auf.

Eines Tages sagte der Hase zum
 Msese¹⁾: „Wir wollen hingehen und
 von dem Bienenstock meines Onkels,
 des Löwen, essen.“ Und sie gingen und
 aßen. Und der Löwe sah es, wie sie
 aßen. „Wer ist es, der von meinem
 Bienenstock ißt?“ Und der Hase sagte
 zum Msese: „Sage, ich bin es, der ißt.“
 Und der Msese sagte: „Ich bin es, der
 Msese und der Hase.“ Und der Hase
 sagte: „Aber du dummes Kind, wenn
 du doch gesagt hättest: ich bin es, der
 Msese! Nun binde mich nur hier in das
 Reisig, das kommt.“ Und er band ihn
 ein und sagte: „Hier kommt das Reisig
 zusammen mit dem Hasen!“ Und der
 Löwe fing den Hasen und sagte zum
 Msese: „Komm du nun auch herunter!“
 Und der Msese flog davon. Und der
 Hase sagte zum Löwen: „Wenn du
 nun mein Fleisch ißt, wirst du dann
 satt werden? Warte auf mich, Onkel,

¹⁾ Es ist nach Dj. ein kleiner Körner fressender Vogel mit sehr langem Schwanz.

²⁾ Besser wodja.

nyomba nikusole nikufunge na midjani, utjana uogela aki, kobatanyama nyingi. Katjola kamwona mbagile kaulzo: „Kogala tjoni?“ Kibababala kalonga: „Mwana halambitwa, uhalambita ulugendo kwa nmo.“¹⁾ Kedza kalauza kalonga: „Gala kuno nikubokele.“ Hata nyama icungi wadza icaulza: „Mogala tjoni?“ Walonga: „Mwana halambitwa, uhalambita ulugendo kwa nmo.“

Hata rivarikile¹⁾, kibababala kalonga: „Tudzenge konhi!“ Wadzenga konhi. Kibababala kawalongela: „Gedzeni kutula.“ Waditula. Wadzenga kabili, wagedza kuditula, hawalidahile kabili. Lakini nguruwe na nhembo weka hanhu ha kulawila. Kibababala kawalongela: „Haya digeni aki vumonda²⁾!“ Womulusu kudja aki. Mbagile kalonga: „Muno uhome³⁾ ya bwana yomaha.“ Nhembo kantou kopi kalonga: „Yuuu ao nige bwana munuu!“ Mbagile kalonga: „Loleni uhombe za bwana!“ Kibababala kalonga: „Myomba simba tenda rulonda.“ Simba kuhawira, kawakoma nyama wose, nguruwe na nhembo walawile. Kibababala kalonga:

ich will dich tragen, und ich will dich in Blätter einbinden, und darauf werde ich Honig legen, so bekommst du viel Fleisch.“ Und er ging, und es sah ihn die Hyäne, und sie sagte: „Was trägst du?“ Und der Hase sagte: „Leckerkind (trage ich! Wenn du leckst, machst du den Weg mit.“ Und sie kam und kostete und sagte: „Trage dort, ich werde mit anfassen.“ Schließlich kamen viele Tiere und fragten: „Was tragt ihr?“ Und sie sagten: „Leckerkind! Wenn du leckst, machst du den Weg mit.“

Als sie schließlich ankamen, da sagte der Hase: „Wir wollen einen Zaun bauen!“ Und sie bauten einen Zaun. Und er sagte zu ihnen: „Versucht ihn zu durchbrechen.“ Und sie durchbrachen ihn. Und sie bauten noch einmal. Und sie versuchten ihn zu durchbrechen, aber sie konnten es nicht wieder. Aber das Schwein und den Elefanten stellten sie an den Ausgang. Und der Hase sagte zu ihnen: „Wohlan, esset den Honig, den ihr wünschet.“ Und sie fingen an den Honig zu essen. Und die Hyäne sagte: „Hier drin riecht man die Spur des Herrn.“ Und der Elefant gab ihr eine Ohrfeige und sagte: „Ist er oder ich hier der Herr?“ Und die Hyäne sagte: „Sehet die Krallen des Herrn!“ Und der Hase sagte: „Onkel Löwe, tue, was du willst!“ Und der Löwe kam da heraus und tötete alle Tiere, nur das Schwein und der Elefant entkamen. Und der Hase sagte: „Warte,

1) Entstanden aus rivarikile.

2) Statt vumonda.

3) Spur? vgl. kwa uhome in 4. Dj. vermutet uhombe, siehe unten.

„Beta songole zinyama, nihagala zinyama ujinilidze meso!“ Nyama iyomwinha kojnilidza meso. Lelokalonga: „Ago inyama vini¹⁾ nokugelela!“ Lakinii kakala yobwinilidza dibwe, dikala mumoto ihani. Simba kapinilidza meso kamgela dibwe munlomo dinsoma ihani, kaja.

2. Mzuanda²⁾.

Mzuanda kasola mzuanda miage, lakini riamsofile yudja intwanzi³⁾, yudja intwanzi⁴⁾ yahatjola kusima yobwele konsuna. Siku inonga yudja imwehe kasusa kalonga: „Genda hadja handzila kowariku wambigalo wayago.“

Yudja imbigo kasona⁶⁾ mkoba wake kaulongela nwehe wake gamtendele migate 7. Kagenda kudja kundzila kutembela, hawarone iwambigale⁷⁾ wayage wayaulongela nwehe wake. Katjola karika muti mkafa, kosola mgate umongi kakanha kudja, nimalabaho kowa dzino diwanja

ich will die Tiere zerlegen. Wenn ich das Fleisch bringe, schließe die Augen!“ Und er gab ihm das Fleisch und er schloß die Augen. Nun sagte er: „Dieses Fleisch, die Leber, will ich dir zuwerfen.“ Aber er hatte das Feuer für einen Stein angefacht; nun war er sehr heiß. Und der Löwe schloß die Augen, und er warf ihm den Stein in den Mund, und er brannte ihn sehr, und er starb.

2. Der jüngste Sohn.

Ein jüngster Sohn heiratete eine jüngste Tochter, seine Genossin, aber als er die Frau genommen hatte, da ging die Frau zum Brunnen, kehrte zurück und schlug ihn blutig⁵⁾. Eines Tages neckte ihn die Frau und sagte: „Gehe dort an den Weg, und du wirst Männer, deine Genossen, treffen!“

Der Mann flocht seine Tasche und sagte zu seiner Frau, sie sollte ihm sieben Brote machen. Und er ging nun dort seines Weges spazieren, aber er sah nicht die Männer (seine Genossen), von denen sein Weib gesagt hatte. Und er ging und kam an einen großen Baum, und er nahm ein Brot und zerschnitt es und aß es, und als er fertig war, sah er einen wunden Zahn heraus-

¹⁾ Nach Dj. heißt die Leber *lukini*, pl. *uhini*.

²⁾ Mitgeteilt von Missionar Krelle.

³⁾ Über die besondere Zauberkraft des jüngeren Sohnes von Zwillingen vgl. Westermann, die Gola-Sprache in Liberia, Hamburg 1921, S. 91, ferner *Msiwanda* in Velten. Märchen u. Erzählungen der Suaheli. 1898. S. 73.

⁴⁾ Besser *intwanzi*.

⁵⁾ Nach Dj. ist ein Streit entstanden, weil die Frau sich verspätete. Daß der Mann etwa die Frau geschlagen hätte, hält Dj. für ausgeschlossen.

⁶⁾ Nach Dj. = Suah. *-suka*.

⁷⁾ Besser *iwambigalo*.

ngalawa. Kalekelela udja ngate kudja, kadikoleledza didja didzino yalitulu. Kaditula katenda mirzi midatu leka gomwika¹⁾ mwene dzino yake kwani tali ihani. Yudja mwene dzino yake kamwudza: „Nani yotula dzino yangu? namwe myona dzino ya usungu.“ Yudja imunhu kamlongela: „Niye mzuanda!“ Wegogya wayomba ihani. Mzuanda kamogya mwene dzino yake kamwisa kamgela mumboba wake. Kakundza udja mkoba kautumbika mukulole yomhwa.

Vigendelelehamwandekona ludevu lubita kalukoleledza siku ndatu kalurika kalugoya kalukanha, katenda miezi midatu leka yoluwika (mwene) halušilile. Kamwika²⁾ mwene ludevu lwake kamlongela: „Nani yokwega ludevu lwangu?“ Kalonga: „Niye mzuanda!“ Maŋa kamwinha tjakudja na somba kudja. Viešilo kudja wegogya wayomba. Yudja mwene ludevu kagwa kamgela mumboba wake.

Katjola kamwika mwana yokwamila mhunga. Yudja mzuanda kankanha udja mhunga, yudja mwana kamlongela tatake: „Tata miago kuno kamala mhunga wako!“

kommen. Und er ließ das Brot dort, und er folgte dem Zahn und zerbrach ihn. Und er zerbrach ihn und gebrauchte drei Monate, und danach erreichte er den Besitzer seines Zahnes, denn er war sehr lang. Und der Besitzer des Zahnes sagte ihm: „Wer ist es, der meinen Zahn zerbrach? Und ihr seht, es ist ein Zahn des Schmerzes.“ Und der Mensch sagte zu ihm: „Ich bin es, ein jüngster Sohn.“ Und sie faßten sich und kämpften sehr. Und der jüngste Sohn faßte den Besitzer des Zahnes und warf ihn hin und steckte ihn in seine Tasche. Und er legte die Tasche zusammen und hängte sie an den kleinen Finger.

Als er weiter ging, sah er, daß ein Bart vorbeiging und er folgte ihm drei Tage, und er erreichte ihn und ergriff ihn und zerschnitt ihn, und er brauchte drei Monate, bis er zu ihm kam, wo er zu Ende war. Und er kam zu dem Besitzer des Bartes, und er sagte zu ihm: „Wer ist es, der meinen Bart zieht?“ Und er sagte: „Ich, der jüngste Sohn.“ Sofort gab er ihm Speise und Fisch, und er aß. Als er fertig gegessen hatte, faßten sie sich und kämpften, und der Besitzer des Bartes fiel, und er steckte ihn in seine Tasche.

Und er ging und kam zu einem Jungen, der Reis bewachte. Und der jüngste Sohn schnitt den Reis, und das Kind sagte zu seinem Vater: „Vater, dein Genosse dort vernichtet deinen Reis!“ Und sein Vater sagte zu ihm:

¹⁾ Besser gomwika.

²⁾ Besser kamwika.

Tatake kamlongela: „Umzunguruse na kombeo unwase!“
Yulja imwana kamzungulusa kamwisa. Kenuka kabwelela kukanha ulja mhunga. Yulja imwana kamlongela tata: „Tata, miago kabwelela kukanha mhunga!“
Yulja tatake kamwidika: „Msole kamzunguluse kwa kombeo umgwise!“
Na hego imwana ciamzungulusa kamwasa²⁾. Kagenda kamba udongo kwicawilile kagwila munlomo wa munhu kabwile kulukundu. Yulja munhu kabwelela cicidja kakanha ulja mhunga. Yulja imwana kamlongela tata: „Miago kabwelela kukanha mhunga wako.“
Tatake kamwidika: „Mucudze, miezi mingahi rialawile kunganda kwa mwehe wake.“
Yulja imwana kamwulza ulja mkuflu: „Tata kaulza miezi mingahi cabwile kunganda kwa mwehe wako?“
Mkulu kamlongela: „Miezi minne, wa nhano uhwo uwo sambu!“
Mwana kamlongela tatake: „Miezi minne, wa nhano uhwo uwo sambu.“
Tatake kamwidika: „Hatjo mzunguluse yakagwile kwa mwehe wake!“

Kamzungulusa, kagwila kwa mwehe wake, kamwika yofuka

„Wirble ihn herum mit der Schleuder¹⁾, und wirf ihn weg!“ Und das Kind wirbelte ihn herum und warf ihn weg. Und er stand auf und kehrte dahin zurück und schnitt den Reis ab. Und das Kind sagte zu dem Vater: „Vater, dein Genosse ist dort wiedergekommen und schneidet den Reis ab!“ Und sein Vater antwortete ihm: „Nimm ihn, und wirble ihn herum mit der Schleuder, und wirf ihn weg!“ Und als das Kind ihn herumgewirbelt hatte, warf es ihn weg, und er ging, wie wenn Lehm herunterfällt³⁾ und fällt in den Mund eines Menschen und kommt beim After unverändert wieder heraus. Ebenso kehrte der Mensch wieder und schnitt den Reis ab. Und das Kind sagte zu dem Vater: „Dein Genosse ist wiedergekommen und schneidet deinen Reis ab.“ Und sein Vater antwortete ihm: „Frage ihn, seit wieviel Monaten er von dem Hause seiner Frau weg ist.“ Und das Kind fragte den Großen⁴⁾: „Mein Vater fragt, vor wievielen Monaten du weggegangen bist vom Hause deiner Frau?“ Und der Große sagte zu ihm: „Vier Monate, dieser ist jetzt der fünfte.“ Und das Kind sagte zu seinem Vater: „Vier Monate, der fünfte ist jetzt dieser.“ Und sein Vater antwortete ihm: „Alsdann wirble ihn herum, daß er dann bei seinem Weibe hinfallen möge“.

Und er schleuderte ihn, und er fiel nieder bei seinem Weibe, und er kam

1) Nach Dj. ein Stückchen Zeug mit Bändern an beiden Seiten zum Schleudern.

2) Besser *kamwasa*.

3) Vom Hüttendach.

4) So genannt, weil er älter ist, als das fragende Kind.

mkeka. Mwehe wake kamwanda: „Habafi gwe?“ Kalouga: „Tuuha, uteleke madzi, nyoye nikulougele goya.“ Kamtelekela madzi kamtendela ulzi kapapulakampetelambuli zake.

3. Kibarabara na zimu¹⁾.

Kibarabara na zimu wakala wokolile ubwiga. Zimu kamulongela kibarabara: „Miyangu tuchole kwa wakwe wangu tukatembele.“ Wahauca mzila wona fulu. Zimu kamulongela kibarabara: „Miyangu tuchole tudondole fulu, lakini miyangu, doudola dzi mbisi, dzi pile za wengecho.“ Miyage kibarabara kulouga: „Ona miyangu.“ Komu ruwe shile kudondola, zimu kamulongela kibarabara: „Hebu udole zipa hebu mbisi.“ Kikomu yolola irija kazona zipile. Kamulongela: „Basi, gubika, sola uadzino nje gwegwe.“ Avija wogamluka³⁾ hamwande wona gate wagula migate saba, nibili waja mitano wamgolela mwene rwanda. Wahawa behi na kwika wayoua miti ya dawu. Zimu kamulongela kibarabara: „Miyangu, zino dihaluma, idzo uchimbe mi-

zu ihr, wie sie eine Matte flocht. Und seine Frau fragte ihn: „Wie geht es dir?“ Und er sagte: „Zuerst will ich mir Wasser kochen, daß ich baden kann, dann will ich es dir in Ruhe sagen.“ Und seine Frau kochte ihm Wasser und machte Suppe für ihn, und er schlürfte und erzählte ihr seine Geschichte.

3. Der Hase und der Hyänenhund.

Der Hase und der Hyänenhund hatten Freundschaft gemacht. Und der Hyänenhund sagte zum Hasen: „Mein Freund, wir wollen zu meinen Schwiegereltern zu Besuch gehen.“ Und als sie auf dem Wege waren, sahen sie Fulufrüchte²⁾. Und der Hyänenhund sagte zum Hasen: „Mein Freund, wir wollen hingehen und Fulufrüchte aufsammeln, aber mein Freund, sammle die unreifen, die reifen gehören dem Eigentümer.“ Freund Hase sagte: „Ja, mein Freund.“ Als sie fertig gesammelt hatten, sagte der Hyänenhund zum Hasen: „Wohlan: ich will sehen, ob sie reif oder unreif sind.“ Als er sie ansah, da sah er, daß sie reif waren. Und er sagte zu ihm: „Schön, decke zu! Gehe mit diesen, die kannst du essen.“ Dann gingen sie weiter und sahen Brot. Sie kauften sieben Brote. Zwei aßen sie, fünf gaben sie dem Herrn des Gartens. Und als sie beinahe angekommen waren, sahen sie Arzneipflanzen, und der Hyänenhund sagte zum Hasen: „Mein Freund, wenn der Zahn schmerzt, komm her, grabe diese

¹⁾ Die Texte 3–8 sind vom Lehrer Luka Mjinga aus Kisserawe in Usaramo aufgezeichnet. *Zimu* ist nach Dj. der Hyänenhund.

²⁾ Kleine schwarze Frucht, Suah. *fuu*.

³⁾ Statt *galamka* Dj.

biki ino!“ Wahawa¹⁾ cino na haja kibarabara kalonga: „Hh, nisenweza mwele wangu.“ Kumbé niyaye wuo mwadza wakusola idawa. Hata ruwawikile ako kwa wakwe yake, wachinja mhwene watano na vikanda sita rya sembeza muhunga watelekeka wolonda kuja rividja. Dzimu kaguta: „Woko! Woko! zino dohuma kasore dawa ungalile“. Kibarabara kamulongela: „Ainobaha!“ Kalonga: „Basi adijo!“ Kibarabara kukala yali mbara hatta kubwela. Dzimu kalonda kumpoteza lakini hamdahile.

4. Msamaria mwene di bazi²⁾.

Kukala na muntu yohumuruka na Yerusalemi kuchola Yeriko; kagwilwa hagati ya ga mabazazi, wahamurula dzi npto, wahamgela mawanga, wegendelela na zao wamleka behi na kufa (kudanganika). Na kwa mhome kutere mukana mkohani imonga nzila ija, yohannulola, kambita lupande. Na Mlawi rivija kabili, riwawikile hanhu haja yahamulola kambita lupande. Auba Msamaria umonga yama di bazi yahasajivi, kamwizila, na heyo viamwene

Pflanzen aus!“ Und als sie noch in der Nähe waren, sagte der Hase: „Ach, ich habe mein Messer vergessen.“ Jedoch der Gefährte hatte es absichtlich dagelassen, wo er die Medizin holen sollte. Als sie schließlich angekommen waren dort bei seinen Schwiegereltern, schlachteten sie fünf Ziegen und kochten sechs Gerichte von Reis, und sie wollten gerade essen. Und der Hyänenhund seufzte: „Ach ach! Der Zahn schmerzt, geh und nimm die Medizin, und bringe sie mir!“ Und der Hase sagte zu ihm: „Hier ist sie.“ Und er sagte: „Nun gut, so iß!“ Und der Hase blieb der Schlaue, bis sie zurückkehrten. Und der Hyänenhund hatte ihn betrügen wollen, aber er war ihm nicht gewachsen.

4. Der barmherzige Samariter.

Da war ein Mann, der ging hinab von Jerusalem nach Jericho, und er geriet unter die Räuber, und als sie ihm seine Kleider ausgezogen hatten und ihm Wunden zugefügt hatten, gingen sie ihrer Wege und ließen ihn bis nahe zum Sterben (krank). Und in das Tal³⁾ ging ein Priester den Weg hinab, und als er ihn sah, ging er ihm an der Seite vorbei. Und ein Levit ebenso wieder, wie er an die Stelle kam und ihn sah, ging er an ihm vorbei. Aber ein Samariter hatte Mitleid, als er reiste und zu ihm kam, und der, als er ihn sah, hatte Mitleid mit ihm. Also er trat nahe an ihn heran und verband ihm

¹⁾ Besser Wahalawa.

²⁾ S. Note zu 3.

³⁾ So nach Dj.

kamonela bazi. Bussi kamkwenhukila habehi, kamfuingu nawanga gake, yomgela mavuta na mringye¹⁾, yakamkwenza uchama ya nyama wake yahamgala mug'anda ya wagenzi yakamugudza. Hatta imitondo yahalawa dinari mbili, kamgolela mwene ug'anda ya halongu: „Muguze! na hezo zose dzondla ugolelwe dzaidi honibwelela nokuliha.“ Kokona viliki bazi? Yaliki wa wano wabatu yakalile mmoja miyage mwene kugwila na mabazazi? Kamlongu: „Yuja yamonele yamtendele di bazi.“ Kamlongela Jesu: „Genda katende vivo.“

5. Kuleligwa kwa Jesu Kristo²⁾

Huluwa na lujika siku ziza¹⁾ kwa Kaizari (mwewa) Augusto, waandikwe walumwengu wose. Dinodijo audiko da ichandu dikalile, Kurenio viayatawale Ziriya. Wamisa nzila wose kugenda kawaudikwa viali munhu kiwambo chake heyo. Kekwela Yosef na heyo mu Galilaya, kulawa kiwambo Nazarete, kugenda Uyahudi kwa kiwambo cha Dajid ukemigwa Bethlehemu, kwa kugulamka heyo wa

seine Wunden und gab ihm Öl und Wein, und er hob ihn auf sein Tier, und als er ihn in die Herberge gebracht hatte, pflegte er ihn. Und des Morgens holte er zwei Denare heraus und gab sie dem Hausherrn, indem er sagte: „Pflege ihn, und das alles, was du mehr ausgeben willst²⁾, will ich dir bezahlen, wenn ich wiederkomme.“ Was siehst du nun? Welcher von den Dreien war ein Freund für den, der unter die Räuber geriet? Und er sagte: „Der für ihn Barmherzigkeit empfand und so an ihm handelte.“ Und Jesus sagte zu ihm: „Gehe und tue ebenso!“

5. Die Geburt Jesu Christi.

Es erging ein Befehl in den Tagen des Kaisers (Königs) Augustus, alle Leute sollten aufgeschrieben werden. Diese Aufschreibung war die erste und geschah, als Kyrenius in Syrien regierte. Und alle machten sich auf den Weg, um hinzugehen und aufgeschrieben zu werden, nach dem, wie eines jeden Menschen Stadt war. Es ging hierauf auch Josef von Galiläa, um herauszugehen von der Stadt Nazareth nach Judäa zur Stadt Davids, die Bethlehem genannt wird, weil er abstammte vom Hause Davids und seiner Verwandtschaft.

¹⁾ Besser *mvinyo*. Dj.

²⁾ Was du willst, daß es für dich ausgegeben wird.

³⁾ Siehe Note zu 3.

⁴⁾ Besser *zilja*.

ng'anda ya Dajid na lukolo lake weyandike hamonya na Maria, kana inda. Ihawa vukalile kuko zivika siku zake za kalela. Kalele mwana wake wa ichandusa kamfunga na sodo za kivana udodo kamunasika mizi¹⁾ unua di konhi, kwa maana hahakalile hamwao hanhu unyanda ya wagenzi. Hakala na wadimu mu isi ijaija wahaha²⁾ mula hanze na kusepa dale jao kwa kipigiti cha ikilo. Malaika gawalarila ukutu wa Bwana uwang'alila wengililwa na joga dingi. Kawalongela malaika: „Sikumtende joga! amba loleni nowagalila mweye habali zinogile zu kudenghelela kukulu, youndaive kwa wanhu wose. Habali kaleliwa kumwenu lelo muhonya iyo Kristo bwana, mwi kaya ya Dajid. Na ino yalama yenu: Mionweka mwana yajungiqwe na vitambara za kivana udodo, yatambalikwa mlíkoni da zi ngombe.“ Na mala hakala baho malaika wengi wadale da ulonga, wahamtogola Mlungu, walonga: „Ukulu kwa Mulungu uchana na hasi na kuhole kwa wanhu wakumogezwa.“

damit sie aufgeschrieben würden, er zugleich mit Maria, die war schwanger. Und als sie nun da waren, da kamen ihre Tage des Gebärens. Und sie gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in ein Stück Zeug für kleine Kinder und legte ihn in die Hürde, in den Stall, weil für sie kein Platz in der Herberge war. Und es waren Hirten in demselben Lande, und sie ruhten draußen, um ihre Herde zu bewachen des Nachts. Engel erschienen ihnen, die Herrlichkeit des Herrn beleuchtete sie, und sie wurden von viel Furcht befallen. Und der Engel sagte zu ihnen: „Fürchtet euch nicht, sondern sehet, ich bringe euch gute Nachrichten von großer Freude, die für alle Menschen sein soll. Denn es ist für euch heute der Heiland geboren, das ist der Herr Christus, in der Stadt Davids. Und dies ist euer Zeichen: Ihr werdet das Kind finden, eingebunden in Tücher für kleine Kinder und gelegt in die Krippe für Rinder.“ Und auf einmal waren da viele Engel vom Heer des Himmels, indem sie Gott lobten und sagten: „Ehre sei Gott in der Höhe und unten Friede bei den Menschen, an denen man Wohlgefallen hat.“

¹⁾ Ist nach Dj. nicht Zalamo.

²⁾ -haha nach Dj. „schmarchen“.

6. Nhalundu¹⁾.

1. *Papupa*²⁾ *kedegu*³⁾ *wenyege*⁴⁾. (*Nghoo*.)
2. *Ngunda yangu gaka, isigala u ngamba*. (*Nzila*.)
3. *Woi hafe!*⁵⁾
(*Kwemo*⁶⁾.)
4. *Segela kidacho*⁸⁾.
(*Rwivi*.)
5. *Mtego wa uzila*¹⁰⁾ *wabule kisumbi*. (*Thawi*.)
6. *Taqala*¹¹⁾ *da unangu digwa dikibemenda*.
(*Mkufu*.)
7. *Mhanda mura wangu kusina wa mulile kusota wa mulile hayatigati wa usungu*. (*Mgua*.)
8. *Meula katou kidege choozunjunha*¹²⁾.
(*Pingwe*¹³⁾.)
9. *Ngunda yangu ga kizivezive gabule lwivi*. (*Finga*.)
10. *Wanane kwa wanane, nipe watumwa wanane nikulongele wanane*. (*Lusazi*¹⁴⁾.)

6. Rätsel.

1. Die Bananenpflanze kommt herunter zu den Affen(?) (Die Banane.)
2. Mein Haus ist verbrannt, es bleibt der Tragbalken übrig. (Der Weg.)
3. Ach und ich soll sterben!
(Die Ölkuß⁷⁾.)
4. Komm zum Stuhl! (Setze dich!)
(Die Tür⁹⁾.)
5. Die Falle am Wege ist ohne Stellholz. (Zauberei.)
6. Das Perlenhalsband meines Kindes fällt und ist zerbrochen.
(Die Kette.)
7. Man pflanzt mein Zuckerrohr, unten ist es süß, oben ist es süß, dazwischen bitter.
(Der Orangenbaum.)
8. Der Regen schlägt den Vogel, der gesungen hat (gezaubert hat).
(Der Regenpfeifer.)
9. Mein Haus ist dunkel, ohne Tür.
(Das Ei.)
10. Acht und acht, gib mir acht Sklaven, und ich will dir acht sagen.
(Die Matte.)

1) Siehe Note zu 3.

2) Ist snahelisiert, eig. *mhamhapa* „Bananenpflanze“ Dj.

3) „hinaufsteigen“? „herunterkommen“? Dj.

4) „Pavian“ Dj.

5) Für Dj. unverständlich.

6) Nach Dj. dafür auch *dinzoqe*.7) *Telfairia pedata*, eine Art Kürbis, der sich auf Bäume hinaufkraut, dessen Kerne sehr ölhaltig sind und viel gegessen werden.

8) „Stuhl“ Dj.

9) Das Knarren der Tür wird so gedeutet. Dj.

10) Besser *nzila*.

11) „Perlenhalskette“. Dj.

12) „der gesungen hat“. Dj.

13) Name eines Vogels mit langem Schnabel. Wenn er schreit regnet es. Suah. *uramba*. Dj.

14) Immer acht Streifen werden an acht genäht. Dj.

- | | |
|--|---|
| <p>11. <i>Marra kana mkila utali marra nguhi.</i> (<i>Sindano</i>).</p> <p>12. <i>Kidege cha mluwala¹⁾ kilagaza i mbinindo²⁾.</i> (<i>Lugawa</i>).</p> <p>13. <i>Niwawika worina kujegeja ua nie namuno.</i> (<i>Uturo</i>).</p> <p>14. <i>Ku kihidza wakulu.</i> (<i>Telebu</i>).</p> <p>15. <i>Pau chelele pau gubika.</i> (<i>Mgulu marra uchola</i>).</p> <p>16. <i>Miyungu imila kuja na niye nimile kuno, tubigilile³⁾ mwali wetu.</i> (<i>Kuja</i>).</p> <p>17. <i>Kidugunzo⁴⁾ uzila hai-pa⁵⁾.</i> (<i>Bahuri</i>).</p> <p>18. <i>Dege kubu di kumbatila iranu.</i> (<i>Ulanga</i>).</p> <p>19. <i>Honigenda kongholeleza.</i> (<i>Dzua</i>).</p> <p>20. <i>Shoka di kulu mahogolola⁶⁾.</i> (<i>Uhawi</i>).</p> <p>21. <i>Walungwana wa Mbweni⁷⁾ wagombela nguku kuujinja.</i> (<i>Mapalo⁸⁾</i>).</p> | <p>11. Bald hat es einen langen Schwanz und bald einen kurzen. (Die Nadel).</p> <p>12. Der Vogel des Ackerlandes läßt Kot fallen. (Der Mist).</p> <p>13. Ich traf sie bei fröhlichem Tanz, und ich war dabei. (Die Schläfrigkeit).</p> <p>14. Es hindert die Großen. (Die Glätte).</p> <p>15. Puff hebt sich und Puff deckt zu. (Der Fuß, sobald er geht).</p> <p>16. Mein Freund steht dort und ich stehe hier, wir wollen unser Fest feiern. (Das Essen).</p> <p>17. Der Nebenweg kreuzt den Weg nicht. (Das Meer).</p> <p>18. Ein großer Vogel hat die Kinder umfaßt. (Der Himmel).</p> <p>19. Wo ich gehe, wirst du mir folgen. (Die Sonne).</p> <p>20. Ein großes Beil geht los (vom Stiel). (Die Zauberei).</p> <p>21. Die Suaheli von Mbweni streiten wegen des Schlachtens des Huhnes. (Hanf zum Rauchen⁹⁾).</p> |
|--|---|

7. *Mifano*¹⁰⁾.

1. *Meso kona sikuja.* 2. *Mhulu kumweka si mulile, chudile*

7. Sprichwörter.

1. Mit den Augen siehst du und ißt nicht¹¹⁾. 2. In die Nase Tabak hinein-

¹⁾ „Ackerland“. Dj.

²⁾ „Kot“ und „Kappe“, Suah. *lindo* „weiße Kappe“. Dj.

³⁾ „feiern“ Dj.

⁴⁾ „Nebenweg“ Dj.

⁵⁾ „kreuzt nicht“ Dj.

⁶⁾ *-hogolela* „einschlagen“ (das Beil in den Stiel), *-hogolola* „losgehen“ Dj.

⁷⁾ „Name eines Dorfes“. Dj.

⁸⁾ *mapalu* „Hanf zum Rauchen“. Dj.

⁹⁾ Sie streiten sich wegen der Pfeife, aus der jeder rauchen will. Dj.

¹⁰⁾ Siehe Note zu 3.

¹¹⁾ Die Augen sind zum Sehen, aber nicht zum Essen.

kicho unughu, 3. *Tego da mlumbi dikomela ku lukolile*¹⁾.
 4. *Kugwile kwinuka*. 5. *Muuzi mbili kaja i moja*. 6. *Biki du uwene dijo utowela nyoka*.
 7. *Muhulo urewe ugole*²⁾, *uhonagole*³⁾ *kokimbila*. 8. *Kaja di gala kaja i choka*⁴⁾.

8. *Nyila*⁶⁾.

a) *Mwe wakulu mkulu m mhenyo*,
tegelezeni nalonda kulouga mbuli.

Kalimbiwita, mwana Mikole,
mtala Mlamazengo,
*keba isange*⁷⁾ *ya Selungwi*,
Ubari wiha mwayangu!

*Avija vijasolile i sange kalega kumgalila mmakono kamgalila mkinena*⁹⁾,
Sange vijomlumana meno,
*Keduwila: „sulula, walahu wa kibaru“*¹⁰⁾

zustecken, ist nicht schön; es ist schön, aber es stinkt. 3. Die Falle des Jägers tötet, wenn sie fängt. 4. Du bist gefallen, um wieder aufzustehen. 5. Wer nach zweien fragt, ißt eins mehr als satt essen kann er sich nicht. 6. Der Baum, den du gesehen hast, der ist es, mit dem du die Schlange schlägst. 7. Im Wald sahst du eine Schlange. Wenn du einen Zweig siehst, wirst du laufen. 8. Er ißt *gala*, er ißt *chaga*³⁾.

8. Lieder.

a) Ihr Großen, die ihr auf den Veranden sitzt,
 Höret zu, ich will eine Sache erzählen.

Kalimbiwita, die Tochter des Mikole, Ihre Tante⁷⁾ ist Mlamazenga,
 Hat die Zwergantilope des Selungi gestohlen.

Diebstahl ist schlecht, meine Freundin!

Wie sie die Zwergantilope so forttrug,
 Versuchte sie, sie mit den Händen zu halten.

Und sie steckte sie in ihren Schoß.
 Als die Zwergantilope sie biß mit den Zähnen.

¹⁾ *-uhola* „fangen, greifen“. Dj.

²⁾ Grüne Baumschlange, deren Biß tödlich ist. Dj. Worms *gole* dasselbe.

³⁾ *kole* „trockner Zweig der Kokospalme“, *gole* „grüner Zweig“. Suah. *kuti*. Dj.

⁴⁾ Nach Dj. besser: *Kaja di gala kaja di chaga*; *gala* soll ein Fisch mit sehr giftigen Stacheln sein, Suah. *banja*, *chaga* eine Krabbe mit giftigem Stachel, ähnlich *taudu*.

⁵⁾ Jedenfalls muß er sterben.

⁶⁾ Siehe Note zu 3.

⁷⁾ Vgl. Klamroth a. a. O. S. 127.

⁸⁾ *isange* „Zwergantilope“. Dj.

⁹⁾ *kinena* „Schoß“. Dj.

¹⁰⁾ Arabisch.

- Ubari wiha mwayangu.* Da betete sie: „Prophet Gottes!
Gott ist groß!“
Diebstahl ist schlecht, meine
Freundin!
- b) *Tegelezeni nimbe, tegele-* b) Hört zu, ich will singen: Hört zu,
dzeni nimbe! ich will singen!
*Luwango*¹⁾ *buba male-* Mein Enkel, Frambösie, Lähmung,
maza Frambösie im Anus des Kindes
*buba ya mulukuli*²⁾ *go* Heilt in drei Tagen (?),³⁾
mwana Wenn man zum Europäer geht.
ihonela tungwe da imi- Diese Lähmung hat Syphilis bei
tondo den Leuten (?).
da kugenda kwa mzungu. Nun sei still, die Arznei frißt weiter (?)
*Auno ulema una bukolo*⁴⁾, Mit Schmerzen⁵⁾.
na wanhu.
- tangia*⁶⁾ *nyamaja*⁷⁾ *nya-*
*maju*⁸⁾ *kaidila na*
nwanga.
- c) *Na msenga nolawa kwa* c) Mit dem Boten komme ich heraus
bura, zum Frosch⁹⁾,
kalagiza kwa mndewa Um ihn zum Häuptling Chanzi zu
Chanzi. rufen¹⁰⁾.
„Ukazi wa hamoja Mila- „Ich wohne zusammen mit dem
mbo nie Wezir,
ndwagi sitaki. Streit will ich nicht.
Nzumileni watwanzi oma- Geht weg, Frauen, die mein Wasser
lila mazi gangu.“ verbrauchten!“
Pinga yodawile imitondo Die Frau ist frühe aufgestanden,
ende yaskadehe mazi. Sie mag gehen und Wasser schöpfen.
Wamvika chalugatu Sie trafen ihn auf dem Rücken
katambalala lugata, liegend,

1) „Enkel“. Dj.

2) „Anus“. Dj.

3) Nach Dj. heißt der erste Tag *cha myage*, der zweite *mwengo*, der dritte *mitondo*, *mitondo* sonst „früh.“

4) „Syphilis“. Dj.

5) Gemeint ist nach Dj.: „Aber du wirst gesund.“

6) „Von nun an“. Dj.

7) „Sei still“. Dj.

8) „Medizin: Kupfervitriol“. Dj.

9) Damit ist ein dummer Mensch gemeint. Dj.

10) Das Folgende sagt der Frosch. Dj.

meso golawa mahozizi:
 „Ndzumileni watwanzi
 Womalila mazi gangu.
 Kileka nilongu rija: wa-
 twanzi
 si wanhu wayetu.“
 Mwende vijokwingila
 muganda,
 gacuge ugali wake.
 „Agweye ugajowala muga-
 nda,
 ulawe hanze izo uje na i
 wana
 ugali wipo.“
 Tololo, watwanzi si wanhu
 wayetu.

d) Mwende! Mwende! Mwende
 gwe!
 Mwende mwenya ugimbi!
 Mruya ugali hana wende
 kabale.

Er lag auf dem Rücken.
 Aus den Augen kommen Tränen.
 „Geht weg, ihr Frauen,
 Die mein Wasser verbrauchten.
 Dann sage ich so: Die Frauen
 Sind nicht Leute von den Unsern.“
 Gehet zu ihm um ins Haus zu gehen!
 Sie rühre ihren Brei.
 „Du, tische auf im Hause!
 Gehe heraus, mit den Kindern,
 Der Brei ist gar.“
 Tralala! Die Frauen sind nicht Leute
 von uns.

d) Geh' zu ihm! Geh' zu ihm! Geh'
 zu ihm, du!
 Geh' zum Bierzapfer!
 Wer Brei rührt, zu dem geht man
 gar nicht.

9. Ein Brief von Elia Zenge aus Kisserawe¹⁾.

Kissarawe,
 den²⁾ 12. September 1902.

Kisserawe, den 12. September 1902.

[Mpenzi wangu Bwana
 Pastor Meinhof³⁾!]

Mein lieber Herr Pastor Meinhof!

Salamu sana baada: Na-
 kuarifu habari zangu hizi:
 Ndio hii Barua kwa bwana
 mkubwa wa Mission katika
 Berlin. Huyā udio maueno
 gangu uliyosema katika ma-
 shine yako ndio huyā:
 Nie Elia mwalimu wa Kissa-

Viele Grüße, und dann teile ich Dir
 folgendes von mir mit: Das ist der
 Brief an den großen Herrn der Mission
 in Berlin. Dies sind meine Worte, die
 ich in Deine Maschine⁴⁾ gesprochen
 habe: Ich bin Elia, ein Lehrer in
 Kisserawe, ich komme hierher an die
 Küste, um den fremden Herrn zu sehen.

¹⁾ Ein Dorf, einige Stunden von Daressalam.

²⁾ Deutsch.

³⁾ Die in eckige Klammern gesetzten Abschnitte sind Suaheli.

⁴⁾ Phonograph. Alles folgende bis auf den Schluß war in den Phonographen
 gesprochen, daher die sinnlose Zusammenstellung des Verschiedenartigen.

rawe nidza hano nhwani kumulola ino Bwana imgeni. Bassi vinimwene ndenhelela ngani kumulola ino Bwana. Bass iwanku wa Kisalawe wodenhelela¹⁾ nhani kusoma malongo ya Yesu, kabili kuwagala hano kumwetu waalimuwengi hano. Lakin tolonda ugale walimu wangine. Kwani wamonga wabwela ulaya. Na bwila lumonga lulo hano: „Mulungu kanonda kanonda nie, Mulungu kanonda kanonda nie. Nkala ugogigwe mwene zi zambi. Nkala ugogigwe na Zatan. Leka nolonga Mulungu kanonda Mulungu kanonda, kanonda nie.“ — Kibalabala na nzogolo na mtego. Kibalabala kakula gotembela yolonda chakuja hakiwene. Bassi kenjila miwanda ya nguku vijavikile hahwici kanamata na mtego. Nzogolo keza kamona kibalabala yanamate, kibalabala kamulongela: „Gwe, mbwiga wangu, nhata hasara kwa sababu yako unhalu ntembela. Bassi nonda nikulamuse lakini sambu namata na mtego uno. Bassi nokupula nhani ungalile mwele nhanhe²⁾ tanzi dino.“ Nzogolo kachola kamkema bwana wake. Bwana wake keza kamkoma kibalabala yolonga: „Iriha kulava maneno ganojile uhatenda rihile.“

Nun als ich ihn erblickte, freute ich mich sehr, den fremden Herrn zu sehen. Nun, die Leute von Kisserawe freuen sich sehr, die Worte Jesu zu lesen, ferner freuen sie sich, wenn man hier zu uns viele Lehrer bringt. Aber wir möchten, daß Du andere Lehrer brächtest, denn einige sind nach Europa zurückgekehrt. Und das eine Lied ist das folgende: „Gott liebt, er liebt mich, Gott liebt, er liebt mich. Ich war gefangen vom Herrn der Sünden, ich war gefangen vom Satan. Jetzt sage ich: Gott liebt, Gott liebt, er liebt mich.“ — Der Hase und der Hahn und die Falle. Der Hase war spazierengegangen und suchte Speise und fand keine. Nun ging er ins Hühnerhaus, und als er an die Tür kam, wurde er von der Falle gefangen. Und der Hahn kam und sah den gefangenen Hasen, und der Hase sagte zu ihm: „Du, mein Freund, ich bin deinetwegen in Schaden gekommen, als ich spazieren ging. Nämlich ich wollte dich besuchen, und nun wurde ich von dieser Falle gefangen. Nun bitte ich dich sehr, bringe mir ein Messer, damit ich diese Schlinge durchschneide.“ Und der Hahn ging hin und rief seinen Herrn. Und sein Herr kam und tötete den Hasen und sprach: „Es ist schlecht, schöne Worte zu machen, wenn du schlecht handelst.“

¹⁾ Verschrieben statt *denhelela*.

²⁾ Nach Dj. *nhanhe*.

*Sangara*¹⁾ *cha*²⁾ *Sangara*
cha Sangara!

*Ngoma ya milambo*³⁾!

Milambo kamehinja ugu-
ruwe,

*sikumombe na wakasano*⁴⁾
zenu,

*kaparata*⁵⁾ *udio vinilo ya-*
ugu.

*Janja*⁶⁾ *na Janjaule*⁷⁾ *aho*
umwaka

hakala na mdewa.

mdewa ija kakala na ki-
wambo kikula nhani.

Bassi ija mdewa kadanga-
nika.

Janja akamwambia Jan-
jaule:

„*Inyo mdewa yajile*

nie nogenda kurisi gamali“.

[*Ndio mwisho wa Hadithi.*

Salim kwako na Bwana
Pastor Kniess anakusalimia
sana. Nisalamie Yosef Kyumbe.
Bassi (kwa) kwa heri mimi
hapa akupendaye Daima

Elia Zenge.

Watu wa hapa wanakuomba
nje watazame mashine yako!]

Sangara! ach Sangara! ach Sangara!
Das Tanzlied des Wezirs!

Der Wezir hat ein Schwein ge-
schlachtet,

Zanket nicht mit euren Frauen!

Parata, das sind meine Lieder.

Schlaukopf und Klugschnacker waren
dort früher.

Er wohnte beim König.

Der König hatte eine sehr große
Stadt.

Also der König wurde krank.

Und Janja sagte zu Janjaule:

„Dieser König ist gestorben,

Ich gehe hin, das Geld zu erben.“

Das ist das Ende des Märchens.

Gruß Dir, und Pastor Kniess⁸⁾ grüßt
Dich sehr. Grüße Josef Kyumbe von
mir. Nun lebe wohl. Ich bin Dein
Dich immer liebender

Elia Zenge.

Die Leute von hier bitten Dich, daß
Du kommst, damit sie Deine Maschine
besehen können.

¹⁾ *Sangara* ist nach Dj. ein Kleid aus Baststreifen, das beim Mwalifest getragen wird.

²⁾ Nach Dj. „ach!“

³⁾ Nach Dj. „Wezir“.

⁴⁾ Nach Dj. *mkasana* „verheiratete Frau“, *muche* „verlobte Frau“, *mtwanzi* „Mädchen“.

⁵⁾ Nach Dj. richtiger *ihalata*.

⁶⁾ „Ein Schlauer“. Dj.

⁷⁾ „Ein Gelehrter“. Dj.

⁸⁾ Damals Missionar in Kisserawe.

AMHARISCH DES TÄGLICHEN LEBENS.

Aufgezeichnet und übersetzt von A. Klingenberg.

Die im folgenden veröffentlichten kleinen Texte und Gespräche aus dem täglichen Leben wurden im amharischen Unterricht am Seminar für afrikanische und Südseesprachen der Hamburgischen Universität von dem eingeborenen Sprachgehilfen Wolda Maryam Desta diktiert. Nähere Angaben über die Sprache dieses Abessiniers und meine Umschrift ihrer Laute s. im X. Bande dieser Zeitschrift, S. 181—208.

1. Übersiedelung nach Abessinien.

*Uode Häbeš-äger*¹⁾ *settehedu,*
*Jibuti siddérsu*²⁾, *'ánta, bāle zéjma*³⁾,
*'üná 'ezih*⁴⁾ *äger lemaurét*⁵⁾ *'ñne-*
*jelligállen, 'ekācēm m 'ünānēm*⁶⁾
lettānordén 'ñne jelligállen. „*essám*
„lékk; sint eka llācuχ?“ *be'tō ielā-*
*čuhāl*⁷⁾. „*āsī'r sandúk*⁸⁾, *hulétt*
dink'ān 'allenennā sinte genzép
te jelligálléχ lezzíχ?“ „*ammíste*
frānk.“ „*lékk!* — *'üná iehén-äger*
'annāukēmennā t'erū hotél-állé-

Wenn ihr nach Abessinien fahrt und in Djibouti ankommt, (werdet ihr einem Barkassenführer vom Bord eures Schiffes aus zurufen:) „He da, Bootsmann, wir wollen in dieser Stadt an Land gehen und wünschen, daß du unser Gepäck und uns selbst hinüberfährst.“ Er wird dann zu euch sagen: „Gut; wieviel Gepäckstücke habt ihr?“ „Zehn Koffer und zwei Zelte haben

1) < *Häbeš'u 'äger*, vgl. Bd. X S. 185.

2) aus und neben *sette'dérsu*.

3) nicht bei Guidi. Vocabolario amarico-italiano, Roma 1901. Gleichbedeutend damit gebraucht Desta *jélba*, das sich bei Guidi in

der Form *jelbā* „barchetta“ findet, und das das arab. *جَلْبَة* „grande barque ou gondole“ (Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes) ist. Desta behauptet, *jelba* sei nur amharisch, dagegen werde *zéjma* auch von den Arabern gebraucht.

4) Vgl. Bd. X S. 202.

5) Vgl. Bd. X, S. 194 unten; wörtlich bedeutet das obige Wort: „hinabzusteigen“, desgl. *lettānordén* im folgenden: „daß du uns hinabsteigen läßt“.

6) Das akkusativische *n* ist hier in den beiden syntaktisch gleichgeordneten Wörtern nur beim zweiten ausgedrückt.

7) Zur Metathesis von *u* und *h* vgl. Bd. X S. 204 unten, 205 unten, sowie 201 unten.

8) < arab. صندوق; rein amharisch sagt man *sāt'in*.

bet¹⁾ sɨrjã²⁾ wusédɛn, sɨdlɨ stɛ fráuk
 'nɨsɛl'ǧhállɛn bɛlácɔz tɛlútallácɔz,
 „dɛkk!“ bɛlã 'ǧhótɛl ɪzúwɛdácuhál.

wir; wieviel Geld willst du dafür haben?“ „Fünf Franken.“ Hierauf werdet ihr zu ihm sagen: „Schön! — Wir kennen diese Stadt nicht; bringe uns zu einem Platz, an dem sich ein sauberes Hotel befindet, dann werden wir dir sechs Franken geben.“ „Gut!“ wird er erwidern und euch in ein Hotel bringen.

bauhála takótɛl ‚ɪnã 'ant
 'áf-ǧmmiǰák³⁾ 'ǧjɛrmɛn kʔáukʔã⁴⁾
 'nneǰǰálligállɛn bɛlácɔz tɛlállácɔz.
 tɛzzɪã 'nnessúm ɪlʔáuhál ‚ǧzɛrmɛn
 nɛǧǧǧǧ'ɪr 'mmiǰák⁵⁾ súa 'ǧzɪz 'ǧǧɛr
 ǰǧǧǧǧǧǧ ɪlʔáuhál. ‚ɪǧǧǧǧǧǧ

Darauf werdet ihr im Hotel sagen: „Wir wünschen einen Dolmetscher, und zwar der deutschen Sprache.“ Dann werden sie euch antworten: „Jemanden, der die deutsche Sprache versteht, gibt

1) < ǰállɛbbɛt = ɪɛ pron. rel. + 'állɛbbɛt „er befindet sich darin“. Desta braucht die Form ǰállɛbbɛt auch noch in dieser Verbindung; daneben sagt er aber sogar schon, mit Pause zwischen den beiden oben durch \sim verbundenen Wörtern: 'állɛbbɛt. Ich fasse die Formen ohne $\dot{\imath}$ nach Bd. X S. 196 unten auf.

2) in der Schriftsprache *sefrã*, bei Desta stets mit Metathesis von *r* und *f*.

3) Wörtlich: „einer, welcher den Mund = die Sprache kennt.“ Weiter unten wird für „Dolmetscher“ auch das arab. Fremdwort *turjumãn* gebraucht. Außerdem sagt mir Desta, daß man in seiner Vaterstadt Ankober für diesen Begriff die Ausdrücke *sɛnab'lan*, wörtl. „höre, sage es (bezw. ihm)!\“, oder 'ánnǧǧǧǧǧǧǧ, eigtl. „der Leute mit einander sprechen läßt“, verwende, von denen auch der erste trotz seiner verbalen Etymologie durchaus nominal konstruiert wird, allerdings keinen Plural bildet, vgl. 'ándɛ sɛnáb'lan t'ǧra „rufe einen Dolmetscher!“

ǧmmiǰák steht für ǰmmiǰák (zu t'ǧ < ɪɛ vgl. Bd. X S. 202 Mitte; die dort geäußerte Vermutung, daß ein solches 'ǧ auf altes *ha* zurückgehen könne, kann sich natürlich nur auf das dort auch erwähnte eine Präposition vertretende 'ǧ beziehen). Auffällig ist der Ausfall des radikalen *n* hinter *ã* — das Perf. lautet ja 'ánnǧka —. Desta sagt zwar auch ǧmmiǰák, aber anscheinend nur, wenn er sich besonders bemüht, recht deutlich zu sprechen. Ich sehe in der Elision des *n* hier ein Nachwirken alter semitischer Silbengesetze, für die die überlange Silbe *-ǰák* unerträglich war; vgl. hierzu Brockelmann, Grundriß I § 41 u.

4) Der Genitiv steht hier regelwidrig nach. Ich fasse ihn als nachträglich eingeschobene nähere Bestimmung zu der Begriffseinheit 'áf-ǧmmiǰák auf; vgl. auch die Übersetzung.

5) s. Bd. X S. 185.

'*nnā*¹⁾ *iefransúyi k'áñk'a ien-*
miñák 'állé "beláw *ie!gáçuhāl*²⁾.
„*dékk!* '*ánám iénglis k'áñk'a*
'unākállenmá 'ánt iénglis k'áñ-
*k'á'ámmiñák 'ánt 'állin*³⁾“ *te!gá-*
çaualláçuz.

*bohála*⁴⁾ *tuřjunném iámé' ullá-*
éghunná tenestáçuz 'Addis ábeba
šitegábu 'iná bét lemekkarāít
'enejelligállen' beláçuz te!gáçauallá-
çuz. „dékk!“ beláw iéjellégullá-
çuhāl. „šité bét tejellégulláçuz?“
beláw ief áñk'áçuhāl. „ánt ieféres
bét. 'ánt iquó'e bét, 'and jāškéwōc
*bét. 'ánt 'elj'ín, 'ánt 'áddārās*⁵⁾
'ünejelligállen' beláçuz te!gáçauallá-
çuz. „dékk!“ beláw iéjellégulláçuhāl.
bohála tenestáçuz 'ebētáçuz tegé-
bunná máleñjá tekkenme' alláçuz.

téçziia nódja „ieh áger 'nulé
mĩndĩn nán?“ beláçuz te!áñgkal-
*láçuz. 'nuémmám*⁶⁾ „*ieh áger*

es in dieser Stadt nicht. Wohl
aber gibt es Dolmetscher der eng-
lischen und der französischen
Sprache“. „Gut!“ werdet ihr zu
ihnen sagen, „auch wir können
Englisch: bringt uns einen eng-
lischen Dolmetscher.“

Dann wird man euch einen Dol-
metscher bringen, und wenn ihr
nun weiter reist und Addis Abeba
betretet, werdet ihr (dort den
Leuten) sagen: „Wir wünschen
ein Haus zu mieten.“ „Gut!“
werden sie antworten und sich für
euch (nach einem solchen) umsehen.
Sie werden euch fragen: „Wie-
viel Zimmer braucht ihr?“ „Wir
brauchen einen Stall, eine Küche,
ein Zimmer für die Dienerschaft,
einen Schlafraum und einen Salon,“
werdet ihr ihnen antworten.
„Schön!“ werden sie entgegen
und (das Gewünschte) für euch
besorgen. Dann werdet ihr euch
in euer Haus begeben und dort
komfortabel wohnen.

Darauf werdet ihr euch erkun-
digen und fragen: „Wie ist dieses
Land beschaffen?“ Und jene

1) Das sonst stets mit dem vorhergehenden Wort verbundene -*nnā*
„und“ erscheint hier durch eine Sprechpause von jenem getrennt, und
sofort tritt ' ein, da getreu altsemitischer Tradition kein silbisches
Element ein Wort oder eine Silbe anlauten kann.

2) dieses letzte *ie!gáçuhāl* würde genügen; die beiden vorher-
gehenden sind überflüssig.

3) Imp. von '*ámétt'a* mit Assimilation des *m* an den folgenden
Dental.

4) s. Bd. X S. 201 unten; zu *g* vgl. unten S. 301 Anm. 7).

5) Das Wort bedeutet sonst heutzutage meist soviel wie „Palast“,
hier steht es aber offenbar noch mehr in dem älteren Sinne „parte
della casa nella quale si ricevono forestieri ecc.“ (Guidi).

6) s. Bd. X, S. 206.

'ndeziz 'ndeziz¹⁾ náy' belá'u íneg-
 r-gāhāhāl. tezja wólja íágerán
 negér hállun tēmmāvallāčuz, 'ágerán
 bekéle telēmullāčuz. kezzija²⁾ wólja
 „íñā murēt lenegéza 'ene felligállen“
 belāčuz ta' ánuut'ácanallāčuz. tezja
 udlja marētēm tegezánna berōčēm
 gestāčuz³⁾ 'čjāsārrasāčuz 'atāhal-
 tēm⁴⁾ 'astekkelāčuz benālčja tenō-
 rallāčuz⁵⁾.

werden euch sagen: „Dieses Land ist so und so beschaffen.“ Darauf werdet ihr euch über die ganzen Verhältnisse des Landes unterrichten und euch vollständig mit Land (und Leuten) vertraut machen. Darauf werdet ihr den Leuten mitteilen: „Wir möchten gerne Land kaufen.“ Dann werdet ihr ein Stück Land kaufen, und wenn ihr dann auch noch Ochsen gekauft habt und, indem ihr (mit ihnen) pflügen laßt, eine Pflanzung habt anlegen lassen, werdet ihr behaglich im Lande leben.

2. Zollrevision.

bemerkáb hejjé Ĵibūti sedčrs,
 Ĵibūti gebjččč sōstč kán 'áderre bārū-
 tēniay kán tenēsjččč Drēdonā bebā-
 būr wōt jččč Deswēd'á sigēba, 'čkājēn

Als ich nach der Überfahrt in Djibouti ankam, ging ich in Djibouti an Land, blieb dort drei Tage und brach am vierten Tage

1) Vgl. Bd. X, S. 196 Z. 10ff (desgl. ebenda S. 205 unten).

2) Meine Bemerkung Bd. X, S. 202 zu Z. 9 ist dahin zu ergänzen, daß bei Desta auch in gewöhnlicher Sprache gelegentlich einmal *ke* vorkommt, aber immerhin verwendet er es unvergleichlich seltener als das gleichbedeutende *te*.

3) regressiv aus *gestāčuz* assimiliert, vgl. Bd. X, S. 194 unten.

4) bei Guidi in der Form 'atākel' nur als Plural zu 'atkel' angeführt. Desta kennt die letzte Form nicht mehr, sondern braucht den ursprünglichen Plural (des Plurals) als Singular, wie ja auch sonst die alten gebrochenen Plurale für sein Sprachgefühl ihre pluralische Bedeutung eingebüßt haben. Bemerkenswert ist, daß hier in dem Nomen das alte intervokalische *k* bei Desta lautgesetzlich zu *h* geworden ist, vgl. Bd. X, S. 193, während in der Form bei Guidi noch das *k* unverändert erhalten ist. Bei dem zu derselben Wurzel gehörigen Verbum kommen bei Desta beide Aussprachen vor: *k* bleibt zunächst bei Geminatio und nach Konsonant erhalten, vgl. Perf. *tekkéle* „pflanzen“ sowie oben 'astekkelāčuz, ferner den Inf. *mčkel*; aber auch im Imp. *tekel* spricht Desta *k*, wohl weil die Form mit dem lautgesetzlich *k* aufweisenden Jussiv *ičkel* formell und der Bedeutung nach assoziiert ist. In *ičtēhčlāl* „er pflanzt“ haben wir dagegen bei Desta wieder das lautgesetzliche *h*.

5) Die Endung *-allāčuz* gehört gleichzeitig auch zu dem ersten Verbum *tegezu* des Satzes.

*hálíu 'eǰjibrúk¹⁾ iázubbí'ń. 'en'čé
betóló 'Addis 'ábeba lemeǰét 'eǰéltig
nébber. 'eǰáien iázubbineuná 'asta-
g'ággolun²⁾. 'áhingim seunim'nt
kan'čé nau³⁾. — tándę sámmim'nt
baughálo 'Addis 'ábeba 'eunot'álla-
huú⁴⁾. 'eǰáienim teǰjibrúk 'auott'ā-
hún⁵⁾.*

auf, fuhr mit der Bahn hinauf nach Diredaau, und als ich in Diredaau ausstieg, schleppte man mir mein ganzes Gepäck aufs Zollamt. Ich hatte die Absicht gehabt, schnell nach Addis Abeba zu reisen, und nun nahm man mir mein Gepäck weg und ließ mich warten. Jetzt sitze ich hier schon acht Tage. — Nach einer Woche werde ich nach Addis Abeba hinaufreisen, (da) ich (jetzt endlich) mein Gepäck vom Zollamt habe herunterholen (können).

3. Besuch beim Gouverneur einer Provinz.

Europäer: *ʔená 'ist'ellin' 'ndés⁶⁾
sauǰbbétu? beǰehenú nóyo⁷⁾?*

E.: (Gott) gebe (Ihnen) Gesundheit mir zu Liebe! Wie haben Sie die Zeit verbracht? Geht es Ihnen gut?

Gouverneur: *'eǰǰehér⁸⁾ umésǰen.*

G.: Gott sei Dank, mir geht's

¹⁾ nicht bei Guidi. Das Wort stammt von dem, letzten Endes ja auf das lateinische *commercium* zurückgehenden, türk. كمرک *gumruk* „Zoll“, das ins Ägyptisch-Arabisches als *gumruk* gedungen ist. Das Amharische muß das Wort aber einem andern arabischen Dialekt entlehnt haben, in dem das ägyptische *g* als *j* gesprochen worden war. — Zum Übergang von *m > b* vgl. Praetorius, die amharische Sprache, § 35a (ein Teil der dort angeführten Fälle ist aber als Dissimilation nach Bd. X, S. 201 dieser Zeitschrift aufzufassen).

²⁾ Das Verbum bedeutet nach Guidi: „far si che di due cose, non si faccia nè l'una nè l'altra“.

³⁾ wörtl. „es sind meine acht Tage“.

⁴⁾ regressiv assimiliert aus *'eunot'állahuú*. Hier findet sich auch einmal an dem mit *'álla* zusammengesetzten Impf. das Suffix der 1. Sgl. als Dativus ethicus, das an der 1. Sgl. Perf. intransitiver Verba ja häufiger zu finden ist.

⁵⁾ Man beachte, daß *uott'ā* einerseits bedeutet „hinaus- bzw. herausgehen“, andererseits aber „hinaufgehen“.

⁶⁾ total regressiv assimiliert aus *'ndét*.

⁷⁾ partiell assimiliert aus *náyo*, vgl. auch unten *náçou < náçau*.

⁸⁾ s. Bd. X, S. 204.

'*enē deheṇā uen. 'ánta bedēheṇā*
neḡ? bedēheṇā mett'āz meḡgeḥiia?
'āskerōčij hüllu deheṇā nāčou?

E.: '*enē bedēheṇā gebbahuu,*
'āskerōčēm deheṇā nāčou. hahittu²⁾
baḫlōče mōtubbīn-čēbēreku.

G.: *tēt³⁾ mett'āz?*

E.: '*enē jerman uen. tajermen*
čager mett'āhuu, begipt' āger⁴⁾
'āreggē bemet'ūuu 'āreggē basmāra
'āreggē⁵⁾ 'ezč⁶⁾ mett'āhuu.

G.: *iēt teḫēt teḫelligāllez?*

E.: '*enē Semāšn lamchéd⁷⁾ eḫelli-*
gāllez, 'edēnkali čager lamchéd
čeḫelligāllez. bauōročšlu 'arīgāčē.

gut. Geht's dir¹⁾ gut? Hast du die
Reise gut bis hierher zurückgelegt?
Sind deine Diener alle wohl?

E.: Ich bin gut eingetroffen, und
auch meinen Dienern geht es gut.
Aber zwei von meinen Maultieren
sind mir in der Steppe eingegangen.

G.: Wo kommst du her?

E.: Ich bin ein Deutscher. Ich
komme aus Deutschland und bin
über Ägypten, Massaua und Asmara
hierher gekommen.

G.: Wohin willst du weiter reisen?

E.: Ich will nach Semien reisen,
ferner ins Danakil-Land, sodann
über Worra Hailu und die Gegend

¹⁾ Vgl. Mondon-Vidaillhet, Grammaire de la langue Abyssine (Amharique), Paris 1898, S. 52: „Les hauts personnages ont l'habitude de tutoyer tout le monde, habitude fâcheuse, contre laquelle les Européens feront toujours bien de réagir“.

²⁾ Desta bleibt an dieser Stelle bei dem bestimmten Artikel. Dieser kann hier natürlich nicht bedeuten: „die beiden schon erwähnten Maultiere“, desgl. nicht: „die beiden Maultiere, die ich überhaupt hatte“; denn es wird angenommen, daß der Reisende mehr als zwei Maultiere bei sich hat. Vielmehr bedeutet hier die Determination: „die beiden Maultiere, an die ich gerade denke, eben die ganz bestimmten, die mir eingegangen sind“ (vgl. etwa Brockelmann a. a. O. II § 32 b).

³⁾ < *teḫēt* = *te* „von“ + *iēt* „wo“: zum Schwund von *i* in *tēt* (*tēt*), zunächst < **tiet*, vgl. Bd. X, S. 196 unten.

⁴⁾ Die altäthiopische Bezeichnung für Ägypten, *mesr*, die auch in der amharischen Bibelübersetzung noch die gebräuchliche ist, ist Desta unverständlich; er denkt dabei nur an *mīssir* „Linsen“.

⁵⁾ wörtl. „ich durch Ägypten usw. heraufgestiegen seiend“.

⁶⁾ Der Ort dieser fingierten Unterhaltung ist Adua.

⁷⁾ Häufig ist es nicht leicht, die genaue Klangfarbe eines Vokals meines Gewährsmannes zu bestimmen. Andererseits findet sich auch, wie ich schon in Bd. X, S. 196 hervorgehoben habe, nicht selten bei ihm ein Schwanken in der Vokalaussprache. Besonders häufig ist das bei altem kurzen *a* der Fall, das dann teils wie *a*, teils wie *e* und teils gar wie *ɛ* klingt. Die letztere Aussprache scheint mir bei Desta besonders häufig zu sein vor einem — im Amharischen ja meist aus *k* entstandenen — *h*, sie kommt aber auch vor der anderen

*bejejñ*¹⁾ *bekkul* 'Addis *abebá lamé-
héd* *ǵjelligáloz*; *teziñá* *Kaffá*, *Bor-
roná*²⁾ *lámehéd* *ǵjelligáloz*, *beziá*
bekkul 'àreggè 'ágerè 'emnéllesáloz.
— *ánd* *abbánenna*³⁾ *mahátáp*⁴⁾
se'át *ǵjelligáloz*; *láškerörè* *meh'íl*
ǵjelligáloz.

von Jedschu nach Addis Abeba;
von dort will ich nach Kaffa und
Boran reisen und über dieses Ge-
biet in mein Land zurückkehren.
— Ich möchte, daß Sie mir einen
Geleitsmann und einen Ausweis
geben; ferner brauche ich Ver-
pflügung für meine Diener.

Laryngalis ' des Amharischen vor, vgl. *se'át* neben *se'át* und *sa'át*
„Stunde“. Das letztere Beispiel zeigt schon, daß hier auch ein vor
einer Laryngalis + *a*-Vokal stehendes *a* zu *ǵ* werden kann, daß
also dies altäthiopische Lautgesetz bei seinem heutigen Wiederauf-
tauchen im Amharischen, ebensowenig wie das ja auch im Tigrīña
der Fall ist, vor seiner früheren Grenze haltgemacht hat.

1) Dieses Gebiet, das ich auf der Karte nicht finde, liegt nach
Desta nördlich von Worra Hailu.

2) So spricht Desta dies auf den Karten als Boran bezeichnete
Gebiet im äußersten Süden Abessinien.

3) 'abbán (nicht bei Guidi) bezeichnet eine Person, die innerhalb
des Gebiets ihres Landesherrn für die Sicherheit des ihrem Schutze
anvertrauten Fremden verantwortlich ist, zu Gunsten des Fremden
mit den Behörden zu verhandeln hat usw. Auch das Somali kennt
das Wort in ganz verwandtem Sinne. Desta gibt sogar an, es werde in
dieser Sprache so häufig gebraucht, daß die Somali jeden, dessen Namen
ihnen unbekannt wäre, mit 'abbán titulierten, und der hiesige Somali-
Sprachgehilfe Muhammed Nur bestätigt diese Angabe im wesentlichen.
Reinisch, Somalisch II (Wörterbuch) Wien 1902 S. 10, bemerkt
zu dem Wort: „Schutzherr, Führer, Geleiter, Vertrauensmann. Jeder
Somali, der Waren nach Berbera, Zeyla usw. bringt, bedient sich
eines *abbán*, welcher Kauf und Verkauf vermittelt“. Reinisch führt
dann noch die von dem Wort abgeleitete verbale Bildung *abbán-s-o*
„sich einen Vertrauensmann nehmen“ an und identifiziert dieses mit

„Süd.-Ar. تَابَن“ und das obige Nomen mit „Süd.-Ar. أَبَان“. Die Frage,
welcher Sprache Wort und Begriff entstammt, scheint mir damit aber
noch nicht gelöst zu sein. Dem Nordarabischen fehlt, soweit ich
sehe, das Wort, und der oben erwähnte Muhammed Nur gibt mir an,
nur solche Araber gebrauchten das Wort, die es im Somalilande
kennen gelernt hätten.

4) vollständig: *jemhátáb* *uórekat* oder besser *bále* *mehátép* *uórekat*
„ein mit einem Siegel versehenes Papier“. Auf Grund des hier ge-
meinten Ausweises soll der Fremde an der Grenze des Hoheitsgebiets
des den Ausweis ausstellenden Gouverneurs sowie an den folgenden,
die er noch passieren wird, jedesmal einen neuen 'abbán erhalten.
Zur Dissimilation des wortschließenden ursprünglichen *m* zu *b* bzw. *p*
vgl. Bd. X, S. 201.

G. (zu einem Diener): *lagga-fāri*¹⁾ *ʿǧrā!* (zu diesem): *ʿand* *abbāu*, *mahatāp*, *uabǧūu bahūllu bāddereǧhēt bekkūl hulūtte begōē*, *mār*, *ʿammūstē dōrō*, *ʿūkulāl ʿāǧenna seʿāu!*

E.: *ʿgzeǧhēr ʾist ǧllū!* *ʿenē wāgg* *hedālloz*; *bedēhenā sambētū!*²⁾

G.: *ʿawēu*, *bedēhenā sambet!*

G.: (zu einem Diener): Rufe den Hofmeister! (zu diesem): Schreibe auf bzw. gib ihm: einen Geleitsmann, einen Ausweis und als Verpflegung für jeden Platz, an dem er übernachtet: zwei Hammel, Honig, fünf Hühner und Eier!

E.: Gott vergelt's mir zu Gefallen! Ich werde morgen aufbrechen: leben Sie wohl!

G.: Lebe gleichfalls wohl!

4. Maultierkauf.

*ʿǧǧəbaja*³⁾ *hedārooz* „ante, bālu *bēklo*, *uāgā negēr!*“ *bēlārooz tēlūtallārooz*. „*uāgāu hejā*⁴⁾ *mmūst bīʿrrē nou*“ *bēlō ʾelāl*. „*ʾirgīt tanāǧer*⁵⁾! *ʾūnā* *negǧezǧhāllēu*. *deḷāl ʾelēn haǧā bīʿrr*“ *ʾnsēl ʾchāllēu*“ *bēlārooz tēlūtallārooz*. „*dēgg!*“ *bēlō* „*mesābiānu ʾalseʿ ʾāčēhum*“ *bēlō ʾelāl*. „*tēme-sābiānu ǧārā haǧā*⁴⁾ *bīʿrr tālāt*⁶⁾“ *ʾmgesē ʾchāllēu*. „*bēklo ʾāčēhūncm sebbē ʾēbētārooz drēs ʾuosēdilloz*“.

Ihr geht zum Markt und sagt (zu einem Maultierverkäufer): „He da Maultierbesitzer, nenne den Preis (des Tieres)!“ Er antwortet: „Es kostet fünfundzwanzig Taler“. Ihr werdet dann zu ihm sagen: „Sprich ernsthaft! Wir wollen es dir abkaufen. Wir tragen das Standgeld und geben dir zwanzig Taler“. „Gut!“ antwortet er. „aber die Hälfte gebe ich euch nicht dazu.“

1) Hofchargen, die dem *tigābo*, etwa „Oberhofmeister“ (nicht bei Guidi), unterstellt sind. Zu ihnen gehört auch der *ʾǧllū* *aggāfāri*, etwa „Kammerherr“, dem die *ʾǧllū* *āskerōē*, etwa „Pagen“, wörtlich „Kammer-Diener“, unterstehen.

2) Korrekter wäre hier statt der 2. pl. des Imp. die 3. pl. des Jussivs *ʾesēmbetu*, da die Höflichkeitsform *ʾersawō* „Sie“ im Amharischen nicht mit der 2., sondern mit der 3. plur. konstruiert wird, an deren Stelle, da der Imp. nur zweite Personen kennt, hier die entsprechende Jussivform eintreten müßte. Desta hält hier die beiden angegebenen Formen für gleich richtig.

3) Schoa-Form, sonst *ǧebāya*, *ǧebja*.

4) Schoa-Form, in den anderen Dialekten *hejā*.

5) ferner ist üblich: *bemūʿrrē tenāǧer!* „rede zuverlässig!“ oder *ʾōunet tenāǧer!* „rede die Wahrheit!“

6) *ʾālād* nach Desta nur „ein halber Taler“, nach Guidi „la metà di un *uokēt*“, also die Hälfte einer Gewichtseinheit; Desta ist diese letztere Verwendung nicht bekannt.

*beh²ála mesàbīiēn¹) jētīččē 'əwosē-
dálloz' bēlō iēlāčuhāl. „dēkk“
bēlāčūz bēklāčehunē'm 'ēbētāčūz
'ādīrsō mēsābīiāum jētto iēwosēdāl.*

„Die Halfter eingeschlossen wollen wir dir zwanzig und einen halben Taler geben“. Er (jedoch) wird euch erwidern: „Euer Maultier werde ich ziehen und es bis zu eurem Hause bringen, dann aber werde ich meine Halfter losbinden und sie wieder mit mir nehmen“. „Schön!“ werdet ihr sagen, und wenn er dann euer Maultier bis an euer Haus gebracht hat, wird er seine Halfter losbinden und sie mit sich nehmen.

5. Eierkauf.

Käufer: 'ēhe bēt!²)

K.: Hallo, Hausbewohner!

Verkäufer: *mēn tējelligállez?*

V.: Was willst du?

K.: 'ūkūlāl ēfelligállez.

K.: Ich möchte Eier kaufen.

V.: 'ūkūlāl 'ālle, nā gēbá!

V.: Eier sind da; komm tritt ein!

K.: *bēs'nt tēšēl'állez?*

K.: Wie teuer verkaufst du sie?

oder: *ūāgan sīntē nān?*

oder: Wieviel beträgt ihr Preis?

V.: 'āsī'r bērúp³).

V.: Zehn für einen Vierteltaler.

¹) aus *mesābīiāiēn* — so bei Desta bei langsamem Sprechen — assimiliert: bei schnellerem Sprechen sagt er sogar mit Silbencelision *mesābīiēn*.

²) wörtlich: „dieses Haus“; zu 'ēhe vgl. Bd. X, S. 204 unten.

³) *rub* oder 'ērub (nicht bei Guidi) bedeutet — außer wie hier ein Münze — auch allgemein „ein Viertel“. Ich fasse das Wort als

Fremdwort < arab. ربع auf. Daß es etwa durch Metathesis der Vokale aus dem von Guidi angegebenen *rebō* „quarta parte, quarto“ entstanden wäre, ist mir deswegen unwahrscheinlich, weil auch die nächstkleinere Münzeinheit *tamūn* „ein Achteltaler“, wenn auch äußerlich wie das altäthiopische Zahlenparadigma *gabūr* aussehend, sich durch ihr *t* — vgl. etwa ägyptisch-arabisches *tumun*, *tūmun* „Achtel“ — als arabisches Lehnwort erweist (echt äthiopisch müßte es mit *s* anlauten). — Die Namen für die heute in Abessinien geltenden Münzarten lauten nach Desta *bīrr*, 'ālād s. S. 303 Anm. 6), ('ē)rub, *tamūn*, *mēhállēk*. Sämtliche sind Silbermünzen, *mēhállēk* ist ein Sechzehntel eines *bīrr*. Das Wort findet sich bei Guidi in der Form *māhállēk* (zu *ē* statt *a* vor *h* bei Desta vgl. S. 301 Anm. 7) und bedeutet nach ihm die Hälfte eines „quadrante, *κοδράντης*“ (also eigentlich des vierten Teiles eines lateinischen *as*). Kupfermünzen kommen nach Desta nur im Zollverkehr vor, er nennt sie 'ārdi (nicht bei Guidi), kennt aber nicht ihr Wertverhältnis zum *bīrr*.

K.: 'ənet tančəyer! hāja bəriḅ
 ɘfjəlligəlləy.

V.: 'asrā mənəst ɘsɛl'əhəlləy.

K.: 'əst!

K.: Sage die Wahrheit! Zwanzig
 will ich für einen Vierteltaler haben.

V.: Fünfzehn will ich dir geben.

K.: Na, einverstanden.

6. Handel des reisenden Kaufmanns in Abessinien.

'ənu bāgerāwə uəde mənget
 ɘnənɣəd ləmənggət¹⁾, tazziā
 ɘsəu²⁾ āgər sɪmɣərs, 'ɘzɪh³⁾ āgər
 mɛ'n uəde nən, mɪ'n rəkāšə⁴⁾
 nāu? bələn 'n'āiɛkəllən. 'mən-
 nām 'ɘzih āgər 'wəzɪh ɘwəzɪz
 jəllə ɛu⁵⁾ uəde nən, 'wəzih
 ɘllən⁶⁾ rəkāš mən bələn ɪkəllən,
 tɛziā 'nān ɣstən tɛgstən 'ɛl
 āgər 'mənɣəllən. kəzɪm āgər
 'mənəmən uəde nən? bələn
 'n'āiɛkəllən. 'ənā mālənā mā-
 lənā 'əkā 'āllənā bənūt
 jətəzɛzā, 'āhən bəjɪmɣl ləmšɛl
 'wəfjəlligəllən bələn 'wəlāwəllən.
 tɛziān wədā 'kārɪnɪnɪm bəjɪml
 šɛl'ən 'ɛbətāɪn 'wəmməlləsəllən.

Wenn wir in unserem Lande
 auf die Reise gehen, um Handel
 zu treiben, und dabei dort in eine
 fremde Stadt kommen, fragen wir
 (die Einwohner: „Was ist in dieser
 Stadt teuer und was billig?“ Und
 jene antworten: „In dieser Stadt
 ist die so und so beschaffene Ware
 teuer, die so beschaffene billig“.
 Darauf kaufen wir (die billigen
 Waren) ein, brechen auf und nehmen
 (die gekaufte Ware) mit zu einer
 anderen Stadt. Auch in dieser
 Stadt erkundigen wir uns zunächst:
 „Was für Sachen sind hier teuer?“
 Dann sagen wir den Leuten: „Wir
 haben sehr schöne Waren, und was
 (von uns) teuer eingekauft worden
 ist, wollen wir jetzt engros verkaufen“.
 Dann verkaufen wir unsere
 Ware engros (an Kleinhändler) und
 kehren wieder nach Hause zurück.

¹⁾ *neagēde* „Handel treiben“, nach Guidi Grundstamm, bei Desta hingegen Verdoppelungsstamm. Armbruster, *Initia Anharica*, Part I, S. 300/301, gibt beides an, das Nom. ag. allerdings nur als Verdoppelungsstamm.

²⁾ statt 'əsau bzw. *iesau*: der Genitiv von *sau* „Mensch, Mann; Leute“ hat oft die gleiche Bedeutung wie *l'la* „ein anderer“, *iesān* 'āgər eigtl. „die Stadt eines Mannes“ oder „von Leuten“, bedeutet daher „eine andere bzw. fremde Stadt“.

³⁾ = *tɛzih*, vgl. Bd. X, S. 202.

⁴⁾ Guidi und Armbruster, vgl. bei letzterem a. a. O., Part II S. 52, schreiben dieses ja ursprünglich aus dem Arabischen (von der Wurzel رخص) stammende Wort mit *kk*, bei Desta dagegen scheint mir hier keine Geminatio vorzuliegen.

⁵⁾ < 'əkā. ⁶⁾ = *jəllən*, vgl. oben S. 297 Anm. 1).

DUALASPRICHWÖRTER
 EIN BEITRAG ZUM VERSTÄNDNIS DES AFRIKANERS
 VON
 PHILIPP HECKLINGER,
 FRÜHEREM MISSIONAR DER BASLER EVANGELISCHEN
 MISSIONSGESELLSCHAFT.

(Schluß.)

660. *Jengu di boman mulongo a bi ngung.*

Jengu (Wassergeist) hat einen Uneingeweihten bemerkt,
 der den Tanz versteht.

Er kann etwas, ohne daß es ihn jemand gelehrt hätte.

661. *Wuma bato beno, moto a si maró oten.*

Wo Leute sind, kommt niemand um.

662. *Njika kema ni madimbeye monló mao e?*

Welcher Affe vergißt seinen Schwanz?

663. *Jon lu nganjo pó e dingisane penda.*

Eine Pisangtraube mit nur einem Kranz (von Früchten)
 bringt Zweifel.

Nämlich wenn nur ein Kranz daran ist, dann kann Zweifel ent-
 stehen, ob einer allein den Kranz essen kann; bei zwei und mehr Kränzen,
 wie es gewöhnlich der Fall ist, ist ein Zweifel darüber ausgeschlossen.

Dieses Sprichwort findet seine Anwendung in Zweifelsfällen, da
 der eine so, der andere anders vermutet.

664. *E mukéye bato e si mawó minà o madiba.*

Wo Leute anwesend sind, ertrinkt kein Kind.

665. *Eyia á mbó na wúbà.*

Die Enthalttsamkeit des Hundes und des Huhns.

Ein Essen sehen und nicht zugreifen, ist unmöglich. — Hierzu
 wird folgendes Märchen erzählt:

Der Hund und das Huhn gingen aus, um zu heiraten. Der Hund
 sagte dabei zum Huhn: Wirf ja keine Knochen weg, sonst werde
 ich sie gleich aufgreifen und fressen. Das Huhn sagte zum Hunde:
 Wirf ja keine Maiskörner weg, sonst werde ich sie gleich verschlucken.
 Eines Tages warf das Huhn einen Knochen weg, und alsbald fuhr der

Hund darauf los. Ein andermal streute der Hund Maiskörner aus, worauf das Huhn sofort alle fraß.

666. *Ewakę mō na: Na malele nle lele na lele, di mawa nle na aa, seta na nba.*

Der Schimpanse sagte: Ich wiege und streichle nur, es kommt (der Speerwurf) von dir, nicht von mir.

Zum Verständniß folgendes Märchen:

Einst ging eine Frau mit ihrem Kind auf ihren Acker. Dort angekommen setzte sie das Kind seitwärts auf den Boden und überließ es sich selbst. Da kam ein Schimpanse, nahm das Kind auf seine Arme und fing an, es zu wiegen. Dies geschah mehrere Tage hintereinander in derselben Weise. Da erzählte die Frau ihrem Manne die ganze Sache. Tags darauf ging der Mann mit Frau und Kind, mit einer Lanze bewaffnet, auf den Acker. Wieder wurde das Kind seitwärts auf den Boden gesetzt, und die Frau fing an mit der Hacke zu arbeiten. Da kam auch der Schimpanse und hub an, das Kind zu nehmen und auf seinen Armen zu wiegen. Im Zorn hob der Mann die Lanze auf, um den Schimpansen zu durchbohren. Der aber hielt ihm das Kind hin mit den Worten: Ich wiege und streichle nur; was von dir kommt, nämlich der Speerwurf, tötet dein Kind. Der Wurf traf das Kind zu Tode.

Wer einen Gegenstand zur Verwahrung bekommen hat, hütet ihn besser als der Besitzer. Vgl. Sch. 45.

667. *Mbá ne nle madíba.*

Ich bin das Wasser.

Im Sinne von See oder Meer gemeint.

Ein frecher und roher Kerl fürchtet nichts und niemanden.

668. *Itók' ewesé mō na: Nátèna o mulumbu e?*

Der kleine Eisvogel sagte: Bis zum Munde?

Hast du jemand etwas versprochen, so halte es auch.

669. *Ewuse mō na: Moto a i nenge lumba.*

Ewuse sagte: Niemand soll etwas aufbewahren.

Ewuse, der Name eines Häuptlings der Kruleute.

So denkt der Vielfraß.

670. *Inon iwó o dia i búkì lobí o eyidi.*

Ein Vogel in der Hand ist mehr wert als zwei im Walde.

„Besser ein Sperling in der Hand, als eine Taube auf dem Dach.“

671. *Bola matòì na lèè péte.*

Höre zu, ich sage es dir noch einmal.

Durch öftere Belehrung lernt man eine Sache verstehen.

672. *Balé dá, ba si madé sùè.*

Die, die Essen pflanzen, haben keine Fische.

Die Bewohner des Waldes haben keine Fische, und die, welche am Meer wohnen, pflanzen keine Feldfrüchte an, weil sie sich auf die Faktoricien mit ihren Lebensmitteln verlassen.

673. *Dibum a titi bólò.*

Der Bauch ist kein Kanu.

Er kann nicht so viel Essen aufnehmen wie ein Kanu. Vgl. 413.

674. *Didá a si mawusa mudumbu.*

Die Hand verfehlt den Mund nicht.

675. *Ngó e si bólò wa o mbenge.*

Der Wind kommt immer vom Westen.

Westen = Europa. Die Schiffe steuern beim Verlassen des Kamerunhafens zunächst dem Westen zu, daher die Duala der Ansicht sind, unsere deutsche Heimat sei im Westen.

Von Europa kommt immer etwas Neues und Schönes.

676. *Módì mu mawòndó baútu basádi.*

Der Mond betrügt die kleinen Knaben.

Sie bleiben abends beim Spiel gern zu lange auf.

677. *Musimá mu si mesele síngo.*

Das Glück läßt seinen Herrn nicht los.

Er hielt das Stehlen für Glück und kam dadurch ins Elend.

678. *Jebale ba pói dièle Mandéie o Bo.*

Die Jebaleute kamen, um den Mandenge nach Bo zu führen.

Bo Abkürzung von *ebondo* „Palmweinhütte in welcher der Wein der Raphiapalme gekocht und warm getrunken wird.“

Es sind zwei Menschen an einem Ort, dem einen geht es gut, dem andern schlecht. Der letztere gebraucht dem ersteren gegenüber dieses Sprichwort und tut damit seine neidische Gesinnung ihm gegenüber kund.

679. *Nje ye wa, ke mulema ure óten'.*

Was ist hier? Und das Herz hängt daran.

Mein Freund besitzt etwas, etwa eine Uhr, die ich ums Leben gern hätte, aber ich tue ihm gegenüber, wie wenn mir die Uhr gleichgültig wäre.

680. *Buña ba mumbwa a si manangabe njai.*

Am Erntetag hungert man nicht.

681. *Mbúsò e si mayá.*

Der Rücken gebiert nicht.

Ein Wort der Entschuldigung, wenn ich mit jemand, der hinter mir steht, zusammenstoße.

682. *Bo w'èsèlè a si mabú lumbo.*

Der anbrechende Tag ist nicht ohne ein Ereignis.

Lu. 8.

683. *Jengu te na mao musimá.*

Jeder Wassernix hat sein eigenes Glück.

Unter den Leuten macht man immer die Beobachtung, daß einer den andern in diesem oder jenem Stück übertrifft. Vgl. 592.

684. *O tóndi te pó, bino na pó; o tóndi pe te ngádi, bino na ngádi.*

Willst du ein Buschmesser, dann passiert etwas mit dem Buschmesser; willst du ein Gewehr, so passiert etwas mit dem Gewehr.

Was er auch in die Hand nimmt und tun will, bringt ihm Unglück. Er ist ein Pechvogel.

685. *Mutaku a si môngràng moto.*

Das Ächzen hilft niemand etwas.

686. *Lambo a si bôl misan.*

Keine Sache ist ohne Tadel.

Nichts ist vollkommen.

687. *Bwam ba se^{le}lele bo si yoki.*

Eine Sache, deren Anfang, Fortgang und Ende gleich gut ist, ist selten.

688. *Buna buna na lao lambo.*

Jeder Tag bringt wieder etwas mit sich.

„Jeder Tag hat seine eigene Plage.“

689. *Sombo e mea mondó.*

Der Affe weint um den Schwanz.

Er wünscht etwas, was er nicht bekommen kann.

690. *Jenge Esungu a bôlon' ukom' a nungá, a bôlon^e pe na dá Eteki.*

Jenge Esungu ist des Handelssklaven und des Etekiessens verlustig gegangen.

Eteki „ein Isango der Wurileute.“

Er hat auf zwei Dinge seine Hoffnung gesetzt, und beides ist nicht in Erfüllung gegangen.

691. *Mungi ma nina a si masengulang songu.*

Die Niß verfehlt den Zahn nicht.

Auch wenn nur ganz wenig Essen da ist, wird es gerne gegessen.

692. *Wudu a si ben mulema, nje a tómbing mukókó e?*

Die Schildkröte hat kein Herz. Was überschreitet sie den Baumstamm?

Man soll niemand gering schätzen oder verachten.

693. *Nóng' a madiba na nodi besaka.*

Der Durst nach Wasser veranlaßte mich, aus der Pfütze zu trinken.

694. *Dipámbee jánàne malebo.*

Der Schmutz hat der Trauer die Schuld gegeben.

Da er von Haus aus schmutzig ist und darob getadelt wird, schiebt er die Schuld auf die Trauer, während welcher die Eingeborenen nicht baden.

695. *Njônga o moso, mulângò o mudi.*

Ein Sägefisch am Strand, schon ist die Neuigkeit in der Stadt bekannt.

696. *Etet' a njônga nde e bwēsē njônga.*

Die Säge des Sägefisches hat den Sägefisch getötet. Mittels der Säge tötet der Sägefisch seine Beute, aber dieser Vorteil gereicht ihm zum Nachteil, denn wie leicht bleibt die Säge im Fischernetz hängen.

Gilt von Leuten, die ihre Gedanken nur auf eine Sache heften, welche ihnen schließlich den Tod bringt.

697. *A mbó, da onola ejadi, mō na, a nuda nde o minangadu.*

Hund, iß auf dem Blatt! Er aber ißt doch auf dem Erdboden. Lu. 3.

Eigensinn.

698. *Mananga ma si bē o eposi, nde o pula mō etapa e?*

Es ist keine Salbe in der Flasche und du willst übermäßig davon?

699. *Epas'kòko mō na: O bēng lambo lóngo o wesang mō.*

Die Taube sagte: Du hast deine Sache und stirbst damit.

Lieber sterben als nachgeben.

700. *Bojôngo ba di mukola, Bonambela ba sua.*

Die Leute von Bojôngo haben den Europäer gefunden, und die Bonambelaleute haben ihn an sich gerissen.

Bonambela ist der Streifen Land vom Bach Ngondo an bis Bonangando.

Der eine findet etwas, und der andere entrißt es ihm.

701. *Le tē o nolo, kē le nde lóngò.*

Wenn es dich angeht, so ist es deine Sache.

702. *Mwěmè mō na: Yóngò, kè yóngò.*

Der fliegende Hund sagte: Was dein ist, ist dein.
Was dir zu teil wird, Gutes oder Böses, ist deine Sache.

703. *O maduta te, o s' aleye ngóbé e?*

Schnupfst du und hast keine Schnupftabaksdose?
Es ist gut, seine eigenen Sachen zu haben und sich nicht auf den Bettel zu verlassen.

704. *Muna Muloñ embele te jana besua, mō na bekákò.*

Ein Mulong-Kind konnte nicht ringen und beschuldigte die Hautkrankheit.

Wer es andern nicht gleichtun kann, schiebt gern die Schuld auf einen andern oder auf die Verhältnisse.

705. *Tabako e si bi mulalo.*

Der Tabak kennt keinen Vetter.
Rücksichtslosigkeit. Lu. 24.

706. *Mbõ e si mamba diele epá ewi.*

Der *mbõ* (Fisch) schiebt gern die Schuld auf den *epá* (Fisch).

Der *mbõ* ist dem Netze entwischt, der *epá* blieb drin stecken. — Ein Kluger übertrifft einen Nichtswisser und Unkundigen.

707. *Mulíkì mu wan nán'a bicabá, mu si bené matangá ma londó.*

Die Schlingpflanze gleicht der Schlange, hat aber keine Füße zum Gehen.

Zwei Menschen, die sich zum Verwecheln ähnlich sehen, die man aber bei genauerer Betrachtung doch unterscheiden kann.

708. *Mángà mu dibí madíba mubumbu.*

Das Salzwasser hat dem Süßwasser den Mund verstopft.

Ein Böser hat etwas Gutes verdorben, oder eine Kleinigkeit hat das Essen verdorben.

709. *Ndábò á Bayòñ e si mala o mbunwa.*

Eine Lehmhütte wandert nicht aus.

Gilt von einem, der immer an demselben Ort wohnt.

710. *Divóngi la ngadó.*

Das Fett des Krokodils.

Zu ergänzen ist: schmilzt nicht.

Es gibt Leute, die an Größe und Stärke immer gleich bleiben.

711. *Mao ma bobé nā sokisau.*

Schlechter Palmwein berauscht.

Er dünkt sich groß und macht sich lächerlich.

712. *Mulémà nu masongele wambo.*

Im Herzen bewegen sich immer Gedanken.

Er denkt an das, was war, jetzt ist und kommen wird.

713. *Jipe disali na nengeñe.*

Ein kleines Essen schmeckt süß.

714. *Mualé o díu na bekuú.*

Wer in der Hand hat, rühmt sich.

Prahlers.

715. *Diso la nangó á Ngande.*

Das Auge der Mutter des Ngande.

Scheelschen.

716. *Nin nje e sí mayisè yonjo.*

Dieser Leopard läßt die Hirschkuh nicht gebären.

Hartherzigkeit.

717. *Mukoko o móm' mí ugedí.*

Der Baumstamm an der Hauptstraße.

Er sieht alle, die über ihn hinwegschreiten.

XII. Klugheitsregeln, Vorsichtsmaßregeln.

718. *Yetua lambo dí sí bolí ou, o sí mauñgò ñingàmeng onol' ao.*

Wenn dir etwas noch nicht geschadet hat, wirst du keine Vorsicht üben.

719. *Muu' a wibà a sí makó o díö lí wea ugedí íbí.*

Das Hühnchen fällt nicht zweimal in den Feuerherd.

„Durch Schaden wird man klug.“

720. *A bólò ìndà, kẹ̀ mot' angọ̀ nu.*

Kanu, gehe unter, dann ist jemand von dir drin. Vgl. Lu. 1, 9.

Laß das Jubeln, denn es könnte ein Verwandter von dir im Kanu sitzen. Ähnlich:

721. *Njọ̀ e madá tẹ̀ mǒndá ma muna-ńngọ̀, o si bengá sombang.*

Wenn der Elefant im Felde deines Bruders frißt, so juble nicht.

Er könnte vielleicht auch auf deinen Acker kommen. Vgl. 502.

722. *Njọ̀ e si malómàbẹ̀ o mǒnda.*

Der Elefant wird nicht auf den Acker geschickt.

Einen gefräßigen Menschen schickt man nicht dahin, wo viel Essen ist.

723. *Mwanjá ma pídi mu bólẹ̀ Yansoki.*

Ein Schaumstreifen hat die Leute von Yansoki umgebracht.

Die Leute von Yansoki, an der Mündung des Flusses Elungasi wohnend, erzählen hierüber folgendes: Während einer Völkerwanderung hätten sie sich einst auf einer großen Sandbank niedergelassen mit der Absicht, dort dauernd zu wohnen. Weiber und Kinder fingen an, sich auf der Sandbank einzurichten, während die Männer mit ihren Kanus in den Sumpfwald fuhren, um das Material für den Häuserbau zu holen. Bis die Männer wieder an die Sandbank zurückkamen, hatte die Flut inzwischen ihre Weiber und Kinder, sowie ihre Habe weggespült, und sie sahen an dem Ort nur noch einen Schaumstreifen.

Alle, die von dieser tragischen Geschichte wissen, beeilen sich seither mit den Kanus rasch über einen Schaumstreifen wegzufahren, damit sie nicht von demselben Mißgeschick betroffen werden.

Berichtigung:

S. 37, Z. 8 lies Nyasoso statt Masoso.

S. 235, Nr. 625 lies Strande statt Rande.

Übersicht über die Sprichwörter.

I. Rechtsanschauungen und Rechtsbräuche	1	160
II. Arbeit:		
1. allgemein	161	226
2. Handel	227	243
3. Fischfang	244	248
III. Weiberkauf und Ehe	249	271
IV. Häusliches Leben und Erziehung	272	326
V. Soziales Leben:		
1. Reich und arm	327	380
2. Herr und Knecht	381	407
3. Stark und schwach	408	429
4. Alter und Jugend	430	453
VI. Verkehr:		
1. allgemein	454	503
2. Verwandtschaft	504	510
3. Freundschaft	511	524
4. Gastfreundschaft	525	535
5. Reise und Fremde	536	559
VII. Streit und Krieg	560	575
VIII. Spiel und Tanz	576	589
IX. Religion und Aberglaube	590	596
X. Nöte:		
1. Krankheit	597	607
2. Unglück	608	620
3. Tod	621	640
4. Trauer	641	644
XI. Allgemeine Lebensweisheit, Erfahrungen allgemeiner Art	645	717
XII. Klugheitsregeln, Vorsichtsmaßregeln	718	723

BÜCHERBESPRECHUNGEN.

G. Panconcelli-Calzia, Experimentelle Phonetik. (Sammlung Göschen)
Berlin, Leipzig 1921.

Der Verfasser dieses Buches ist der Leiter des größten Laboratoriums für experimentelle Phonetik, das es bis jetzt gibt. Er ist zugleich Herausgeber der „Vox“ Internationales Zentralblatt für Experimentelle Phonetik. —

Das Buch gibt eine kurze Übersicht über die Forschungsgebiete der experimentellen Phonetik.

Die experimentelle Phonetik wird als die Wissenschaft der Stimme und der Laute definiert. Unter den Methoden ist in erster Linie der Gebrauch und die Bearbeitung von Phonograph- und Grammophon-Aufnahmen zu nennen. Auch die graphische Aufnahme ist eine höchst wichtige Methode, wobei die Schwingungen der von einer Membran eingeschlossenen Luft mittels eines Hebels auf eine berußte Trommel aufgezeichnet werden. Mittels anderer Methoden untersucht man die physiologischen Vorgänge, die die Stimme und die Laute hervorbringen, z. B. die Wirkungsweise des Kehlkopfes, die Zungenbewegung, die Atembewegung usw. Die Einzelheiten auf diesem Gebiete sind in dem Buche selbst nachzusehen. Besonders ausführlich wird da die Farbe und die Stärke der Stimme behandelt. Das letzte Kapitel gibt eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten Resultate in bezug auf die Laute.

Professor Calzia hat es absichtlich vermieden, etwas über die Verwendung dieser Methoden zu praktischen Zwecken mitzuteilen; aber man sieht sofort ein, wie wichtig sie für die Philologie, für den Unterricht der Taubstummen, für den Gesangunterricht usw. sind. Man könnte nur wünschen, daß Professor Calzia mehr von seinen eigenen Untersuchungen unter Beigabe einiger Abbildungen erzählte. Ich erinnere mich seiner sehr interessanten Kymographionkurven über die Schnalze. Von diesen Lauten berichtet er in seinem Buche wie folgt: „Manche nur durch Muskelbewegungen im Ansatzrohr allein entstandenen Laute, wie z. B. die Schnalze, sind weder expiratorische noch — entgegen der noch heute hier und da vertretenen Meinung — inspiratorische Laute, denn zu ihrer Bildung ist keine Atmung nötig. Die Vp bringt z. B. die Schnalze lediglich dadurch hervor, daß sie eine im Munde gebildete Saugbewegung mit der Zunge ausführt ohne jegliche Unterbrechung der nasalen Atmung, ebensogut beim Inspirium wie beim Expirium, und ohne daß das kymographische Bild auf der Linie des Mundes in irgendeiner Weise geändert wird. Die Schnalze sind also von der Atmung völlig unabhängig“, Beweise hierfür hat Calzia (vgl. diese Zeitschrift X. S. 32—43) durch die graphische Methode gebracht.

Die am Kymographion erhaltenen Bilder der von der Atmung abhängigen bezw. unabhängigen Laute sind deutlich genug, um diese zwei Klassen von Lauten zu kennzeichnen. Allerdings liefert nur eine synchronische Aufnahme des Cavum oris und anderer Organe, insbesondere der Nase und der Atmung, die gewünschte Auskunft.

Man kann wohl auch ein *t* ununterbrochen hervorbringen und dabei unbehindert ein- und ausatmen, indem das *t* abwechselnd expiratorisch und inspiratorisch gebildet wird. Die Kymographionkurven beweisen aber, daß diese Tätigkeit nichts mit dem Schmalzen gemein hat, denn wenn man abwechselnd ein expiratorisches und ein inspiratorisches *t* spricht, ändert sich dementsprechend das Bild, indem der Ausschlag einmal positiv und einmal negativ wird und es kann nicht anders sein, weil man zwei verschiedene Laute bildet. Dagegen bleibt z. B. beim Schmalzen das Bild negativ, weil man stets ein und denselben Laut hervorbringt.

Hoffentlich wird das Buch dazu dienen, weitere Kreise für die experimentelle Phonetik zu interessieren. E. W. Scripture.

LangHeinrich, F.: Schambala-Wörterbuch. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts Band XXXIII, Reihe B, Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Band 23) Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1921. Gr. 8°, 502 Seiten. M. 160.—

Pfarrer LangHeinrich, der zwanzig Jahre in Ostafrika unter den Schambala als Missionar gewirkt hat, legt in diesem stattlichen Werke einen guten Teil seiner Lebenserfahrung nieder. Aus der Praxis für die Praxis ist das Wörterbuch geschrieben. Mindestens die Hälfte der schätzungsweise über 10000 Nachschlagewörter ist durch ausführliche Satzbeispiele erläutert. Und diese sind nicht, wie man bei einem Missionar als Verfasser vermuten könnte, dem religiösen Stoff entnommen, sondern dem Alltagsleben der Eingeborenen. Wer dieses Wörterbuch durchliest, lernt die Schambala von der Geburt bis zum Tode, in ihren Beschäftigungen und Sitten, in ihren Gemütsbewegungen und ihren Verstandesäußerungen durch und durch kennen. Es ist eine Fundgrube für den Ethnologen ebenso wie für den Missionar, Beamten oder Ansiedler, der mit diesem Volke in dessen Heimat zu tun hat.

Auch der Zoologe und Botaniker wird überrascht sein, bei hunderten von einheimischen Tier- und Pflanzennamen die wissenschaftliche, lateinische Benennung vorzufinden. Als Beispiele seien angeführt für Zoologen S. 26 *bunjo* Erdschwalbe, Segler „*chaetura*“ und „*micropus*“, S. 33 *chopi* Orgelwürmer „*dryscopus aethiopicus*“, S. 69 *ginga* 1) Hyänenhund „*lycaeon pictus*“, 2) fliegender Hund „*epomorphus minor*“, S. 86 *haha* Ibis, Hagedasch „*theristicus leucocephalus*“, S. 104 *huluci* Pisangfresser „*turacus fischeri*“; für Botaniker S. 127 *karumo* und S. 144 *kikolokofya* Ficusarten, S. 165 *kitumbwe*

„*cureuma longa*“, S. 173 *kulo* wilder Kampher, eine Lauracee „*ocotea usambarensis*“, S. 249 *mandali* oder *mirandali* ein knorriger Baum mit rissiger Rinde „*ericaceae, agauria salicifolia*“, sowie unter *m* die mit dem bekannten Bantupräfix *mu-* (Klasse III nach Meinhof) beginnenden zahlreichen Pflanzennamen. Die Beigabe lateinischer Nomenklatur, durch die dieses Wörterbuch vor vielen anderen aus Eingeborenen-sprachen ausgezeichnet ist, legt Zeugnis ab von dem regen naturwissenschaftlichen Sammeleifer des Verfassers und anderer Mitglieder der Betheler „Evangelischen Missionsgesellschaft für Deutschostafrika“, die manche neue Spezies aufgefunden haben.

Auch äußerlich ist das Wörterbuch für praktische Bedürfnisse zugeschnitten. Es bringt nur die Verben in ihren reinen und durch Suffixe erweiterten Stammformen, die Substantiva jedoch nach ihren wechselnden Präfixen geordnet, wie sie in der lebendigen Rede gebraucht werden; außerdem sind sämtliche Pronomina, Infixe und Partikeln zu finden, so daß auch ein Anfänger, der die im Schambala so überaus zahlreichen Paradigmata der Grammatik noch nicht im Kopf hat, sich schnell zurechtfinden kann.

Für den theoretischen Linguisten ist das Wörterbuch erst in zweiter Linie bestimmt. Aber auch er kommt auf seine Rechnung. Ableitungen sind häufig angegeben und bei lautgesetzlichen Veränderungen, die zu einer Konvergenz geführt haben, fehlen sie wohl nie, z. B. auf S. 62 *-fusa* (v. *-fjuka*) widerlich machen, *-fusa* (v. *-fjunda*) wulstig machen, S. 381 *-nya* (pass. *-nyijwa*) fließen, *-nya* (pass. *-nyeiŋwa*) Notdurft verrichten. Auch Mundarten sind berücksichtigt, Fremdwörter durch einen Stern gekennzeichnet, und bei solchen, die weniger bekannten Sprachen entlehnt sind, ist die Quelle angegeben, z. B. auf S. 250 *-manja* (aus dem Segula herübergenommen) kennen, wissen.

Daß die Schambala-Sprache in vielen Beziehungen altes Bantusprachgut lebend bewahrt hat, ist seit Meinhofs Studien (Mitteilungen des Orientalischen Seminars 1904, Jgg. VII. Abt. III, S. 217 ff.) bekannt; z. B. ist das Vorkommen des stimmhaften velaren Reibelauts γ so zu deuten. Die extensive Entwicklung der Formenlehre, die Roehl (Versuch einer systematischen Grammatik der Schambala-sprache, Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, 1911) ausführlich dargestellt hat, dürfte dagegen einem jungen Stadium der Sprache angehören. Zur Forschung nach beiden Richtungen bietet nun LangHeinrichs Wörterbuch reichlichen neuen Stoff. Es sei hier einerseits in Bezug auf die äußere Sprachform auf die Reduplikationen

und Repetitionen an Wortstämmen hingewiesen, andererseits bezüglich der inneren Sprachform auf die zahlreichen Deverbalien mit den Substantivpräfixen *ki-*, *lu-*, *u-*, *ma-*, *mi-*, *vi-* aufmerksam gemacht deren Bedeutung zum größten Teil abstrakt sind. So wird vom Verbalstamm *-haha* leicht sein mit dem Präfix *mi-* gebildet (S. 283) *mihahah* die Leichtigkeit, aber passivisch *mihahilwe* die Erleichterung und aus einer Kausativform *mihahizize* die Entlastung; *mikundile* ist das Belieben, die Lust, die Vorliebe, *mikundilile* die Zumutung, Willkür, *mikundililwe* die Gewährung, *mikundishize* die Liebe als Art und Weise zu lieben; alles (S. 289) vom Verbalstamm *-kunda* wollen, wünschen lieben (S. 186), von dem ferner (S. 145) *kikundile* Wille, Wohlwollen, (S. 224) *lukundilo* Bestimmtheit, *lukundisho* Liebe, (S. 314) *mukundisho* Liebe, (S. 463) *ukundisho* Beliebtheit als abgeleitete Substantiva in der Sprache leben. Diese Fülle von Bedeutungsnuancen wird einerseits dem Boten einer höheren Kultur, also dem Missionar, sehr willkommen sein, andererseits ist sie völkerpsychologisch wertvoll, um das Vorurteil zu bekämpfen, daß auf einer niederen Stufe materieller Kultur auch das Seelenleben einfacher und ärmer sein müsse, als im Kreise der Hochkultur, zu der wir Abendländer uns rechnen.

Dem Linguisten aber sind diese Sprachbildungen ein Hinweis darauf, daß sich im Schambala die auch sonst in Bantusprachen bemerkbare Tendenz des sprachlichen Denkens besonders stark entwickelt hat, veränderliche Vorgänge als dauernde Zustände aufzufassen, sie durch Substantivierung gewissermaßen zu Gegenständen zu erheben und dadurch das ganze Weltbild aus fließenden Erscheinungen in greifbare Strukturen umzubauen. Es handelt sich, nach W. v. Humboldts Ausdruck, um Wirkungen der inneren Sprachform, die nicht so sehr der Mitteilung von Gedanken als der Ausbildung des Denkens selbst dienen und die auch von der vergleichenden Sprachwissenschaft mehr als bisher beachtet werden sollten.

Ein Bedauern aber darf nicht unterdrückt werden, daß dem Linguisten bei der Durcharbeitung des Lang-Heinrichschen sonst so wertvollen Wörterbuchs immer wieder aufstößt: daß der Verfasser die Tonhöhen der Sprache unberücksichtigt gelassen hat, deren Wichtigkeit durch die oben angeführten Arbeiten von Meinhof und Rochl erwiesen ist. Wenn dieses Schambala-Wörterbuch eine zweite Auflage erlebt, so wäre es zu wünschen, daß die Tonhöhen von sachkundiger Hand nach Prüfung mit zuverlässigen Eingeborenen bei jedem Wort und bei jedem Beispiel nachgetragen werden. Das Wörterbuch der Sotho-Sprache von Endemann 1911 gleichfalls in

den Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts erschienen) ist für die Verarbeitung dieser phonetischen Eigentümlichkeit einer Reihe von Bantusprachen mustergültig.

Dieses Werk von LangHeinrich ist wohl der letzte Band der „Abhandlungen“, die das Hamburgische Kolonialinstitut herausgibt, obwohl es selbst nicht mehr besteht. Wie sein akademischer Nachfolger die Hamburgische Universität geworden ist, so werden auch seine Abhandlungen von dieser als „Abhandlungen auf dem Gebiet der Auslandskunde“ fortgesetzt. Es ist zu wünschen, daß zur Fortführung dieses Unternehmens auch in der heutigen schweren Zeit die erforderlichen Geldmittel flüssig gemacht werden. Denn solche Werke, wie das hier besprochene von LangHeinrich und die erwähnten von Roehl und Endemann stellen eine Bereicherung der Wissenschaft von dauerndem Wert da. Und es liegen genügend druckfertige Manuskripte von gleicher Bedeutung der Schriftleitung der Abhandlungen vor, die keine Verleger finden, weil sie ohne Bezug auf die Bestrebungen der Gegenwart sich mit zeitloser Wissenschaft beschäftigen. Sie durch Drucklegung nutzbar zu machen, ist nur möglich, wenn sich wohlhabende Kenner und Gönner der deutschen Wissenschaft finden, die durch reichliche Spenden beweisen, daß sie von ihrem Überfluß einen kulturfördernden Gebrauch zu machen wissen.

Dempwolff.

LITERATUR.

- Journal of the African Society* 1918/19. W. A. Crabtree, Bantu Speech, a Philological Study, S. 32—44, 101—113, 202—214, 290—301. — A. W. Cardinall, Some Random Notes on the Customs of the Konkomba, S. 45—62. — C. H. F. Plowman, Notes on The Gedamoeh Ceremonies among the Boran, S. 114—121. — W. A. Norton, African (Bantu) Melodies, S. 122—137. — H. Rayne, Turkana, S. 183—197, 254—265.
- Norton, W. A. *The Study of South African Native Languages*. South African Journal of Science. 1915. 12 S., *Bantu Place Names in Africa*, ebenda 1917. 14 S., *Sesuto Etymologie*, ebenda 1918. 11 S., *An Outline Sketch of Research into Things Native, with Special Reference to the Bantu and the Work of this Association*, ebenda 1918. 14 S., *The South-West Protectorate and its Native Population*, ebenda 1920, S. 453—465.
- Prietze, R., Heinrich Barth. Koloniale Rundschau. 1921. S. 1—33.

ZEITSCHRIFT FÜR EINGEBORENEN-SPRACHEN

HERAUSGEGEBEN VON

CARL MEINHOF

MIT UNTERSTÜTZUNG DER HAMBURGISCHEN
WISSENSCHAFTLICHEN STIFTUNG

JAHRGANG XII
1921 :: 1922



BERLIN
VERLAG VON DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN)
HAMBURG: C. BOYSEN

DRUCK VON J. J. AUGUSTIN IN GLÜCKSTADT UND HAMBURG

Inhaltsverzeichnis.

Aufsätze.

- Aichele u. Idris, Oesman*, Zwei Legenden der Mönangkabau-Malaien im Dialekt von Pajakoemboeh. S. 275—291.
- Idris, Oesman*, s. *Aichele*.
- Meinhof, C.*, Die Sprache von Meroe. S. 1—16. — Was können uns die Hamitensprachen für den Bau des semitischen Verbum lehren? S. 241—275. — Aus der Literatur. S. 304—306.
- Sieber, J.*, Märchen und Fabeln der Wute. S. 53—72. 162—239.
- Tiling, Maria v.*, Die Sprache der Jabarti. S. 17—52. 97—162.
- Tutschek, Karl*, Sprachproben von der Sprache in Darfur. S. 81—97.
- Wilhelm, J. H.*, Aus dem Wortschatz des !Kein und der Hukwe-Buschmannsprachen S. 291—304.

Bücherbesprechungen.

- Gerdau, Hans, Dr.*, Der Kampf ums Dasein im Leben der Sprache. (O. Dempwolff) S. 76—77.
- Hambruch, P.*, Malaiische Märchen (O. Dempwolff) S. 315—316.
- Kluge, Th.*, Versuch einer Beantwortung der Frage, welcher Sprachgruppe ist das Sumerische anzugliedern? (C. Meinhof). S. 239—240.
- Laman, K. E.*, The Musical Accent or Intonation in the Congo Language. (Heinitz) S. 314—315.
- Lehmann, Walther*, Zentral-Amerika; Teil I, Band II (Th.-W. Danzel). S. 306—311.
- Naville, E.*, La grammaire et l'écriture égyptiennes. (Entgegnung auf die Bücherbesprechung in Bd. XI) S. 72—76.
- Preuß, K, Th.*, Religion und Mythologie der Uitoto. Erster Band: Einführung und Texte, erste Hälfte. (Th. W. Danzel). S. 311—314.
- Westermann, D.*, Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia. — Die Gola-Sprache in Liberia. Grammatik, Texte und Wörterbuch. (C. Meinhot) S. 78—79.
- Literatur.** S. 79—80, 316—320.

Beiheft.

4. *Bender, C. I.*, Die Volksdichtung der Wakweli.

Ein interessantes Lautgesetz hat G. gefunden: $s + l = t^1$. Die Beispiele dafür sind so viele und so sicher, daß ich an seiner Richtigkeit nicht zweifle. Ebenso hat er richtig beobachtet, daß n vor Explosiven oft nicht geschrieben wird wie in *Katake* statt *Kandake*, *peštê*, *pesetê* für $\phi\epsilon\nu\tau\tau\eta\varsigma$, *Aretate* für $\Lambda\rho\epsilon\nu\delta\omega\tau\eta\varsigma$ usf. Mir fällt auf, daß in drei Fällen h durch vorhergehendes w entstanden zu sein scheint. So finde ich in Inscr. 89, 11: *nî yetekelê* und in derselben Inschrift Zeile 13 *n kw htekêlê*. Das letzte Wort scheint zu bedeuten: „der versteht“. Im ersten Fall ist y erhalten, im zweiten ist es durch die velaren Eigenschaften des w (unsilbisches n) zu h , also nach meiner Ansicht zu γ assimiliert. So auch *kzi 'kw htekkêl šzestel mtetê* in Kar. 47. Ähnlich in Inscr. 94, 46: *'rette wêšslw hirettenyi*. Da in dieser Inschrift regelmäßig das erste und letzte Wort der Phrase denselben Titel bezeichnen, ist es nicht zweifelhaft, daß G. recht hat, der in beiden Fällen „Harendotes“ interpretiert. Im ersten Wort ist der Anlaut wie auch sonst durch ' ersetzt, im letzten Wort durch h , vermutlich wegen des vorhergehenden w . Danach ist w halbvokalisch, bezw. gelegentlich vokalisches gesprochen, und die velaren Eigenschaften dieses Lautes haben sich auf den Folgenden übertragen.

Die Zahl der Worte, die man übersetzen kann, ist noch klein, meist sind es Namen und Titel, und nur einige andere Worte haben sich sicher feststellen lassen, wie z. B. *mk* „Gott“, *lh* „groß“, *'té* „Wasser“.

Trotzdem sind manche grammatische Formen schon erkennbar. Hier weiche ich nun allerdings mehr von G. ab als in der Lautlehre. Schon Schuchardt²⁾ hat hier seine abweichende Meinung kundgegeben, und ich kann ihm in den meisten Stücken beipflichten, glaube allerdings auch noch darüber hinaus gekommen zu sein.

Das Wichtigste, was ich dem Bisherigen hinzuzufügen habe, ist die Erkenntnis, daß das oft suffigierte $-l$ den Artikel darstellt, z. B. Inscr. 96 *pirite-l* „der *pirite*“, *šnptete akrérê-l* „der Prinz *šnptete*“. Kar. 59 *pqr-l* „der *paqar*“, Kar. 50 *peštê-l wilêwi* „Bruder des *peštê*“, *Katake-l* „die *Kandake*“. Dieser Artikel dient auch dazu, abhängige Bildungen mit dem regierenden Nomen zu verbinden z. B. das nachgestellte Adjektiv in Inscr. 94: *qêren lh-l* „der große *qêren*“, ferner Inscr. 87: *zkrtri lh-l* „der große *zakaraturi*“.

Der Genitiv steht vor dem regierenden Nomen z. B. *'Amni mzes-l* „der Geliebte des Ammon“, Inscr. 84, s. oben *peštê-l wilêwi*.

¹⁾ Dies Lautgesetz widerspricht aber der Annahme, das statt s die Silbe $še$ zu lesen ist.

²⁾ Wiener Zeitschrift f. d. K. d. Morgenlandes. Bd 27, S. 163—183.

Es gibt aber eine Umschreibung mit Hilfe der Postposition *-is (-s)*, die eine den Genitivverbindungen ähnliche Bedeutung hat, wie schon G. gesehen hat. Diese Umschreibung steht nach dem regierenden Nomen. z. B. Kar. 47 *pqr qér -is* „der Paqar beim König“ bezw. „des Königs“, *qér-is* < **qére-is*.

Kar. 91 *msqêrés qér-is* „der *msqêrés* des Königs“, sehr häufig *pelmêš 'tê-l-is* „der General auf dem Wasser“, wobei *-l* „Artikel“ zu *'tê* „Wasser“ ist.

Häufig *qêren wêš-s* „Verwalter der Isis“

Kar 6 *šlhš mnp-s* „*šlhš* des Amanap“.

Dieser nachgestellte Genitiv¹⁾ erhält dann oft den Artikel, um die Zugehörigkeit des Genitivs zu dem regierenden Nomen noch stärker zu betonen. Dabei verschmilzt nach dem oben angeführten Lautgesetz sehr häufig $s + l > t$, z. B. Inscr. 122 *perite wêš - t, qêren wêš - t* „der Gesandte der Isis“, „der Verwalter der Isis“, Kar 30 *belêléke mnp-t* „der *belêléke* des Amanap“.

Häufig wird das weiter unten zu besprechende *-êwi* angehängt,

z. B. Kar. 126 *'nt wêš-s-l-êwi* „der Prophet der Isis“

Kar. 3 *belêléke mnp-s-l-êwi* „der *belêléke* des Amanap“

Kar. 15 *'nt wêš-t-êwi* „der Prophet der Isis“

Kar. 125 *'nt mnp-t-êwi* „der Prophet des Amanap“.

Diese Genitivverbindung kann wieder als Genitiv von einem folgenden Nomen abhängig sein,

z. B. Kar. 125 *'nt mnp-ti²⁾ sam-l-êwi* „das Weib (?) des Propheten des Amanap“.

Kar. 32 *šlhš mnp-t sam-l-êwi* „das Weib (?) des *šlhš* des Amanap“.

1) Bei dem Wort *kzi* scheint G. anzunehmen, daß der umschriebene Genitiv gegen die Regel vorgestellt ist. Ich kann ihm darin nicht beipflichten. Die Übersetzung des Wortes *kzi* mit „Frau“ ist deshalb nicht gut durchführbar, z. B. *peštê-l kzi-s-lê* Kar. 124 kann ja nicht heißen „die Frau des *peštê*“, sondern müßte heißen „der *peštê* der Frau“, ebenso *peštê-l kzi-têwi* < **kzi-s-lêwi* kann nach dem Vorstehenden nur heißen „der *peštê* der Frau“. G. hilft sich, indem er statt „Frau“ „Harem“ übersetzt, aber dann ist es auch nicht „der Harem des *peštê*“, sondern „der *peštê* des Harem“. Die Sache bedarf also noch weiterer Aufklärung, die hier um so nötiger ist, als Sayce sonst sehr ansprechende Folgerungen gezogen hat, daß nämlich das öfters neben *kzi* erscheinende *br* bei Aufzählung der Beute „Männer“ hieße.

2) Welche Bedeutung *-i* hat, ist noch nicht festgestellt.

Der Artikel steht auch nach anderen Postpositionen, die dadurch mit ihrem Nomen eng an das regierende Nomen angeschlossen werden, entsprechend der griechischen Redeweise, bei der die Wortfolge nur genau umgekehrt ist, z. B. *wěš pilqe-te-l* „die Isis in Philae“ Inscr. 101/5 und oft *wěš tebwe-te-l* „die Isis in Tebawe“ Inscr. 101/5. Diesem Artikel kann das Pluralzeichen *-eb* bzw. *-b* angehängt werden, z. B. nach G. Kar. 22 *'nt-l-eb* „die Propheten“, Inscr. 130/7 *apēte-l-eb* „die Gesandten“, Inscr. 130/6 *pehnēs-l-eb* „die Generale“.

Dieses Pluralzeichen wird nun ebenso wie der Artikel dem Attribut angehängt,

z. B. Inscr. 81 *permete lh-l-eb* „die großen *permete*“.

Inscr. 94/21 *pzhēs lh-l-eb*.

Dieses *-eb* erscheint nun ebenso nach den Postpositionen *-is* (*-s*) (Genitivzeichen) und *-te* („in“, „nach“), z. B. Kar. 15 *'nt mnp-t-eb* „die Propheten des Amanap“ vergl. Inscr. 101/10 *pilqe-te-l-eb* „die (Osirisbilder) in Philä“. Außer dem Pluralzeichen *-eb* führt G. noch ein zweites, nämlich *-bh*, an und meint, daß dies in Formen stände, in denen ein *e* dem *-bh* vorangeht. Ich sehe die Sache anders an. *-bh* (*-bhe*) erscheint besonders häufig in den stereotypen Wunschformeln¹⁾, die auf den Grabinschriften stehen, und die etwa bedeuten mögen: „Wassers Fülle mögest du ihn (bzw. sie) genießen lassen, Brotes Fülle mögest du ihn (sie) haben lassen“. Mag diese nur geratene Übersetzung richtig sein oder nicht, jedenfalls tritt *-bh* nach G. dann ein, wenn die Namen mehrerer Verstorbenen auf dem Grabstein stehen. Wo nur ein Verstorbener aufgeführt ist, fehlt *-bh*. Da es sich handgreiflich um Wunschformen handelt, und da die Übersetzung des Wortes „Wasser“ ziemlich sicher ist, werden wir mit G. annehmen müssen, daß der Schluß der Phrase eine Verbalform ist. Dann muß aber *-bh* das plurale Pronominal-Objekt beim Verbum ausdrücken. In älteren Texten findet sich bei entsprechenden Bildungen auf eine Person bezüglich *-h*, das wäre dann also Objekt der 3. Pers. Sg. Im Plural wird *b* hinzugefügt, und so ergibt sich dann *-bh*²⁾.

Die Analyse der Verbalformen führt aber noch zu weiteren Ergebnissen. G. hat angenommen, daß die ersten Buchstaben den Stamm des Verbum darstellen. Schon Schuchardt hat gezeigt, daß das sicher unrichtig ist. Wenn auch die Mehrzahl der Formen mit *pi-ši-(p-š-)* beginnt, so sind doch auch andere da, bei denen *pi-* oder *ši-* oder beide fehlen. Der Schluß der Formen ist *-te*, *-tē*, *-ke-*

¹⁾ z. B. *'tē mhe p-ši-he-bh-te* *'t mhe p-ši-he-bh-te* Kar. 37, 67.

²⁾ Vergl. Mer. Stud. III, S. 26.

te und ähnlich. Die Mitte wechselt, also haben wir die Mitte als den Stamm anzusehen. Dieser Stamm erscheint gelegentlich ohne Präfix und Suffix, wird dann also Imperativ sein,

z. B. 'tê *mhe yih Kar. 5

't *mhe yih Kar. 5

hmléle hêl Kar. 30

hmlél hêl Kar. 109, Sh. 2.

Man kann zweifelhaft sein, an wen der Imperativ gerichtet ist, ob an den Toten oder an Isis und Osiris, die ja regelmäßig auf den Denksteinen angerufen werden. Das Wahrscheinlichste ist wohl die Anrufung der Götter. Vor diese Imperativformen tritt öfter *p-*, das ich für ein Präfix halte, das den Wunsch ausdrückt,

z. B. hmlél *p-hêl* Kar. 14

mléhw *p-hl* Sh. 16.

Statt dieses Präfixes erscheint öfter ein Suffix *-te*, das ich einstweilen für das Subjekts-Suffix der 2. Pers. Plur.¹⁾ halte. Die Form ist dann nicht mehr Imperativ, sondern Optativ,

z. B. 'tê mhe yih-te Kar. 18.

Mit Suffix des Objektspronomen im Plural:

hmlél hêl-bh-te Kar. 67

hmlhl yeth-bh-te Kar. 67.

Diese Form kann noch durch *-ke* -verstärkt werden, das ich für eine Art Dauerform halten möchte,

z. B. 'tê mhe yihe-ke-te Kar. 53

't mhe yehr-ke-te Kar. 70

't mhe yih-ke-te Kar. 101

hmlél hêl-ke-te Kar. 39, 57, 59, 69, 70 u. ö., usw.

Mit Objektssuffixen:

hmlél hêl-bhe-ke-te Kar. 29, 42

hmlhle yeth-bhe-ke-te Kar. 29.

Auch zu diesen Formen kann noch das Wunschpräfix *p-* treten, z. B. mit Objektspronomen:

hmlél *p-hêl-bh-te* Kar. 64^a.

Meist steht die Form mit suffigiertem *-ke-*,

z. B. hmlél *p-hêl-ke-te* Kar. 22, 31, 52, 64^b, 73 u. ö.

Außer diesen Formen finden sich nun sehr viele mit präfigiertem *š-*, (*ši-*), das ich für Zeichen des Kausativ halte. Der Gott kann entweder gebeten werden, dem Toten Gaben zu geben oder sie ihm geben zu lassen. So wird sich die Zufügung von *š-* am einfachsten erklären. Dies *š-* erscheint im Imperativ mit *p-* (*pi-*)

¹⁾ oder Singularis.

z. B. 'tê mhe p-š-êh	Kar. 3, Sh. 16
'tê mhe p-š-êh	Kar. 69
'tê mhe p-ši-h	Kar. 117
'tê mhe p-š-êhe	Sh. 1
't mhe p-š-hr	Kar. 3
't mhe p-ši-hr	Kar. 13, 103, 109, 122
't mhe p-ši-h	Kar. 68
't mhe pi-ši-hr	Kar. 94 ^a , 107.

Das plurale Pronominalobjekt tritt in diesen Imperativen als *-b* und nicht als *-bh* auf, eine Tatsache, die, soviel ich sehe, noch nicht beachtet ist, doch vgl. Kar. S. 25.

z. B. 'tê he p-ši-he-b	Sh. 14
'mhe p-ši-hr-b	Sh. 14.

Auch mit *-ke* (*-k*) verstärkt kommt der optative Imperativ des Kausativ vor,

z. B. 't mhe p-ši-hr-k	Sh. 3
't mhe pi-ši-hr-ke	Sh. 13
hlhl p-š-th-ke	Kar. 84.

Meist wird aber das Subjektssuffix beigefügt,

z. B. 'tê mhe pi-ši-h-te	Kar. 8, 13
'tê mhe p-š-êh-te	Kar. 9
'tê mhe p-š-êh-te	Kar. 14, 24, 39, 40 usf.
'tê mhe pi-š-êh-te	Kar. 34, 94 ^a
'tê mhe pi-ši-h-te	Kar. 38
hmlêli pi-ši-ple-te	Kar 127 ^a .

Mit pluralem Objektsuffix:

'tê mhe p-š-êhe-bh-te	Kar. 64 ^a
'tê mhe p-ši-he-bh-te	Kar. 37, 67
'tê mhe p-š-hr-bh-te	Kar. 45.

Auch diese Form wird in den meisten Fällen durch *-ke* - verstärkt.

z. B. 'tê mhe p-š-ê-ke-te	Kar. 2
'tê mhe p-š-êh-ke-te	Kar. 4
'te mhe p-š-êhe-ke-te	Kar. 16, 21, 31
'tê mhe p-ši-he-ke-te	Kar. 17 usf.
't mhe p-š-hr-ke-te	Kar. 2, 6
't mhe p-ši-hr-ke-te	Kar. 4
't mhe pi-ši-hr-ke-te	Kar. 8 ^a
't mhe p-s ¹)-h-ke-te	Kar. 31 ^b usf.
hmêl p-š-hêl-ke-te	Kar. 88 usf.

¹) s statt š.

Mit pronominalem pluralem Objekt:

'tê m̄he p-š-êhe-b̄he-ke-te Kar. 6, 28, 29.

Einige Male tritt statt der Endung -te die Endung -tê auf,

z. B. 'tê m̄he b ¹⁾ -ši-he-tê	Kar. 1
'tê m̄he p-š-êhe-tê	Kar. 51
't m̄he p-ši-hr-tê	Kar. 51, Sh. 1
hmlél p-ši-th-tê	Sh. 1
h̄lhle pi-ši-hél ²⁾ -tê	Kar. 12
h̄hl-p-ši-hél-tê	Sh. 1.

Ich wage keine Vermutung über die Bedeutung von -tê. Es fällt auf, daß sich bisher keine Form mit Objektssuffix und -tê gefunden hat, auch keine Form mit -ke und -tê.

Nicht selten wird bei den Formen mit -ke- ein -s angehängt, ohne daß eine Änderung der Bedeutung nachzuweisen ist,

z. B. im Imperativ:

hmlél h̄l-ke-s	Kar. 61, 84
hmlél yeth-ke-s	Sh. 19
h̄hl yeth-ke-s	Kar. 61,

mit präfigiertem -p:

hmlél p-hél-ke-s Sh. 5,

mit Personalsuffix als Subjekt:

hmlél h̄l-ke-te-s Kar. 33,

mit präfigiertem p-š- im Imperativ:

'tê m̄he p-ši-he-ke-s	Kar. 61, Sh. 5, 19
'tê m̄he p-š-e-ke-s	Kar. 84
't m̄he p-ši-hr-ke-s	Kar. 61, Sh. 5, 19
't m̄he p-š-hr-ke-s	Kar. 84,

mit pronominalen Objektssuffix:

'tê m̄he p-š-êhe-b̄he-ke-s	Kar. 15
'tê m̄he bi ³⁾ -š-êhe-b̄he-ke-s	Kar. 23,

mit Personalsuffix als Subjekt:

't m̄he p-š-hr-ke-te-s Kar. 9.

Eine ganz ungewöhnliche Form ist diese:

't m̄he pi-tê⁴⁾-ši-her-b̄he-ke-s Kar. 23.

1) b statt p.

2) offenbar verschrieben.

3) statt pi-

4) Die Lesung scheint mir nicht sicher zu sein.

Folgende Formen weiß ich noch nicht zu analysieren:

nszêkel zêle yizêteziye-ke-s Kar. 61

'lepê kezêtl yeth-ke-s Sh. 19.

Nach *-tê* scheint *-s* nicht vorzukommen.

Außer diesen Verbalformen sind noch andere aufzuweisen. Vom Stamm **mz* „lieben“ ist häufig die Form *mze-s* „geliebt“ gebildet, wonach *-s* ein Passiv ausdrückt¹⁾. Die Bedeutung ist von G. nach Analogie ägyptischer Formeln erschlossen, so viel ich sehe, mit Recht.

Von demselben Stamm **mz* wird eine Form gebildet, die G. übersetzt „befreundet bzw. verwandt mit“: *ye-t-mze-lêwi*.

Das Suffix *-lêwi* werde ich unten behandeln. Die Vorsilbe *t-* könnte hier bedeuten „in einem Zustand sein“ oder auch die Gegenseitigkeit bezeichnen, so daß *t-mz* bedeuten würde „liebende Gesinnung haben“ oder auch „sich mit jem. gegenseitig lieben“.

Statt dieses *t-* erscheint gelegentlich *n-* z. B. *ye-n-mze-l-êwi* Kar. 61, 119.

Die Funktion des *n-* müßte also der des *t-* ähnlich sein. Die Vorsilbe *ye-* und das Suffix *-ê* drücken, soviel ich sehe, zusammen die relativische Beziehung aus. Vom Stamm **mz* ist das Partizipium **t-mze* gebildet, mit Artikel **t-mze-l*, mit Relativpronomen *ye-t-mze-l-ê*; für *-wi* bleibt dann die Bedeutung des Verbum „sein“²⁾. Die Form heißt dann: „der der Verwandte ist“. Das vorhergehende Nomen ist dann der abhängige Genitiv z. B. *pelmês 'tê-l-ît ye-t-mze-l-ê-wi* „der ein Verwandter ist des Generals des Wassers“.

Die Mehrzahl zu *-ê* lautet *-eb-ka*.

ye-t-mze-l-eb-ka-wi bedeutet also „die Verwandte sind“. Andere Verbalformen vermute ich in folgenden Worten:
z. B. *keze-bh* Inscr. 94/19 vielleicht „er schlug sie“ vgl. *bqê-bh* in derselben Inschrift.

Ferner Inscr. 89:

ye-teke-l-ê „der versteht“ (?) vgl. im folgenden:

h-tke-l-ê in derselben Bedeutung s. oben, S. 5.

Die sehr häufig vorkommenden Bildungen *tezêlêwi* und *terikelêwi*, die von G. übersetzt werden: „geboren von“ und „erzeugt von“ sind vielleicht doch nicht Partizipia, sonč zn Substantiva. Da *t-zê* in der Bedeutung „Mutter“ Inscr. 101 von G. nachgewiesen ist und die Unterscheidung von „gebären“ und „erzeugen“ in afrikanischen

1) dies *-s* ist natürlich von dem eben erwähnten unterschieden.

2) wenn *-wi* nicht „und“ heißt.

Sprachen ungewöhnlich ist, glaube ich, daß man vielleicht die Formen als Nomina ansehen kann.

te- wäre dann vielleicht Genitiv des Pronomen der 3. Person sing., oder, da es mit *ye-* wechselt, ein anderes pronominales Element, *-l* ist Artikel, *-é-* Relativpronomen und *-wi* Verbum „sein“, und die Worte würden heißen: „dessen Mutter ist“, „dessen Vater ist“.

Die mehrfach vorkommenden verdoppelten und verdreifachten Formen würden dann vielleicht doch nicht, wie G. meint, eine Verstärkung bedeuten im Sinne von „wirklich geboren von“, „wirklich erzeugt von“, sondern würden heißen „die Mutter seiner Mutter ist“, „der Vater seines Vaters ist“. Sh. 16 findet sich sogar *tezhlí terikéléwi*, was nach G. ein Versehen sein muß. Ich würde versuchen zu übersetzen mit „der Vater seiner Mutter ist“.

Bei den Pluralformen wird das Relativpronomen wie oben auf *-l-eb-ka-wi* gebildet. Das *-eb-* gehört also auch hier zum Relativpronomen, nicht zu „Vater“ und „Mutter“ und bedeutet „deren“. Es heißt also „deren Mutter, deren Vater ist“.

Relativpronomen und Genitivbeziehung werden also getrennt ausgedrückt wie im Hebräischen¹⁾.

Die Zahlzeichen hat G. in einem besonderen Aufsatz²⁾ sehr ansprechend auf die ägyptischen zurückgeführt. Eine Krux ist die Zahl 34 in der Grabinschrift des *Wyekiye* Inscr. 89, wo von 34 Sternen die Rede ist. Nach einer Mitteilung von Dr. Saxl ist 36 eine häufige Zählung für die Sternbilder des Tierkreises in Egypten. So werden auch hier Sternbilder gemeint sein, deren Kenner der Verstorbene war, ebenso wie er die 5 Sterne kannte, die Planeten. Die ganz ähnlichen ägyptischen Inschriften, die G. mit gutem Recht anführt, weisen darauf hin, daß es sich um einen Sternkundigen handelt. Vielleicht liegt ein Schreibfehler vor, in dem statt III, was „sechs“ bedeuten würde, IIII „vier“ gesetzt ist.

Die Zahlworte selbst kennen wir noch nicht.

Ich halte es aber für möglich, daß in Inscr. 101 *'rite wil* I das *wil* „eins“ bedeutet, das dann also mit Buchstaben und Zahlzeichen geschrieben wäre, ebenda könnte *tmi* „zehn“ bedeuten.

Von den Postpositionen ist *-is(-s)* oben schon genannt. Dazu kommt das ebenfalls bereits erwähnte *-te* „in“ und das von G. sicher richtig übersetzte *-k* „von“.

¹⁾ Z. B. „Volk, welches du verstehst nicht seine Sprache“ d. h. „dessen Sprache du nicht verstehst“. Deut. 28, 49.

²⁾ Mer. Studies I.

z. B. in *Šimlê - k zik Pîlqêy - te* „von Šimale bis Philae“,
 ferner *Šimlê - k zik Sleley - te* „von Šimale bis Salele“,
Qêrelî - k zik Pîlqêy - te „von Qêrelî bis Philae“.

Das wäre im wesentlichen das, was wir vom Meroitischen wissen.

Welcher Sprachgruppe sollen wir es zuweisen?

Daß eine Sprache mit diesem Lautbestand und dieser Grammatik nicht Nubisch ist, bedarf weiter keiner Erörterung. Das Nubische, auch das Aitnubische, ist uns heute, dank den Arbeiten von Schäfer, Junker, Griffith so wohl bekannt, daß wir darüber nicht zweifelhaft sein können, daß wir hier eine ganz andere Sprache vor uns haben. Die spätesten meroitischen Inschriften werden von G. bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert verlegt, die ältesten nubischen Handschriften gehen etwa bis 900 n. Chr. zurück. Zwischen beiden liegt also keine gar zu lange Zeit, und es ist ausgeschlossen, daß eine Sprache sich in so kurzer Zeit so völlig geändert haben könnte. Selbst wenn einzelne Worte des Nubischen mit meroitischen Worten übereinstimmen, so beweist das nichts, wie G. mit Recht angibt. Bei Sprachen, die sich so nahe berührt haben, sind gegenseitige Entlehnungen selbstverständlich.

Aber auch mit der Sprache der Bisharin, dem Bedaue (Béga), ist das Meroitische nicht identisch¹⁾. In dieser Sprache wird das feminine Objekt regelmäßig durch *-t* ausgedrückt, das maskuline häufig durch *-b*. Ein präfigierter Artikel *wu-*, fem. *tu-* kennzeichnet die Hauptworte. Von all dem findet man keine Spur im Meroitischen.

Wohin gehört die Sprache denn?

Das Nächstliegende ist doch wohl, daß man sie mit den ihr benachbarten Sprachen Abessiniens zu vergleichen sucht. Die Semitensprachen Abessiniens scheiden dabei aus, denn das Meroitische ist ja handgreiflich nicht semitisch, und die Semiten sind ja doch viel später in Abessinien eingezogen, als das meroitische Reich entstand. Die isolierenden Sprachen der Sudanstämme Abessiniens zeigen mit Lautlehre und Grammatik des Meroitischen wenig Ähnlichkeit — abgesehen von der Voranstellung des Genitivs, die aber auch von den Hamitensprachen und sogar von modernen Semitensprachen Abessiniens angenommen ist.

Wir werden also die Hamitensprachen Abessiniens vergleichen müssen. Und da findet sich tatsächlich zunächst im Lautbestand

1) Damit soll nicht geleugnet werden, daß manche Formen verwandt sein können, s. u.

manches, was an das Meroitische erinnert. Diesen Hamitensprachen eigentümlich ist das Schwanken der stimmhaften und stimmlosen Laute, z. B. im Somali, im Bedaue. Ihnen eigentümlich ist der Wechsel von *s* und *š*, z. B. im Bedaue. In ihnen findet sich *q* neben *k* z. B. im Somali, Bilin, Chamir, Quara und Kafa, auch Velarlaute wie *χ* und *γ* sind hier häufig z. B. im Bilin, Quara, Chamir. Das seltsame Lautgesetz *s + l > t* hat eine Art Widerspiel im Somali, wo *l + t > š* wird.

Auch in grammatischer Hinsicht sehe ich viel Ähnlichkeiten. Der Genitiv steht voran, oft ohne besonderes Genitivzeichen im Bilin, Quara, Chamir, Saho. Die Postposition *-is (-s)* findet sich zur Umschreibung des Genitiv im Kafa, Bilin, Chamir.

-l als suffigierten Artikel habe ich in Hamitensprachen nicht gefunden, erinnere aber an *ǵl-* als männlichen Artikel im Masai, ferner an **l-* im Ful (Westafrika).¹⁾

-eb als Pluralsuffix erinnert an *-be* als Plural der Personenklasse im Ful. Da wir im Meroitischen ein grammatisches Genus nicht gefunden haben, ist es wahrscheinlich, daß dies wie im Ful noch in der Entwicklung begriffen ist. Das feminine *t* scheint noch nicht ausgebildet zu sein, und wir würden also eine sehr alte Form der hamitischen Sprachen vor uns haben. Übrigens haben auch die Hamitensprachen Abessiniens das feminine *t* nur teilweise. Es fehlt z. B. im Saho, Bilin, Quara, Kafa, Chamir (nur ein Beispiel bei Reinisch).

Beim Verbum vermuteten wir den Kausativstamm mit *ši-*, *š-* vgl. dazu Saho *s-*, *š-* zur Bildung des Kausativum, *šō-*, *še-*, *ši-* (*sō-*, *sē-*, *sī-*) im Bedaue, *-is*, *-s* im Bilin, *-š* im Quara, *-s* im Chamir und Kafa, *-sī*, *-ši* im Somali in gleicher Funktion. Mit *t-* wurde eine Form gebildet, die wir für eine Zustandsform, bezw. Reziprokform halten, vgl. Saho *ta-* zur Bildung der Reflexiva, *atō-*, *tō-*, *at-* in intransitiver und passiver Bedeutung im Bedaue, *-t* zur Bildung von Zustandsformen und Passiven im Bilin, von Intransitiven im Quara, *-t*, *-et* zur Bildung von Reflexiven im Chamir, *-te* zur Bildung von Zustandsformen im Kafa etc.

Mit *n-* wurde eine Form gebildet, in der wir auch den Ausdruck des Zustandes oder der Gegenseitigkeit vermuteten,

- vgl. Bedaue *mō-*, *m-*, in sozialer, reziproker, passiver Funktion,
 Bilin *-in* in reziproker Funktion,
 Somali *-an* in passiver, bezw. reziproker Funktion,
 Saho *m-*, vor *t* und *k* aber *n-*, bildet Passiva.

¹⁾ Vgl. meine Studie in ZDMG Bd. 65, S. 185.

DIE SPRACHE VON MEROE¹⁾.

von Carl Meinhof.

Neben den vielen Inschriften in ägyptischer Sprache, die in Nubien und südlich davon, sogar noch südlich von Khartoum in älterer und neuerer Zeit entdeckt wurden, befanden sich auch Inschriften, die zwar mit ägyptischen Hieroglyphen, aber offenbar nicht in ägyptischer Sprache geschrieben waren, und andere in einer zunächst nicht lesbaren Schrift. Schon R. Lepsius hat die Frage aufgeworfen, welche Sprache oder welche Sprachen in diesen Schriftdenkmälern aufgezeichnet sein könnten. Er hielt sie für hamitisch, speziell Bega-Sprache²⁾. Andere haben geglaubt, daß die Sprache dieser Inschriften nur nubisch sein könnte³⁾. Es ist das Verdienst von F. Ll. Griffith, uns die Lösung dieser Inschriften ermöglicht zu haben, desselben Griffith, der 1913 eine zusammenfassende Studie über das Alt-nubische veröffentlicht hat.⁴⁾ Er hat zunächst, soviel ich sehe, völlig klar und einwandfrei

¹⁾ Vgl. hierzu *Areika. By D. Randall-MacIver and C. Leonard Woolley. With a Chapter on Meroitic Inscriptions by F. Ll. Griffith.* Oxford 1909 (University of Pennsylvania. — Eckley B. Coxe, Junior Expedition to Nubia: vol. I) *Meroe, the City of the Ethiopians, being an account of a first season's excavations on the site; 1909—1910. By John Garstang, A. H. Sayce and F. Ll. Griffith.* Oxford 1911.

The Island of Meroe. By J. W. Crowfoot. And Meroitic Inscriptions, Part I. Soba to Dangel. By F. Ll. Griffith. London 1911 (Archaeological Survey of Egypt, Nineteenth Memoir).

Meroitic Inscriptions, Part II. Napata to Philae and Miscellaneous. By F. Ll. Griffith. London 1912 (Arch. Surv. of Egypt. Twentieth Memoir).

Karanòg. The Meroitic Inscriptions of Shablul and Karanòg. By F. Ll. Griffith Philadelphia 1911 (University of Pennsylvania. — Eckley B. Coxe, Junior Expedition to Nubia: vol. VI).

Griffith, F. Ll., Meroitic Studies, I—IV. The Journal of Egyptian Archaeology III 1916, IV 1917.

Ich zitiere im folgenden mit Inser. = Meroitic Inscriptions, mit Kar. = Karanòg, mit Sh. = Shablul. Hierzu ist auch zu vergleichen: *E. A. Wallis Budge, The Egyptian Sudan.* London 1907. Ferner die Arbeiten von *Leo Reinisch* über Afar, Bedauey, Bilin, Chamir, Dschäbärti, Kafa, Saho, Somali, Wien 1872—1904, aus denen die Beispiele entnommen sind.

²⁾ Vgl. Nubische Grammatik. Berlin 1880. S. CXXVI.

³⁾ z. B. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums³ 1913. I, S. 48.

⁴⁾ *The Nubian Texts of the Christian Period*, Berlin 1913. K. Akademie der Wissenschaften. Vgl. diese Zeitschrift IX, S. 91, 167, sowie meine Studienfahrt nach Kordofan S. 81, 129.

erwiesen, daß die Sprache der hieroglyphischen Inschriften und die der anderen dieselbe ist. Er hat weiter für beide Schriftarten erwiesen, daß sie im wesentlichen Buchstabenschrift sind, und hat für jeden Buchstaben einen Lautwert gefunden, der die Lesung ermöglicht. Die so sich ergebenden Worte stimmen nun mit den meroitischen Worten überein, die wir aus ägyptischen und griechischen Quellen kennen, wie Personennamen, Ortsnamen, Titel. Außerdem konnten ägyptische Lehnworte im Meroitischen nachgewiesen werden. Die Lesung ist also im wesentlichen gesichert und stellt einen schönen Erfolg sorgfältiger Gelehrtenarbeit dar.

Griffith ist dabei nicht blind gegen die Mängel, die seine Lesung noch aufweist. Der von ihm mit *z* umschriebene Buchstabe bezeichnet doch vielleicht einen Palatallaut, wie G. selber in späteren Publikationen annimmt, vielleicht auch einen *d*-ähnlichen Laut. Die durch *h* und *h̄* umschriebenen Laute werden noch nicht phonetisch bestimmt. Das Zeichen für *ñ* kehrt im Altnubischen mit geringer Veränderung wieder, wie es scheint, als Ausdruck desselben Lautes, aber das Zeichen für *h̄* bedeutet im Altnubischen *ñ*, und man sieht zunächst nicht recht ein, warum die Nubier zur Schreibung des *ñ* dieses meroitische Zeichen verwandt haben, wenn dies Zeichen im Meroitischen einen ganz anderen Laut bedeutet. Ich muß G. aber zugeben, daß man im Meroitischen statt *h̄* nicht wohl *ñ* lesen kann. Denn einerseits spricht die Umschreibung meroitischer Namen in ägyptischer Schrift dafür, daß der Laut dem ägyptischen *h̄* ähnlich war, andererseits schwankt die Schreibung gar nicht selten zwischen *h* und *h̄*, so daß diese Laute doch einander ähnlich gewesen sein müssen. Achtet man nun darauf, daß im Meroitischen überhaupt eine Unsicherheit in Bezug auf die Unterscheidung der stimmlosen Laute von den stimmhaften nachweisbar ist, wie gelegentlich *b* statt *p* steht, wie *t* statt *nd* in *Kandake* — so liegt es am nächsten, anzunehmen, daß *h̄* stimmhaftes velares Reibegeräusch bezeichnet, während *h* vermutlich stimmlos ist.

Der stimmhafte Laut *h̄*, den ich γ schreibe, würde aber dem *ñ*, das ebenfalls velar und stimmhaft ist, näher liegen als ein stimmloser Laut. Bedenkt man nun, daß im Griechischen γ vor γ und χ den Laut *ñ* ausdrückt, so dürfte es sich erklären, warum die Nubier das meroitische Zeichen für *h̄* anwandten, um ihr *ñ* zu schreiben. γ konnten sie nicht benutzen, da dies schon für den Laut *g* im Gebrauch war.

Leider hat Griffith sich erst nicht entschließen können, die Umschreibung durch diakritische Zeichen genau zu bestimmen, sondern er schrieb *sh* statt *š*, *kh* für *h̄* und *h*, später unterschied er *kh* und

eh, was auch nicht sehr glücklich ist. Die zuletzt gewählte Weise stets *š*, *h*, *ḥ* zu schreiben, ist gewiß die richtige.

Weitere Kritik könnte man versuchen an der Umschrift der drei Zeichen für *t*-Laute durch *t*, *te*, *tē*. Ich glaube aber, daß die Lesung von *G*. sich im wesentlichen bewährt. Ich rechne allerdings damit, daß die drei *t*-Laute oben doch vielleicht verschieden waren, daß nämlich *te* vielleicht *tē* darstellt, also einen Palatallaut, und daß *tē* statt *tu* (*to*)¹⁾ steht und vielleicht ein *u*-haltiges oder auch ein gepreßtes *t* bezeichnet. Für das Verständnis der Texte ist das aber nebensächlich. Dafür genügt die Umschreibung völlig. Ich bin auf diese Vermutung nur gekommen, weil ich mir klar zu machen suchte, warum man die drei Silben durch drei verschiedene Buchstaben ausdrückte, während ja Zeichen für *e* und *é* doch vorhanden waren. Gegen meine Vermutung bezüglich *te* spricht aber, daß *tē* mit demselben Zeichen geschrieben wird wie *ta*. Man sollte aber meinen, daß, wenn eine Palatalisierung des *t* überhaupt stattgefunden hat, sie vor *i* sicher eingetreten sein mußte. Die Sache bedarf also noch weiterer Prüfung. *G*. hält es für möglich, daß man statt der Umschreibung *s* die Silbe *še* setzen mußte. Vielleicht hat er recht.²⁾ Das Schwanken zwischen *s* und *š*, das ihm auffällt, ist allerdings in der Sprachgruppe, zu der ich das Meroitische rechne, auch sonst häufig. Demnach würde sich folgendes Schema der Konsonanten ergeben:

Nach Griffith:

<i>k</i>	<i>q</i>			<i>ḥ</i>	<i>ḥ</i> ³⁾	
		(<i>ǰ</i> ?) ⁴⁾	<i>n</i>	<i>š</i>		<i>y</i>
<i>t</i> ⁵⁾			<i>n</i>	<i>r</i>	<i>l</i>	
				<i>s</i> ⁶⁾	<i>z</i> (?) ⁴⁾	
<i>p</i>	<i>b</i>		<i>m</i>			<i>w</i>

Außerdem im Anlaut fester Vokalansatz.

Nach meinem Vorschlag:

<i>k</i>	<i>q</i>			<i>χ</i> ⁷⁾	<i>γ</i>	
<i>t'</i> (?)		<i>d'</i> (?)	<i>n</i>	<i>š</i>		<i>y</i>
<i>t</i>	<i>t̄</i> (?)		<i>n</i>	<i>r</i>	<i>l</i>	
				<i>s</i>		
<i>p</i>	<i>b</i>		<i>m</i>			<i>w</i>

Außerdem wird fester Vokalansatz im Anlaut durch ' bezeichnet.

1) Wegen des *u* (*o*) statt *é*, s. S. 4.

2) Doch vergl. S. 5, Anm. 1.

3) Die Laute sind nicht sicher bestimmt.

4) entweder *ǰ* oder *z*.

5) in drei verschiedenen Schreibungen

6) wahrscheinlich nur Schreibung statt *še*.

7) vielleicht aber auch *ḥ* = arab. ح.

Von den Vokalen sind *i* und *e* mit ziemlicher Sicherheit nachgewiesen, *a* wird nicht geschrieben, aber die bekannten Worte wie Kandake, Ergamenes, Napata und Lehnworte wie Aramon zeigen, daß es vorhanden gewesen sein muß. G. hat es zunächst überall da eingesetzt, wo ein Vokal fehlte, so daß er *Kikel* liest *Katake-l* = *Kandake*, aber er hat sich später überzeugt, daß das nicht ratsam ist, weil zu viele Beispiele vorkommen, in denen sicher ein anderer Vokal ausgelassen ist, da die Varianten diesen Vokal noch haben. Er schreibt deshalb in den neueren Veröffentlichungen dies *a* meistens nicht mehr. Das ist gewiß zu billigen. Aber um die Texte lesen zu können, wird man freilich in vielen Fällen *a* einsetzen müssen. Schwieriger liegt die Sache mit der von G. gewählten Lesung *ê*. Dabei ist das Ergebnis, daß kein Zeichen die Laute *o* und *u* ausdrückt. Wenn man auch annimmt, daß *o* in vielen Fällen zu lesen ist, wo wir *a* lesen, so ist doch das völlige Fehlen eines Zeichens für die dunklen Vokale sehr auffallend.¹⁾ G. hat sich von Linguisten Auskunft geben lassen, ob Sprachen ohne *o*, *u* vorkommen. Wenn solche Sprachen wirklich bisher nicht gefunden sind, so wäre das noch kein Beweis, daß das Meroitische ein *u* gehabt haben muß. Aber wir haben hier neben *k* auch *q*, das hier nach den Lehnworten doch wohl wie im Ägyptischen und Semitischen als gepreßtes *k* anzusehen ist; *q* hat aber, wie ich an anderer Stelle dartat²⁾, vermutlich eine Verwandtschaft mit *u*-haltigen Lauten. Es steht nun hier besonders häufig vor *ê*. In der Sprachengruppe, zu der m. E. das Meroitische gehört, sind *u*-haltige Laute häufig. Gerade hier also würde das Fehlen des *u* ganz aus dem Schema herausfallen³⁾. Das alles führt mich darauf, daß wir statt *ê* vermutlich *o* oder *u* zu lesen haben werden. Aus ganz anderen Gründen, z. B. aus der Lesung der Worte für Rom und andere, griechische und ägyptische Worte, ist G. neuerdings zu dem gleichen Ergebnis gekommen⁴⁾, und wenn diese Gründe sich noch weiter verstärken, werden wir in Zukunft statt *ê* einfach *u* (*o*) zu lesen haben. Danach sind die Vokale: *a*, *e*, *i*, *u* (bezw. *o*).

¹⁾ Möglicherweise werden sie gelegentlich durch *w* bezeichnet, vergl. S. 5.

²⁾ S. diese Zeitschrift XI, S. 104.

³⁾ Auch das Auftreten der velaren oder laryngalen Laute, die wir mit *h* und *h̄* schreiben, ist in der Nachbarschaft eines *u* wegen seiner velaren Eigenschaften wahrscheinlicher als in der Nachbarschaft von *ê*.

⁴⁾ Meroitic Studies II, S. 121.

Das Präfix *pi-* (*p-*, *b-*) sahen wir als Zeichen der Wunschform an, vgl. dazu *bu-* als Präfix der affirmativen Wunschform im Bedaue 3. P. Sing., vgl. auch *faḷ* „wünschen“ zur Bildung des Optativ im Saho.

Das Passivum vermuteten wir als mit dem Suffix *-s* gebildet, vgl. *-s* zur Bildung des Passiv im Bilin und Quara; *-š*, *-eš* in gleicher Funktion im Chamir.

Das Suffix *-te* am Verbum, das wir für das Subjekt der 2. Person hielten, findet viele Anklänge in den Hamitensprachen, z. B. Bedaue *-teya*, pl. *-tēn* Suff. der 2. Pers. im Präsens,

Bilin *-tā*, pl. *-tinā* Suff. der 2. Pers. im Futurum, vgl. ebenso *-tā*, pl. *-tenā* im Subjunktiv des Chamir, *-tā*, pl. *-tenā* im Subjunktiv des Quara, *-ta*, pl. *-tān* im Somali, *-tu* (*-to*, *-tē*) im Saho.

Das Infix *-ke-* mit durativer Funktion erinnert an *kū* „sein“ im Chamir, das im Chamir in ausgedehntem Maße als Infix und Suffix benutzt wird, so auch im Quara und Bilin.

Die Postposition *-te* „in“ ist zu vergleichen mit Bedaue *-t*, *-d* „bei, an, in, nach“, vgl. Saho *-d*, *-de*, Afar *-t*, *-d*, Bilin *-id*, *-it*, Chamir *-t*, *-d*.

Die Postposition *-k* „von“ ist zu vergleichen mit Bedaue *-ka* „von, aus“, Saho *-ko*, *-ku*, Afar *-kō*, *-kū*.

Für *-wi* „sein“ (esse) vgl. Chamir *win* „sein“.

Das Zahlwort „eins“ *wil* (?) erinnert an Afar *wilt* „Einheit“, Saho *wil* „einer“. Wenn *tmi* „zehn“ bedeutet, so erinnert es an Bedaue *tamin*, Saho *tamman*¹⁾.

Dazu kommen nun einige Anklänge der gefundenen Vokabeln an Vokabeln des Hamitischen, z. B. *mz* (*mǰ*, *mǰʔ*) „lieben“, Bilin *mādā*, pl. *māz* „Freund“, *wi(wilʔ)* „Bruder“ vgl. Somali *wil* „Soha. Knabe“, *waḷāl* „Bruder“, *erike* „Vater“, Bilin *eyér*, pl. *ekil* „Vater“, *ari* „Himmel“ in *ari-teñ* vgl. Bilin *jār* „Himmel, Gott“.

G. vermutet sicher richtig, daß *yerewke* „Osten“ und *yereqe* „Süden“ heißt. Er leitet es vom Koptischen *eier* „Fluß“ ab, und sein Vorschlag hat viel Ansprechendes, zumal es sich nicht immer um die wirklichen Himmelsrichtungen handelt, sondern um die in Nubien oft nicht zutreffenden konventionellen, wonach stromaufwärts „Süden“ und stromabwärts „Norden“ bedeutet. Vielleicht steckt aber im ersten Teil des Wortes das Wort „Sonne“, vgl. Afar, Saho *ayrō* „Sonne“, Dschäbärti *iri*.

¹⁾ Das nubische *dimin* ist hamitisches Lehnwort. Im Kordofan-nubischen ist bis heute *burǰ* für „zehn“ im Gebrauch.

Jedenfalls sind die Übereinstimmungen im Sprachbau sehr beachtenswert, und vielleicht gelingt es mit Hilfe der Hamitensprachen noch weitere Rätsel zu lösen. So z. B. könnte der vielgebrauchte Name *Amanitère* heißen „Ammon ist Herr“ vgl. dazu Bilin *adara* „Herr“; ferner *ye-teke-l-ê* „welcher kennt“ Inscr. 89, vgl. Saho *dag* „kennen“. Vielleicht steckt ein Wort für Volk in *'lés* Inscr. 84 vgl. Saho *alé* „Volk“ usw.

Hierzu kommen folgende Erwägungen. Die ältesten Ägypter hatten mit feindlichen Negervölkern nichts zu tun, erst später treten diese in der Geschichte auf¹⁾. Der Name der Nubier erscheint erst bei den späteren klassischen Autoren, Herodot kennt ihn noch nicht. So wird die Nachricht, daß die Nubier erst später aus den westlichen Oasen an den Nil gekommen sind, doch wohl richtig sein. Auch die Inschrift des Königs Silko (um 500 p. Chr.) scheint das zu bestätigen. Er nennt sich einen Herrn der Äthiopier²⁾, Nubier und Blemmyer. Also sind Äthiopier und Nubier verschieden. Das alles stimmt mit meinen Beobachtungen, da bis nach Dar-Fur Nubisch gesprochen wird, aber nicht östlich des Nil. Nubier und Blemmyer machen den Römern zu schaffen, nachdem Äthiopiens Macht gesunken ist. Beide waren also von den Äthiopiern verschieden. Die Gesichter der meroitischen Könige sind z. T. völlig ägyptisch, und nur z. T. negerisch, wie z. B. in der Tafel V Mer. Studies III. So ist es wahrscheinlicher, daß ihre Sprache hamitisch war, als daß sie nubisch war.

An Abessinien erinnert der Hang zum Essen von rohem Fleisch, gegen das in Äthiopien eine besondere Verordnung erlassen ist, wie es scheint vergeblich³⁾. Von allen Schriftstellern bezeugt und durch die Ausgrabungen bestätigt ist das Halten von viel Vieh in Meroe und dementsprechend häufige Fleischnahrung.

Das alles weist darauf hin, daß das Volk wie die übrigen Hamiten sich vor allem der Viehzucht widmete, daß es körperlich sich von den Negern unterschied und nur etwas angenegert war.

Nach dem allen ist es unsere nächste Aufgabe den Zusammenhang des Meroitischen mit den Hamitensprachen Abessinians weiter zu untersuchen. Wenn wir hier weiter kommen, so würden wir hoffen können auch für die Geschichte der hamitischen Sprachen etwas zu gewinnen.

¹⁾ Vorstehendes beruht nicht auf eigener Forschung, sondern auf den grundlegenden Arbeiten von Ed. Meyer, Geschichte des Altertums.

²⁾ Natürlich ist hier nicht an die semitischen Bewohner Abessinians, sondern an die Meroiten gedacht.

³⁾ vgl. Budge a. a. O. II, S. 70.

DIE SPRACHE DER JĀBĀRTI,

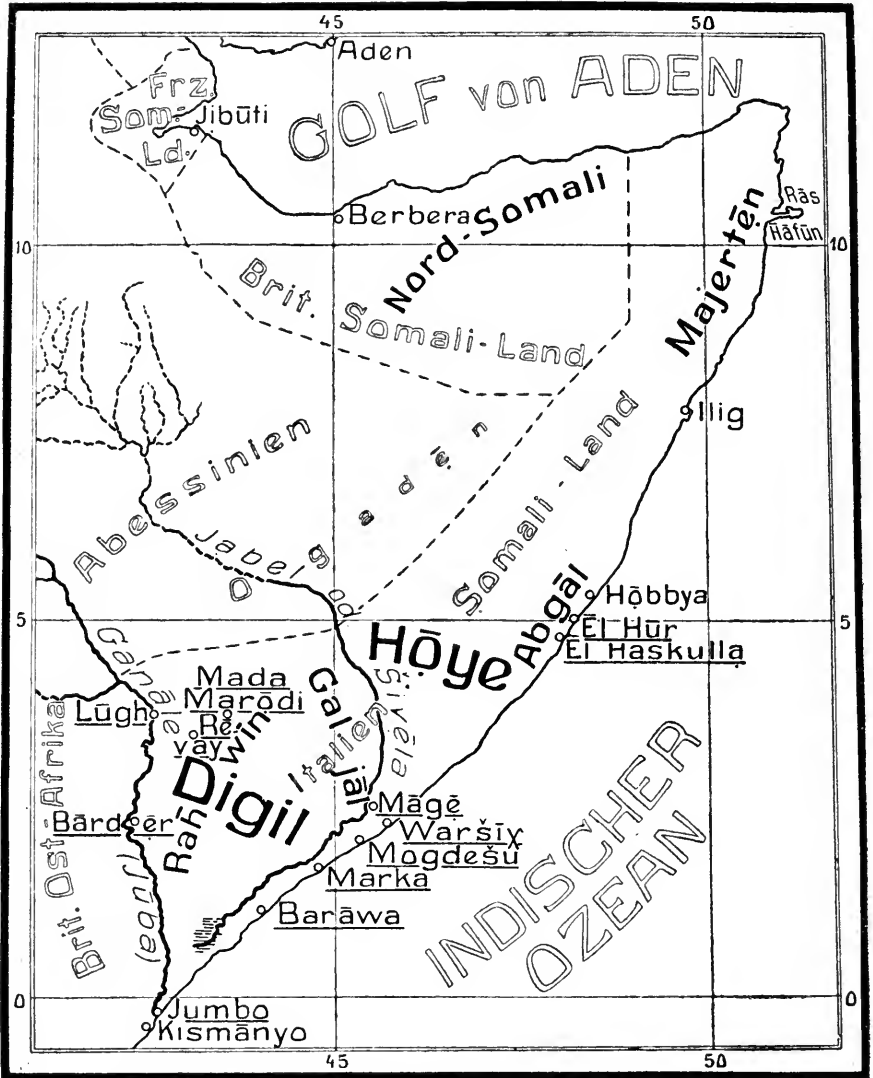
mit besonderer Berücksichtigung der Verwandtschaft von
Jābārti und Somāli
von Maria v. Tiling.

Leo Reinisch bemerkt im Vorwort zu Band III seiner „Somali-Sprache“, daß nach Fertigstellung dieses Werkes für den Druck ihm von Herrn Dr. W. Hein „einige in Aden gesammelte Materialien zur Sprache der Dschābārti, welche von Ras Hafun bis Magdischu landeinwärts hausen“, überbracht worden seien. Dieses von dem Ethnographen und Arabisten Dr. Wilhelm Hein während seiner südarabischen Reise (1901—02) in Aden und Schech Osman gesammelte Material hat Reinisch nach dem Tode Heins bearbeitet und im Jahre 1904 unter dem Titel „der Dschābārti-Dialekt der Somali-Sprache“ (Wiener Sitzungsberichte Bd. 148) herausgegeben.¹⁾

In der Einleitung dieser Schrift gibt Reinisch wörtlich die Angaben der Gewährleute Dr. Heins über ihre und ihrer Landsleute Wohnsitze an. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß die Jābārti sprechende Bevölkerung nur das mittlere und südliche Gebiet des langgestreckten Streifens von Italienisch-Somāli Land bewohnt und zwar etwa vom 6° n. B. nach Südwesten an der Küste entlang und auch landeinwärts²⁾. Es heißt dort „der erste Ort hinter *Rās-Hāfūn* ist *Hōbya*; dieser gehört bereits zum Lande der Jābārti, es bewohnen denselben aber Somāli. Darnach kommt ein Ort, namens '*Ēl-Hār*, dessen Bewohner zum Stamme *Abqāl* gehören“. Die *Abqāl* gehören zu den *Hōye*, dem einen Hauptstamm der J. Nach '*Ēl-Hār* sind bei Reinisch die Namen folgender Küstenplätze genannt: '*Ēl-Haskūlla*, *Waršūh*, *Hāmar-wāyn* (arab. *Maqdīšu*), *Šangāni*, *Mārka* und *Barāwa*, deren Bewohner zwar „Jābārti sind, sich aber in der Sprache von diesen ein klein wenig unterscheiden“. Als Orte im Innern werden genannt: *Māqē*, landeinwärts von *Waršūh*, an einem großen „*wādi*, das vom *Nil* (!?) kommt“. Der Ort *Māqē* liegt 2° 38' n. Br., südlich von *Mahadey Wēyn* am *Jābel*-Flusse, dessen Quellgebiet in Abessinien

¹⁾ Zitiert als R. Dsch. D.; Reinisch schreibt im Titel seines Buches „Dschābārti“, dieser Name ist im folgenden durch „Jābārti“ wiedergegeben, abgekürzt J; für Somāli steht Som., mit Z. ist diese Zeitschrift gemeint.

²⁾ vgl. die beigegebene Kartenskizze; die Namen der Orte, in denen nach Angabe der Hein'schen oder meiner Gewährleute J. gesprochen wird, sind durch Unterstreichung gekennzeichnet.



liegt. Ferner wird *Galjeel* genannt; einen Ort dieses Namens habe ich nicht feststellen können, wohl aber *Galjal* als Stammesbezeichnung, westlich von dem das *Jabarti*-Land von Norden nach Süden durchquerenden Teil des *Jabel*-Flusses. Wichtig erscheinen mir besonders die Angaben der Hein'schen Gewährleute über die Stämme der *Jabarti*. Diese zerfallen danach in 2 Hauptstämme: *Digil* und *Höye*. Von den *Digil* wird angegeben, daß sie 400 (!) verschiedene Dialekte sprechen

und im Innern des Landes von dem schon erwähnten Ort *Gälj'el* bis zu dem Ort *Bārḍēr* (am *Jūba*-Fluß) wohnen. Als das eigentliche Jabarti-Gebiet scheinen die Gewährsleute Heins das Gebiet südlich vom 6.° n. Br. an der Küste entlang bis *Mārka* angesehen zu haben; denn sie bezeichnen hinter *Rās-Iḥjān Hōbya* als den ersten, *Mārka* als den letzten Ort „der ersten Strecke des Landes der Jabarti“. Im nächsten größeren Küstenplatz *Barāwa* wohnen nach ihnen zwar noch Jabarti, doch sprechen diese, wie schon erwähnt, eine etwas andere Sprache.

Im Frühjahr 1919 hatte ich Gelegenheit im Seminar für afrikanische und Südseesprachen in Hamburg mit einem vorübergehend sich hier aufhaltenden Jabarti-Mann zu arbeiten. Ich habe eine Anzahl von Texten und Einzelsätze von ihm aufgenommen. Die aus diesen Aufzeichnungen gewonnenen lautlichen und grammatischen Beobachtungen sind in der vorliegenden Arbeit niedergelegt.

Der Name meines Gewährsmannes ist Osman Abdi (im folgenden abgekürzt als O. A. bezeichnet). Im Gegensatz zu den Gewährsleuten Dr. Heins, die nach ihren Orts- und Stammesangaben vom Küstengebiet, wahrscheinlich aus der Gegend von *Waršiz*¹⁾ (nordöstlich von *Mógdešu*) stammten, ist O. A. tief aus dem Innern gebürtig. Als Geburtsort gab er *Gimbir* an, als nächstes Dorf *Māda Marōdi*, als nächste größere Stadt *Rḡvay*. *Māda Marōdi*, das von *Gimbir* nur 10 Minuten entfernt sein soll, liegt nach einer mir zugänglichen italienischen Karte dieses Gebietes ca. 3° 40' n. Br. und ca. 43° 32' ö. L. Die genannte Stadt *Rḡvay* liegt südwestlich von *Māda Marōdi*. Beide Orte liegen östlich von *Lūgh* am *Jūba*-Fluß, *Māda Marōdi* genau östlich, *Rḡvay* südöstlich. O. A. wußte, obgleich er schon jahrelang von seiner Heimat entfernt war, sehr genaue Angaben über Orts- und Stammesnamen und auch über die Entfernungen zu machen. Er gab z. B. an, von seinem Heimatsdorf *Gimbir* käme man in 1½ bis 2 Tage-reisen in südlicher Richtung nach *Rḡvay*. Von *Rḡvay* könne man nach mehreren Seiten reisen. Nach Westen käme man in gut 3 Tagen zum Fluß *Gandne* (= *Ganāle*, anderer Name für *Jūba*) und zur Stadt *Lūgh*, von wo sein Vater immer Kaffee geholt hätte. Ebenfalls nach

¹⁾ Während in den oben angeführten Zitaten bei Orts- und Stammesnamen die Schreibung von Reinisch beibehalten wurde, sind im folgenden die geographischen Namen nach der Aussprache meines Gewährsmannes lautschriftlich wiedergegeben (*j* steht für *dž*); auf der Kartenskizze ist mit geringen Vereinfachungen dieselbe Schreibung angewandt (Fortfall der Akzente und festen Einsätze).

Westen (genauer: Südwesten) käme man nach *Bārdēr*; diese Stadt läge weit, und er sei nie dagewesen und wüßte auch nicht, wieviel Tage man bis dorthin brauchte. Man könne auch von *Rǔvay* einen geraden Weg ungefähr nach Süden zum Meere reisen, dann käme man nach *Mógdešu*, der Hauptstadt des Landes; diese Reise dauerte 7 Tage, aber auch da sei er nie gewesen (*Mógdešu* liegt südöstlich von *Rǔvay*). Wenn man von *Gimbír* nach Norden reiste, käme man in einen Ort namens *Múlmad*, der läge im Lande *Ogadēn*, wo schon Somáli-Leute wohnten. Vergleicht man diese Angaben mit der Karte, so spricht viel für ihre Richtigkeit, und es läßt sich die Heimat O. A.'s ziemlich genau bestimmen¹⁾. *Rǔvay* ist in der Tat eine Art Knotenpunkt zwischen verschiedenen Verkehrswegen, und die angegebenen Entfernungen können den tatsächlichen Verhältnissen ungefähr entsprechen.

Die Angaben der Hein'schen Gewährsleute, daß die J. in zwei Hauptstämme zerfallen, wurde mir von O. A. bestätigt, d. h. mit der Einschränkung, daß er den gemeinsamen Namen nicht gelten lassen wollte, denn „im Lande dort weiß niemand etwas von dem Wort *Jābārti*“. Nach O. A.'s Angaben werden seine Landsleute nur von den Arabern so genannt, wenn sie nach Aden kommen, und zwar sowohl die *Digil*, zu denen er gehörte, als auch die *Héwi*, so nannte er die bei Reinisch als *Hóye* bezeichnete Bevölkerung. *Héwi* und *Hóye* geht wohl beides auf die von den Nord-Somáli noch jetzt gebrauchten Formen *Háuye*, bezw. *Hawíyye* zurück (*Hóye* < *Háuye*, *Héwi* < *Hawíyye*?). Auch meinem Gewährsmann aus dem nördlichen Somáligebiet (*Bérbēra*) *Muhámmed Nur* ist die Bezeichnung *Jābārti* nur von *Aden* her bekannt, obgleich er das ganze Küstengebiet von *Rās Hāfūn* bis *Kismānyo* bereist hat und streckenweise im Innern gewesen ist. Er gibt an, daß die in Aden *Jābārti* genannten Leute geringes Ansehen besitzen und meist niedrige Arbeit verrichten (Reinigen der Bedürfnisanstalten und Abzugskanäle und dergl.). Ob der Name Volksabstammung bezeichnet oder sonst irgendeine bestimmte Bedeutung hat, weiß er nicht; er verbindet damit den Begriff „niedriger Arbeiter, Unwissender“. Die *Hóye* rechnet er nicht zu den *Jābārti*, weil, wie er angibt, diese zum Teil „sehr gelehrt sind, den Koran gut kennen“ und „nicht niedrige Arbeit tun“; für ihn ist also *Jābārti* eine Art Standes- oder Klassenbezeichnung. Der am hiesigen Seminar

¹⁾ Unter den von mir benutzten Karten kommt als die ausführlichste für das J.-Gebiet zwischen *Jābel* und *Júba* in Betracht die *Carta Dimostrativa della Somalia Meridionale*, compilata da E. Carcoforo. — Riproduzione di M. Checchi ed A. Marconi (1913).

für afrikanische und Südsocesprachen angestellte Sprachgehilfe Desta gibt an, daß in Abessinien der Name Jabarti etwa „Heiden“ bezeichne; also auch dort ist mit diesem Namen eine gewisse Geringschätzung verknüpft. Natürlich kann man auf Grund der Aussagen dieser drei Gewährsleute keine Schlüsse ziehen. Immerhin scheint mir daraus hervorzugehen, daß der Name Jabarti der Bevölkerung dieses Gebietes von Fremden zugelegt worden ist; ob tatsächlich, wie meine Gewährsleute glauben, von den Arabern, kann ich nicht feststellen.

Was die lautliche Ableitung des Namens anbetrifft, erklärt R. Jabarti als herrührend von arab. جبر „wachsen, stark werden“¹⁾; wenn diese Bedeutung richtig ist, spräche es wieder nicht dafür, daß die Bezeichnung von den Arabern einem Volk beigelegt worden wäre, auf das sie, wie es scheint, herabsehen. Herr Dr. Klingenheben stellte mir freundlicherweise eine Zusammenstellung von Wortableitungen aus der Wurzel *g b r* in semitischen Sprachen zur Verfügung. Daraus geht hervor, daß die Ableitungen von der semitischen Wurzel *g b r* (arab. جبر) außer der Bedeutung „stark“ und sinnverwandten Begriffen (z. B. Hebr. *gēver* „Mann“, *gibbōr* „stark; Krieger, Held, Tyrann“, *gēvēr* „Herr, Herrscher“; Syr. *gavrā* „Mann“, *gabbāra* „Held“; Arab. ^{جبر} „Gewalt, Zwang“ — „Mann, Jüngling, Held, König, Sklave“ u. a. m.) besonders in den semitischen Sprachen Afrikas auch ganz andere Bedeutungen haben können, so findet sich im Aethiop. die Bedeutung „Sklave, arbeiten, tun“; im Tigrīna „Steuer, machen, zubereiten“; im Amhar. „Tributzahler, Tribut, steuerpflichtig“, daneben auch die Bedeutung „Landmann“. Der Ableitung des Namens *Jabarti* vom arab. جبر „wachsen, stark werden“, scheint mir die Bedeutung zu widersprechen. Dagegen ließe sich die Zurückführung des Namens *Jabarti* auf eins der Worte aus derselben Wurzel in den semitischen Sprachen Afrikas der Bedeutung nach vielleicht eher rechtfertigen, doch bliebe der Übergang von *g > j* (↔) unerklärt.

Solange über Alter, Herkunft und tatsächliche Verbreitung des Namens *Jabarti* nichts Näheres bekannt ist, scheint mir jede lautliche Ableitung willkürlich und unsicher. Vor allem müßte festgestellt werden, ob und wie weit der Name *Jabarti* im Lande selbst bekannt ist. Gabriel Ferrand, der in seinem Buch „Les Çomālis“ (Paris 1903) sehr ausführliche Angaben macht über Namen und Wohnsitze der Somālistämme, auch des südlichen hier in Betracht kommenden Ge-

¹⁾ R. Dsch. D. S. 67; über die Ableitung auf *-ti* s. R. Somali-Sprache III § 125 Anm. 1.

bietes, erwähnt den Namen Jábárti gar nicht. Es heißt dort (S. 157) „On comprend sous le nom de Çomális 'du Sud ou de la côte de Bénadir les tribus des deux rives du Ouabi Chébéli (= *Webbi Jábel* od. *Šivéli*) et du bas Djoubb (= *Júba*). Elles se divisent en deux groupes: 1. Haouya 2. Rahanouïn ou Sab. Das Gebiet der „Haouya“ (= *Hóye*) wird nach ihm im Südosten und Süden durch den *Jábel* begrenzt und zwar an der Küste in der Gegend von *Mógdešu*; jenseits des *Jábel* wohnen die „*Rahanouïn*“. Aus diesen Angaben scheint mir hervorzugehen, daß sich seine Bezeichnung „*Rahanouïn*“ sachlich mit der sonst für die südliche und südwestliche Bevölkerung des Gebietes gebrauchten „*Dígil*“ etwa deckt. Nach O. A., dem beide Bezeichnungen bekannt sind, ist dies nur zum Teil der Fall.

Die Wohnsitze der beiden Hauptstämme *Hóye* und *Dígil* lassen sich nach den vereinigten Aussagen von Gabriel Ferrand, der Hein'schen Gewährleute und meiner beiden Gewährsmänner, dem Nordsomáli *Muḥammed Nur* aus *Bérbéra* und dem Jábárti O. A. aus *Gimбір* bei *Máda Marqđi*, ziemlich genau bestimmen. Der nördliche Teil des langgestreckten Gebietes von Italienisch Somáli-Land wird jedenfalls noch von einer Somáli im engeren Sinne (d. h. Nordsomáli) sprechenden Bevölkerung bewohnt. Es sind dies die *Majertén*, die von der Nordküste am Golf von Aden bis südlich über 'Ilig hinaus wohnen¹⁾. Dann beginnt das Gebiet der *Hóye*, das sich an der Küste entlang weiter nach Süden zu erstrecken scheint als im Innern, wo es etwa durch den *Jábel*fluß begrenzt wird. Die *Galjál* westlich vom Mittellauf des *Jábel* sind schon *Dígil*. Die *Dígil* wohnen hauptsächlich in dem Gebiet zwischen dem *Jábel* und *Júba*, das nach Norden hin durch *Ogadén* begrenzt wird (staatlich schon Abessinien).

Geläufiger als der Name *Dígil* war O. A. die Bezeichnung *Raḥwñi* (auf den Karten meist *Rahan-weyn*²⁾, bei Gabriel Ferrand „*Rahanouïn*“), das bedeutet nach ihm „Landleute, Bauern“ (vgl. dageg. R. Dsch. D. S. 80). O. A. bezeichnet damit die im Innern des Landes wohnenden meist Ackerbau treibenden Stämme. Die *Raḥwñi* gehören nach O. A. alle zu dem Hauptstamm der *Dígil*, aber auch einige *Hóye* sind *Raḥwñi*. Andererseits sind die *Dígil* an der Küste, z. B. in *Baráwa* nicht *Raḥwñi*. Aus diesen Angaben läßt sich schließen, daß *Raḥwñi* keine eigentliche Stammesbezeichnung ist, da nach O. A. ein großer Teil der *Dígil*, aber auch einige *Hóye* im Innern des Landes *Raḥwñi* sind. Es wird wohl mit diesem Namen die im Innern wohnende, Landbau treibende Bevölkerung bezeichnet.

¹⁾ Vgl. G. Ferrand: Les Çomális S. 127 ff.

²⁾ Vgl. Paulitschke: Ethnographie I S. 56.

Über seine eigene Stammeszugehörigkeit vom kleinsten Unterstamm bis zu einem der drei Hauptstämme der als *Rahwî* zu bezeichnenden *Digil*, den *'Élay*, gab O. A. sehr ausführliche Angaben, die er immer mit pedantischer Genauigkeit wiederholte¹⁾. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle alle diese Namen wiederzugeben. Wichtig erscheint nur noch zu erwähnen, daß O. A. tatsächlich niemals im Küstengebiet des Jabartilandes und auch nicht bei den östlich vom Mittellaufe des *Jâbel* wohnenden *Héwi* (= *Hôye*) gewesen ist. An die Küste gelangt ist er zum ersten Male nach einer dreimonatlichen Wanderung von seiner Heimat nordwärts durch Abessinien und Britisch-Somaliland hindurch nach *Bérbéra*. Dies ist von Bedeutung für die Beurteilung des Dialektes meines Gewährsmannes. Wir haben hier einen Dialekt aus einem relativ gegen fremde Einflüsse und gegen Vermischung geschützten abgeschlossenen Gebiet des Innern. Allerdings ist demgegenüber einschränkend in Betracht zu ziehen, daß O. A. viel zur See gefahren ist und mit Somáli und Arabern sich zu verständigen gezwungen war. Trotzdem bin ich zu dem Resultat gekommen, daß das Jabarti, so wie O. A. es sprach, dem Somáli doch beträchtlich ferner steht, als es nach der Bearbeitung von Reinisch scheint. Ich führe die Abweichungen zwischen Reinisch und meinen Resultaten auf zweierlei zurück. Erstlich auf den eben erwähnten Umstand, daß O. A. aus einem ganz anderen Gebiet und zwar aus dem Innern stammte, während Reinischs Material auf Aussagen von Küstenleuten zurückgeht, die in Arabien sich aufhielten. Dazu kommt ein zweiter Grund der Verschiedenheit, der sich auf die andere Art der Beurteilung bezieht. Reinisch beherrschte die Somälisprache in Laut- und Formenlehre, hat aber Jabarti wohl selbst nicht aufgenommen²⁾. Er hat nun bei Beurteilung des ihm übergebenen handschriftlichen Materials naturgemäß als regelmäßig die Formen aufgeführt, die dem Somáli entsprechen, und die davon abweichenden, oft stark reduzierten als Nebenformen bezeichnet. Nach meiner Beobachtung aber sind oft gerade die von Reinisch als Nebenformen erwähnten die im J.-Dialekt von O. A. üblichen, und die dem Nordsomáli entsprechenden regelmäßigen Formen brauchte er wohl gelegentlich, erklärte aber meist gleich darauf, das sei Somáli.

So kommt es, daß die vorliegende Bearbeitung des J. ein etwas

1) Die drei Hauptstämme der *Rahwî* sind: 1. die *'Élay*, 2. die *'Éli*, 3. die *Hillédé*.

2) Das Jabarti klingt so anders als das Somáli, daß man es ohne nähere Kenntnis der Formen beider Sprachen, nur dem akustischen Eindruck nach, für eine ganz andere Sprache halten könnte.

anderes Bild dieser Sprache gibt als die von Reinisch erschienene. Doch hat mir das Buch von Reinisch die Arbeit oft wesentlich erleichtert, da darin in manchen Fällen Zwischenformen enthalten sind, die es mir ermöglichten, O. A.'s teilweise sehr reduzierten Endungen doch lautlich mit Sicherheit auf die entsprechenden Somäli-Endungen zurückzuführen¹⁾. Natürlich ist bei Beurteilung des vorliegenden Materials immer in Betracht zu ziehen, daß es nur auf einen Gewährsmann zurückgeht. Das hat entschieden Nachteile, da vielleicht individuellen Sprachgewohnheiten allgemeine Geltung gegeben worden ist; andererseits liegt aber sicher allen Beobachtungen ein und derselbe Dialekt zugrunde.

Erster Teil: LAUTLEHRE.

A. LAUTÜBERSICHT:

I. Die Konsonanten.

	Explosive			Affri- katen	Frikative			Vibrie- rende		Late- rale	Nasale	Halb- vokale
	stl. ²⁾	sth.	sth. gepr.	sth.	stl.	sth.	sth. gepr.	stl.	sth.	sth.	sth.	sth.
Postvelare:	(q)		ḡ		(χ)		ṛ					
Velare:	k	g				γ					n̄	
Palatale:				j*	š							y ³⁾
Postalveolare:			ḍ					(r†)	r			
Alveo- lare	(Spalt): (Rille): ⁴⁾	t	d		s	z (z)		(r†)	r	l	n	
Dentilabiale:					f							
Bilabiale:		b				v					m	w

*) Statt *j* (= *dž*) wird, namentlich vor *i*, meist *dy* gesprochen.

†) Neben den Stimmlosen (*r* und *r*) kommen auch aspirierte *r*-Laute vor, die durch *r^h*, *r^h* bezeichnet sind.

1) An dieser Stelle möchte ich erwähnen, daß Reinisch auf meine Mitteilung hin, daß mir ein Jabarti-Mann zur Verfügung stände, selbst mich aufgefordert hat, eine Bearbeitung dieser Sprache vorzunehmen.

2) stl. = stimmlos, sth. = stimmhaft, gepr. = gepreßt.

3) Vereinzelt kommt auch *y* vor; s. S. 29.

4) Die Scheidung in Alveolare mit Spalt- und mit Rillenbildung bezieht sich nur auf die Frikativen.

Dazu kommen die Laryngalen:

' (= arab. ا) harter,

h (= arab. ه) gehauchter,

ħ (= arab. ح) gehaucht-gepreßter Ein- und Absatz.

Der Kehlpresslaut ' (= arab. ع) kommt nicht vor.

Im allgemeinen entsprechen die Laute des J. denen des Som. oder lassen sich wenigstens auf Som. Laute zurückführen¹⁾.

1. Explosive.

Von den Explosiven entsprechen die stimmlosen *k* und *t* (*p* fehlt im J. und Som.) und die stimmhaften *g*, *d*, *b* vollkommen den Som.-Lauten. Ich bezeichne die Laute *t* und *d*, ebenso wie weiterhin *s*, *z*, *r*, *l* und *n* als alveolar im Gegensatz zu R., der sie als dental ansieht. Sie werden allerdings ganz vorn an den Alveolaren gebildet, so daß vielleicht die Zunge die Zähne auch etwas berührt, doch liegt der Verschluß, bzw. die Engenbildung sicher in der Hauptsache an den Alveolen.

Die beiden gepreßten Laute \bar{g} und \bar{d} stehen für die im Som. von R. als *q* und *d* bezeichneten Laute. Ich gebe den durch R. mit *q* umschriebenen Velarlaut im Som. an- und auslautend ebenfalls durch *q*, inlautend durch \bar{q} wieder, doch ist schon Z. IX, S. 135 erwähnt worden, daß dieser Laut, besonders anlautend, schon im Som. oft teilweise stimmhaft gesprochen wird. Im J. ist der betreffende Laut im Wortanlaut immer stimmhaft, deshalb wählte ich \bar{g} als Schreibung (postvelare stimmhafte gepreßte Explosiva). Es ist möglich, daß \bar{g} nicht immer postvelar artikuliert wird, bei sorgfältiger Aussprache schien es mir immer der Fall zu sein, doch bei schnellem Sprechen tritt wohl auch velare Artikulation ein. An sich ist es erklärlich, daß die Artikulationsstelle des \bar{g} weiter nach hinten liegt als die bei *k* und *g*, wenn man das bei der Pressung stattfindende Zurückziehen der Zunge an der Zungenwurzel berücksichtigt. Im Auslaut kommt neben \bar{g} auch im J. gelegentlich noch die Aussprache *q* vor, die selbst bei Anfügung eines vokalischen Suffixes, z. B. des Artikelvokals erhalten bleibt (z. B. *sandūq-i* „die Kiste“, neben *sandūḡ-i*).

Das Zeichen \bar{d} steht für den in der bisherigen Som.-Literatur als „zerebrales“, „praeacuminales“ oder „mediopalatales“ *d* bezeichneten Laut²⁾. Auch ich habe ihn früher für zerebral gehalten, doch verbunden

¹⁾ Man vergleiche die obige Tabelle mit den für das Som. angegebenen Lauttabellen von R.: Som. Gr. S. 1 und Meinhof: Die Sprachen der Hamiten S. 160.

²⁾ s. R. Som. Gr. § 22 ff. R. Dsch. D. § 6.

mit einer Pressung, darum wählte ich die Bezeichnung \bar{d} ¹⁾. Ich bin jetzt zu der Überzeugung gekommen, daß es sich hier tatsächlich nicht um ein zerebrales \bar{d} (d.h. um ein \bar{d} , das mit ganz zurückgebogener Zungenspitze am harten Gaumen artikuliert wird) handelt, sondern daß der charakteristische Unterschied zwischen den beiden d des Som. in der Pressung liegt²⁾. Allerdings halte ich in bezug auf das gepreßte \bar{d} daran fest, daß die Artikulationsstelle nicht dieselbe ist wie bei dem gewöhnlichen d . Das d wird mit fast flacher Zunge ganz vorn an den Alveolen gebildet; das \bar{d} dagegen mit gespannter, an der Spitze etwas aufwärts gebogener Zunge weiter hinten an den Alveolen³⁾. Ich bezeichne daher die beiden verschiedenen Artikulationsstellen als alveolar und postalveolar⁴⁾. Der Unterschied entspricht dem oben bei g und \bar{g} erwähnten von velar und postvelar. Es wäre möglich, daß die weiter zurückliegende Artikulationsstelle des \bar{d} auch sekundär ist und sich durch die Pressung erklären ließe; jedenfalls ist aber ein Unterschied in der Artikulationsstelle zwischen d und \bar{d} vorhanden. Da in der bisherigen Som.-Literatur das zweite Som. d als q bezeichnet ist, behalte ich, um nicht eine neue Schreibweise einzuführen, den Punkt als diakritisches Zeichen bei, trotzdem es sich streng genommen nicht um ein „cerebrales“ q handelt.

Die beiden gepreßten stimmhaften Explosiven \bar{g} und \bar{d} kommen im J. in der Regel nur im Anlaut vor.

2. Affrikate.

Der Laut j , phonetisch $dʒ$ ⁵⁾, ist nicht ganz identisch mit dem ebenfalls palatal alveolaren j des Som. Im Som. ist das explosive Element dieses Lautes schwächer, so daß man ihn zu den Frikativlauten rechnen könnte. Im J. von O. A. dagegen war das explosive Element deutlicher zu hören. Außerdem sprach O. A. oft in denselben Worten statt des affrizierten palatalen Rauschlautes eine Affrikata ohne Rauschlaut, die ich mit dy umschrieben habe. Leider kann ich

¹⁾ s. Z. Bd. IX, S. 135.

²⁾ vgl. die Ausführungen Meinhofs darüber in Z. Bd. XI.

³⁾ Dieser Unterschied ist, wenn man den Gewährsleuten bei der Artikulation dieser beiden d -Laute nach erfolgtem Verschuß (ohne Explosion) in den Mund sieht, deutlich zu erkennen.

⁴⁾ Ich denke dabei nicht an eine Dreiteilung der Alveolen in vordere, mittlere und hintere.

⁵⁾ Ich übernehme auch hier der Einfachheit halber die von R. für das Som. eingeführte Schreibung j für $dʒ$; eine Verwechslung ist ausgeschlossen, da deutsches j (= Jot in „ja“) im Som. nicht existiert.

nicht genau angeben, wie O. A. diesen Laut bildete, da die Zähne dabei fast geschlossen waren. Es schien mir ein durch gleichzeitig palatalen und alveolaren Verschluß gebildetes also palatal-dorsales, alveolar-koronales *d* zu sein, das wäre phonetisch möglich, da es auf das ebenfalls palatal-alveolar gebildete *j* zurückgeht. Doch bin ich wie gesagt, über die Artikulation dieses Lautes nicht sicher; wo er vorkommt, habe ich ihn nach dem akustischen Eindruck mit *dy* umschrieben, z. B. *J. dyir* für Som. *ji* „sein, bleiben“.

3. Frikative.

Die stimmlosen Frikativen *ç*, *š*, *s* und *f* entsprechen den betreffenden Som.-Lauten.

Der Laut *ç* kommt nur in Fremdworten vor, daher ist er in der Tabelle in Klammer gesetzt; *š* ist ein Frikativlaut mit Engenbildung am Palatium und an den Alveolen.

Neben diesen stimmlosen Frikativen hat es ursprünglich weder im Som. noch im J. stimmhafte Frikative gegeben. Auch heute existiert im Som. nur ein stimmhafter Frikativlaut, nämlich *ç̣*, resp. *ç̣*; im J. haben sich noch andere entwickelt, die etymologisch alle auf stimmhafte Explosivlaute zurückgehen.

Die beiden stimmhaften, velaren Reibelaute *ɸ* und *ɣ* sind sekundär aus *ǧ* und *g* entstanden; *ɸ* steht inlautend statt *ǧ*, *ɣ* statt *g*.

Ganz in derselben Weise geht die Frikativa *z* auf die Explosiva *d* zurück. Mit dem Zeichen *z* umschreibe ich einen stimmhaften alveolaren Frikativlaut, der sich aber von dem uns bekannten stimmhaften alveolaren Frikativlaut *z* (= *s* in „sehr“) durch Form und Stellung der Zunge bei der Engenbildung unterscheidet. Ich habe in der Lauttabelle die alveolaren Frikativlaute je nach der Zungenstellung bei der Artikulation geschieden in Frikativlaute mit Spalt- und solche mit Rillenbildung¹⁾. Bei den *s*-Lauten bildet die Zunge besonders nach der Spitze zu in der Mitte eine in der Längsrichtung der Zunge verlaufende Rille. Bei der Artikulation des alveolaren *s* oder *z* z. B. pfeift die Luft durch diese Rille hindurch gegen den Rand der fast geschlossenen Schneidezähne, während der Zungenrand rechts und links von der Rille teils den Alveolen, teils den Zähnen anliegt. Dagegen werden die englischen *th*-Laute (stimmlos in „thousand“, stimmhaft in „there“) nicht mit Rillenbildung der Zunge artikuliert, sondern die Zunge liegt flach hinter den oberen, resp. zwischen den oberen

¹⁾ Diese Unterscheidung ist übernommen aus Jespersen, Lehrbuch der Phonetik, Teubner 1913, § 3.5, S. 34 ff.

und unteren Schneidezähnen (je nachdem ob es sich um dentale oder interdendale th-Laute handelt). Es wird also zwischen Zungenrand und Zähnen ein horizontaler Spalt gebildet, durch den die Luft entweicht. Der akustisch so deutliche charakteristische Unterschied zwischen den deutschen *s*-Lauten (*s* und *z*) und den englischen th-Lauten (*ʃ* und *ʒ*), ist also, abgesehen von der Artikulationsstelle, zurückzuführen auf die rillen- oder spaltförmige Engenbildung.

Der oben mit *z* bezeichnete Laut gehört, was die Art der Engenbildung anbetrifft, in eine Gruppe mit den englischen th-Lauten, denn er wird wie diese durch spaltförmige Engenbildung hervorgebracht. Etymologisch handelt es sich bei diesem Laut um ein frikativ gewordenes stimmhaftes alveolares *d*. Der Laut *z* unterscheidet sich also von deutschem *z* durch die andere Art der Engenbildung, dagegen von englischem *ʒ* nur durch die weiter zurückliegende Artikulationsstelle.

Der stimmhafte *s*-Laut *z* kommt nur in Fremdworten vor, meist für arabisch *ج*, das im Som. (wo stimmhaftes *z* ganz fehlt) durch *s* wiedergegeben wird.

Der bilabiale Laut *v* ist sekundär aus *b* entstanden; er kommt nur intervokalisch vereinzelt vor, doch habe ich ihn trotzdem in die Tabelle aufgenommen, da die Entstehung *v* < *b* genau mit den oben besprochenen $\bar{\gamma} < \bar{g}$, $\gamma < g$ und $\underline{z} < d$ korrespondiert, nur mit dem Unterschied, daß in bezug auf die Alveolarreihe die Entwicklung fast abgeschlossen ist, ebenso in bezug auf $\bar{\gamma} < \bar{g}$, dagegen steht sie bei $\gamma < g$ und *v* < *b* erst im Anfang¹⁾.

4. Vibrierende.

Der in der Tabelle ohne diakritisches Zeichen angegebene Laut *r* ist der ursprüngliche dem Som. *r* entsprechende Vibrationslaut der J.-Sprache: ein gerolltes Zungenspitzen-*r* mit mehreren Schlägen. Dieser kommt zuweilen auch in reduzierter Form vor als stimmloses *r* mit einem Schläge, dafür steht die Bezeichnung *ṛ*, oder mit Aspiration, dafür steht das Zeichen *rh*. In allen diesen Fällen handelt es sich um alveolares *r*.

Neben diesem alten *r* hat sich ein neuer *r*-Laut entwickelt aus dem postalveolaren gepreßten \bar{r} , sobald es inlautend zwischen Vokalen oder im Auslaut steht. Ich bezeichne diesen postalveolaren meist einschlägigen Vibrationslaut als *r̄*, der auch in der stimmlosen Form

¹⁾ s. unten konsonantische Lautgesetze b, S. 35 ff.

$\underset{\sim}{r}$ vorkommt; neben r und $\underset{\sim}{r}$ findet sich auch ein r mit Aspiration = rh .

Es ist möglich, daß die alveolaren Laute $\underset{\sim}{r}$ und rh , ebenso die postalveolaren $\underset{\sim}{r}$ und rh ziemlich identisch sind; mit andern Worten, daß die stimmlose Form immer von einer gewissen Aspiration begleitet ist und mir beim Aufzeichnen nur bald die Stimmlosigkeit, bald die allerdings verschieden starke Aspiration aufgefallen ist.

5. Laterale.

Als Laterallaut habe ich nur alveolares l feststellen können.

6. Nasale.

$\underset{\sim}{n}$ steht im Wortauslaut und inlautend vor allen Velarlauten; und zwar steht es in diesen Fällen lautgesetzlich. n und m kommen daher niemals auslautend oder vor Velaren vor. Über den Wechsel von $\underset{\sim}{n}$, n und m s. unten S. 40 u. 45.

7. Halbvokale.

Die Laute y und w sind in die konsonantische Lauttabelle mit aufgenommen worden, da sie im J. konsonantische Geltung haben; z. B. sind die auf Vokal + y oder Vokal + w auslautenden Nomina bei Anfügung des Artikels als konsonantisch auslautende zu behandeln. Der Halbvokal y entsteht zuweilen als Gleitlaut zwischen zwei, verschiedenen Silben oder Worten angehörigen Vokalen, doch kann in solchen Fällen auch w vorkommen, das namentlich nach o und vor u bevorzugt wird. Der Laut y kommt auch mit Kehlverschluß als $\underset{\sim}{y}$ vor; das sich aber immer als sekundär entstanden nachweisen läßt (aus $ki + i$, aus $j\underset{\sim}{i}$, aus $\underset{\sim}{j}i$), s. S. 41 u. 42.

8. Laryngale.

Als Laryngale kommen im Som. ' (Hamzeh), ' ('Ayn), h und \bar{h} vor, im J. von O. A. nur ', h und \bar{h} ; wobei ' für Som. ' und ' steht, und auch h häufig für Som. \bar{h} eingetreten ist.

Wo nach Analogie zum Arab., zum Som. oder anderen Hamitensprachen ein 'Ayn stehen müßte, ist es im J.¹⁾ in der Regel durch festen Ein- resp. Absatz ersetzt, inlautend zuweilen auch durch \bar{h} oder h , s. unten S. 50.

In bezug auf das m. E. im Som. sicher vorhandene 'Ayn und das von diesem zu unterscheidende Hamzeh weichen die verschiedenen Bearbeiter des Som. voneinander ab. Schleicher gibt an, daß das 'Ayn

¹⁾ d. h. hier wie sonst: nach der Aussprache meines Gewährsmannes.

im Som. im Verschwinden ist und von den meisten Individuen dafür Hamzeh gesprochen wird; er bezeichnet daher 'Ayn und Hamzeh in gleicher Weise mit ') . Umgekehrt hat Larajasse für 'Ayn und Hamzeh nur das eine Zeichen '. Reinisch unterscheidet in seinen Som.-Veröffentlichungen streng zwischen 'Ayn und Hamzeh, sagt aber Som. Gr. § 55 ähnlich wie Schleicher, daß „im Som. das 'Ayn im Schwinden begriffen ist und sich in der Aussprache nur noch sehr wenig vom Hamzeh unterscheidet und tatsächlich in semitischen Lehnwörtern sehr häufig das 'Ayn als Hamzeh gesprochen wird“. Bei meinem Som.-Gewährsmann M. Nur ist die Artikulation von 'Ayn und Hamzeh ganz verschieden und er ist sich dieser Unterscheidung auch vollkommen bewußt²⁾. Bis auf ganz vereinzelte Fälle stimmen die in R's. Som.-Wb. angegebenen Zeichen ('Ayn = ', Hamzeh = ') mit seiner Aussprache überein.

R. unterscheidet nun auch im J. zwischen 'Ayn und Hamzeh, er sagt allerdings (Dsch. D. § 12) „es zeigt sich in manchen Fällen im J. schon eine weitere Abschwächung des 'Ayn zu Hamza gegenüber dem Somali“. — Ich habe bei O. A. kein 'ayn hören können, sondern an-, in- und auslautend nur festen An- oder Absatz.

Was die beiden Laute *h* und *ḥ* anbetrifft, schwankte O. A. beständig in der Aussprache. Auslautend konnte ich nur *h* feststellen, doch trat in Worten, wo dieses *h* für Som. *ḥ* stand, inlautend doch zuweilen wieder *ḥ* ein, so daß trotz der im Auslaut abgeschwächten Artikulation der Laut für das Bewußtsein des Eingeborenen ein gepreßtes *ḥ* zu sein schien, daher habe ich in einigen Verba doch Formen mit auslautendem *ḥ* als Grundform angesetzt.

II. Die Vokale.

Es kommen folgende Vokale vor:

u o ɔ (o) a (a) ɛ ɛ̃ i.

a) Quantität.

Die Länge der Vokale ist durch darübergesetzten Strich (z. B. *ī*) bezeichnet, die Kürze ohne Quantitätsbezeichnung geblieben (*i*). Die kurzen Vokale, d. h. also die nicht durch *̄* bezeichneten, sind nur relativ kurz, für sich beurteilt könnte man sie als mittellang bezeichnen.

¹⁾ Schleicher: D. Som. Spr., Berlin 1892 S. 57 § 6 und S. 59 § 7.

²⁾ er spricht das ' weich, d. h. mit ganz leisem Ansatz, und ist fähig, es längere Zeit anzuhalten; bei kymographischen Aufnahmen erscheint es inlautend zwischen Vokalen als stimmhaft, jedenfalls findet keine Unterbrechung der Schwingungen statt.

Neben den langen und kurzen Vokalen gibt es überlange und ganz kurze, die durch = und ~ bezeichnet sind, z. B. \bar{i} und \dot{i} . Die überlangenen Vokale entstehen meist durch Konsonantenausfall nach an sich schon langem Vokal, die ganz kurzen durch starke Abschwächung im Wortauslaut;

z. B. $ariki < artrki$ „der Junge“; $\bar{g}āzāšē < \bar{g}āzāšē = \text{Som. } qādaya$ „du nimmst“.

Ein kurzes \dot{e} ist so farblos, daß eine Qualitätsbezeichnung nicht möglich ist.

b) Qualität.

Das lange \bar{a} ist immer reines, offenes \bar{a} ; das kurze a klingt oft in demselben Wort bald wie a , bald nach \underline{e} , oder sogar nach i hin, in solchen Fällen ist die Schreibung q gewählt worden. Es ist also keine streng phonetische, sondern halbwegs etymologische Schreibung, denn in allen Fällen, wo q steht, handelt es sich etymologisch um einen a -Laut. Im Gegensatz dazu ist in Worten, in denen ein aus a entstandener Laut ein für allemal \underline{e} bzw. i gesprochen wird, auch \underline{e} oder i als Schreibung gewählt; q bezeichnet also den mit wechselnder Färbung zwischen a , \underline{e} und i schwankenden Laut. Neben dem Ausweichen des a nach \underline{e} hin, ist im Som. auch der entgegengesetzte Fall, nämlich ein nach o hin klingendes a zu berücksichtigen, es sind dort also \bar{a} , a , \underline{q} zu unterscheiden; ein \underline{q} kommt für das J. nicht in Betracht, sondern nur a oder \underline{q} . Dagegen erhält ein ursprüngliches a vor Velarlauten leicht die Färbung von \underline{q} (genauer \underline{q}), namentlich wenn auf den Velarlaut ein o oder oy folgt: \underline{q} für a kommt in denselben Worten vor, in denen bei anderer Lautnachbarschaft das a zu \bar{a} , zu \underline{e} oder auch zu i wird.

Die oben als \underline{e} und \underline{q} bezeichneten Laute sind nur halbweit, d. h. sie werden nicht breit gesprochen, unterscheiden sich aber doch ganz deutlich von den engen Lauten e und q . Häufig sind die engen Laute lang (also \bar{e} und \bar{q}), dagegen sind die weiten oft kurz (also \underline{e} und \underline{q}), doch kommen auch die umgekehrten Fälle vor. Lange weite \bar{e} -Laute lassen sich häufig auf Vokalkontraktion ($\bar{e} < aya$), kurze enge \underline{e} -Laute auf Vokalreduktion (meist im Auslaut) zurückführen. Da die weiten \underline{e} - und \underline{q} -Laute häufiger sind als enge, sind in der nachfolgenden Formenlehre nur die letzteren mit Qualitätszeichen versehen worden, die ersteren dagegen unbezeichnet geblieben (also e und q , o und \underline{q}). Hier in der Lautlehre sind außer dem in bezug auf die Qualität farblosen \dot{e} jedes e und o als eng oder weit bezeichnet.

u und *i* können lang und kurz vorkommen, über die Klangfarbe ist nur zu erwähnen, daß das *i*, auch wenn es kurz ist, wohl etwas enger gesprochen wird als das kurze *i* im Deutschen.

Von Diphthongen kommen *aw* (= *au*), *ow* (= *ou*) und *ay* (= *aï*) und *ey* (= *eï*) vor; es ist die Schreibung mit *w* resp. *y* gewählt, weil der Halbvokal auch konsonantische Geltung haben kann¹⁾, z. B. *fiaw* „gesund“, *fiaw-azi* (gesprochen: *fiáu-uazi*) „ich bin gesund geworden“; *'áw-ki* „der Vater“, *'éy-ki* „der Hund“ (nach Vokalen lautet der mask. Artikel nicht *-ki*, sondern *-gi*).

c) Vokalentsprechung zwischen J. und Som.

In bezug auf die Vokalentsprechung zwischen J. und Som. sind folgende Beobachtungen festzustellen:

1. Langes *ā* des Som. hat sich im J. meist als *a* gehalten, dagegen ist kurzes *a* häufig zu *i* geworden. Es handelt sich hier oft um das enge *a* des Som., das wohl durch noch weitere Verengung oder, wie R. es nennt, „Verdünnung“ zu *i* geworden ist.

J. <i>fillār</i>	=	Som. <i>fallāq̄</i>	Pfeil
<i>q̄ilāl</i>	=	<i>q̄alāl</i>	schmelzen
<i>mādī'</i>	=	<i>mādaḥ</i>	Kopf
<i>gabīr</i>	=	<i>gabāq̄</i>	Mädchen
<i>magīl</i>	=	<i>magāl</i>	männlich
<i>fīris</i>	=	<i>fāras</i>	Pferd
<i>lī</i>	=	<i>lu</i>	mit, Passivpartikel
<i>šivēl</i>	=	<i>jabēl, šabēl</i>	Panther
<i>siddī'</i>	=	<i>sūddāḥ</i>	drei.

2. Langes, enges *ē* des J. geht (soweit es nicht schon im Som. als *ē* vorhanden ist) auf *āy* (*ay*) zurück.

J. <i>dē</i>	=	Som. <i>dāy</i>	schauen
<i>dēr</i>	=	<i>dāyr</i>	Jahreszeit (etwa Herbst)
<i>dabēl</i>	=	<i>dabāyl</i>	Wind
<i>'arīr-kē</i>	=	<i>'arūr-káy-ga</i>	mein Sohn

(*-ga* ist suffigierter Artikel, der im J. fehlt).

R. führt auch J. *wēn* = Som. *wāyn* „groß“ an; ich habe hier für das Som. die Form *wēyn* und im J. *wīn*; danach zu schließen würde *ēy* durch Kontraktion zu *ī*, was mir dem Vorgang *ay* > *ē* zu entsprechen scheint.

Im Auslaut kann ein aus *ay* entstandenes *ē* zu *ē* (*i*) verkürzt werden. Dies ist z. B. der Fall in den Flexionsendungen des Per-

¹⁾ vgl. R. Som. Gr. S. 24 § 81.

foktums; abgesehen von dem Personalsuffix lautet die Endung des Perfektums im Som. $-a + -i > -ay$, im J. entspricht dem ein $-ē$ oder meist $-e$ ($-ē$), auch $-i$ ($-ī$) kommt schließlich vor:

z. B. J. 'árag- e ($-i$) = Som. 'árk- ay ich sah
 'árag- te ($-ti$) = 'árák- tay du sahst
 'árag- ne ($-ni$) = 'árag- nay wir sahen.

3. Langes, weites \bar{e} entsteht durch Kontraktion von aya ; dies kommt regelmäßig vor in der 1. und 3. ps. sg. der durativen Präsensflexion:

z. B. J. 'árag- \bar{e}^1) = Som. 'arág- $ay-a$ ich sehe, er sieht
 báh- \bar{e} = báh- $ay-a$ ich gehe aus, er geht aus.

Auch das $-z$ der Flexionsendung der 2. und 3. ps. pl. perf. ist aus $-aya$ entstanden, in diesem Fall hat auch das Som. schon \bar{e} . Die betreffende Endung lautet für die 3. ps. pl. J. $-\bar{e}n$. Etymologisch ist sie entstanden aus $a + i + an$, bezw. aus $ay + an$, d. h. aus dem Flexionsvokal a + dem Perfektzeichen i + der Personalendung an ; z. B. J. 'àrag- $\bar{e}n^1$), Som. 'ark- $\bar{e}n^1$) < *ark- $ay-an$ sie sahen.

Anm. So ist es zu erklären, daß die Endung des Perfektums im J. im sg. und in der 1. ps. pl. geschlossenes e (< \bar{e} < ay) hat, dagegen in der 2. und 3. pl. offenes \bar{e} (< aya) zeigt.

4. Wie \bar{e} < ay entsteht, so geht J. \bar{o} z. T. auf ow oder aw zurück, z. B. J. $k\bar{o}$ Som. kow ein
 'ō 'āwō Nacht
 'abō 'áwō Großvater (J. auch: älterer Bruder).

Weitere Beispiele s. R. Dsch. D. § 19.

5. In manchen Worten findet sich im J. \bar{o} für Som. a :

z. B. J. $g\bar{o}r$ Som. gar wissen
 $\bar{g}\bar{o}b$ qab ergreifen
 $tum\bar{o}n$ $t\bar{o}ban$ zehn.

B. KONSONANTISCHER LAUTWANDEL.

Die Laute des J. bilden kein abgeschlossenes Lautsystem, sondern stehen in lebendigem Wechsel miteinander. Vor allem sind die Konsonanten ganz regelmäßigen, nach bestimmten Gesichtspunkten sich vollziehenden Veränderungen unterworfen, so daß in ein und demselben Stamm oft drei verwandte Laute sich entsprechen.

¹⁾ Kontraktionssilben, die aus mehreren Vokalen entstanden sind, erhalten den Starkton; bei einsilbigen Stämmen geht der ursprüngliche Starkton der Stammsilbe ganz verloren, bei mehrsilbigen wird er zum Nebenton.

z. B. *ḡig* „beißen“, *ḡly-ās* „du beißt“, *ḡik-ti* „du bissest“
 'ān „essen“, 'ām-ās „du ißt“, 'ān-tē „du aßest“
gēd „fangen“, *gēz-ās* „du fängst“.

Ein großer Teil der konsonantischen Lautveränderungen ist auf vokalische Einflüsse zurückzuführen, z. B. finden manche ihre Erklärung in der intervokalischen Stellung des betreffenden Konsonanten. Doch auch Einfluß von Konsonant auf Konsonant ist häufig und bedingt die verschiedensten vollständigen oder unvollständigen Assimilationen.

Als besonders charakteristisch für das J. erscheint die Veränderung der Explosivlaute, sobald sie durch Wortbildung oder Flexion zwischen zwei Vokale zu stehen kommen. In diesem Falle werden stimmlose Explosive stimmhaft, die stimmhaften dagegen bleiben stimmhaft, werden aber meist frikativ. So entstehen neue stimmhafte Frikativlaute, die im Som. mit Ausnahme von \bar{r} (γ) gar nicht vorhanden sind.

In bezug auf den akustischen Eindruck des J. sind besonders die vielen auslautenden, oft lang gezogen und mit Stimmhebung gesprochenen, velaren *i*-Laute hervorzuheben (vgl. S. 40, Anm. 1). Eigenartig ist auch der ständige Wechsel zwischen *n̄*, *m* und *n*. Auch die in bezug auf Stimme und Vibration reduzierten, aber oft stark aspirierten *r*-Laute fallen ins Ohr.

Der konsonantische Lautbestand des J. soll im folgenden unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden; unter I bringe ich konsonantische „Lautgesetze“, d. h. es werden die konsonantischen Lautveränderungen angegeben, die als gesetzmäßig erscheinen, weil sie entweder unter bestimmten Bedingungen immer wiederkehren oder phonetisch aus einer sich gleichbleibenden Tendenz der Sprache sich erklären lassen. Es soll aber nicht gesagt sein, daß diese „Lautgesetze“ sich immer auf eine abgeschlossene lautliche Entwicklung beziehen, im Gegenteil, bei einigen zeigt sich gerade das allmähliche Entstehen des Gesetzes. Im Gegensatz zu diesen allgemeinen Lautgesetzen sollen unter II lautliche Einzelercheinungen behandelt werden.

I. Konsonantische Lautgesetze

a) stimmlose Explosivlaute werden intervokalisch stimmhaft:

$$k > g, t > d.$$

1. Der mask. Artikel *-kē*, *-ki*, *-kō* lautet nach Vokalen *-gē*, *-gi*, *-gō* (ausgenommen nach *u*):

z. B. <i>warābā-gi</i> die Hyäne	<i>biyō-gi</i> das Wasser
<i>gē-gi</i> der Tag	<i>dúksi-gi</i> die Schule.

2. Der fem. Artikel *-tē, -tī, -tō* lautet nach Vokalen *-dē, -dī, -dō*;

z. B. *sagārā-di* die Zwergantilope *dōnī-di* das Segelschiff
gōmē-di das Wildschwein *'elā-di* die Gazelle.

3. Das Verbalsuffix der medialen (R. „reflexiven“) Verba *-ad* geht auf altes *-at* zurück¹⁾:

z. B. *gōbs-ad-a'* „ergreift!“, *gād-ad-e* „ich kaufe“.

4. Das *t* der verbalen Pronominalsuffixe der 2. sg., 3. sg. fem. und 2. pl. > *d* nach vokalischem (auf *-i*) auslautendem Verbalstamm:

z. B. *sť-di* „du gabst“, *kūri-di* „sie erzog“.

Anmerkung: Die unter a) 1—3 incl. angegebenen Regeln gelten auch für das Som., sie sind nur der Vollständigkeit wegen mit aufgeführt; a) 4 dagegen und fast alle folgenden Lautregeln kommen nur für das J. in Betracht (z. B. heißt *sť-di* im Som. *sť-say*).

b) stimmhafte Explosivlaute werden intervokalisches frikativ:

Die stimmhaften Explosiv-Laute haben im J., sobald sie zwischen Vokalen stehen, die Neigung frikativ zu werden, so kann $g > \gamma$, $d > z$, $b > \upsilon$ übergehen. Dieser Übergang ist wohl auf eine durch die intervokalische Stellung bedingte Lockerung des Verschlusses zurückzuführen. Die Entwicklung der Explosiva zur Frikativa ist bei g , d und b sehr verschieden weit fortgeschritten: $\gamma < g$ kommt ganz selten, $z < d$ sehr häufig, $\upsilon < b$ gelegentlich vor.

1. $g > \gamma$:

Für diesen Übergang habe ich nur wenige Beispiele, in denen das γ jedesmal vor folgendem *-a* steht:

vgl. *mayá'*, Som. *mága'* Name
ḡiyás „du, sie beißt“ } von *ḡig* „beißen“
ḡiyáyān „sie beißen“ }
luya „Beine, Füße“, sg. *lug, lu'*
'uyār } „Jagd“, Som. *'uqāḡ*.
'ugār }

2. $d > z$:

Diese Erscheinung ist so häufig, daß in meinen Texten die Worte, in denen nach Analogie zum Som. ein intervokalisches *d* zu

¹⁾ s. Meinhof: Hamitensprachen S. 18 (Mitte), S. 161 3a; ferner R. Som. Gr. § 89c.

erwarten wäre, zu $\frac{3}{4}$ aller Fälle statt dessen eine Frikativa zeigen¹⁾. Und zwar betrifft dies das $d < t$ (s. Ia, 2—4) genau so wie das ältere d . Trotzdem schien es mir richtiger den Vorgang so darzustellen, wie ich es hier getan habe, nämlich: $t > d \left. \vphantom{t > d} \right\} > z$ und nicht: t und $d >$ intervokalisiert z . Die Zwischenstufe d ist bei der Entwicklung $t > z$ noch deutlich vorhanden, denn sobald der Eingeborene ganz langsam und sorgfältig artikulierte, sprach er auch intervokalisiert immer d , bei schnellem Sprechen wurde aber sofort ein z daraus, z. B. fem. Artikel: $-ti$, nach Vokalen $-di$, bei schnellem Sprechen $-zi$. Man hatte den Eindruck, daß er selbst die Aussprache z für nachlässig hielt und d für richtiger; von Lautwerten und Buchstaben hatte er keine Ahnung, denn er konnte weder lesen noch schreiben, war also in seiner Aussprache von der Schrift ganz unbeeinflusst. So kommt es, daß die unter Ia, 2—4 angeführten Lautverhältnisse in bezug auf den Laut d ein Zwischenstadium in der Lautentwicklung des J. darstellen, das heute schon fast überholt ist.

Beispiele für $z < d^2)$:

J. <i>morózi</i>	Elefant	Som. <i>maródi</i>
' <i>azér</i>	Onkel	' <i>adér</i>
' <i>Azán</i>	Aden	' <i>Ádan</i>
<i>mázi</i>	Kopf	<i>máda</i>
<i>guzuzún</i>	rot	<i>gadúd</i>

- J. *gaz-é* ich kaufe, von *gad*
gāz-é er heiratet, von *gād*
gēz-áne wir fangen, von *gēd*
naḡáz-ayan sie kehren zurück, von *naḡád*.

Beispiele für $z < d < t^2)$:

<i>mānyá-za</i>	das Wasser,	von <i>mānyo</i> + <i>-da</i> ($< -ta$)
<i>dōní-zi</i>	das Segelschiff	„ <i>dōni</i> + <i>-di</i> ($< -ti$) ³⁾

¹⁾ Bei der ersten Niederschrift der J.-Aufnahmen bezeichnete ich den mir neuen Laut als d_z , da er mir zwischen d und z zu liegen schien.

²⁾ Bei der Zurückführung des z auf d , resp. d auf t gehe ich nur auf den im J. oder Som. selbst noch nachweisbaren Laut zurück, denn es handelt sich hier nur darum, die innersprachlichen Lautveränderungen festzustellen.

³⁾ In diesem und einigen folgenden Beispielen wiederhole ich absichtlich die S. 35, 2—4 mit der Schreibung d angeführten, um das Schwanken in der Artikulation dieses Lautes zu zeigen.

<i>gōmē-zi</i>	das Wildschwein	von <i>gōmē</i> + <i>-di</i> (< <i>-ti</i>)
<i>'ēlō-zi</i>	die Gazelle	„ <i>'ēlō</i> + <i>-di</i> (< <i>-ti</i>)
<i>sṯ-zi</i>	du gabst	„ <i>sṯ</i> + <i>-di</i> (< <i>-ti</i>)
<i>sṯ-zeñ</i>	ihr gabt	„ <i>sṯ</i> + <i>-dēñ</i> (< <i>-tēñ</i>)
<i>kūri-zi</i>	sie erzog	„ <i>kūri</i> + <i>-di</i> (< <i>-ti</i>)
<i>dādji-ze</i>	du weidetest	„ <i>dādji</i> + <i>-di</i> (< <i>-ti</i>)

[vgl. dagg.² Som. *dāji-say* „du weidetest“ von *dāji* + *-tay*].

3. $b > v$.

Auch im Som. kommt es gelegentlich vor, daß inlautendes *b* mit so loseem oder vielleicht so flüchtigem Verschuß gesprochen wird, daß man ein *v* zu hören glaubt. Im J. liegt in einigen Worten ganz deutlich *v* vor, in anderen schwankt die Aussprache zwischen *b* und *v*:

z. B. J. <i>šivēl</i>	Panther	Som. <i>šabēl</i> (<i>jabēl</i>)
<i>ḏovē</i>	ich schlage	<i>ḏāvaya</i>
<i>šivē</i>	ich gieße	<i>šūbaya</i> (<i>šūvaya</i>)
<i>rhovē</i>	ich bringe zurück	<i>rēbaya</i>
<i>tōdova</i> }	sieben	<i>tōdova</i> (<i>tōdova</i>)
<i>tōzoba</i> }		

In J. *'avriḏ* „Dämon“ steht *v* für Som. *j*; vgl. Som. *'ajriḏ*, *'ijriḏ* (arab. عفریت).

c) von den gepreßten stimmhaften Explosivlauten wird intervokalisches $\bar{q} > \bar{\gamma}$, $\bar{d} > r$ ($\bar{\gamma}$).

1. $\bar{q} > \bar{\gamma}$ (γ).

Der Laut \bar{q} geht (wie S. 25 ausgeführt wurde), auf Som. *q* zurück. Ebenso nun wie für Som. *q* inlautend $\bar{\gamma}$ gesprochen wird, tritt auch für J. \bar{q} inlautend $\bar{\gamma}$ ein, dem zuweilen die Pressung schon fehlt. Daneben aber ist \bar{q} auch inlautend erhalten, so daß für den ursprünglichen *q*-Laut des Som. im J. anlautend \bar{q} , inlautend \bar{q} , $\bar{\gamma}$ oder γ steht. Auch im Som. kann man inlautend alle drei verschiedenen Möglichkeiten nebeneinander hören, z. B. *bóqor* > *bóḡor* > *bóḡor* „König“; doch ist die Frikativa $\bar{\gamma}$ vorherrschend. Im J. hat sich in einigen Worten \bar{q} inlautend gehalten, in anderen dagegen kommt nur $\bar{\gamma}$ oder γ (niemals \bar{q}) vor;

z. B. J. <i>'aḡál</i> , <i>'aḡál</i>	Haus
<i>bóḡor</i> , <i>bóḡor</i>	König
<i>boḡól</i> , <i>boḡól</i>	hundert.

Inlautendes \bar{q} findet sich in den Worten:

J. <i>bāqal</i> Maultier	Som. <i>bāqal</i> (arab. بعل)
<i>nāqad</i> zurückkehren	<i>nāqad</i>
<i>šēqey</i> arbeiten	<i>šēqey</i> .

2. $\bar{q} > r$ (r).

Der Laut \bar{q} (postalveolares gepreßtes d) wird im J. in- und auslautend regelmäßig durch r ersetzt. Ich behalte bei r den Punkt in der Schreibung bei, teils weil die Artikulationsstelle dieses aus \bar{q} entstandenen r -Lautes tatsächlich etwas weiter hinten liegt als die des gewöhnlichen Som. und J. r , teils auch um die beiden etymologisch ganz verschiedenen r -Laute schon äußerlich zu kennzeichnen.

Wenn man vom Som. ausgeht, ist der Übergang von \bar{q} zu r nicht weiter erstaunlich, denn auch dort verliert das \bar{q} intervokalisches die Pressung vollständig und wird r -ähnlich¹⁾. Reinisch führt für Worte mit inlautendem \bar{q} Nebenformen mit r schon für das Som. an, z. B. *'āqī* und *'āri* „Kleinvieh“, *fōqī* und *fōri* „Flöte“, *jūqif*, *jūrif* und *jūrif* „Rinde“²⁾. Ich halte den von mir gehörten, im Som. inlautend aus \bar{q} entstandenen Laut, noch für ein \bar{q} , das Resultat im J. schon für ein r ; die Entwicklung ist aber vermutlich auch im J. von q über \bar{q} zu r gegangen. Nach den Beispielen bei R. und anderen Beispielen bei Larajasse und Hunter scheint auch im Som. vielfach schon tatsächlich r (r) gesprochen zu werden.

Im J. ist der Übergang des \bar{q} zu r im In- und Auslaut ganz allgemein, und zwar handelt es sich hier um ein wenig oder gar nicht stimmhaftes r mit geringer Vibration, um ein r mit einem Schläge, das oft stark aspiriert klingt. R. führt auch in seiner Bearbeitung des Dschäbärti-Dialektes eine Reihe von Formen auf, wo r für ursprüngliches \bar{q} steht (R. schreibt r und \bar{q}), er betont, daß hier wohl kein Gehörfehler des Aufzeichners vorliegen kann. Dies ist ganz sicher nicht der Fall, denn unter meinen Beispielen finden sich z. T. genau dieselben Worte mit r statt \bar{q} . Allerdings ist das, was R. über die Stellung des sich zu r abwandelnden \bar{q} sagt, nach meinen Aufzeichnungen etwas abzuändern. R. meint, daß, wie im Saho und 'Afar \bar{q} im An- und Iulaut zu l übergeht, es im J. in gleicher Stellung zu r wird. Nach meinen Beispielen geht \bar{q} im J. nur inlautend (zwischen Vokalen) und auslautend (nach Vokal) zu r über, im Wortanlaut

¹⁾ Z. Bd. IX, S. 135.

²⁾ R. S. Gr. § 27, R. schreibt nur r , l ohne diakrit. Zeichen.

habe ich diesen Übergang nie beobachtet¹⁾. Dies korrespondiert auch mit dem Som., wo im Wortanlaut \bar{d} immer mit festem Verschluss und deutlicher Pressung gesprochen wird.

Beispiele: α) inlautend $r (< d) < \bar{d}$.

'irí, (rhi)	Kleinvieh	Som. 'ádi (R. 'ádi)	
'erib	Ferse	" 'edib	
ya-rhé	er sagte	yl-di	} von dah
ta-rhé	sie sagte	ti-di	
hirin	angebunden	hidan, von hid	

β) auslautend $r (< d) < \bar{d}$.

J. jillár	Pfeil	Som. fallád
gabír	Mädchen	gabád
fēr	Rippe	fēd
bír	Hälfte	bađ
hir (hír)	festmachen	hid
wēr	rufen	yed
dyír	Leib	jid
(mirír)	Minute	mirid).

d) Die beiden r -Laute (r und \bar{r}) treten auch stimmlos und aspiriert auf.

Daß $r < \bar{d}$ oft stimmlos ist und auch aspiriert vorkommt, ist schon unter c 2, S. 38, erwähnt worden, dasselbe gilt für das gewöhnliche r (= Som. r), doch ist mir bei diesem stimmlose, resp. gehauchte Artikulation seltener und nur im Anlaut aufgefallen²⁾.

1. \bar{r} , $r\bar{h}$ statt r :

J. ruh	schütteln	Som. ruh
r̄hōb, r̄hōb ³⁾	zurückbringen	rēb
r̄hōg, r̄ōg	bleiben, dauern	rāg
r̄ ² ēdlyē	danach (die Etymologie dieses Wortes, das in den Texten von O. A. mehrmals vorkam, ist mir ganz unklar).	

¹⁾ R. Dsch. D. § 6. Dazu stimmen auch die von R. angeführten Beispiele, denn er selbst gibt keins an mit anlautendem $r < \bar{d}$, nur solche, wo in- oder auslautend ein r -Laut entstanden ist.

²⁾ Allerdings bin ich nicht sicher, ob ich in der Unterscheidung von stimmhaftem und stimmlosem r immer genau gewesen bin, da ich anfangs auf diesen Unterschied nicht eingestellt war.

³⁾ Bei diesem Wort war die Aspiration besonders auffallend, so daß ich neben $r\bar{h}ōb$ die Form $r\bar{h}ob$ mit gepreßtem \bar{h} und sogar einmal $\bar{h}ōb$ ganz ohne r verzeichnet habe.

2. *r*, *r̥h* statt *r*:

Beispiele für *r* (*r̥h*) statt *r* finden sich oben in den in Klammer angegebenen Nebenformen unter c 2 α u. β, S. 39.

e) Die Nasale *m* und *n* werden im Wortauslaut zu *ñ*.

Im Som. wird jedes auslautende *m* zu *n*, inlautend hat sich das ursprüngliche *m* erhalten, z. B. *nin* Mann, pl. *ním-an* (< **ním-am*), *ǰin* sterben, 1. sg. prs. *ǰím-a*.

Im J. werden sowohl *n* als auch *m* im Auslaut zu *ñ*; der vorhergehende Vokal wird dann nasalisiert gesprochen:

<i>lan</i>	Mann	' <i>āñ</i>	essen
<i>šan</i>	fünf	' <i>Azāñ</i>	Aden
<i>tumón</i>	zehn	' <i>insñ</i>	ihr
<i>soddón</i>	dreiβig	' <i>irñ</i>	Kleinvieh
<i>šēñ</i>	bringen	<i>bazāñ</i>	viel
- <i>kañ</i> }	dieser	<i>ǰañ</i>	ganz, alle
- <i>kun</i> }		<i>duñ</i>	Garn
- <i>tañ</i> }	diese	<i>gazuzūñ</i>	rot
- <i>tuñ</i> }		' <i>aʒarāñ</i>	grün.

Auch die Verbalsuffixe der 2. und 3. ps. pl. lauten regelmäßig auf *-ñ* aus, z. B.:

<i>gazāsan</i>	2. ps. }	pl. prs. von <i>gad</i> kaufen
<i>gazāyan</i>	3. ps. }	
<i>kōytēñ</i>	2. ps. }	pl. perf. von <i>kōy</i> kommen.
<i>kōyēñ</i>	3. ps. }	

Da in Erzählungen besonders die 3. ps. pl. sehr häufig vorkommt, geben die meist lang gezogenen, im Auslaut immer wiederkehrenden velaren Nasale dieser Verbalform der J.-Sprache ein ganz eigentümliches Gepräge ¹⁾.

Überraschend ist es, daß die Velarisierung des auslautenden Nasals nicht aufgehoben wird, auch wenn er im Satzzusammenhang zum folgenden Wort übergezogen wird, z. B. *wañ* Milch, *wānte* die Milch, aber: *wāñ_a lí_kě_mālè* Milch wird gemolken; *miñ* Wohnung, *mínne-bazāñ* viele Wohnungen, aber: *miñ_a léhnè* wir haben eine Wohnung.

¹⁾ O. A. pflegte, wenn er bei der Erzählung seiner Geschichten in Begeisterung geriet, die auf *ñ* auslautenden Endungen mit immer höher steigendem Ton zu sprechen und den dem *ñ* vorhergehenden Vokal immer stärker zu nasalieren. Der Tonfall seiner Sprache erinnerte dann fast an das Französische.

f) Konsonantenveränderungen durch Einfluß eines *i* (*ī*):

Abgesehen von der Erweichung der Verschlußlaute zu Reibelauten in intervokalischer Stellung (wobei die Klangfarbe der Vokale selbst gleichgültig ist) habe ich von vokalischen Einflüssen auf Konsonanten nur solche durch *i*, bezw. *y* feststellen können.

1. *j* vor *i* > *dy*:

Daß *j* dazu neigt, den Kauschlaut zu verlieren, ist schon oben bei Erläuterung der konsonantischen Lauttabelle erwähnt worden. Vor *i* tritt ganz regelmäßig *dy* für *j* ein, in manchen Worten wird das *dy* weiter abgeschwächt zu *y*, d. h. der Mundverschluß des *d* findet nicht statt und es bleibt ein mit Kehlverschluß artikuliertes *y* übrig.

J. <i>dyir</i>	sein	Som. <i>ḵir</i>
<i>dyir̄</i>	Leib	<i>ḵid</i>
<i>dyid</i>	Straße	<i>ḵid</i>
<i>dyilāl</i>	Winter	<i>ḵilāl</i>
<i>dyif̄o</i>	} schlafen	<i>ḵif̄o</i> .
<i>yif̄o</i>		

2. *q* und *g* vor *ī* (> *j*) > *dy*:

Im Som. gilt die Regel, daß *q* und *g* vor *i* zu *j* werden; ursprünglich handelt es sich wohl um *ī* oder *iy*. Daher rühren die so häufig auf *-ḵi* auslautenden kausativen Verba, z. B. *dāḵi* von *dūq* „weiden“, *jōḵi* von *jōg* „warten“, *hōḵi* von *hōg* „Kraft“. Die Ableitung dieser Verba vollzieht sich im J. genau in derselben Weise, doch wird auch hier das vor *-ī* stehende *j* meist *dy* gesprochen, z. B. *dād̄yī*, *jōḵ̄yī*. Im Som. scheint es sich bei dem Übergang der velaren Explosivlaute zu *j* (*dy*) um langes *-ī* oder *-iy* zu handeln, denn bei dem ebenfalls auf *-i* abgeleiteten Infinitiv findet keine Lautveränderung statt, z. B. lautet der Infinitiv von *jōg* „warten“ *jōgi*¹⁾. R. nimmt allerdings

1) Der Unterschied zwischen dem kausativen Suffix *-ī*, das konsonantische Veränderungen bewirkt und dem Infinitivsuffix *-i* (*-ī*) das keine Wirkung auf den vorhergehenden Konsonanten hat, könnte an die Meinhofsche Unterscheidung der schweren und leichten Vokale im Bantu erinnern. Doch läßt sich das Nebeneinander von *jōgi* und *jōḵi* auch anders erklären: der Kausativstamm *jōḵi* ist eine feststehende Lautverbindung, die aus einer Zeit stammt, in der das Lautgesetz $g + ī > ḵi$ Geltung hatte. Der Infinitiv *jōgi* dagegen wird von der Grundform *jōg* immer wieder neu gebildet, wie jeder andre Infinitiv von seiner Grundform.

an, daß auch das Infinitiv-Suffix *-i* ursprünglich lang gewesen sei; doch wird es jetzt jedenfalls kurz gesprochen, während das kausative *-ī* im Som. lang ist und bei der Flexion vor vokalischem Suffixanlaut zu *-iy* (*-īy*) wird. Im J. ist auch das kaus. *-i* oft kurz.

3. *ki* vor *y* > *š*, oder > *ý*:

Diese Übergänge kommen nebeneinander vor bei der Suffigierung der mit *y* anlautenden Possessivpronomina an den mask. Artikel *-ki*. Ursprünglich folgten hier mehrere *i*-Laute aufeinander, denn das dem Artikel *-ki* suffigierte Possessiv lautet:

3. sg. m. *-iyyē*, *-yyē* oder *-yē*

f. *-iyyē*, *-yyē* oder *-yē*

3. pl. *-iyyō*, *-yyō* oder *-yō*.

z. B. sg. $\left\{ \begin{array}{l} 'āw-šē \text{ sein Vater} \\ 'āw-šē \text{ ihr Vater} \end{array} \right.$ pl. *'āw-šō* ihr Vater

'āw-šē ist aufzufassen als entstanden aus: *'āw* (Vater) + *-ki* (Artikel) + *-yē* oder *-iyyē* (poss. pron.); aus **-kiyē* (**-küyyē*?) ist also *-šē* geworden. Neben *-šē* zeigt sich aber viel häufiger die Possessivform *-ýē*. Wahrscheinlich ist das Nebeneinander der beiden Possessivformen *-šē* oder *-ýē* so zu erklären, daß die eine aus dem Artikel *-ki* + *-iyyē*, also dem vollständigen Possessivsuffix, die andere aus *-ki* + *-yē*, also dem abgekürzten Suffix entstanden ist. Da im J. sonst Velarlaute vor *-ī* (*-iy*) über *j* zu *dy* werden, und statt *dy* zuweilen *ý* gesprochen wird (s. S. 41 f 1 u. 2), ließe sich die Form *ýē* folgendermaßen erklären. *ki* + *-iyyē* > **jē* > **dyē* > *ýē*¹⁾. Daß hier die Form **jē* als Zwischenstufe anzunehmen ist, wird gestützt durch eine von R. angeführte Possessiv-Form für die 3. ps. pl. auf *-jo*, nämlich *kitāb-jo* „ihr (eorum) Buch“²⁾, wofür ich *kitābyō* habe. Bei manchen Worten brauchte O. A. beide Bildungen nebeneinander, z. B.:

$\left. \begin{array}{l} bilād-šē \\ bilād-ýē \end{array} \right\} \text{ sein Land.}$

1) vgl. oben f 1 J. *ýifō* für Som. *ǰifō* „schlafen“; der Laut *ý* kommt auch im Ful und Haussa vor. Herr Dr. Klingenheben hat in seiner Dissertation nachgewiesen, daß das Haussa *-ý* entstanden ist aus *d + i*. Da im J. als Vorstufe des *ý* immer ein *dy* (< *j*, dieses meist < *k* vor *-ī*) anzusehen ist, scheint hier eine ähnliche Sprachentwicklung vorzuliegen.

2) S. R. Dsch. D. S. 5 § 10.

4. Das Verbalsuffix *t* wird nach dem aus *-ay-* entstandenen Durativ infix *-ā-* zu *s*:

Der Vorgang, daß das *t* der Personalsuffixe der 2. sg., 3. sg. fem. und 2. pl. zu *s* wird, hat im Som. eine viel allgemeinere Geltung als im J. Für das Som. könnte man die Regel aufstellen: *t* nach *ī* (*iy*) oder nach Vokal + *y* > *s*. Es gehören im Som. hierher:

- α) alle kausativen Verba, einerlei, ob sie auf *-ī*, *-ēy* (< *-ay*) oder *-oy*¹⁾ auslauten, z. B. von *jábī* „brechen“ 2. sg. pra. *jábī-sa* statt *jábi-ta*.
 β) alle durativen Verbalformen mit dem zwischen Verbalstamm und Personalsuffix infigierten *-ay-*, z. B. von *fur* „öffnen“ 2. sg. pra. *fúr-ay-sa* statt *fúr-ay-ta*.
 γ) das Verbum *sī* „geben“, z. B. 2. sg. pra. *sī-sa* statt *sī-ta*.
 δ) das defektive Verbum *hay* „sein“, z. B. 2. sg. pra. *háy-sa* statt *háy-ta* und einige andere auf *-ay* auslautende Verba.

Von diesen vier Fällen kommt für das J. nur der zweite in Betracht, bei den durativen Verbalformen lauten die in Betracht kommenden Personalsuffixe auch im J. immer mit *s* an. Allerdings ist gerade vor diesen Suffixen das ursprüngliche Durativ infix *-ay-* im J. zu *ā* geworden, so daß das *y*, das wohl den Übergang von *t* > *s* hervorgerufen hat, gar nicht mehr vorhanden ist; doch muß es zur Erklärung dieser Formen in Betracht gezogen werden, da nach langem *ā* lautgesetzlich wie überhaupt nach Vokalen die betreffenden Suffixe mit *z* (< *d* < *t*) anlauten müßten.

z. B. 'àrag-ā-s(ē) du siehst	Som. 'árk-ay-sa
gāz-ā-s(ē) du nimmst	qād-ay-sa
sīy-ā-s(ē) du gibst	sī-n-ay-sa.

Da im J. das durative Präsens sich allgemein durchgesetzt hat (wogegen die einfachen Präsensformen nahezu verloren gegangen sind), kommen die Verbalformen mit den auf *s* anlautenden Suffixen sehr häufig vor.

Im Gegensatz zum Som. lauten die Suffixe der kausativen Verba auf *-ī* im J. nicht mit *s* (< *t*) sondern mit *z* (< *d* < *t*) an, z. B. J. *jábi-zē* „du zerbrachst“ für Som. *jábi-say*¹⁾.

¹⁾ ein kausatives Verbum auf *oy* ist z. B. *hoy* „heimbringen (das Vieh)“; es entspricht der Form nach J. *koy*, das aber nicht kausativ ist, sondern „kommen“ bedeutet.

g) Konsonanten-Assimilation.

Gegenseitige Beeinflussung der Konsonanten ist im J. sehr häufig, namentlich bei Anfügung von Nominal- und Verbalsuffixen an konsonantisch auslautende Stämme kommen die verschiedensten Assimilationserscheinungen vor. In der Regel wird der Stammaslaut dem Suffixanlaut teilweise oder ganz assimiliert, doch auch umgekehrt kann der Suffixanlaut sich dem Stammaslaut assimilieren. Wie bei Anfügung von konsonantisch anlautenden Suffixen kommen auch bei Vorsetzung von konsonantisch auslautenden Präfixen Assimilationen vor, z. B. wird das *n* des Verbalpräfixes 'in- stets dem Wortanlaut angeglichen.

1. Unvollständige Assimilation.

α) Die stimmhaften Explosivlaute *g* und *d* werden zuweilen stimmlos vor stimmlos anlautenden Suffixen:

$g > k$ vor *t*:

Der Übergang von *g* zu *k* vor folgendem *t* kommt gelegentlich auch im Som. vor¹⁾, z. B. 'áräk-tay „sie sah“ von 'árag, múruk-tay „sie war verwirrt“ von múrug. Dagegen lauten aber andere Verba auch vor *t*-Suffixen auf *g* aus, z. B. jóg-tay von jóg, süg-tay von süg, róg-tay von róg usw. Bei 'áräktay, múruk-tay ist der Vokal vor dem *k* (< *g*) ganz kurz und unbetont, es gibt daneben die Formen 'árk-tay, múrk-tay, in denen der Velarlaut unmittelbar auf *r* folgt. Es scheint mir, daß das *r* mit dazu beigetragen hat, daß das *g* zu *k* geworden ist (vgl. fúrta „ich öffne“ > *fur-ad-a, von vb. refl. fúro).

Im J. sprach O. A. schon im freien Wortauslaut das *g* namentlich nach kurzem Vokal so schwach stimmhaft, daß es fast wie *k* klang, und im Silbenauslaut vor *-t* war es oft kaum möglich, akustisch festzustellen, ob *g* oder *k* vorlag²⁾. In meinen Texten habe ich in Fällen wie den oben für das Som. angeführten mit vorhergehendem *r* auch im J. *k* verzeichnet, z. B. 'árak-tə „sie sah“ von 'árag. Aber auch sonst ist *g* vor *-t* sicher zu *k* geworden, wenn ein *i* (oder *e*) vorausgeht; dagegen scheint sich nach *a*, *o* und *u* das auslautende *g* stimmhaft erhalten zu haben:

¹⁾ Meinhof: Hamitensprachen S. 165.

²⁾ Experimentelle Aufnahmen sind von O. A. leider nicht gemacht worden.

z. B. <i>ḏik-ti</i> sie biß,	von <i>ḏig</i>
<i>ṣēk-ti</i> sie erzählte,	von <i>ṣēg</i>
<i>ḏik-ti</i> das Blut,	von <i>ḏig</i>
<i>dēk-ti</i> das Ohr,	von <i>deg</i>
vgl. dagegen: <i>'ag-ti</i> der Fuß,	von <i>'ag</i> .

$d > t$ vor k :

Der Vorgang, daß stammauslautendes d vor einem mit k anlautenden Suffix zu t wird, ist ein dem eben behandelten ($g > k$ vor t) ganz analoger. Er scheint auch an ähnliche Bedingungen geknüpft zu sein, so wird im J. das auslautende d zu t , wenn der Stammvokal i ist, sonst scheint mir d erhalten zu sein;

z. B. <i>dyit-ki</i> die Straße,	von <i>dyid</i>
<i>'ayrit-ki</i> der Dämon,	von <i>'ayrid</i> (arab.)
<i>be'it-ki</i> die Antilope,	von <i>be'id</i>
<i>bilit-ki</i> die Stadt,	von <i>bilid</i> (arab.);

dagegen habe ich verzeichnet: *dād-ki* die Leute.

β) Die Nasale m und n assimilieren sich dem folgenden Konsonanten.

n und $m > ñ$ vor Velaren und w :

z. B. $n > ñ$ vor dem mask. Artikel *-ki*:

<i>lān-ki</i> der Mann
<i>'allēn-ki</i> der Meister
<i>sultān-ki</i> der Sultan
<i>mīn-ki</i> die Wohnung
<i>dukān-ki</i> der Laden.

Das Verbalpräfix *'in-* lautet *'in-*, *'un-* oder *n-* vor den mit k , g , $ḡ$ oder w anlautenden Verba:

<i>'un-kōyēn</i> sie kamen hin
<i>sa_n-gürtē</i> sie zog hinein
<i>'un-wēr</i> rufe ihn!
<i>'un-wēllēn</i> ihr tatet es (aus <i>'in-</i> + <i>*wēl-tēn</i> , Som. <i>ū_yēšēn</i>)

$n > m$ vor Labialen (außer vor w):

<i>'um_báhēn</i> sie gingen fort (<i>'um < 'in</i>)
<i>sāmbab</i> Lunge (R. Dsch. D. S. 83 <i>sānbab</i>).

$m > n$ vor Alveolaren:

<i>'ām-ē</i> er aß	} von <i>'ān</i> essen
aber: <i>'ān-tē</i> sie aß	

fúrum- <i>ę</i>	ich wurde befreit	}	von fúruñ befreit.
aber: fúrun- <i>tę</i>	du wurdest befreit		
fúrun- <i>nę</i>	wir wurden befreit		
fúruñ- <i>nę</i>			

In der Nebenform *fúruñ-ne* ist der stammhafte Laut *m*; durch Assimilation an das *n* des Suffixes müßte *m* zu *n* werden, um aber die Endung *-ne* (1. ps. pl.) deutlich hervortreten zu lassen, ist das *n* von *fúruñ* beibehalten.

Da von den drei Nasalen *n*, *m* und *n̄* auslautend nur *n̄* (für *n* und *m*) vorkommt und nach den eben angegebenen Regeln inlautend der Nasal sich immer dem folgenden Konsonanten assimiliert, ist es oft schwierig festzustellen, ob ursprüngliches *n* oder *m* vorliegt. Der ursprüngliche Laut ist unverändert erhalten im freien Wortanlaut und inlautend zwischen Vokalen, also kann man nur in diesen beiden Fällen feststellen, ob es sich um *n* oder *m* handelt. Für 'āñ „essen“ geht aus der Form 'ām-*ę* „ich aß“ hervor, daß als Stamm 'ām anzusetzen ist; in 'ān-*tę* „du aßest“ ist das *m* dem folgenden *t* assimiliert.

In allen abgeleiteten Passivstämmen auf *-añ* (*-un̄*, *-in̄*) liegt als Passivcharakter *-am* zugrunde, denn es erscheint bei der Flexion vor allen vokalisch anlautenden Endungen *m* als Stammauslaut, dagegen *n* nur vor den alveolar anlautenden Endungen (ebenso im Somāli).

Im Gegensatz zum Passivsuffix *-añ* < *-am* scheint die Partizipialendung *-añ* auf < *-an* zurückzugehen, denn der Nasal ist auch vor vokalisch anlautenden Suffixen immer als *n* erhalten. Nur dann ist der Unterschied in der Flexion von Passivstamm und Partizip zu verstehen, wenn ersterer auf *-am*, letzteres auf *-an* anzusetzen ist, vgl. Passiv: *fúrum-ę* (flektierter Passivstamm) ich wurde befreit
Partizip: *fúrun-ę* (Partizip mit reduziertem Hilfsverb „sein“) ich bin befreit worden.

2. Vollständige Assimilation.

findet statt bei Anfügung der mit *t* oder *n* anlautenden Verbalsuffixe (*t* = 2. ps. und 3. ps. fem. sg., 2. pl.; *n* = 1. pl.) und vor dem fem. Artikel (*-tę*, *-ti*, *-tę*). Dabei gelten folgende Regeln:

$$\begin{array}{l}
 h + t \\
 \bar{h} + t
 \end{array}
 \left. \vphantom{\begin{array}{l} h + t \\ \bar{h} + t \end{array}} \right\} > tt
 \qquad \qquad \qquad l + t > ll$$

$$\begin{array}{l}
 h + n \\
 \bar{h} + n
 \end{array}
 \left. \vphantom{\begin{array}{l} h + n \\ \bar{h} + n \end{array}} \right\} > nn
 \qquad \qquad \qquad \text{aber: } l + n = ln$$

Alle diese Assimilationen sind dem Som. völlig fremd. Aus $l + t$ wird im Som. regelmäßig \check{s} , z. B. $m\check{s}\check{i}$ „der Ort“ < $m\check{e}l-ti$, $\check{J}\check{a}\check{s}ay$ „sie gebar“ < $\check{J}\check{a}l-tay$ usw. R. führt diesen Lautwandel auch für das J. an, doch kam in der Sprache von O. A. \check{s} < $l + t$ nie vor, sondern $l + t$ wurde immer zu ll . — Ebenso wie $l + n$ keiner Assimilation unterliegt, bleibt im J. auch $r + n$ erhalten, während im Som. $l + n$ zu ll , $r + n$ zu rr werden kann¹⁾. Ein ll des Som. geht also, wenn es durch Assimilation entstanden ist, auf $l + n$, ein ll des J. dagegen auf $l + t$ zurück.

Beispiele:

- * $ba\check{h}-te$ > $b\acute{a}tte$ du gingst heraus
- * $k\acute{a}h-te$ > $k\acute{á}tte$ du standest auf
- * $ba\check{h}-ne$ > $b\acute{á}nne$ wir gingen heraus
- * $k\acute{a}h-ne$ > $k\acute{á}nne$ wir standen auf
- * $g\acute{a}l-te$ > $g\acute{á}lle$ sie ging hinein
- * $\check{J}\acute{a}l-te$ > $\check{J}\acute{á}lle$ sie gebar
- * $m\check{e}l-ti$ > $m\check{é}lli$ der Ort
- * $\acute{u}l-ti$ > $\acute{u}lli$ das Auge
- * $weg\check{u}l-ti$ > $weg\check{u}lli$ das Nashorn.

3. Vollständige Assimilation und Verschmelzung zu einem (nicht geminierten) Laut:

In den unter 2 genannten Fällen entsteht durch die Assimilation ein geminierter, resp. langer Laut; es kommt aber auch vor, daß vollständige Assimilation eintritt und der zunächst wohl lange Laut heute nur als kurzer Laut erhalten ist.

So wird $d + t$ über dd zu d .

Diesen Vorgang zeigen die auf d auslautenden Verbalstämme bei Anfügung der t -Suffixe, z. B.:

- 1. u. 3. sg. fem. * $g\acute{a}d-te$ > $g\acute{á}de$ du kauftest, sie kaufte
- 2. pl. * $g\acute{a}d-t\check{é}n$ > $g\acute{á}d\check{é}n$ ihr kauftet
- 1. u. 3. sg. fem. * $g\acute{e}d-te$ > $g\acute{é}de$ du fingst, sie fing
- 2. pl. * $g\acute{e}d-t\check{é}n$ > $g\acute{é}d\check{é}n$ ihr fingt.

Daß hier eigentlich langes d (dd) vorliegt, zeigt sich darin, daß dies nach der Verschmelzung von $d + t$ intervokalisches stehende d niemals zu z wird, wie sonst jedes d in derselben Stellung, vgl.

- 1. ps. sg. $g\acute{a}d-e$ > $g\acute{á}ze$ ich kaufte
- 3. ps. pl. $g\acute{a}d-\check{é}n$ > $g\acute{á}z\check{é}n$ sie kauften.

Anm.: Daß in den hier angeführten Verbalformen das dd sich nicht gehalten hat, liegt wohl daran, daß eine Unterscheidung nach Formen

¹⁾ Vgl. Meinhof: Hamitensprachen S. 165.

mit *-d-* und *-dd-* hier nicht notwendig war, da *-d-* zu *-z-* wurde, so daß jetzt in der Flexion *gáde* (1. sg. und 3. sg. m) und *gáze* (2. sg. und 3. sg. fem.) nebeneinanderstehen. Anders ist es z. B. bei den oben angeführten Verba, wo *l + t* zu *ll* wurde. In solchen auf *l* auslautenden Verba ist die Doppelkonsonanz in mehreren Personen das einzige Unterscheidungsmerkmal; vgl.

gále ich ging hinein, er ging hinein
gállé du gingst hinein, sie ging hinein
gallžn ihr gingt hinein
galžn sie gingen hinein.

II. Einzelperscheinungen.

a) Lautausfall:

Bei Anfügung des mask. oder fem. Artikels kommt es zuweilen vor, daß das Nomen den stammauslautenden Konsonanten, meist *r* oder *h* (*h̄*), einbüßt. Eine Assimilation des Stammaslauts an den Artikelkonsonanten liegt hier nicht vor, denn in der Regel wird der vorhergehende Vokal stark gedehnt,

z. B. *'ariki* < *'arir-ki* der Junge
'ariti < *'arir-ti* das Mädchen
'avriki < *'avrid-ki* der Dämon
libaki < *libah-ki* der Löwe
siddidi < *siddih* (*siddi-di*) die drei
'arinyó < *'arirnyó* Kinder

b) Lautzuwachs:

Im. Som. findet sich in einigen Wortstämmen ein sekundäres *n*, für dessen Eindringen man bisher keine Erklärung hat. Die Erscheinung, daß sich ein *n* in den Stamm einschiebt, ist im J. noch häufiger als im Som. Außer den schon bei R. (Dsch. D. S. 4 No. 5) angeführten Beispielen mit sekundärem *n*, die O. A. (soweit ihm die Worte bekannt waren) ebenso brauchte, sind mir folgende Fälle vorgekommen:

<i>'insti</i> < <i>'isi</i> ihr	<i>fárnya</i> < <i>fár + ya</i> Finger (pl.)
<i>'andñ</i> Som. <i>'adñ</i> Fett	<i>gòrinyó</i> < <i>gòri + yó</i> Reisig („)
<i>mányo</i> < <i>máyo</i> Meer	<i>'arirnyó</i> } < <i>'arir + yó</i> Kinder.
	<i>'arinyó</i> }

n̄ < sekundärem *n* scheint vorzuliegen in 'an̄xráb = Som. 'arráb Zunge (doch vgl. Saho *auráb*); in 'insín, 'andín ist das *n* der ersten Silbe vielleicht durch Assimilation der ersten an die zweite Silbe entstanden.

Bei den Pluralformen auf *-ya*, *-yō* bin ich nicht sicher, ob hier nicht vielleicht eine Pluralbildung auf *-nya*, *-nyō* resp. *-inya*, *-inyō* vorliegt, vgl. 'ab̄ysō Schlange, pl. 'ab̄ysin̄yō.

c) Vereinzelte Lautabweichungen des J. vom Som.

Es ist schon oben bei Anführung der Lautgesetze des J. ständig auf das Som. hingewiesen und die Übereinstimmung resp. Abweichung des Lautbestandes festgestellt worden. Während es sich dort um mehr oder weniger regelmäßige Lautentsprechungen handelte, kommen hier vereinzelt Abweichungen in Betracht in Fällen, wo im allgemeinen zwischen J. und Som. eine Identität der Laute herrscht.

1. J. *š* für Som. *k*:

Während Som. *k* im J. sonst regelmäßig *k* entspricht, finden sich einzelne Worte mit *š* für *k*, und zwar vor folgendem *e* oder *i*:

z. B. J. <i>šēni</i> ,	Som. <i>kēn</i> bringen
<i>šēlē</i>	<i>kēli</i> allein, einzeln
<i>búrši</i> }	{ <i>bárkin</i> <i>bárjin</i> Nackenstütze ¹⁾
<i>barši</i> }	

2. J. *w* für Som. *y*:

Für den Wechsel zwischen *y* und *w* habe ich nur zwei Beispiele, bei denen sich auch *e* als nachfolgender Vokal findet, doch mag dies Zufall sein,

z. B. J. <i>wēl</i>	Som. <i>yēl</i> tun, machen
<i>wēr</i>	<i>yēd̄</i> rufen, suchen.

3. J. *l* für Som. *n*:

z. B. J. <i>lan̄</i>	Som. <i>nin</i> Mann
<i>'alān</i> Frau	<i>'inān</i> Mädchen, Tochter ²⁾ .

¹⁾ Dieselben Beispiele führt auch R. Dsch. D. S. 4 an, nach Muh. Nur ist *bárki(n)* „Hocker, Schemel“, *bárji(n)* „Nackenstütze“, doch meint er selbst, es sei wohl eigentlich dasselbe Wort. Er braucht beide Worte mit auslautendem *n*; zu dem Wechsel von *k* und *š* vgl. oben S. 42.

²⁾ O. A. brauchte für „Mädchen, Tochter“ meist das Wort *bilān*; für „Frau“ *habár*; Som. *habár* heißt „alte Frau, Greisin“ (J. *dōq*).

4. J. *m* für Som. *b*:

z. B. J. <i>lámma</i>	Som. <i>lába</i> zwei
<i>hamín</i>	<i>habén</i> Abend
<i>tumóni</i>	<i>tobán</i> zehn
<i>damér</i>	$\left. \begin{array}{l} \textit{dabér} \\ \textit{damér} \end{array} \right\}$ Esel.

5. Unregelmäßige Entsprechung der Laryngalen.

Im allgemeinen entsprechen wie oben S. 29 ausgeführt, dem Som. ' und ' im J. ', dem Som. *h̄* und *h* meist die gleichen Laute, nur steht zuweilen für Som. *h̄* auch *h*, z. B. J. *huñ* schlecht, Som. *h̄yn*. — Dazwischen aber scheint es, daß im J. sämtliche Laryngale miteinander vertauscht werden können.

α) J. $\left. \begin{array}{l} \text{auslautend ' od. } h \\ \text{inlautend } h̄ (h) \end{array} \right\}$	für Som. '.
J. $\left. \begin{array}{l} \textit{ra'}, \textit{rah} \\ \textit{ráhēn} \\ \textit{ka'}, \textit{kah} \\ \textit{káhēn} \\ \textit{sa'} \\ \textit{saḥād}, \text{ pl. nach Zahlen} \end{array} \right\}$	Som. <i>rā'</i> folgen <i>rā'ēn</i> 3. ps. pl. <i>ka'</i> aufstehen <i>kā'ēn</i> 3. ps. pl. <i>sā'</i> Kuh <i>sā'i</i> die Kuh
β) J. $\left. \begin{array}{l} \text{auslautend ' } \\ \text{an- und inlautend } h \text{ oder } y \end{array} \right\}$	für Som. '.
J. $\left. \begin{array}{l} \textit{gō'} \\ \textit{gō'yēn}, \textit{gō'hēn} \\ \textit{hūndō} \end{array} \right\}$	Som. <i>gō'</i> abschneiden, köpfen <i>gō'ēn</i> (<i>gō'yēn</i>) 3. ps. pl. <i>'indō</i> Augen
γ) J. ' für Som. <i>h̄</i>	
J. $\left. \begin{array}{l} \textit{mádi'} \\ \textit{sáddi'} \\ \textit{li'} (lih) \end{array} \right\}$	Som. <i>mádaḥ</i> Kopf <i>sáddēḥ</i> drei <i>lēḥ</i> (<i>liḥ</i>) sechs.

d) Lautentsprechungen bei Aufnahme von Fremdworten:

1. für *p* tritt J. *b* ein:

<i>kúmbeně</i> < engl. company	Kompagnie
<i>básandyir</i> < engl. passenger	Passagier
<i>bōst</i> < engl. post	Post
<i>kabṭēn</i> < engl. captain	Kapitän

In dem Wort *bábūr*, (arab. *بابور* oder *وابور* < ital. *vapore*) „Dampfmaschine“ ist schon im Arab. *b* für ital. *p* eingetreten. Ebenso wird in geogr. Namen *p* durch *b* ersetzt, z. B.:

Nébil < engl. Napels Neapel
Bqrlísbek Port Elisabeth (engl. Aussprache).

2. Für arab. *z* steht J. *z* (im. Som. *s*):

Daß ein *z* in arabischen Fremdwörtern als stimmhafter Laut erhalten bleibt, ist merkwürdig, da das J. selbst wie das Som. kein *z* hat. Im Som. werden dieselben Worte mit *s* gebraucht:

J. <i>yezíríd</i>	} < arab. جزيرة	Insel
Som. <i>jestrad</i>		
J. <i>wazír</i>	} < arab. وزير	Vesir
Som. <i>wasír</i>		
J. <i>zām</i>	} < arab. زام	} Tagwache, } 4. Teil d. Tages } Wache, Reihe, Reihenfolge.
Som. <i>sām</i>		

C. DER AKZENT.

Leo Reinisch hat in seinem „Wörterbuch der Somali-Sprache“ und ebenso in der dem „Dschäbarti-Dialekt“ beigefügten Wortliste jedes zwei- und mehrsilbige Wort mit einem Akzent versehen, der den Starkton bezeichnet. Im allgemeinen stimmen meine Beobachtungen mit Reinischs Akzentsetzung überein. Es handelt sich hier um einen Wort-Akzent, der nur solange sicher auf einer bestimmten Silbe festliegt, als der Wortstamm ohne Präfix oder Suffix steht.

R. stellt nun in seiner „Somali-Grammatik“ (§ 95 ff) als allgemeine Betonungsregel die folgenden beiden Sätze auf:

1. sind die Vokale der letzten und vorletzten Silbe von gleicher Quantität, so ruht der Akzent in der Regel auf der vorletzten Silbe (§ 96);
2. ist aber der Vokal der letzten Silbe lang und der vorletzten kurz, so erhält die letzte den Akzent (§ 96).

Als Beispiele führt R. zunächst nur Wortstämme an, doch macht er in den weiteren Ausführungen keine strenge Scheidung zwischen der Betonung bloßer Wortstämme und der mit Suffixen versehener Worte; er hebt aber mehrmals ganz allgemein hervor, daß im Som. eine starke Neigung bestehe, die vorletzte Silbe zu betonen.

Zwar kann man mit Hilfe der beiden von R. angegebenen Regeln bei unbekanntem, einzeln gebrauchten Som.-Wortstämmen (vorausgesetzt, daß die Quantität der Vokale bekannt ist) mit einiger Sicherheit auf die Betonung schließen, doch ergeben sich schon bei bloßen Stämmen, noch viel mehr bei den mit Präfixen und Suffixen versehenen Worten oder gar im Satzzusammenhang so viele Ausnahmen, daß es mir nicht ratsam erscheint, für das Som. eine feststehende, etwa „rythmische Betonung auf der vorletzten Silbe“ anzunehmen. Überhaupt ist es nicht möglich, die Betonung des Som. von einem Gesichtspunkt aus zu beurteilen, vielmehr haben im Som. (ebenso im J.) die verschiedensten Betonungstendenzen nebeneinander Geltung, wodurch die ursprüngliche Betonung des Stammes abgeändert oder aufgehoben wird. Bei einer vollständigen Beurteilung der Betonungsgesetze des Som. und anschließend des J. wären neben der Betonung des Stammes etwa folgende Gesichtspunkte zu berücksichtigen:

1. Es besteht ein Unterschied in der Betonung der Maskulina und Feminina; die Feminina werden häufig auch bei gleicher Quantität der Stammsilbenvokale auf der letzten Silbe betont, z. B. Som. *habár* „Frau“; *gabáđ* „Mädchen“; *kibís* „Brot“.
2. bei Anfügung mancher Suffixe treten ganz regelmäßig neue Akzente auf, die man als „grammatische Akzente“ bezeichnen könnte, hierher gehört die regelmäßige Betonung der suffigierten Possessivpartikeln; ferner wird bei den Feminina bei Anfügung des Artikels stets die diesem vorhergehende Silbe betont.
3. Kontraktionsvokale erhalten den Starkton, auch wenn sie Suffixen angehören, der Stamm bleibt dann häufig ohne Ton.
4. Eine Reihe proklitischer Verbalpräfixe erhalten einen stark hervorhebenden Akzent, durch dessen Einfluß die Betonung des Verbum selbst abgeändert oder ganz aufgehoben wird (z. B. Passivpartikel *la*, Negation *ma*, Präpositionen *ka*, *ku*, *la* usw.). Man könnte diesen Akzent als „Neuheitsakzent“ ansehen.
5. Alle diese Betonungsarten werden im Satzzusammenhang durch eine Art rythmischen Satzakkent ausgeglichen. Es wird z. B. in der Regel vermieden, zwei gleich stark betonte Silben aufeinander folgen zu lassen. So werden manche Starktöne ganz aufgehoben, andere zu Nebentönen abgeschwächt¹⁾, z. B. statt Som. *lá má 'únò* („wird nicht gegessen“), wie es theoretisch heißen müßte, sagt man: *lá ma 'únò* oder auch: *la má 'únò* (bezw. *là mí 'únò*).

(Wird fortgesetzt.)

¹⁾ Nebentöne sind durch den Gravis, Haupttöne durch den Akut bezeichnet.

MÄRCHEN UND FABELN DER WUTE

von Missionar J. Sieber.

Der sudanesische Volksstamm der Wute in Kamerun hat sich durch seine langjährigen Kriegszüge, die sich vom Norden des Landes bis über den Sanaga im Süden erstreckten und durch seine Kämpfe mit Dominik den Ruf eines kriegerischen und tapferen Volkes erworben. Die Volkszahl der Wute schätze ich auf 30—40000, in bezug auf den Gebietsumfang des Stammes stimme ich mit den von Missionar Hofmeister gemachten Angaben überein (s. Band IX ds. Z.).

In den letzten Jahren vor dem Kriege gelang es, auch in die bis dahin noch wenig bekannte Geisteswelt dieses eigenartigen Volkes einzudringen. Noch sind nicht alle Gebiete derselben erforscht, die bisherigen Ergebnisse lassen aber erkennen, daß die Wute ihre Nachbarstämme auch intellektuell bedeutend überragen. Ich selbst habe mehrere Jahre unter den Wute gearbeitet. Die von mir in dieser Zeit gesammelten und hier veröffentlichten Fabeln und Märchen stellen nur einen kleinen Teil des vorhandenen Besitzes des Volkes an geistigen Werten dar, es sind außerdem auch Sagen, Epen, mystische Gesänge vorhanden.

Ein Teil der Fabeln kommt auch in größeren oder geringeren Variationen bei anderen afrikanischen Volksstämmen vor. Wir haben es dabei aber sicher nicht mit Entlehnungen seitens der Wute zu tun, sondern es liegt vielmehr eine alte, gemeinsame Quelle vor. Die meisten Fabeln und Märchen sind typischer Eigenbesitz des Volkes und zeugen von einer recht lebhaften Phantasie. Die Pointe ist in fast allen Fällen: Klugheit und Scharfsinn übertreffen starke, rohe Kräfte. Wie bei uns Reineke Fuchs den an physischen Kräften überlegenen Wolf überlistet und zum Gespött macht, so überwältigt bei den Wute der kleine behende Tukur (Art einer Zwergantilope) den starken, gefürchteten Leoparden. Der Unterschied tritt hier nur noch viel markanter hervor.

Der Wutetext ist wörtlich nach den Erzählungen der Eingeborenen niedergeschrieben, es sind daher reine Originale.

Bezüglich der Schreibung verweise ich auf die von Missionar Hofmeister veröffentlichte Wute-Grammatik (Zeitschrift für Kolonialsprachen Band IX, Heft 1917—18) und sein Wörterverzeichnis der Wute-Sprache. (Beiheft zum Jahrbuch der Wiss. Anstalten XXXVI. Hamburg 1918.)

Der mit *j* bezeichnete Laut wird ähnlich dem engl. *ch* in „choice“ gesprochen.

ö wie in lösen.

ü wie in Mühle.

ó ist unsilbisches *ü* mit folgendem *y*

Der Strich unter dem Vokal bedeutet weite Aussprache desselben.

ē wie *è* im franz. *mère*.

ō wie *o* in Topf.

Die Vokale ohne Strich werden eng ausgesprochen. Ein Zirkumflex über dem Vokal zeigt nasale Aussprache an (z. B. *ô*).

Besonders lang gedehnte Vokale, die fast Doppelvokalen ähneln, erhalten ein Dehnungszeichen:

nē = bis.

ō = hören.

Erwähnt seien noch einige orthographische Abweichungen von Hofmeister z. B.:

Gott	=	<i>mēn</i>	anstatt	<i>mein</i> .
Tür	=	<i>bafur</i>	„	<i>bofur</i> .
Häuptling	=	<i>mfēn</i>	„	<i>mfoi</i> .
sehen	=	<i>pē</i>	„	<i>pehe</i> .
schnell	=	<i>karli</i>	„	<i>garli</i> .

J. Sieber.

1. *Mfi be njumhi be nubngab*¹⁾.

Mfi be njumhi ngab yam bwajiri. Mfi nge tana njumhi: „Nim a be jinim je, a n̄o nim gi mfum kwōni“. *Njumhi emna nge: „Ki amir a“.*—

1. Sonne, Mond und Sterne.

(Wie die Wute es sich erklären, daß die Sonne warm scheint, der Mond dagegen kalt leuchtet, ferner weshalb der Mond Gefolge hat, die Sonne aber allein ihre Bahn zieht.)

Sonne und Mond waren früher Freunde. Eines Tages sagte die Sonne zum Mond: „Wir sind im Laufe der Jahre recht schmutzig geworden, ich finde, es wäre gut, wir würden einmal baden

¹⁾ *nubngab* eigentlich Gefolge, Begleiter, in diesem Falle bezieht es sich auf die Sterne.

Mfi nge tana njumhi: „Me gi mfum har, wu gi sin. O wu o mfum a beni, wu den hi, me le mfum“. Njumhi emni ki. Mfi nge gi har be tana nubnge: „Tennam yo jeba!“ Nubfwí ngab ndiin ki, ngab beti yo jeba. Mfi nge tana nubkwi: „Ginam kul¹⁾ hani“. Ngab e gi kul hani. Nubkwi lati je wuá. Nubgikulgewo kul jiri. Ngaba kul e kire wuá, kul e janti wuá jeba. Ngab hani kul e lehi mfum. Mfum ya beni pu

Njumhi nge o ki, nge lemni, mfi nge ndiin amir a. Da njumhi nge be muturb nge las ngab le jo mfum. Kwimui ngablas je lom juwa; sariñ hi mfi, memai dawa. Mfi e fo nge: „Wu joni?“ Njumhi emna nge: „Ki mo jeni. Mfi nge tana: „O wu janki, nim gi kwe“. Mfi a gone be nubnge las — ngab lom jeba ndon bwato. Njumhi nge pe ki, njo nge be baihi je, e fo mfi: „Am niu wu ti mbaihi me?“ Mfi nge emna: „Am nia wu sumi lemwa?“

gehen.“ Der Mond erwiderte: „Da hast du recht, ich mache mit.“ Die Sonne schlug nun vor: „Ich bade im Oberlauf des Wassers und du im Unterlauf. Wenn du das Wasser zischen und brodeln hörst, so weißt du, daß ich ins Wasser gestiegen bin.“ Der Mond gab seine Einwilligung. Die Sonne ging nun flußaufwärts an die bezeichnete Stelle und befahl ihren Leuten: „Schlagt schleunigst viel Brennholz ab und bringt es hierher.“ Andere erhielten den Auftrag: „Geht und tragt viel Termitenbauten zusammen.“ Beides wurde gut ausgeführt. Nun ließ die Sonne ein großes Feuer anzünden und die Termitenbauten hineinwerfen. Als diese ganz rot durchglüht waren, befahl die Sonne, dieselben ins Wasser zu schleudern. Das gab ein gewaltiges Zischen und Brodeln! Viel Dampf stieg auf und erfüllte weithin die Luft.

Der Mond sah und hörte dies und glaubte, die Sonne habe verabredungsgemäß gehandelt. Da stieg er mit all seinen Leuten ins Wasser. Sogleich überlief sie ein kalter Schauer und — fort war alle Wärme und aller Glanz. Traurig stieg der Mond aus dem Wasser. Nun fragte die Sonne: „Bist du fertig?“ Der Mond antwortete: „Meinerseits ist alles erledigt.“ Darauf sagte die Sonne: „Wir wollen jetzt zur Stadt zurückkehren.“ Da erschien die Sonne mit ihren Begleitern in strahlendem Glanz, wärmer und herrlicher leuchtend als je zuvor. Als der Mond dies sah, wurde er noch trauriger und

¹⁾ kul Termitenbau, aus sehr harter, fester Erde.

Am m̄ nise“ Njumhi nge tana: „Wu ndin̄ ban̄hi“. M̄ji nge emna: „Am̄ joni“. —

Ngab̄ guin̄ je ndin̄ samai lum̄ ngi. M̄ji nge jem̄lan̄ am̄ kuri. Bwaki njumhi nge tana m̄ji: „Ta, am̄ nia nubfutib̄ nime wu tuwa?“ M̄ji nge emna: „Ki am̄ir̄ a“. Njumhi nge tana: „A n̄o nime wu gi k̄uhini nubfutib̄ nime“. M̄ji nge emni ki. Njumhi nge tana m̄ji: „Me gi k̄uhini nubfutib̄ m̄o har, wu gi je k̄uhini nubfutib̄ wuo sin“. Bwa guri dohi. Njumhi nge gi har, nge tana nubnge: „Karli, ndin̄nam̄ kur jantin̄ je“. Ngab̄ ndin̄ kur¹⁾ je mukuti pikun. Njumhi nge tana nubnge: „Kiklem̄ kur mfum̄ jeba“. Ngab̄ ndin̄ ki, da mfum̄ tim̄ janti jeba hi tim̄. M̄ji nge p̄e ki, nge lem̄ni, njumhi ndin̄ ki am̄ir̄ a. Da m̄ji a k̄uhini nubnge las. Njumhi e f̄o nge: „Wu k̄uhi kati ya?“ M̄ji emna nge: „E, m̄e k̄uhi kati nubm̄o las“. Nge f̄o m̄ji kwahe: „Nokwi mui dawa ya?“ M̄ji emna nge: „Nubfutib̄ m̄o joni las, kukwi da jua“. Njumhi

sagte zur Sonne: „Warum hast du mich betrogen?“ Diese erwiderte: „Warum überlegtest du nicht ein wenig? Mich kümmert es nicht.“ Der Mond wiederholte: „Du hast mich betrogen“, worauf die Sonne entgegnete: „Schluß damit.“ —

Fünzig Jahre waren seitdem vergangen. Die Sonne hatte die alte Geschichte bereits ganz vergessen, aber nicht der Mond. Eines Tages bemerkte er zur Sonne: „Warum sind unsere Leute in letzter Zeit so aufsässig und ungehorsam? Sie folgen gar nicht mehr so wie früher.“ Die Sonne erwiderte: „Das macht mir auch Sorgen.“ „Wäre es nicht das Beste“, meinte darauf der Mond, „wenn wir unsere Leute töten würden?“ „Ich bin's zufrieden“, entgegnete die Sonne. „So gehe ich flußaufwärts und töte dort meine Leute, und du gehst flußabwärts und tust dasselbe dort mit deinen Leuten,“ bestimmte der Mond. — Die festgesetzte Zeit war gekommen, beide gingen an die bezeichnete Stelle. Der Mond befahl seinen Leuten: „Fertigt schnell viel Rotkugeln, mehr als tausend.“ Als dies geschehen war, ordnete er an: „Werft sie alle ins Wasser.“ Da wurde dies ganz rot wie Blut. — Die Sonne sah das rotgefärbte Wasser ankommen und glaubte, der Mond habe das Vorhaben ausgeführt. Da brachte die Sonne alle ihre Leute um. Der Mond fragte nun an: „Hast du deine Leute getötet?“ Die Sonne

1) rote Farbe, gewonnen aus Rotholz. Der Farbstoff kommt in Kugeln von etwa 10 cm Durchm. auf den Markt. Die Wute färben damit den ganzen Körper.

nge tana: „Ki mō joni, nini gi kwe“.

Mfi nge pēni, njumhi a gone be nubnge jeba. Mfi e fō nge: „Amnia wu mbanhi me?“ Njumhi emna: „Kiri a nō?“ Mfi nge tana: „Kiri nō dawa! Wu ndiū banhi je“. Da njumhi emna: „Me banhi ndiūwa, wu ya ndiū me kuri, wu ki denwa?“ Mfi emna: „Daro me den jua“. Njumhi nge tana: „Me a go je; da me nō lomwa, beam wu ya mbanhi me; kiri me ndiū je: wu kūhi nubwuo las, ki ndiū njō mō min; wu a mé mui, da me be nubfutib mō je“. Bware mfi be njumhi ngab a be nān nise. —

2. Ngu be nuo.

Bwa kuri Men nge tom ngu ya ti hō. Nge tana ngu: „Gim tanani nubfutib am pene tse: O nubfutib ngab kū, ngab ma semhi“. Ngu nge go bfeni jir, da nge tana: „Kub

bejahte. Da fragte der Mond nochmals: „Ist nicht auch etwa einer übrig geblieben?“ Die Sonne jedoch erklärte: „Alle meine Leute sind tot, auch nicht einer ist mehr am Leben“. Da sagte der Mond: „Wir wollen zur Stadt gehen, ich bin auch fertig.“

Als die Sonne sah, daß der Mond mit all seinen Leuten kam, fragte sie ihn: „Warum hast du mich betrogen?“ Der Mond aber bemerkte ironisch: „Findest du das schön?“ Die Sonne gab zur Antwort: „Keineswegs! Du hast sehr böse gehandelt.“ Der Mond entgegnete: „Nein, ich habe durchaus nichts Unrechtes getan! Hast du vergessen, was du mir vor Jahren zugefügt hast?“ Die Sonne erklärte: „Ich kann mich jetzt nicht mehr darauf besinnen.“ Da sagte der Mond: „Ich gehe meine Bahn, aber ich leuchte nicht mehr warm wie einst, weil du mich betrogen hast. Heute wurde dir die Vergeltung: „Du hast all deine Leute getötet und mußt nun allein deine Bahn ziehen. Ich aber habe ein großes Gefolge, darüber freut sich mein Herz.“

Seit dieser Zeit meiden sich Sonne und Mond gegenseitig.

2. Das Chamäleon und die Schlange

(oder weshalb die Menschen diese beiden Tiere nicht leiden mögen).

Vor langer Zeit sandte Gott einmal das Chamäleon auf die Erde mit dem Auftrag: „Geh' und bringe den Menschen eine frohe Botschaft: Die Menschen werden nach dem Sterben wieder auferstehen“. Als das Chamäleon

bin name *ngwe*, da *mē gi*“.
Kub bin na nge ngwe nē.
Ngu nge guñ jir jim tson i
nasib, am nge mui bin ngwe.—

Ñuo nge ti o, Men nge
tom ngu am pene tse, nge
go karli ya ti hō be tana
nubfutib: „Men nge tom mē
hō, beam tana nin am pene“.
Nubfutib ngab a gone jeba.
Ñuo nge tana ngab: „Am pene
ki a: O nubfutib kū, ngab
dohiwa semhi, aha tse nge gi
be noki mā, ngab dohiwa juwo
tsiri“.
Tse nge o ki, nge tana:
„Men nge name nome jeba“.
Ñuo nge tana wum: „O wu
a nubfutib yen nē, mbin ngab
juwo tsiri. Wum nge o am
ki, da nge mbin hi ñuo tana
nge. Tse nge ndin je hi ñuo
tana nge.

Jim mui ngu go bfeni kwe.
Nge tana nubfutib: „Gonam
oni am Men! Men nge tom
mē ya nine be am min: o
nubfutib kū, ngab ma semhi“.
Da nubfutib ngab emwa be
tana: „Nim lemni, kiri kan
a, nim denhi, ñuo nge tana
amiri a“.
Ngu nge tana:
„Eye, mē lemni ñuo nge go

unterwegs war, sagte es: „Ich möchte, daß mir jemand einen Kopfputz macht, dann gehe ich weiter.“ Die Leute fertigten daher dem Chamäleon einen Kopfputz an. Darüber vergingen aber 14 Tage; solange verweilte das Chamäleon unterwegs.

Die Schlange hörte nun inzwischen davon, daß Gott das Chamäleon mit der Botschaft vom Auferstehen beauftragt habe. Sie machte sich sogleich auf den Weg zu den Menschen und sagte ihnen: „Gott hat mich mit einer Botschaft zu euch gesandt.“ Da kamen viele Menschen zusammen. Die Schlange verkündete ihnen: „Das ist die Botschaft: die Menschen, welche sterben, sollen nicht wieder auferstehen, sondern der Tod hält sie fest, so daß sie nicht wieder zurückkehren können.“ Der Tod hörte dies mit Freuden und dachte bei sich: „Welch große Macht hat mir doch Gott gegeben!“ Zum Schlaf aber sagte die Schlange: „Wenn du die Menschen in deine Gewalt bekommst, sollst du sie wieder freigeben.“ Der Schlaf hörte dies und befolgte die Weisung der Schlange, der Tod tat ebenfalls, wie er von der Schlange gehört hatte.

Am nächsten Tage kam auch das Chamäleon in die Stadt. Es rief die Leute zusammen: „Kommt und hört die Botschaft Gottes. Gott hat mich zu euch gesandt mit einer frohen Kunde: Die Menschen werden zwar sterben, aber darnach wieder auferstehen.“ Die Leute aber entgegneten: „Dich halten wir für einen Lügner und glauben, daß uns die Schlange die

m̄banhi nin“. *Jim mui nubfutib ngab baki ngu yo. Ngu nge f̄o ngab*: „*N̄uo a nya ya?*“ *Ngab tana nge*: „*N̄uo a yo*“. *Nge tana ngab*: „*Ginam n̄uo b̄eni*“.

N̄uo nge yo. Ngu nge f̄o n̄uo: „*Na ti tom wu ya?*“ *N̄uo nge emna*: „*M̄en nge tom m̄e!*“ *Ngu nge tana*: „*Kiri kan̄ a, n̄o M̄en tomde a m̄e*“. *N̄uo be ngu ngab a lin̄. Da ngab gi jan̄hini am ya M̄en. Ngu nge f̄o M̄en*: „*Wu tom n̄uo be am p̄ene ya?*“ *M̄en nge tana*: „*Eye, m̄e n̄uo tomwa*“. *Ngu nge tana M̄en*: „*N̄uo nge tana nubfutib: o ngab k̄ū, ngab dohiwa juwo tsiri, tse nge gam ngab m̄ū. Tse nge ti ō ki, da nge gam nubfutib jeba*“. *M̄en nge tana*: „*A n̄o, o nubfutib p̄e n̄uo ngab k̄ūhi ki, beam n̄uo du nobenti ngabe, n̄uo nge ndīn nubfutib m̄banhi je*“. *P̄e, daro nim ndīn, h̄l M̄en nge tana nim; o nim p̄e n̄uo, nim k̄ūhi ki nge, beam n̄uo nge m̄banhi nim. M̄en nge kwahe tana*: „*Ngu a be jabhin, am nge karli, karli giwa*“. — *P̄e, daro o nim p̄e nge, nim jim nge jeba, nim lehe nge undi, beam ngu nge bin ngwe jir nge karli gowa. Ao, nim benti*

Wahrheit gesagt hat.“ Das Chamäleon erwiderte: „Nein, das ist nicht an dem; sondern die Schlange hat euch betrogen.“ — Am andern Tage kamen viele Leute im Hause des Chamäleon zusammen. Dieses fragte sie: „Wo ist die Schlange?“ Die Menschen antworteten: „Sie ist in ihrem Hause“. „So geht und ruft sie her“, gebot das Chamäleon.

Als die Schlange kam, fragte das Chamäleon sie: „Wer hat dich hierher gesandt?“ Ohne Skrupel kam die Antwort: „Wer anders als Gott?“ Das Chamäleon erwiderte: „Das ist gelogen, der von Gott Gesandte bin ich.“ Die Schlange und das Chamäleon kämpften nun miteinander. Dann gingen sie, um die Sache vor Gott zum Austrag zu bringen. Das Chamäleon fragte Gott: „Hast du die Schlange mit einer Botschaft zu den Menschen gesandt?“ Gott erklärte: „Nein, ich habe die Schlange nicht beauftragt.“ Darauf berichtete nun das Chamäleon: „Die Schlange hat den Menschen gesagt, sie würden nach dem Tode nicht wieder auferstehen. Der Tod hat dies gehört und schon viele Menschen umgebracht.“ Darauf sagte Gott: „So sollen künftig die Menschen die Schlange töten, wo immer sie sie treffen, weil sie den Menschen Böses zugefügt hat und sie ihre Feindin ist.“ — Wir handeln daher jetzt nach dem Gebote Gottes und töten die Schlangen, sobald wir sie sehen. — Weiter sagte Gott: „Auch das Chamäleon muß bestraft werden, denn es hat zu lange auf dem Wege verweilt und dadurch den Menschen viel Leid ge-

*ngu be nuo, beam ngab ndin
nim banhi jeba. —*

3. *Tukur, be sasan, be
jentun, be şobe²⁾ be li, be
yem, be mangu, be fu-
game, be nju, be bab.*

*Nugwi tukur nge tana
tukur: „Wu ngur deiwa;
bwijiri wuo, mbirpain nge
deihi ngur“. Tukur nge tana
nugwi nge: „Wu ndin sum,
da me ndin eri ya moar“. Bwa
nugwi nge ya ndinni
sum, tukur ya je jimni ngur.
Bwa mfi bör sum jaihi, ngur
jaihi. Tukur nge gi ya sasan,
nge tana sasan: „Ye wu go,
ndinni eri moar mo, da nim
mei sun“. Tukur nge ndon
ya jentun, nge tana jentun
am mui hi nge tana sasan.
Nge ndon ya şobe, nge tana
şobe am mui hi nge tana
jentun. Tukur nge ndon ya
li, nge tana nge am mui hi
nge tana şobe. Nge ndon ya
yem e tana yem am mui hi
nge tana li. Nge ndon ya
mangu. Tukur e tana nge am
mui hi nge tana yem. Nge
ndon ya fugame, tukur nge*

bracht.“ — Wenn wir jetzt ein Chamäleon erblicken, so schleudern wir es ins Gras, weil es seines Haarputzes wegen den Auftrag Gottes verzögert hat. Wir hassen also sowohl das Chamäleon wie auch die Schlange, denn Beide haben uns Böses zugefügt.

3. Tukur¹⁾, der Käfer, der Hahn, die Wildkatze, der Hund, der Leopard, die Hyäne, der Büffel, der Elefant und der Löwe.

Die Frau des Tukur sagte einmal zu ihrem Manne: „Du verstehst gar nicht, Fallen zu machen wie dein Freund, der Habicht, es kann.“ Tukur erwiderte seiner Frau: „Braue du jetzt Bier, ich gehe auf das Feld arbeiten.“ Er ging und machte eine Grube; inzwischen bereitete die Frau viel Bier. Nachmittags um 2 Uhr war beides fertig. Da ging Tukur zum Käfer und bestellte ihm: „Komme morgen und arbeite auf meinem Felde, dann trinken wir zusammen Bier.“ Von dort begab er sich zum Hahn, dem er dieselbe Nachricht überbrachte. Darauf sprach Tukur der Reihe nach bei der Wildkatze, bei dem Hund, bei dem Leoparden, der Hyäne, dem Büffel, dem Elefanten und dem Löwen vor; allen überbrachte er die gleiche Einladung, ihm morgen bei der Feldarbeit zu helfen und dann zusammen Bier zu trinken.

¹⁾ Zwergantilopenart, die durch ihre Verschlagenheit alle Tiere zu überlisten versteht, unser „Reineke Fuchs“.

²⁾ şobe = Wildkatze, in der Größe unseres Fuchses.

tana fugame am mui hi nge tana mangu. Nge ndoñ ya nju, nge tana nju am mui hi nge tana fugame. Da nge ndoñ ya bab, tukur nge tana bab am mui hi nge tana nju.

Ye tukur nge gi moár nge be sum jeba. Bwa ngobti sasan nge bfëni, nge dëni dë. Bwakwi nge pë, jëntuñ a gone; nge tana tukur: „Nobenti mō dowa pëni me, me gi yi nge duni ya?“ Tukur nge emna: „Me na wu yi ño, da me kire undi jom ya wu; ñkwí dowa pëni wu“. Jëntuñ nge bfëni e tana tukur: „Me ti pë ñgmui hi sasan“. Tukur nge emna: „Eye, sasan hō dawa“. Jëntuñ nge tana tukur: „O wu me sasan tumwa, me eri moár wuo ndinwā“. Tukur nge emna: „Pë sasan a kemde hō“. Jëntuñ nge kumni kemki, nge bī sasan e kūhi nge; nge du taini sasan. Tukur nge bē: „Eye, wu nge tainwu; o wu tain nge, ñkwí tim ta: wu tain nge ya moár mō“. Jëntuñ nge mbin sasan, da nge tana tukur: „Name sum, me meiti, da me ba dëni dë be ñome je“. Tukur nge na jëntuñ sum, da nge dëni dë.

Jëntuñ nge pë sōbe a gone, nge tana tukur: „Sōbe nge

Am nächsten Morgen ging Tukur früh auf sein Feld und ließ viel Bier dahin bringen. Bald darauf kam der Käfer an und begab sich an die Arbeit. Es währte nicht lange, da sah er den Hahn ankommen. Er lief deshalb zum Tukur und sagte ihm: „Mein Feind darf mich nicht sehen, wo kann ich mich verbergen?“ Tukur erwiderte: „Ich werde dir einen guten Platz geben und Gras auf dich legen, so daß dich niemand sehen kann.“ Jetzt erschien der Hahn, er sagte zu Tukur: „Ich sah hier jemand, war es nicht der Käfer?“ Tukur entgegnete: „Nein, der Käfer ist nicht hier.“ Der Hahn erklärte aber Tukur: „Wenn du mir den Käfer nicht zeigst, werde ich nicht für dich arbeiten.“ Da sagte Tukur: „Sich, der Käfer ist hier unter dem Heu.“ Der Hahn scharrte dieses weg, fing den Käfer und tötete ihn. Er wollte ihn gerade verschlingen, als Tukur rief: „Du sollst den Käfer nicht verzehren, wenn du ihn frißt, so könnte jemand sagen, du hättest ihn als Gast auf meinem Felde verzehrt“. Der Hahn ließ also den Käfer liegen, sagte aber zu Tukur: „Gib mir Bier zu trinken, dann kann ich tüchtig arbeiten“. Tukur reichte dem Hahn von dem Bier, worauf dieser seine Arbeit begann.

Er war gerade dabei, als er die Wildkatze erblickte. Der Hahn rief dem Tu-

dowa pēni mē, mē gi yoni yi nge ya?“ Tukur nge emna: „Wu yo kem sin“. Šobe nge bfenti, nge tana tukur: „Mē ti pē nomui hi jēne, nge a nga ya?“ Tukur nge emna: „Eye, jēne hō dawa“. Šobe nge tana: „O wu mē amir tanawa, mē eri be wu ndin-wa“. Tukur nge tumhi šobe yi jēne du. Šobe nge jeki kem, nge bī jentui e kūhi nge, nge du taini nge. Tukur nge tana šobe: „Nō da, o wu tai jentui ya moār mō“. Tukur nge a jentui, nje bahin be sasan yi mui. Šobe nge tana tukur: „Name sum, mē meiti, da mē ndii eri ya moār wuo“.

Bwa ngobti šobe nge pē li a gone, nge tana tukur: „Lì dowa pēni mē, o nge pē mē, nge ba bī mē, mē yo yi nge ya?“ Tukur nge emna: „Gim, yoni ya kem“. Lì nge bfenti, nge tana tukur: „Mē ti pē nokwi hi šobe“. Tukur nge emna: „Kì amir nise, šobe hō dawa“. Lì nge emna tukur: „O wu mē šobe tumnawa, mē eri be wu ewa“. Tukur nge tana li: „Šobe a kemde hō“. Lì nge jeki kem, nge kwa šobe, nge bī nge e kūhi nge. Tukur nge tana

kurzu: „Die Wildkatze darf mich nicht finden; wo kann ich mich verbergen?“ Tukur sagte: „Lege dich unter diesen Heuhaufen.“ Da kam auch schon die Wildkatze angeschlichen und fragte Tukur: „Ich sah hier jemand, der aussah wie der Hahn, wo ist er?“ Tukur erwiderte: „Du hast dich geirrt, hier ist kein Hahn.“ Die Wildkatze erklärte aber: „Sagst du mir nicht die Wahrheit, so arbeite ich nicht für dich.“ Da zeigte Tukur der Wildkatze die Stelle, wo sich der Hahn verborgen hielt. Schnell schob die Wildkatze das Heu weg, darauf fing sie den Hahn und tötete ihn. Als sie ihn aber fressen wollte, sagte Tukur: „Es ist nicht gut, wenn du den Hahn hier auf meinem Felde verzehrst.“ Tukur nahm den Hahn und legte ihn zusammen mit dem Käfer auf einen Platz. Die Wildkatze bat nun Tukur um Bier: „Ich will jetzt trinken und dann an die Arbeit gehen.“

Bald darauf sah sie den Hund kommen, sie lief deshalb zum Tukur und sagte: „Der Hund soll mich nicht sehen, sonst fängt er mich, wo verberge ich mich?“ Tukur antwortete: „Dort unter dem Heuhaufen“. Als der Hund den Ort erreicht hatte, sagte er zum Tukur: „Ich habe doch hier die Wildkatze gesehen?“ Tukur aber erklärte: „Das ist nicht wahr, hier ist die Wildkatze nicht.“ Der Hund entgegnete jedoch: „Wenn du sie mir nicht zeigst, dann werde ich auch nicht für dich arbeiten.“ Tukur sagte darauf: „Sie ist hier unter dem Schober.“ Der Hund entfernte nun das Heu, erblickte die Wildkatze

lì: „Wu s̄obe taiwa, o wu tai nge, n̄okwi tim ta, wu tai nge ya mōar m̄o“. L̄a nge mb̄in̄ s̄obe, tukur e na nge sum, l̄i nge mēi sum, da nge du d̄eni d̄e.

L̄a p̄e yem a gone. nge tana tukur: „N̄obenti m̄o dowa p̄eni me, o nge kwa me, nge ba k̄uh̄ini me; me yo yi nge ya?“ Tukur nge tana l̄i: „L̄em h̄o yoni“. Yem nge b̄fenti, nge f̄o tukur: „L̄a a nga ya? me ti p̄e nge“. Tukur nge emna: „K̄iri kañ a, l̄i h̄o da“. Yem nge tana: „O wu me l̄i tum̄nawa, me eri be wu ndiñwa“. Tukur nge emna: „L̄a a h̄o“. Yem nge j̄ekini kem, nge nom l̄i e k̄uhi nge; nge du tañini l̄i. Tukur nge b̄e: „Eye wu l̄i taiwa, o wu tai nge, n̄okwi tim ta, wu bañhi eri mōar m̄o, nam̄e l̄i, me du kikni nge“. Yem na tukur l̄i, da nge gam sum je, nge mēi sum. da nge du d̄eni d̄e.

Yem nge pe, mangu a gone. nge tana tukur: „N̄omobenti a gone“. Tukur nge emna: „N̄ge dowa ndiñini wu bañhi“. Yem nge tana: „Me duwa; nge ndiñ kom nim pi“. Tukur

ging sie und tötete sie. „Du sollst sie aber nicht fressen“, rief ihm Tukur zu, „sonst könnte jemand sagen, du habest sie auf meinem Felde verzehrt.“ Der Hund ließ sie liegen, dafür gab Tukur ihm Bier, der Hund trank dieses und arbeitete dann.

Nach kurzer Zeit sah er den Leoparden heranschleichen. Er wandte sich an Tukur und sagte: „Mein Feind soll mich nicht sehen, wenn er mich trifft, wird er mich töten, wohin flüchte ich mich?“ „Lege dich gleich hier unter dieses Versteck“ forderte ihn Tukur auf. Da stellte sich auch schon der Leopard ein und fragte Tukur: „Wo ist der Hund? ich habe ihn noch eben gesehen!“ „Das lügst du,“ antwortete Tukur, „der Hund ist nicht hier.“ Der Leopard aber rief: „Zeigst du mir ihn nicht, so arbeite ich auch nicht auf deinem Felde.“ Da zeigte Tukur auf das Versteck und sagte: „Dort ist er.“ Sogleich schob der Leopard mit seinen Tatzen Heu und Erde beiseite, er biß den Hund, tötete ihn und wollte ihn verzehren. Tukur aber rief: „Du sollst ihn nicht fressen, sonst könnte jemand sagen, du hättest meine Feldarbeit verdorben, gib mir aber den Hund, ich werde ihn für dich aufbewahren.“ Der Leopard lieferte nun Tukur den Hund aus, dafür erhielt er viel Bier, dann ging er an die Arbeit.

Als er einmal aufblickte, sah er die Hyäne kommen. Er teilte dies Tukur mit: „Dort ist mein Gegner.“ Tukur meinte: „Dir wird von ihm durchaus kein Leid geschehen“. Der Leopard erklärte jedoch: „Ich mag die Hyäne aber

nge tana: „Drēm ya kem hō“. Nge a kem, nge huhu yem so. Mangu a gone, nge tana tukur: „Mē ti pē nōkwi hi yem“. Tukur nge emna: „Wu nō pēwa, yem hō dawa“. Mangu nge tana: „Kiri amiri, mē ti pē yem, o wu amiri tanawa, mē eri wuo ewa“. Tukur nge tana: „Yem a hō ya kem“. Mangu nge aki kem, nge kwa yem. Nge be mangu ngab ya liliin jeba. Mangu nge ndon yem, e kūhi nge, nge du tañni yem. Tukur nge bē mangu: „A nō, wu yem tañwa, o wu tañ nge, wu beki bī“. Mangu nge tana tukur: „Mē du mbini nge, o wu name sum“. Tukur nge na mangu sum jeba, nge meiti da nge a ngir, nge deni dē.

Mangu nge pē fugame a gone, nge tana tukur: „Fugame nge dowu pēni mē, o nge kwa mē, nim be nge ma lin, da nge ma kūhi mē“. Tukur nge tana mangu: „Drēm ya kem hō“. Fugame nge bfenti, nge jō tukur: „Mangu a nga ya? mē ti pē nge hō“. Tukur nge emna: „Nge du ya kem hō“. Fuga-

nicht sehen, fortwährend haben wir Händel zusammen.“ „So verbirg dich dort,“ sagte Tukur, dann nahm er Heu und Zweige und bedeckte den Leoparden ganz damit. Als die Hyäne angekommen war, sagte sie zu Tukur: „Ich sah hier jemand, es muß der Leopard gewesen sein.“ Tukur entgegnete aber: „Du hast nicht recht gesehen, der Leopard ist nicht hier.“ „Es ist doch wahr, ich habe den Leoparden gesehen, zeigst du ihn mir nicht, so verweigere ich die Arbeit für dich,“ erklärte die Hyäne. Tukur gab nach und zeigte der Hyäne den Leoparden. Da entfernte die Hyäne den Haufen, unter dem der Leopard lag. Dieser sprang auf und kämpfte lange mit der Hyäne. Die Hyäne überwältigte ihn aber, tötete ihn und wollte ihn gleich zerfleischen. Tukur aber rief ihr zu: „Es ist besser, du frißt den Leoparden nicht, falls du dies tust, so verletzt du die Sitte.“ Die Hyäne erwiderte: „Ich will ihn dir lassen, wenn du mir als Ersatz dafür Bier gibst“. Tukur stellte es der Hyäne reichlich zur Verfügung, sie trank, nahm die Hacke und ging an die Arbeit.

Diese ließ sie aber sogleich im Stiche, als sie den Büffel kommen sah. „Der Büffel soll mich nicht finden“, sagte sie zum Tukur, „wenn er mich stellt, kommt es zum Kampf zwischen uns, vielleicht wird er mich dabei töten.“ „Leg’ dich nur ruhig unter diesen Haufen“, meinte Tukur. Jetzt fand sich der Büffel ein, der den Tukur fragte: „Wo ist die Hyäne? ich habe sie gesehen“. „Dort unter diesem Heu-

me nge jeki kem, o nge pē mangu, nge tum nge be gām nge e kūhi nge. Tukur nge tana fugame: „Me yon̄i wu, mbin̄ nge, me du nani wu sum jeba“. Fugame nge meiti sum, da nge deni de be nome.

Nge pē, nju a gone, nge tana tukur: „Me duwa kwani be nju, o nge pē me, nim be nge ma lin̄“. Tukur nge tana fugame: „Gim yoni ya kem“. Nju nge bfenti, nge tana tukur: „Me ti pē nomui hi fugame, nge du yi nge ya?“ Tukur nge tumhi nju yi fugame. Nju nge b̄ fugame, da nge be fugame ngab lin̄ je nē nju nge ndon̄ fugame e kūhi nge. Tukur nge tana nju: „Wu ulin̄ n̄o. o wu mbin̄ fugame daro, me du kikni nge, da me na wu sum jeba“. Nju nge meiti sum, da nge ndin̄ eri moār tukur.

Bab a gone, o nge pē nju, nge du simni ya nju njum. Nge be bab ngab lin̄lin̄ jeba. Tukur nge kin̄: „Eye, ekim hō, ya moār mō liūwa; ginam lin̄ni undi lu. Nin̄ baihi mf̄en moār mō“. Tukur nge njo ngab ya jim̄ ngur. Nju be bab ngab gure quin̄. Tukur nge a yō jiri, nge jim̄ ngab

haufen findest du sie“. Der Büffel ging hin und schob den Haufen mit einem Stoß beiseite. Als er die Hyäne sah, spießte er sie sogleich mit seinen Hörnern auf, so daß sie verendete. Da sagte Tukur zum Büffel: „Ich bitte dich, laß die Hyäne in meiner Hand, ich will dich mit Bier entschädigen.“ Der Büffel sprach demselben reichlich zu und arbeitete dann.

Nach einer Zeit sah er den Elefanten kommen, da sagte der Büffel zum Tukur: „Ich möchte nicht, daß der Elefant mich hier trifft, wir würden sonst hart aneinander geraten.“ „So verbirg dich im Grase“ riet Tukur. Als der Elefant ankam, fragte er Tukur: „Ich habe doch jemand hier ähnlich dem Büffel gesehen, wo hält er sich auf?“ Tukur verriet dem Elefanten das Versteck des Büffels. Da stellte ihn der Elefant, beide rangen lange heftig mit einander, bis der Elefant den Büffel endlich niederzwang und ihn tötete. „Du tust gut“, sagte Tukur zum Elefanten, „wenn du den Büffel vorläufig läßt, ich werde ihn gut für dich verwahren und dir jetzt viel Bier geben.“ Der Elefant ging darauf ein, er trank und ging dann an die Arbeit.

Zuletzt kam der Löwe an. Als er den Elefanten erblickte, wollte er ihm sofort auf den Rücken springen. Es entspann sich ein heftiger Kampf zwischen dem Löwen und dem Elefanten. Tukur aber rief: „Hinweg von hier, auf meinem Felde dürft ihr nicht kämpfen, tragt eure Sache draußen in der Steppe aus, hier verderbt ihr mir die ganze Durrha.“ Damit trieb er sie fort in der Richtung

nē ngab kūhi ya ngur. Tukur nge gi bēni nugub nge be tana ngab: „Mē kūhi nēm jeba, gonam pēni“. Ngab jehi bab be nju lañtīñ, ngab hani nēm las ya kwē. Nugub tukur ngab tana nge: „Moān wu ndīñ nō, wu kūhi nēm jeba, beam ki nim las nim be njo-amin“.

4. Tukur be mfom.

Mfom be tukur ngab gi mani mukōme. Tukur nge tana mfom: „A nō nim jēn il nime. Il mō a: Nogur, il wuo a: Nihá. O kub na nim nañ e tana: gena Nogur nañ; da mē tañ; o ngab tana: gena Nihá nañ, wu tañ“. Ngab bñen kwē, kub si nañ; ngab tana: gena Nogur nañ, da tukur nge tañ las. Yemni ngab tana: „Gena Nihá nañ“ — mfom nge tañ; nēm nge mé, da nge kire būbi ya nū. Tukur nge yī ki be būbi mfom.

Mfom nge bñ tukur nge gi be nge. Ngab kwa nēn fwi, a ndīñni jirib; yem be mangū, be bab, be nju, be

der Fallgrube. In der Hitze des Kampfes achteten sie auch nicht darauf und beide stürzten hinein. Nun nahm Tukur ein großes Stück Holz und schlug so lange damit auf sie ein, bis sie starben. Dann rief Tukur seine Frauen herbei und sagte ihnen: „Ich habe viel Tiere getötet, kommt und sehet sie!“ Sie zogen den Löwen und Elefanten aus der Grube und trugen dann alles Fleisch in ihr Dorf. Zum Tukur aber sagten sie: „Du hast es heute fein gemacht und uns viel Fleisch gebracht, darum ist unsere Freude auch sehr groß!“

4. Tukur und die Schildkröte.

Die Schildkröte und Tukur gingen aus, um sich eine Frau zu suchen. Tukur sagte zur Schildkröte: „Wir wollen unsere Namen wechseln; mein Name ist Nogur (der Fremdling), dein Name ist: Niha (der Jüngling). Wenn die Leute uns Essen bringen und sagen: das ist für Nogur, dann esse ich, wenn sie aber sagen: das ist für Niha, dann ißt du es!“ Beide kamen ins Dorf und man kochte ihnen Essen. Als die Leute sagten: „Wir bringen dies für Nogur“, aß Tukur alles; am anderen Tage wurde Essen für Niha gebracht. Die Schildkröte verzehrte es — ließ aber das Fleisch übrig — und verrichtete noch zuletzt ihre Notdurft in den Topf. Später kam Tukur und stahl den Topf mit dem Inhalt.

Die Schildkröte aber fing den Tukur und ging mit ihm fort. Sie erreichten einen Platz, wo viele Tiere spielten. Da war der Leopard, die Hyäne, der

fugame, be dalli, be tin, be njane juk. Ngab be nokuinjin da. Ngab yon mfom: „Mbin tukur, nge kuinjin ya nime“. Mfom tana: „Eye, tukur nge gi lù“. Nju be bab ngab tana mfom: „Eye tukur nge dowo gini lù. Mfom nge tana: O me mbin tukur, da nge gi lù, nin name mbo kukwi“.

Nju nge gi ya jir be mangu be yem, ngab gi moini tukur, o nge du gini lù, ngab dohi bini nge. Tukur nge kuinjin be nome. Nju be mangu be yem, ngab o, jin a no, da ngab eki jir, ngab go oni jirib. Bwa ngobti, tukur nge mbin kuinjin da, be gi lù. Mfom nge tana: „A no, nin ma tukur“. Yem be mangu ngab tana: „Am nia nin ma tukur? Nim ti ndin jirib, da nin bjen ya kur nime“.

Tukur nge ndon, da nge gi yini ngur mekir. Noki ndin li ya ngur. Bwakwi tukur nge du gair kwahe ngur; da li bini nge. Dalli nge kwa tukur a ya li, nge tana

Löwe, der Elefant, der Büffel, die Antilope, der Kantschill¹⁾ und der Affe. Es fehlte ihnen aber ein Trommler. Da baten sie die Schildkröte: „Laß uns doch den Tukur, damit er uns zum Spiele trommelt.“ Die Schildkröte antwortete: „Das ist nicht gut, ich fürchte, Tukur wird entfliehen“. Der Elefant und der Löwe sagten aber: Nein, Tukur kann nicht entkommen.“ Die Schildkröte erwiderte: „Wenn ich euch den Tukur überlasse und er entflieht, dann müßt ihr mir einen anderen Sklaven geben.“

Darauf begaben sich der Elefant, die Hyäne und der Leopard auf Wache um auf den Tukur aufzupassen; falls er versuchen würde, das Weite zu suchen, wollten sie ihn fangen. Tukur fing nun an zu trommeln. Als der Elefant, die Hyäne und der Leopard hörten, wie schön er trommelte, verließen sie ihren Posten, um dem Spiele zuzuhören. Nach einiger Zeit aber legte Tukur die Trommel auf die Erde und lief weg. Die Schildkröte bemerkte es zuerst und sagte: „Ich will, daß ihr jetzt den Tukur einfangt.“ Der Leopard und die Hyäne sagten aber: „Warum sollen wir das tun? Wir spielten, da kamt ihr in unser Dorf.“

Tukur aber entkam. Er ging und stahl Yams vom Mekir²⁾. Dieser machte ein Fangeisen und verbarg es im Yams. Einmal wollte Tukur wieder Yams stehlen, doch verfing er sich in dem Fangeisen. Da kam die Antilope

¹⁾ Kantschill — eine Zwergantilopenart: *Tragulus kanchill*.

²⁾ Ein großes, plumptes, sagenhaftes Tier, dessen Gestalt dem Elefanten ge-
ähnelt haben soll.

tukur: „A *ńo*, *wu namę* *li*, *mę* *du nge je*“. Tukur *emma*: „*Eye*, *mę* *duwa*, *li* *mō* *a* *mĩr*“. *Bwa* *ngobti* *tukur nge* *bę* *dalli*: „A *ńo*, *wu gam* *li* *ki*“, *da* *tukur kire* *nge* *li* *mĩr*. Tukur *nge* *mbii* *li* *ya* *dalli*, *da* *nge* *gi* *ya* *kur mekir*. *Nge* *tana mekir*: „*Mę* *ti* *tana mę* *mōin*, *ńem* *a* *ya* *li* *wuo*“. *Mekir nge* *tana*: „*Mę* *ti* *ńańhi* *li* *beam* *ńokwi* *yĩ* *ngur mō*“. Tukur *nge* *tana*: „A *ńo*, *nim* *gi* *yiki*“. Tukur *nge* *ndoń* *ti*. *Ngab* *bfę* *ya* *mōar*. Tukur *nge* *tana mekir*: „*Pę*, *ńomui* *a* *ya* *li* *wuo* *ngwę* *mōari*, *ńoki* *dalli* *a*“. *Nge* *ten* *yo* *jiri*, *nge* *du* *gini* *kũhini* *dalli*. *Dalli* *nge* *bę* *mekir*: „*Pę*, *mę* *du* *tana* *wuo* *am* *mui*“. *Mekir nge* *bęni* *tukur*: „*Mbii* *nge*, *mę* *du* *ońi* *am* *dalli*“. Tukur *emma*: „*Eye*, *mę* *duwa*, *nge* *tana* *am* *ki*, *beam* *nge* *du* *kań* *bwalas*, *mę* *du* *nge* *kũhini*“. *Mekir nge* *tana* *tukur*: „*()* *wu* *kũhi* *nge*, *da* *wu* *gam* *nge* *be* *sini* *ki* *ńo*“. Tukur *nge* *kire* *nim* *njen* *ya* *njo* *dalli*, *nge* *si* *las* *be* *gena* *ki* *ya* *mekir*. *ńoki* *du* *tańni*, *da* *ńem* *a* *njen* *je*. *Mekir nge* *tana* *tukur*: „*Kiri* *a* *bańhi*, *mę* *duwa* *tań* *ki*; *gam* *ńem* *las*, *wu* *lehi* *ki* *undi*, *beam* *ki* *a* *njen* *je*“. Tukur *nge* *gam* *ńem*, *nge* *gi* *be* *ki* *ya* *kur* *nge*. *Nge* *be* *nugwi* *nge* *ngab* *tań* *las*.

vorüber und sagte zu Tukur: „Gib mir doch dein Eisen, ich habe es gern.“ Tukur aber antwortete: „Nein, ich will mein Eisen behalten, denn es gefällt mir.“ Nach einiger Zeit aber rief er doch die Antilope und sagte: „Es ist gut, du kannst mein Eisen nehmen.“ Dann legte er es um den Hals der Antilope und entfernte sich nach dem Dorfe des Mekir. Tukur sagte diesem: „Gott hat mir heute mitgeteilt, daß ein Tier in deine Falle gegangen ist.“ Mekir erwiderte: „Ich habe die Falle gemacht, weil jemand mir meinen Yams gestohlen hat.“ Darauf sagte Tukur: „Es ist gut, wenn wir nachsehen“ und ging selbst gleich voraus. Als sie bald die Stelle erreicht hatten, sagte er zu Mekir: „Sieh, in deiner Falle an der Grenze des Feldes ist jemand — das ist die Antilope.“ Sogleich hieb er einen Ast ab um die Antilope damit zu erschlagen. Da sagte die Antilope zu Mekir: „Ich möchte dir etwas mitteilen.“ Mekir rief daher dem Tukur zu: „Laß ab, ich will erst hören, was die Antilope zu sagen hat.“ Tukur aber erwiderte: „Nein, ich will nicht, daß sie etwas sagt, denn sie lügt nur immer; ich werde sie totschiagen.“ Mekir sagte darauf: „Wenn du die Antilope getötet hast, dann sollst du sie mir gut kochen.“ Tukur aber steckte ein bitteres Kraut in das Herz der Antilope, kochte alles und brachte es dem Mekir. Dieser nahm gleich das Herz, doch fand er das Fleisch zu bitter. Er sagte zum Tukur: „Das ist nicht gut, ich will das Fleisch nicht essen, nimm du alles

5. *Tukur be bab.*

Tukur nge gi nguari, nge kwa mun bab, e kũhi nge. Bab nge dẽhi ki, da nge tana: „Me dohwa pẽni tukur, o me pẽ nge, da me ba kũhini nge.“ Tukur nge õ kiri. Jim muĩ tukur nge gam li fiwi; da nge gi nguari. Nge kwa bab be nuqwi nge. Bab nge pẽ tukur, nge sim, nge du bĩni tukur. Tukur nge tana be ohĩ: „Me õ, mun wuo ti kũ, am ki me go wu pẽni.“ Bwaki bab ti bĩ fugame bõrb, nge du taĩni fugame. Mfuti bab den iyi nge nimũr. Tukur nge pẽ ki, nge tana: „Me dẽhi bire ñgwe“. Bab nge tana: „A ño bina me ki mõ“. Tukur nge gam li, nge suĩ ya mfuti, da nge suĩ li yo nẽ li fiwi a ya ñgwe bab. Bab nge dowe gi gure. Tukur nge ndiĩ kwahe ki be nuqwi bab hi ki ba³ nimũr.

Tukur nge tana ya bab: „Me ti kũhi mun uuo, am

und wirf es ins Gras, denn es ist ganz bitter.“ Tukur aber nahm das Fleisch und trug es in sein Dorf, dort verzehrte er mit seiner Frau die ganze Antilope.

5. *Tukur und der Löwe.*

(Dem Starken nützt oft seine große Kraft nichts.)

Tukur ging eines Tages in die Steppe. Er traf dort das Junge des Löwen und tötete es. Der Löwe erfuhr dies und sagte: „Der Tukur muß sterben; sobald ich ihn zu Gesicht bekomme, werde ich ihn töten.“ Tukur erfuhr diese Drohung, er nahm viele Stricke und ging in die Steppe. Er begegnete dort dem Löwen mit der Löwin. Der Löwe sah den Tukur und setzte gleich zum Sprunge an, um ihn zu würgen. Tukur aber sagte in aller Ruhe: „Ich habe gehört, dein Kind ist gestorben, ich komme deshalb, um dich zu besuchen.“ Der Löwe hatte um diese Zeit zwei Büffel geschlagen und war gerade dabei, sie zu verspeisen. Des Löwen Mähne hing ihm zerzaust bis ins Gesicht, so daß sie selbst seine Augen verdeckte. Tukur bemerkte dies und sagte zum Löwen: „Ich verstehe mich aufs Frisieren.“ Der Löwe erwiderte: „Gut, zeige deine Kunst.“ Tukur nahm seine Stricke, verknotete sie mit der Mähne des Löwen und band die Stricke dann am nächsten Baume fest, bis die Mähne des Löwen mit vielen Stricken angebunden war, und er sich nicht von der Stelle bewegen konnte. Darauf band Tukur auch die Löwin in derselben Weise an den Baum.

Als dies alles fertig war, sagte Tukur zum Löwen: „Ich habe dein Kind

ki me ba ti kŭhi nine gwi wuo^s. Bab nge ō ki, nge be njuñ je. Nge du bñi tukur, da nge be ñome da simsim. Tukur nge gam mukbain, da nge kŭhi bab be nugwi nge. Tukur nge gi kwe, nge bē nubjutib: „Gonam ñem hani“. Nubjutib ngab gi, ngab hani bab be migwi nge be fuganne bōrb las. Da ngab tañ ñem las be njō-amñ.

6. Tukur be yem.

Nubjutib ngab jim ñgur. Bwaki yem nge be tsoñ da, nge gi ya ñgur dō, ki tukur ti jim. Nemyo nge a gone, nge fo yem: „Wu du me batin wu ya?“ Nemyo nge kire ndum nge ya ñgur. Bwaki tukur nge bfenti, nge du kŭhini yem; nge kwa nemyo batin yem. Tukur e fo nge: „Na ta wu, batin yem?“ Nemyo nge mbiñ yem, da na yem mun nge. Yem nge tana nemyo: „Me du wu kŭhini, da me tañ wu“. Tukur nge tana yem: „Nemyo nge batin wu, am nia wu du kŭhini nge?“ Nemyo nge eki.

Bwakwi yem nge gi kwahe ñgur dō; nobatin nge da. Tukur nge jim yem, nge lemni, nge ti kŭhi, da nge kŭwa.

getötet, jetzt werde ich auch dich und deine Frau töten.“ Der Löwe hörte dies, zornentbrannt wollte er Tukur zerreißen, aber er vermochte nicht loszuspringen. Tukur aber nahm ein Buschmesser und tötete damit den Löwen und dessen Frau. Darauf ging Tukur ins Dorf und rief die Leute zusammen: „Kommt und helft Fleisch hertragen.“ Die Leute kamen und trugen den Löwen, die Löwin und die beiden Büffel ins Dorf. Dann aßen sie Fleisch nach Herzenslust.

6. Tukur und der Leopard.

Die Bewohner eines Dorfes hatten einmal eine Grube gegraben. Um diese Zeit suchte der Leopard lange vergeblich nach Beute, dabei fiel er in die vom Tukur gegrabene Grube. Der Affe kam dazu und fragte: „Willst du, daß ich dir helfen soll?“ Damit reichte er ihm seinen Schwanz in die Grube. Als er noch dabei war, kam Tukur, der den Leoparden töten wollte. Er fragte den Affen zornig: „Wer hat dir gesagt, daß du dem Leoparden helfen sollst?“ Da ließ der Affe ab vom Leoparden, gab ihm aber noch sein Junges. Trotzdem sagte er zum Affen: „Ich werde dich töten und fressen.“ „Der Affe hat dir doch geholfen“, entgegnete Tukur dem Leoparden, „warum willst du ihn töten?“ Der Affe ging damit seines Weges.

Nach einiger Zeit fiel der Leopard wieder in eine Grube, diesmal war aber kein Helfer da; Tukur schlug nun heftig auf den Leoparden ein. Schon

Tukur nge kere yem ya janta, e hani nge. O nge kwa nem fwi, e tana ngab: „Me kühi yem daro, yonam nge pēni, daro bañhi dajur“. Tukur nge kere yem yo. Nem las ngab go, ngab jim yem, ngab tana: „Bwalas wu kühi mun nime“. So nge go ya yem, da nge tuñ yem to, ngab tuñ nge bwari, e tuñ nge mij. Kwimui yem nge ewu jom, nge gi ya bafur; e dre bafuri lañtiñ. Nem las ngab dowagini lü; aha tukur nge gi lü be mun nge las be nugub las. Yem nge kühi nem las, da nge tu tukur. Nge kwa jir tukur e pē nge, nge dre da yo jom. Tukur nge dre nē bwa jim. Bwaki yem nge gi ya tukur jom. Tukur e fo nge: „Takir, wu yo, wu ndiñ nia?“ Yem nge emna nge: „Beam nin ti jim me, am ki me ma wu“. Tukur nge tana yem: „Moñ ngobti, me si tsoñ ya wu, o wu ti tañ las, da wu dohi bī me be nugub mō las.“ Tukur nge a kwa fugame, be tana yem: „Du ño, me ten na wu ñem“. Yem nge guin ya mbem yo jiri. O tukur nge ten yo, yem nge pē ki, e jo nge: „Kiri nia?“ Tukur nge emna nge: „Ege, me ten nem ya wu; a ño, wu guin wum“. Yem nge guin wum. Mun tukur be nugub las ngab gi

hielt er ihn für tot, doch war dies nicht der Fall. Tukur steckte den Leoparden in seinen Flechtkorb und trug ihn fort. Als er an den Ort kam, wo viele Tiere waren, sagte er ihnen: „Ich habe den Leoparden jetzt getötet, kommt, seht ihn, jetzt hat unsere Not ein Ende.“ Tukur brachte den Leoparden ins Haus, alle Tiere kamen, sie schlugen auf den Leoparden ein und sagten: „Du hast stets unsere Kinder getötet.“ Jetzt kamen auch die Bienen zu dem Leoparden und stachen ihn ins Ohr, in die Seite und in den Hals. Da sprang der Leopard plötzlich auf, lief an die Tür und legte sich außen vor dieselbe hin. Die Tiere konnten nicht hinaus, nur Tukur mit seinen Kindern und Frauen gelang es, ins Freie zu entkommen. Der Leopard tötete nun alle Tiere, die im Hause waren, und verfolgte dann den Tukur. Er ging dessen Spur nach und fand ihn oben auf einem Baume sitzend. Bis zum Einbruch der Nacht blieb er dort sitzen. Da kletterte auch der Leopard zum Tukur hinauf. Tukur fragte ihn: „Großvater, du kommst, was hast du im Sinne zu tun?“ Der Leopard antwortete: „Ich verfolge euch, weil ihr mich geschlagen habt.“ „Warte ein wenig, ich werde dir Essen kochen,“ beruhigte ihn Tukur, „wenn du alles gegessen hast, dann fängst du mich mit meinen Frauen.“ Tukur nahm nun ein Büffelfell und sagte zum Leoparden: „Halte dich fest, ich werde Fleisch schneiden und dir geben.“ Der Leopard hatte sich auf den Ast eines großen Baumes niedergelegt, als

lù. Tukur nge *ten nēm las*, da nge *kiwu wuà*. *Bwa mfum du lañni, bwaki tukur nge ten yò, nge ten nē yò nge beti mfin ngobti; da tukur nge sim ya yò kukwi. Kwimui yò beti, yem nge guhe, da, yò e guhe nge ya jom. Be-amki yem nge kūhi.*

Tukur den Baum umhauen wollte, sah es der Leopard und fragte ihn: „Was soll das?“ Tukur erwiderte: „Es ist nichts, ich hacke nur Fleisch für dich; du tust gut, ein wenig zu schlafen.“ Der Leopard legte sich auch wirklich hin und schlief ein. Nun liefen die Kinder und die Frauen des Tukur fort. Tukur aber hackte alles Fleisch klein und legte es dann ins Feuer. Als das Wasser anfang zu kochen, gab Tukur dem Baum noch einige kräftige Schläge mit der Axt, bis der Baum ins Schwanken kam. Da sprang Tukur schnell auf einen anderen Baum. Gleich darauf stürzte der Baum mit dem Leoparden und erschlug diesen. So endete das Leben des Leoparden!

(Wird fortgesetzt.)

BÜCHERBESPRECHUNGEN.

La grammaire et l'écriture égyptiennes. Réponse a M. le prof. Meinhof.

Dans le premier numéro de 1921 de ce journal, M. le Prof. Meinhof, dont l'autorité en matière de langues africaines est universellement reconnue, a fait un compte-rendu critique de l'ouvrage que j'ai publié l'an passé sur „l'évolution de la langue égyptienne et les langues sémitiques“.

Cet article commence par ce jugement sommaire: „On pourra envisager ce livre à divers points de vue, mais je crains que de tous côtés il ne rencontre que défaveur“. Cette condamnation, dont je pourrais contester l'unanimité, ne m'étonne nullement. Mon savant adversaire et moi, nous partons de principes opposés. Celui de M. M. c'est celui de l'école de Berlin que je combats et que je repousse, car si M. M. nous dit qu'il se sépare de MM. Erman et Sethe, c'est dans les conclusions auxquelles ils arrivent, et non pas dans leur principe, auquel il ne saurait rien objecter.

Ce principe est celui-ci: la recherche des formes de la langue et leur classification, en sorte qu'on puisse reconnaître dans laquelle

des familles créées par les philologues il faut ranger la langue dont on s'occupe. Et ce principe domine si bien l'esprit de M. Meinhof qu'il donne à mes paroles un sens qu'elles sont très loin d'avoir. J'aurais dit „que je tiens l'égyptien pour une langue africaine parente des langues Soudanaises étudiées par Westermann, ce qui est faux“. Je n'ai jamais songé à ranger l'égyptien dans cette classe à laquelle les philologues ont donné le nom de langues africaines. Le mot *africain* a pour moi un sens purement géographique, comme il l'aurait eu pour les anciens, il veut dire parlé en Afrique, ou originaire d'Afrique. J'ai dit que les populations nègres d'Afrique ont commencé par des langues à mots d'une syllabe, et comme les Egyptiens sont des Africains, il serait naturel qu'à l'origine la langue égyptienne ait eu un début semblable. Il ne s'agit que d'une analogie, et il y a loin de là à classer l'égyptien dans une certaine famille de langues auxquelles on a donné le nom d'africaines. Pour M. M. l'égyptien doit rentrer dans l'une des trois familles que les philologues ont déterminées pour l'Afrique. Il n'est pas africain, et comme la famille chamitique est encore trop peu connue, „il ne reste aux égyptologues qu'à se tourner vers les langues sémitiques“.

Il saute aux yeux, pour quiconque a lu mon livre, que je pars du pôle opposé. Étudier l'égyptien en lui-même et par lui-même, rejeter autant que possible une nomenclature et un cadre grammatical empruntés à un autre groupe de langues, rechercher comment en l'absence de formes spéciales les Egyptiens rendaient les idées et les rapports des idées, voilà la tâche que nous nous sommes proposée. Si nous n'avons pas encore créé une véritable grammaire, cela vient de ce que nous n'avons pas encore trouvé le plan sur lequel cette grammaire doit être établi, et que nous ne nous sommes pas entendus sur les noms à donner aux différentes formes, qui n'ont pas la rigueur qu'elles ont dans d'autres langues, et qui ne sont pas spécialisées. Ce point de vue, que je soutiens depuis plus de trente ans, est celui qui est à la base des travaux de Maspero, et qu'il formule ainsi dans son dernier travail: „Ne vaut-il pas mieux ne pas nous inspirer des modèles purement classiques, indo-européens ou sémitiques, mais créer une grammaire qui ressorte entièrement d'une analyse des textes, entreprise avec l'aide de tous les moyens que la philologie peut nous prêter, à quelque ordre de langue qu'elle appartienne?“ Nous écartons donc d'emblée pour l'égyptien les catégories qu'ont établies les philologues, et nous ne songeons pas à classer cette langue dans l'une d'elles, pas même celle des langues africaines.

Je n'ai dit nulle part que les règles d'une langue n'étaient fixées qu'avec le temps par les grammairiens, par conséquent qu'il n'en existait que dans les langues de nations cultivées. Je me suis borné à dire avec Renouf et Loret qu'en égyptien il n'y avait pas de pareilles règles. J'ai encore moins proposé de rechercher les formes par lesquelles le présent, le futur, le passé et le plus-que-parfait étaient exprimés, en me fondant sur la grammaire française. J'ai dit de la manière la plus positive que l'égyptien ne connaît pas la forme spéciale d'un temps de verbe; aucun des temps de verbe n'a de forme propre, puisque le verbe lui-même ne se distingue pas du nom ou de l'adjectif. Cela ne veut pas dire que les idées que rendent ces temps n'aient pas existé. Comment la langue égyptienne réussissait-elle à les exprimer?

L'idée de passé ou de futur n'est pas le propre de la langue française. Dans toutes les langues du monde, dans l'égyptien aussi bien que dans toute autre, on doit pouvoir dire: Je partirai demain. En français, au futur, le verbe a une forme spéciale, partirai, comme aussi en grec. Cette forme n'a pas d'autre sens. En allemand, cette forme n'existe pas, on dira: ich reise morgen ab, ou ich werde morgen abreisen. Dans le premier exemple, l'idée de futur n'est que dans l'adverbe, dans la second elle est dans l'auxiliaire. En revanche, l'allemand a une forme spéciale pour le passé: ich reiste gestern ab. Quant à l'antériorité, ce que nous appelons le plus-que-parfait, qui en grec a une forme spéciale, ni le français ni l'allemand ne la rendent autrement que par un auxiliaire.

Si nous recherchons dans l'égyptien comment ces diverses idées sont rendues, nous trouvons une grande variété: périphrases, particules, auxiliaires, souvent même le simple contexte. L'antériorité peut être exprimée par la négation. Cette recherche est à mon sens la tâche du grammairien qui étudie l'égyptien. Pour mon savant adversaire et pour l'école de Berlin, la tâche est tout autre. Le volumineux traité de Sethe, dont personne plus que moi n'admire la richesse documentaire, roule uniquement sur la forme. Il s'agit avant tout d'étiqueter les formes, de leur donner un nom, de les classer, de les faire rentrer dans le cadre sémitique. Pour cela, il faudra distinguer entre les formes réelles (*wirkliche*) et celles qui ne sont qu'apparence (*scheinbar*). Pour moi qui recherche avant tout l'intelligence d'un mot, l'idée qu'il représente, je demande en quoi cela m'en fait mieux découvrir le sens, lorsqu'on me prouve que s'il n'a que deux radicales ce n'est qu'une apparence, en réalité il en a trois. Je ne connais

pas pour un mot d'autre forme que ce qui est écrit, ce que j'ai sous les yeux, et je ne puis admettre cette forme ésotérique qui serait la seule vraie; on voit que M. Meinhof, l'école de Berlin, et moi, nous avons des points de départ absolument différents.

Il en est de même de la question des voyelles. D'après mon savant adversaire, il importe peu qu'un signe alphabétique représente un objet ou simplement un son. Aussi M. M. met absolument sur le même rang l'alphabet égyptien qui a d'abord été figuratif, et qui n'a jamais entièrement perdu ce caractère, et l'alphabet hébreu qui est amorphe, dans lequel chaque lettre n'a aucune valeur par elle-même, et n'est qu'une convention représentant un son. Je ne saurais accepter cette comparaison dans laquelle M. M. ne tient aucun compte d'un élément important de l'écriture égyptienne, le déterminatif. Les hiéroglyphes sont un des premiers essais d'écriture qui ait été tenté. Les primitifs ont tous commencé par le dessin, qui est déjà une sorte d'écriture, car par le dessin on peut raconter ou décrire quelque chose, mais c'est le langage des yeux, qui ne donne pas les mots. Il paraît évident que l'écriture véritable, la langue de l'oreille, a eu comme premier but de reproduire ce qu'on entendait, les mots avec le son qu'ils avaient en sortant de la bouche de ceux qui parlaient. Or ce son est avant tout produit par les voyelles, par conséquent les voyelles ne pouvaient pas être omises dans l'écriture. Pour rendre les sons, les primitifs ont commencé par des figures, et ces figures n'ont été employées que pour le son qu'avait leur nom. C'est le principe du rébus. Si je veux écrire un mot commençant par *ra* je dessinerai un rat dont le nom se compose de la consonne *r* et de la voyelle *a*. J'écris ainsi la voyelle aussi bien que la consonne, et si je voulais avoir une autre voyelle je dessinerais du riz, une raie, ou un petit canal (*ru*). L'écriture doit reproduire ce qu'on entend; la voyelle, et non pas seulement ce qu'on n'entend pas sans la voyelle; je ne saurais trop insister là-dessus.

On a commencé par le dessin et le dessin n'a cessé d'accompagner l'écriture; souvent même il l'a remplacée. Voyez les sculptures dans les tombeaux. A côté de l'homme occupé à un travail est écrit ce qu'il fait. Ici on peut dire qu'écriture et dessin s'appuient mutuellement; le dessin nous apprend quel nom il faut donner à ce travail, c'est à dire comment les caractères hiéroglyphiques qui composent ce nom doivent être prononcés. Parmi ces caractères, il y a certainement des voyelles. Là où la scène n'existe pas, il en reste l'abrégé qui est le déterminatif, dont l'un des emplois principaux est d'être un

indicateur phonétique. Voici un mot composé de trois signes hiéroglyphiques dont le premier est un oiseau; à la fin du groupe est un homme accroupi portant la main à sa tête, sur laquelle est un fardeau. C'est le déterminatif qui n'a d'autre utilité que de montrer que le mot doit se lire *ōtep*, par conséquent que l'oiseau par lequel il débute est une voyelle. Vous ne pouvez pas dans ce cas-ci, assigner au déterminatif un autre rôle que celui d'indicateur phonétique. Et ce rôle est nécessaire, parce que ceux des caractères qui sont des voyelles ou des sonnantes ont une prononciation variable. Il y a des voyelles dans l'écriture égyptienne, et il y a aussi des diphthongues. Le copte, la langue populaire, nous le prouve surabondamment; mais dans le système de l'école de Berlin, elles n'existent ni dans l'écriture ni dans la langue.

J'aurais encore beaucoup à dire sur ce sujet. Je ferai seulement remarquer, en finissant, que la comparaison de l'égyptien avec les écritures sémitiques ne devrait pas porter seulement sur des alphabets d'origine récente, mais sur le plus ancien de cette catégorie, le cunéiforme, qui est aussi un dérivé de la figure, qui a des signes pour toutes les voyelles et pour plusieurs diphthongues, et qui a conservé le déterminatif.

Comme mon savant adversaire, je regrette vivement la divergence qui nous sépare. On le voit, elle tient à ce que nous partons de points de vue tout à fait différents.

Edouard Naville.

Gerda, Hans, Dr.: Der Kampf ums Dasein im Leben der Sprache.

Ein sprachbiologischer Versuch zur Lösung des Lautwandelproblems auf darwinistischer Grundlage. W. Gentz, Wissenschaftlicher Verlag, Hamburg 1921. M. 3.—.

Der Verfasser setzt sich mit den Theorien über Lautwandel von Jespersen, Wundt und Wechssler auseinander und hebt, indem er diese zurückweist, die logischen Schwierigkeiten hervor, die bei einer Erklärung von unbewußten Vorgängen der Sprachentwicklung auftreten. Er selbst will biologische („darwinistische“) Hypothesen auch auf phonetische Erscheinungen anwenden. Um dieses Vorhaben plausibel zu machen, wendet er den Kunstgriff an, die biologischen Gesetze statt auf die Organismen, auf deren Funktionen zu beziehen, und erhält so die Möglichkeit, den Funktionsveränderungen von Organen auch das Sprechen als Funktion parallel zu setzen. Alsdann gelangt er zu folgenden „sprachlich darwinistischen Grundgesetzen“:

1. „Die Lebenskraft eines Wortes im Kampf ums Dasein wächst automatisch mit der Zahl der richtigen Perzeptionen“ (S. 33). 2. „Die Zahl der richtigen Perzeptionen wächst mit der Deutlichkeit der akustischen Reize“ (S. 40). 3. „Für den Kampf ums Dasein eines Wortes (oder Lautes) ist der akustische Abstand entscheidend“ (S. 41). Es scheint, daß der Verfasser darauf hinauswill, die Lautverschiebungen so zu erklären: Unter den Individuen einer Sprachgemeinschaft variiert die Aussprache eines Wortes oder Lautes. Sobald dabei das Erraten (Perzipieren) der Wortbedeutung schwierig wird, erhalten sich diejenigen Aussprachen, die am leichtesten zu unterscheiden sind, die den besten „akustischen Abstand“ haben.

Sofern im Lautwandel einer Sprache zunehmende Differenzierung nachzuweisen ist, hat diese Theorie etwas Bestechendes an sich. Daß aber die Erscheinung des Lautzusammenfalls ihr geradezu ins Gesicht schlägt, hat der Verfasser selbst erkannt. Er hilft sich mit der „Enge des Lautgebiets“, was wohl heißen soll, daß die Sprachwerkzeuge nur eine beschränkte Anzahl leicht akustisch differenzierbarer Laute hervorbringen könnten.

Der Verfasser beschränkt seine Beispiele auf das Gebiet der Indogermanistik. Wenn man aber an anderen Sprachgruppen die Idee des Verfassers prüft, so erheben sich schwere Bedenken gegen seine „Gesetze“. Es sei hier nur auf die Lautkonvergenz hingewiesen, die für austronesische Sprachen charakteristisch ist. Schon innerhalb des Indonesischen beginnt dieser Vorgang, z. B. fallen im Malaïischen velares und alveolares *r* zusammen, im Tontemboan wird auch noch *d* zu *r*, im Tjamoro entsteht *h* sowohl aus *k* als auch aus *d*. In einigen melanesischen Sprachen ergeben *p* und *b* ein *v*, ebenso *mp* und *mb* ein *mb*. Im Polynesischen geht dieser Prozeß noch weiter, ursprüngliches *p* und *b* wird im Samoanischen zu *f*, *mp* und *mb* zu *p*, *s* (< *ʻ*) und *d* werden zu *s*, *d* *r* und *l* werden zu *l* usw., und in der polynesischen Sprache (eigentlich Mundart) von Hawaii sind an Konsonanten nur vorhanden *k* < *t*, *l* < *d* *r* *l*, *v* < *v*, *p* < *mp* *mb*, *n* < *n* *ñ*, *m* < *m* und dazu der Hauchlaut *h* < *p* *b* *s* (*ʻ*) *d*.

Die Darbietungen des Verfassers sind anregend aber nicht überzeugend. Es wäre zu wünschen, daß sprachtheoretische Versuche, wie der vorliegende, auf einer breiteren Basis als der der Indogermanistik unternommen, und daß dabei auch die weiter abliegenden Sprachgruppen schriftloser Völker berücksichtigt würden.

Dempwolff.

Westermann D., *Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia*. Göttingen. Vandenhoeck & Rupprecht. Leipzig. J. C. Hinrichs. 1921. 552 S. u. eine Karte. 50 M.

Westermann, D., *Die Gola-Sprache in Liberia. Grammatik, Texte und Wörterbuch*. Abh. aus d. Gebiet der Auslandskunde. Hamburgische Universität. Bd. 6. Hamburg. L. Friederichsen & Co. 1921. 178 S. 60 M.

Der bekannte Linguist D. Westermann, dem wir die erste zusammenfassende Arbeit über die Sudansprachen verdanken (Bd. III der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts) hatte während des Krieges Gelegenheit in Liberia (Westafrika) sprachliche und ethnographische Aufnahmen zu machen, deren Bearbeitung mit diesen beiden wertvollen Bänden begonnen hat. Das erstgenannte Buch schildert das Land der Kpelle, ihre körperliche Erscheinung sowie die Zusammensetzung des Volkes und des Nachbarvolkes, der Gola. Es folgen sehr ausführliche Mitteilungen über das Wirtschaftsleben und über Familie und Gesellschaft.

Der Sprache ist ein besonderes Kapitel gewidmet, das nicht etwa eine Grammatik bietet, sondern eine psychologische Beurteilung und Einschätzung der Sprache. Dadurch kann auch der Nicht-Linguist sich eine Vorstellung von der Denkweise dieses Volkes machen. Sehr ausführlich wird die Religion behandelt. Wir sind durch D. Spieth in die religiöse Denkart des Westafrikaners eingeführt, und nun hat der Verf. das dort Gebotene durch sein Werk sehr erweitert. Er hat auch ältere und neuere Reiseberichte hierzu verwertet, was besonderen Dank verdient. Es folgen dann eine große Fülle von deutschen Übertragungen echter afrikanischer Texte über die religiösen Vorstellungen der Kpelle und ihre Märchen. Beigefügt sind zur Vervollständigung auch ältere Texte aus dem Mende-Volk und solche aus dem Gola-Volk. Die Lebensgeschichte des Eingeborenen William Kwei Pedersen ist besonders geeignet dem Leser die Denkweise eines Westafrikaners zu vermitteln. Allen Freunden der afrikanischen Volkskunde und Religionsforschung sei das treffliche Buch aufs wärmste empfohlen.

Das Gola-Buch ist rein linguistisch. Mit Freuden folgt man der sachkundigen Leitung des Verfassers. Die Sprache ist eine Sudansprache, aber sie hat Präfixe und Suffixe angenommen und ähnelt so den Bantusprachen. Höchst wichtig ist die Beobachtung, daß das *ki*-Präfix, das im Bantu als Werkzeugpräfix auftritt, hier als *ke*- erscheint und Bäume und Werkzeuge bezeichnet. Im Ful ist das Baumsuffix

-ki. Das Gola-Präfix steht also in der Mitte zwischen Bantu und Ful und macht es wahrscheinlich, daß das Werkzeugpräfix aus dem Baumpräfix entstanden ist, denn die ältesten Werkzeuge waren eben aus Holz. Das zeigt u. a., wie wichtig das Studium gerade dieser Sprachen für den Afrikanisten ist. In diesem Werk sind auch die Originaltexte der Märchen gegeben, die im Kpellebuch nur in Übersetzung mitgeteilt sind, und ein Glossar Gola-Deutsch und Deutsch-Gola ermöglicht bzw. erleichtert das Studium der Texte.

Es ist bezeichnend, daß W. in Liberia erst die Hand anlegen mußte, damit wir sichere Aufschlüsse über Volk und Sprache erhielten, und daß diese Arbeit während des Krieges ausgeführt und nach dem Kriege in Deutschland mit deutschem Gelde gedruckt ist. Hoffen wir, daß es dem Verfasser bald vergönnt sein möge auch die andern wertvollen Sammlungen, die er besitzt, herauszugeben. Die Afrikanistik kann die Weiterarbeit der deutschen Gelehrten nicht entbehren, wenn sie fortschreiten soll.

Carl Meinhof.

LITERATUR.

- Anthropos.* 1919—1920. *Fr. P. Fabo*, Etnografia y linguistica de Casanare (Colombia. América meridional), S. 21—32. — *L. Külz*, Die Abhängigkeit der geistigen und kulturellen Rückständigkeit der Naturvölker von ihren endemischen Krankheiten, S. 33—45. — *Sidney H. Ray*, The Polynesian Languages in Melanesia, S. 46—96. — *J. Röhr*, Das Wesen des Mana, S. 98—124. — *P. Reiter*, Traditions Tonguiennes, S. 125—142. — *R. P. J. Brun*, Recueil de fables et de chants en dialecte Hal-Poular, S. 180—214. — *A. Drexel*, Bornu und Sumer, S. 215—294. — *Gösta Langenfeldt*, On the Origin of Tribal Names, S. 295—313. — *K. Th. Preuß*, Forschungsreise zu den Kagaba-Indianern usw. S. 314—404. — *W. Oehl*, Elementare Wortschöpfung, S. 405—464. — *R. Schuller*, Zur sprachlichen Verwandtschaft des Maya-Qu'itse mit den Carib-Aruac, S. 465—491. — *P. G. Schmidt*, La semaine d'ethnologie religieuse, S. 492—495. — *P. W. Schmidt*, Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie, S. 546—563.
- Bassano, F. da.* *Vocabolario Tigray-Italiano e Repertorio Italiano-Tigray.* Roma. Luigi. 1918. 1308 Spalten.
- Journal of the African Society.* 1919/20. *F. W. H. Migeod*, The Basis of African Religion. S. 20 bis 39. — *Ch. d'Anvers*, The My-

- sterious Islands, S. 44—54. — *F. W. A. Migeod*, Tribal Mixture on the Gold Coast, S. 109—125. — *A. B. Quartey Papafio*, The Gã Homowo Festival, S. 126—134, S. 227—232. — *E. Cerulli*, Somali Songs and Little Texts, S. 135—140, 221—226. — *N. W. Thomas*, Who were the Manes? S. 176—188. — *H. H. Johnston*, The Ki-Shashi Language, S. 210—213. — *A. Werner*, The Native Tribes of British East Africa, S. 285 bis 294. — *E. Birkeli*, The Bantu in Madagascar, S. 305—316.
- 1920/1921. *F. W. Taylor*, English Words in Fulani and Hausa, S. 25—32. — *W. Thomas*, Who were the Manes, S. 33—42. — *Africanus*, „Mulombe“: A Kaonde Superstition, S. 43—45. — *E. Cerulli*, Somali Songs (to be cont.), S. 46—49. — *E. W. Smith*, The Ila-Speaking People of North Rhodesia, S. 89—94. — *Africanus*, Native Education in Central Africa, S. 95—100. — *H. Rayne*, Somal Tribal Law, S. 101—106. — *J. Barton*, The Turkana Tribe of British East Africa, S. 107—115. — *E. Kidney*, Native Songs from Nyassaland, S. 116—126. — *L. W. G. Malcolm*, The Syllabic Writing of the Eɽap, S. 127—129. — *H. H. Johnston*, Semi-Bantu Languages of Eastern Nigeria, S. 186—194. — *W. H. Beech*, Elgeyo Law and Custom, S. 195—203. — *J. Barton*, The Turkana Tribe of British East Africa, S. 204—211. — *H. H. Johnston*, The Fulas and their Language, S. 212—216. — *F. H. W. Migeod*, Across Africa along the Equator (to be cont.), S. 270—278.
- Levy-Brühl*, *Das Denken der Naturvölker*. Übersetzt von *Dr. W. Jerusalem*. Wien und Leipzig. W. Braunmüller. 1921. 352 S.
- Lindblom, G.*, *The Akamba in British East Africa an Ethnological Monograph*. Archives d'Études Orientales publiées par *J. A. Lundell*. No. 20. Vol. 17. Leipzig. O. Harrassowitz. 1919/1920. 2. Ed. 607 Seiten. 20 Kr.
- Orientalistische Literaturzeitung*, 1921. *G. Möller*, Ägyptisch-libysches, Sp. 193—197.
- Vox*, *Internationales Zentralblatt für experimentelle Phonetik*. 1921. *W. Heinitz*, Die Bewertung der Dauer in phonetischen Aufnahmen, S. 153—154. — *Moll, A.*, Ein Hilfsmittel zur Erlernung des Laryngoskopierens, S. 150—152. — *W. Wiebe*, Über die Tiefe der Berliner Glyphen, S. 129—132. — *W. Wiebe*, Über die Ausmessung von Röntgenpolygrammen, S. 141—145. — *H. Streim*, Über Beziehungen zwischen Ein- bzw. Absätzen und Tonhöhen, S. 123—128. —

SPRACHPROBEN VON DER SPRACHE IN DARFUR VON KARL TUTSCHEK.

Herausgegeben von Carl Meinhof.

Die nachfolgenden Stücke in Kondjara, der Hauptsprache von Darfur, stammen aus dem Nachlaß von Karl Tutschek. Über den Erwerb dieser Texte berichtet sein Bruder Lorenz Tutschek auf Seite XXXV ff des von ihm aus dem Nachlaß seines Bruders herausgegebenen „Lexikon der Galla-Sprache“ München 1844. Karl Tutschek, geb. am 13. Januar 1815 zu Baireuth, wurde zum Lehrer des Herzogs Ludwig, des ältesten Sohnes von Herzog Maximilian in Bayern, berufen. Nach der Rückkehr des letzteren von seiner Reise in den Orient wurde T. von ihm mit der Erziehung von vier auf dieser Reise aus der Sklaverei losgekauften Afrikanern betraut. Mit großer Liebe und Sachkenntnis hat er sich seit dem 18. November 1838 dieser Aufgabe gewidmet, und es gelang ihm, das Vertrauen der Knaben zu gewinnen. Sie begannen ihm von ihrer Heimat zu erzählen, und er hat an der Hand der damals bekannten Reisebeschreibungen diese Heimat ermitteln können. Auf den Rat von Karl Ritter begnügte er sich nicht mit der Aufzeichnung von Vokabeln und Übersetzungen, sondern er regte die Knaben dazu an, ihm zusammenhängende Texte zu diktieren und später, als sie des Schreibens kundig waren, selbst aufzuschreiben. Dem Galla Akafed'e verdanken wir die Arbeiten von Tutschek über diese Hamitensprache¹⁾, dem Djalo Djondan Aré aus dem Volk der Yumale die Mitteilungen über seine Muttersprache, das Tumale, die ich in VI, S. 182—205 der Zeitschrift erwähnt habe. Mussalam Motekutu aus Methem in Darfur (etwa 7 Tagereisen südlich von Kobbe, der damaligen Hauptstadt des Landes) lieferte die folgenden Darfur-Texte. Der vierte Knabe Awan war ein Dinka.

Durch die erwähnte Tumale-Studie wurde ich auf die vielen Bände Manuskript von Tutscheks Hand aufmerksam, die im Besitz Se. Exzellenz, des Generalleutnants Ludwig v. Tutschek, des Sohnes von Lorenz Tutschek, waren, und die von ihm nun der Bayerischen Staatsbibliothek geschenkweise überlassen wurden. Die Bibliothek hat sie mir zur Bearbeitung übersandt, wofür ich ihr meinen aufrichtigen

¹⁾ Erschienen ist außer dem oben erwähnten Wörterbuch: A Grammar of the Galla Language. Munich, 1845. Außerdem sind noch viele ungedruckte Texte vorhanden.

Dank ausspreche, und hat mir die Veröffentlichung gestattet. Da eine große Publikation sich zurzeit verbietet, habe ich mich entschlossen zunächst Darfur-Texte herauszugeben und hoffe, daß im Laufe der Zeit auch die anderen reichen Schätze sich werden heben lassen. Ich hatte zum Glück Gelegenheit mich vorher bereits mehrfach mit der Sprache von Darfur zu beschäftigen, vgl. meinen Aufsatz Kondjara VIII, S. 117—139, 170—195 der Zeitschrift. Mit Hilfe dieser Kenntnis und unter dem Beistand einer Eingeborenen aus Darfur, der alten Maryamu, die ich in Stellingen in Hagenbeck's Tierpark kennen lernte, konnte ich einen großen Teil der Texte übersetzen. Hinderlich war dabei der Umstand, daß T. häufig stimmlose und stimmhafte Laute verwechselt, und daß deshalb die Lesung seiner Niederschriften sehr erschwert wurde. Auch die Niederschriften von Musallam sind nicht zuverlässiger, denn da er von Tutschek Deutsch gelernt hat und nach seiner Anleitung schrieb, ging er mit diesen Lauten ebenso unbefangen um wie sein Lehrer¹⁾. Wegen der Schreibung sei noch Folgendes bemerkt: *ng* steht meist für *n̄*, *nj* für *n̄j*, doch ist einigemal auch *n̄j* geschrieben. Ein zwischen *a* und *o* liegender Laut ist öfter durch *â* angedeutet. Flüchtige Vokale sind gelegentlich durch *a*, *e* bezeichnet. Die Schreibung der Vokale schwankt sehr zwischen *a* und *e*, *au* und *ou*, *a* und *o*, *o* und *u*; *ei* ist wohl meist als *ai* aufzufassen, *ê* als *ē*. Übrigens hatte Maryamu seit langem nicht mehr ihre Muttersprache gehört und fand sich in manches nicht mehr hinein, anderes versuchte sie zu erklären, aber ich verstand sie nicht immer²⁾. So sind trotz aller Mühe doch kleine Lücken geblieben, und manches wird noch der Berichtigung bedürfen. Ich glaube indessen, daß doch die Veröffentlichung nützlich ist. Man wird an Hand dieser Texte leichter gute Texte von den Eingeborenen in Darfur erhalten als ohne sie. Ich habe an der Schreibung nichts geändert. Nur die Interpunktion habe ich hinzugefügt, wo sie fehlte, und hinter den Punkten dann große Anfangsbuchstaben gesetzt. Die sonst häufig angewandten großen Anfangsbuchstaben habe ich durch kleine ersetzt. Ich gebe Band und Seitenzahl des Manuskripts bei jedem Text an für den, der es nachprüfen möchte. Tutschek hat mehrfach durch Interlinearversion und Anmerkungen die Übersetzung

¹⁾ Einen direkten Beweis dafür fand ich in Bd. 9, S. 128 b, Z. 13 v. o. des Manuskripts, wo Musallam *sursi* geschrieben hatte, was „Leib“ bedeutet. T. schreibt darüber „Gerber“, und da das keinen Sinn gibt, macht er zwei Fragezeichen. Musallam hat offenbar „Körper“ gemeint.

²⁾ Die Verständigung geschah mit Hilfe des Arabischen und des Suaheli, das sie als Frau eines Soldaten der deutschen Schutztruppe in Ostafrika gelernt hatte, und das besonders ihrem Sohn Surur geläufig war.

vorbereitet und erleichtert. Zuweilen liegt auch bereits eine ziemlich fertige Übersetzung vor.

Im folgenden bedeutet T. Tutschek, Ma. Maryamu, Mu. Musallam, während ich meinen Namen mit M. abkürze.

I. Märchen.

1. *Dokola keni ongal*¹⁾.

Nato tik dokola keni arang kênge ki keinj barnjang asang ara kêla. Tik naba djua: „ki kêt, alang sundunga skêla!“ Jenga fudjursi gaule naba kênge sundu tikle, tik naba keinj barnjasis djoua: „kining sundung iri djê?“ Jenga na kue: „kining dje?“ Kuenniu tik nadjoa: „ganing ô“. Je na iri enga naba sundunganing butô jüllâ na injja kirolla na fullala. Jenga kieng lodalli fullalaning gâé na kuenniuing lodalle girollaning gâé, inna jenga kieng loda jiskinje kuenniuinglé kirolla jiskaué naba lá fulalla iri gâé. Naba kuenniu illa agingó²⁾ jenga naba gekie; kuenniu illa du éla na ulmó deng adjang dio naba sundunga kirolla dio king. —

Naba ro tik le kênge alang koro gebi; kuenniu illa rong dio kerî naba jengasi koro anining na kabi. Naba jé djoua: „gasi baran ki!“ Jenga

1. Vier Mädchen.

Eines Tages gingen Mädchen aus mit ihren Freundinnen, um Holz zu sammeln. Und da sagte eine von ihnen: „Wir wollen Datteln holen.“ Und sie standen früh auf und gingen zu einem Dattelbaum, und eine von ihnen sagte zu der anderen: „Wer wird auf den Baum steigen?“ Und die anderen sagten: „Wer wird hinaufsteigen?“ Und ein Mädchen sagte: „Ich werde gehen.“ Und dann stieg sie hinauf und pflückte reife Datteln ab, aber sie warf unreife und reife herunter. Sie taten nun die reifen in ihre Körbe und in den Korb jenes Mädchens die unreifen. Und als sie ihre Körbe voll hatten, da füllten sie den jenes Mädchens mit unreifen und legten dann reife oben darauf. Und dann stieg das Mädchen herab; die anderen aber liefen weg. Sie kam herab und fand, was in ihrem Korbe war, daß unreife Datteln darin waren.

Und dann gingen sie zu einem Brunnen, um Wasser zu trinken. Jenes Mädchen stieg in den Brunnen hinein und gab ihnen Wasser, und sie tranken, und dann sagte sie: „Zieht mich hin-

¹⁾ III, 17a—19b, 21b—22b des Manuskripts. Das Original ist von T. aufgezeichnet und zum großen Teil mit Interlinearversion versehen.

²⁾ oder *akingo*.

na kue: „abaramba“. Je rong dio ãu.

Naba njama¹⁾ êlu na djoa: „kié na duing rong dio ke?“ Kuenniu illa na djua: „ga“. Njama nadjoas: „djisi kigis êla?“ Kuenniu na djoa: „ga ki kuing barngang djudang dio kêla alang sundungas kêla“. Njama na djoas: „dji djêla djuro?“ Kuenniu na djoa: „nam“. Njama na djoas: „duing donga djêi na djuro!“ Je naba deng donga ani naba kuro. Je naba ukungo na djoas: „ding aba na ding ia in lá songa ké?“ Je na djoas: „la“. Je nadjoas: „dji djêla alang ding ialé djou?“ Kuenniu nadjoa: „nam, ga êl alang o“. Njama nadjoas: „dji djêl alang manggasang dio djilong?“ Kuenniu na djoas: „ada dji djêl“. Njama na djoas: „dji djêla alang damarang dio djilong?“ Kuenniu na djoa: „ada djining djêl“. Njama na djoas: „djêla go duing dong!“ Jenga naba dora dulé tik kénge naba déng dong keru naba gâwi.

Njama naba djudaning djé na lodaning ãu nas êla naba kuenniusining ani naba asis na kame. Naba jom tik kuenniu êl alang deng ialé djê, njama nas jesis djoa: „dji

¹⁾ Ma. arab. yûl.

auf!“ Aber sie antworteten: „Wir ziehen dich nicht hinauf.“ So blieb sie im Brunnen.

Da kam der Menschenfresser und fragte: „Wer ist da in meinem Brunnen?“ Jenes Mädchen sagte: „Ich.“ Und der Menschenfresser fragte: „Wer hat dich hierher gebracht?“ Das Mädchen sagte: „Ich bin mit meinen Freundinnen ins Feld gegangen, um Datteln zu holen“. Und der Menschenfresser fragte: „Willst du heraus?“ Und das Mädchen sagte: „Ja.“ Der Menschenfresser sagte: „Fasse meine Hand und steige heraus!“ Und sie gab ihm die Hand und stieg heraus, und dann schöpfte er Wasser und fragte: „Können dein Vater und deine Mutter auch so viel?“ Sie sagte: „Nein.“ Und er fragte: „Willst du zu deiner Mutter gehen?“ Das Mädchen sagte: „Ja, ich möchte gehen.“ Und der Menschenfresser fragte: „Willst du in Nadeln gehen?“ Und das Mädchen sagte: „Wenn du willst.“ Und der Menschenfresser fragte: „Willst du in Dornen gehen?“ Und das Mädchen sagte: „Wenn du willst.“ Und der Menschenfresser sagte: „Komm, wir gehen in mein Haus.“ Und dann gingen sie auf einem guten Wege und traten in sein Haus und blieben da.

Danach ging der Menschenfresser ins Feld und tötete Wild und brachte es dem Mädchen. Und sie kochte, und sie aßen. Und dann an einem Tage wollte das Mädchen zu ihrer Mutter gehen. Und der Menschenfresser fragte

*djéla alang ding iale djóu?*¹⁾
Kuenniu nadjou: „nam, ga
él aláng ò.“ Njama na jesis
oa: „*dji djóu na deoanga*
djilo!“ *Je na jenga naba*
geoanga ilo nas éla. Naba
dulo kurdo na ara dio dja
na udus no na deoangasi de
dio djingi naba suo na djundi
na lulu éla. Naba jesis djóa:
„ding dar dio djabi!“ Ada
je deng dar dio dja naba
adjúlos éla na ranga na dja
nadjoas: „*ding donga djeris!*“
Ada je deng donga dio djeri,
je basing suara élas, nadjoas:
„ding sur kul dio djóu!“
Inna je dio jenga, deng sur
ba mandjuro na suksuko na
*djuringo dakanga*¹⁾ uro.

Na njama na jenga dorosi
na kurosi djering na kéle
nadjoas: „*dji doro na kuro,*
bi béla alang gasi duing
kuenniu deng jalés bó.“ Doro
na kuro na kue: „*nam, ki*
kél asang go.“ Njama jenga
na kamals éla naba gorrongsi
dja na kurgonga naba dorosi
na kurosi djoas: „*bi béla*
duing dong na fudjurenng ba!“
Jenga naba kénge na kamie
naba jesis djóa: „*doro dar-*
maning abung na kuro daura.“
Naba jengasi kaniening kieng
loda, kuenniu naba gamaling
iri ong jenga naba deing

¹⁾ oder *daganqa*, Ma. *tagaria fotalla* „ungenähtes weißes Kleid“.

sie: „Willst du zu deiner Mutter gehen?“
 Und das Mädchen sagte: „Ja, ich will
 hingehen.“ Und der Menschenfresser
 sagte zu ihr: „Gehe hin und sammle
 Kuhmist.“ Und da ging sie hin und
 sammelte Kuhmist auf und brachte ihm
 den. Und dann gruben sie ein Loch
 und taten Holz hinein und bliesen das
 Feuer an und schöpften den Kuhmist
 hinein, daß er brannte, und dann
 ließen sie es kalt werden. Und dann
 sagte er zu ihr: „Stecke deinen Fuß
 hinein!“ Und da bekam sie Fuß-
 spangen. Und sie tat ihn heraus, und
 er sagte: „Stecke deine Hand hinein!“
 Und als sie ihre Hand hineinsteckte,
 bekam sie Armspangen. Und da
 sagte er: „Gehe mit deinem Körper
 hinein!“ Und wie sie hineinging, da
 entstanden an ihrem Körper Gold-
 ketten und Perlen und schöne, weiße
 Kleider.

Und der Menschenfresser rief die
 Hyäne und den Raben. Und sie kamen,
 und er sagte: „Du Hyäne und du Rabe,
 wollt ihr mein Mädchen zu seiner
 Mutter bringen?“ Und die Hyäne
 und der Rabe sagten: „Wir wollen
 hingehen.“ Und der Menschenfresser
 ging und brachte ein Kamel und machte
 Glocken daran und einen Sattel. Und
 dann sagte er zu der Hyäne und dem
 Raben: „Kommt in mein Haus und
 eßt erst Frühstück!“ Und dann gingen
 sie und aßen, und er sagte zu ihnen:
 „Die Hyäne soll das Fell mitnehmen
 und der Rabe den Brei.“ Und dann
 gab er ihnen ihre Sachen, und das
 Mädchen setzte sich auf das Kamel, und

gering kilenge. Kuro na dorosis djoa: „doro dji ding darma kul djami na ga duing daura aingsi“. Naba jenga donging duga kèle. Kue etinge tik na deing jasis djoa: „duing dada élaning“. Deing ia nadjoas: „dji katub djang“. Naba etinge tik djong, deing ia kelning am korong na gom, jenga na kue: „kieniing éla?“ Jenga naba sa goiong kelning game gamal na gom naba kuenniu gamaling iri akingo na deing jale éla na jengasi donga ani. Naba deing dedansi loda songalla kiseng fia naba jesis djoa: „dji djou na otus djela!“ Je naba jenga goa gerngulé: „ndú gi bani!“ Ada jesi udu gani, je élaning naba udus uai¹⁾.

Inna jenga umêl gauwié ba doro na guro kue: „bi gingosi aseng akibauba?“ Jenga kue: „bi bo na som bong baning bingosi dueng ase gélaginging“²⁾. Jenga kênga na som kóinge. Dorosi ba deng darma gêles na gurosi deng daura. Jenga kóinge lo tikle na kamie.

Inna élêl jenga, kél alang sabar ga dieng lóle kio, donging goa jengasi ba sadsi gaue, élêl jenge ganlus alang

sie folgten ihr. Und der Rabe sagte zu der Hyäne: „Hyäne, du hast dein Fell schon ganz aufgefressen, und ich habe meinen Brei noch.“ Und dann kamen sie in die Nähe des Hauses. Ein kleiner Junge sagte da zu seiner Mutter: „Meine Schwester kommt.“ Seine Mutter sagte: „Du lügst.“ Und als sie eine Weile saßen, hörte seine Mutter die Glocken tönen, und da sagten sie: „Wer kommt?“ Und dann warteten sie ein Weilchen, und dann hörten sie das Kamel schreien, und das Mädchen stieg vom Kamel herab und kam zu ihrer Mutter und gab ihr die Hand. Und dann gab sie ihrem Bruder viele neue Sachen und sagte zu ihm: „Gehe hin und hole Feuer!“ Und dann ging er zu anderen Leuten: „Gebt mir Feuer!“ Und als sie ihm Feuer gegeben hatten, kam er und machte Feuer.

Als sie müde waren, sagte die Hyäne und der Rabe: „Gebt ihr uns nichts zu essen?“ Und da sagten sie: „Geht und setzt euch an den Tisch, und dann bringen wir euch auch eure Speise.“³⁾ Da gingen sie und setzten sich an den Tisch. Und der Hyäne brachten sie ihr Fell und dem Raben seinen Brei. Sie setzten sich zusammen und aßen.

Und am anderen Morgen wollten sie wieder heim reisen, und die Leute des Hauses machten ihnen Proviant zu recht. Und des Morgens standen sie

¹⁾ Ma. fui „machte“.

²⁾ Am Rande: „bi gasi agising bêlaba wuo na duguru?“ „nam ki djisi gélaginging ding duguro kí bôrä.“

³⁾ Am Rande; „Wollt ihr mir nicht Mehl und Brot herbringen?“ „Ja, wir bringen dir dein Brot und Milch.“

gio, donging aba ba jengasi
kieng loda anining nalla
jengasi aleng jia. Donging
aba ba jengasi goa: „bi bêla
darma na daura?“ Jenga
kue: „nam, ki kêt“. Jengasi
ba dauras kêle na darma,
jenga gawe kieng loda na
gêuge. Inna jenga sa gêuge,
doro ba dêng darma kul ami,
kuro ba djoas dorosi: „dji
doro, dji ba ding darma kul
djame, ada lá na ki tabung
kio dji baning gu djam?“
Doro na djoas: „ga baning
ding tilo am“. Kuro ba gua:
„dji djalula, ga tilos aing?“
Doro na djoas: „ga alu, ada
gasi dur êluga, baning jesi
andi na am“. Kuro ba dèle
sakio, doro na guas kurosi:
„dji duilela kali djau?“ Kuro
ba jenga njamalé nadjoas:
„doro ba dêng darma kul
ami na gasi goakis¹⁾ ga tilos
aing, na ga ba dèle ákio“.

auf um zu gehen. Und der Hausvater gab ihnen ihre Sachen, und dann begleitete er sie. Und der Hausvater sagte zu ihnen: „Wollt ihr eine Haut und Brei?“ Und sie sagten: „Ja, wir wollen.“ Sie holten dann Brei und eine Haut. Und sie nahmen ihre Sachen und gingen. Wie sie ein wenig gegangen waren, da fraß die Hyäne ihre Haut ganz auf, und der Rabe sagte zur Hyäne: „Du Hyäne, du hast deine Haut ganz aufgefressen. Wenn wir hernach weiter gehen, was willst du dann essen?“ Und die Hyäne sagte: „Ich esse dann dein Ohr.“ Und der Rabe sagte: „Siehst du denn, daß ich ein Ohr habe?“ Und die Hyäne sagte: „Ich sehe es; wenn mir Hunger kommt, dann schneide ich es ab und esse es.“ Da lief der Rabe von ihr weg. Und die Hyäne sagte zum Raben: „Hast du denn Furcht vor mir?“ Da ging der Rabe zu dem Menschenfresser und sagte: „Die Hyäne hat ihre Haut ganz aufgefressen, und jetzt sagt sie zu mir, ich hätte ein Ohr, und da bin ich vor ihr geflohen.“

(ist unvollständig).

2. Duo na jankur êl²⁾.

Duo tik ba kuenniu tiksi
kel na ki je kue kieng belenga
jesi la alang djauseng jia;
inna jenga aje tik koinge, ba
deng kuenniu sabar jia na
baru gerle jenga, hillu úu. Je
ba inna goa duosi tik: „duing

2. Ein Mann, der eine Frau liebt.

Ein Mann liebte ein Mädchen, und er hatte mit ihr verabredet, daß er sie später heiraten wollte. Als sie ein Jahr lang gewartet hatten, da machte sein Mädchen eine Reise und ging in eine andere Stadt und blieb dort. Da sagte er zu einem Mann: „Mein Mädchen,*

¹⁾ oder goagis.

²⁾ Aufgezeichnet und teilweise mit Interlinearversion versehen von T. III, S. 24b—27.

kuenniu jenga baru gerle, illa na ga el alang djäuseng a. Na gua dora inning gue ba muru tik ning au, ada goa gele deng duga asang gando, je baning duosi asi, uda duolla na kurro askeba, baning jesi njarnjireng jia“. Jom tik ba gua songalla som koinge na duolla tok, la na lotokle koinge na aseng guue, duolla ba jengasi deng gorre jia. Duo tik ba goa: „ga el alang ding jangkue elas“. Duolla ba in goa: „dji asing djelaba“. Je in goa: „ga elasing“. Kuenniuing djul ba in goa: „dorra ba muru ungi, dji dele aseng djandoba“. Je in goa: „ga andoseng“.

Soga aule ba duolla keng loda isos na duollasi ba in goas: „nato oning na ding kueñiu si ela“. Je ba duollasi adeng fia nama djudang dio jengas na lu ba jesi dongu ani je ba gering waingo. Duolla ba jenga djudang dio na lo ba lul jenga, je ungu kurong tiking gering nama subu jenga. Inna subu jenga, ba je djaulas na ilong namaning murulé jenga. Hilla ba je ungu, élél ba djaulas na jenga ki muruning kéro. Muru ba afango dele jesi alang asi. Duolla ba deng gor rangu, jesi ba djarribeng

die ich heiraten wollte, ist in eine andere Stadt gegangen, und die Leute sagen, daß an dem Wege ein Löwe ist, und wenn Menschen in seine Nähe kommen, um vorbeizugehen, dann beißt er den Mann, wenn der Mann keinen Mut hat, und zerreißt ihn.“ Eines Tages saßen viele Leute zu Tisch und jener Mann auch, und als sie dann zusammen saßen und die Mahlzeit hielten, erzählte ihnen jener Mann seine Geschichte. Ein Mann sagte: „Ich will deine Frau holen.“ Aber jener Mann sagte: „Du kannst sie nicht bringen.“ Er sagte: „Ich werde sie holen.“ Und der Bräutigam des Mädchens sagte so: „An dem Wege schläft ein Löwe, und du kannst an ihm nicht vorbeigehen.“ Er sagte so: „Ich gehe vorbei“.

Nach zwei Tagen packte jener Mann seine Sachen und sagte zu dem Anderen so: „Ich gehe heute, um dein Mädchen zu holen“. Und er begleitete jenen Mann, bis er ins Feld ging. Und dann gab er ihm die Hand, und er kehrte zurück, und jener Mann ging ins Feld und ging, bis es Nacht wurde, und schlief hinter einem Baum bis zum Morgen. Und als es Morgen wurde, stand er auf und ging bis hin zum Löwen. Dort schlief er, und des Morgens stand er auf und ging hin, um mit dem Löwen zu kämpfen. Und der Löwe sprang auf ihn zu, um ihn zu beißen. Da nahm der Mann seinen Speer heraus und versuchte, ob er ihn treffen könnte oder nicht¹⁾ Als dann

¹⁾ Am Rande: Ich versuche nach dir zu werfen, ich habe dich nicht getroffen.

jia, ada ga ajuning uolla akeba¹⁾. Inna muru ba songa afungo jesi alang asi, je ba deng sar ranga, murusi deng tabu bêla, na la ba je murusi ajo deng nino ranga na afuo, na deng darma ba, na tabu.

Inna je in jia, ba tabung sabâr jia, jenga baru tikle, hilla kua koasi kame. Hilla ba je goasi donga ani na in goas: „bi bêla alang ga dielê ungo jenga?“ Ba kui: „ki kël, ada dji dailê djungo“. In gël na jenga goa game, ada duo dêle êla, baning dabengga na gamie. Inna lo lul enga, ba jenga som koinge na kieng kurunga gase naba kenge na goang tabungo gêles na utu gae, duolla ba deng murung²⁾ tabu ranga na je in dja inna goa³⁾ gilla. Jengasi ba dieng asse gêles na gamie. Inna jenga dieng asse gamie, ba goasi in's gue: „bi bêla na duosi de bëi na dabeng ga?“ Jenga na gue: „nam, ki kêlaning na gêv“. Inna jenga dieng belenga gue, ba gaules naba donglé, na duolla ungo, kenge. Duolla bas alung goa kin goasining game, je ba deng sar ranga na deng tabung dja. Inna

der Löwe noch näher sprang, um ihn zu beißen, da zog er seinen Säbel und hieb dem Löwen seinen Kopf ab. Und dann zog er dem Löwen die Haut ab und löste sein Fleisch heraus und warf es weg. Und dann nahm er das Fell und den Kopf.

Als er das getan hatte, setzte er seine Reise fort und kam in eine Stadt, wo die Leute Menschen fressen. Dort gab er den Leuten die Hand und sagte zu ihnen: „Wollt ihr, daß ich bei euch die Nacht bleibe?“ Sie sagten: „Wir wollen, daß du bei uns die Nacht bleibst.“ So wollten sie, weil sie Menschen fraßen, und wenn ein Mann zu ihnen kam, so schlachteten sie ihn und fraßen ihn auf. Als dann die Nacht kam, saßen sie bei Tisch und stellten ihre Bratspieße⁴⁾ auf und gingen und brachten Menschenköpfe und setzten sie ans Feuer. Und jener Mann kam und holte seinen Löwenkopf heraus⁵⁾ und machte es so wie jene Leute. Dann brachten sie ihre Speise und aßen. Und wie sie ihre Speise gegessen hatten, sagten sie zueinander so: „Wollt ihr diesen Mann fangen und schlachten?“ Und sie sagten: „Ja, wir wollen ihn fangen.“ Als sie ihre Worte gesagt hatten, standen sie auf und gingen zu dem Hause, wo jener Mann schlief. Der Mann wußte, daß diese Leute Menschen fressen. Er zog sein Schwert und legte es vor sich, und wie jene

¹⁾ Am Rande: *ga djisi djarribenga alang afuo, ga djisi agiulmoba.*

²⁾ Am Rande: *jenga gingosi dugi kae.*

³⁾ neben *gua*.

⁴⁾ von Holz.

⁵⁾ Am Rande: Er machte es ihnen nach (?).

goa gilla deng djabiling sor garinge je ba aulas naba deng seuing dio duong tabu ranga naba jengasi oris. Jenga na gakile, ba gakie dêle. Duolla ba didin sai dongang dio.

Elel je ba aulas na jenga baru gerlé, hilla ungu; élel ba sabar fia na baru dêle éla, na duong illa kuenniu gé, hilla je ba sogá songa ungo, la baje keng loda limos na jankue lu kieba na élas deng duóle. Inna duolla garing finge, ba baru dêle éla, na gua goasi game, inna je hilla ungo, goa jesi adjas-gaeba. Élel aulas na sabar fia¹⁾ na éla lo dêle, na murusi auwi. Hilla je ba dido tik dja, ada goa gèle aleng galunge, lo dêle muro ge, na illa ba je didong iri kudubeng fia, lo dêle muru kenge dêle, na goasi am. Elel ba je dabung sabar fia na éla lola, na je ungo. Hilla ba ongo na bus gamie na goro gabie, la ba jenga sabar gaue na genge donging duga koinge nama lo tiko jenga, la ba jenga dong kenge na la duolla ba jesi dules alung deng bêlelé duolla na dule beleng. Na duos illa ba deng nafa game.

Leute hinter dem Zaun standen, da erhob er sich und holte aus seinem Schlauch den Löwenkopf²⁾ heraus und zeigte ihn ihnen. Wie sie das sahen, da liefen sie weg von ihm. Da blieb der Mann allein in dem Hause.

Des Morgens stand er dann auf und ging in eine andere Stadt, und dort schlief er. Am Morgen reiste er dann und kam in die Stadt, wo die Braut jenes Mannes war. Dort schlief er mehrere Nächte, und dann packte er seine Sachen und sagte der Frau, daß er sie zu ihrem Mann bringen würde. Als jener Mann dann zurückkehrte und in die Stadt kam, wo die Leute Menschen fressen, da schlief er dort, aber die Leute haben ihm nichts getan. Am Morgen stand er auf und reiste und kam an den Platz, wo er den Löwen getötet hatte. Dort errichtete er einen Stein, damit die Leute, wenn sie an den Platz kämen, wüßten, daß dort ein Löwe gewesen wäre. Dann schrieb er auf den Stein, daß er an diesem Platz einen Löwen, der Menschen fraß, erlegt hätte. Am anderen Morgen reiste er weiter und kam an jenen Platz, wo er geschlafen hatte. Dort machte er Halt, und sie aßen Mehl und tranken Wasser, und dann setzten sie ihre Reise fort und gingen und blieben in der Nähe des Hauses, bis es Abend wurde, und dann gingen sie ins Haus, und dann erkannte jener Mann ihn als gut, jener Mann blieb bei seinem Wort, und das Wort war gut. Und sie gaben jenem Mann seinen Lohn.

¹⁾ oder fie.

²⁾ Im Text steht „Menschenkopf“.

3. Jankue ingo¹⁾.

Duo tik ba jankuesi êl alang deng u jia, je ba jesi ba dêle na deng ú jia. Imu jenga sogá songu koinge, ba jankue koes kenga, ba in gane. Jankuella ba ingo na jenga rong dio ki keng barngang asang goro gêla. Je ba in goa: „ga arining rong dio na goros êla“. Keng barnga ba kue: „dji kues djaing ding dio, rong dio dji baning djeriba“. Je ba in goa: „ga arining goro êlas“; jenga ba kue: „dji adjeriba“. Je ba in goa: „ga arining“. Imu je dio garí, ba goro êlas na je ba au woingoba. Janga gernga ba dong gaunge na gâui, jenga ba in gue: „je deing gering²⁾ ning êla“. Jenga ba koinge je aílaba.

Rong dio ba sogá songu ungo na duri. Orra tik ba êla ro along goro ba, naba kuenniúsi rong dio akilo, kuenniú illa ba orrasi ins goa: „djo na Amadsi djoas: ding u rong dio ke“. Orálla ba jenga naba orominy siwile ongo naba gomollu: „Amade, ding u rong dio ke“. Amad ba kél ameba na gua: „Amad ding u rong dio ke“. La ba Amad kelami naba aulas na jenga ora ba deng tabung sêkio. Amad ba karing oingo.

3. Die verlorene Frau.

Ein Mann wollte seine Frau wie seine Kuh behandeln und nahm sie zu sich als seine Kuh. So warteten sie lange, da wurde die Frau schwanger, und da lebten sie so. Jene Frau ging dann hin mit ihren Freundinnen zum Brunnen, um Wasser zu holen. Sie sagte so: „Ich steige in den Brunnen hinein und hole Wasser.“ Ihre Freundinnen sagten: „Du hast ein Kind bei dir, du gehst nicht in den Brunnen“. Da sagte sie so: „Ich gehe hinein und hole Wasser.“ Sie sagten: „Du gehst nicht hinein“. Sie sagte so: „Ich gehe hinein“. Wie sie hineinging, da holte sie Wasser und konnte nicht wieder herauskommen³⁾. Die anderen Frauen kehrten um nach Hause und blieben da. Sie sagten so: „Sie wird uns nachkommen.“ Sie warteten, aber sie kam nicht.

Sie schlief nun viele Nächte in dem Brunnen und hungerte. Da kam eine Taube, um Wasser an dem Brunnen zu nehmen, und sie erblickte die Frau in dem Brunnen. Und jene Frau sagte zu der Taube so: „Geh und sage zu Amad⁴⁾: Deine Kuh ist im Brunnen!“ Da ging die Taube hin und setzte sich auf die Firststange⁵⁾ und sang: „Ach Amad, deine Kuh ist im Brunnen“. Aber Amad hörte nicht, und sie sagte: „Amad, deine Kuh ist im Brunnen“. Da hörte Amad und stand auf und ging, und die Taube flog vor ihm her. Amad aber blieb zurück. Da ging die

1) Aufgezeichnet von T. ohne Übersetzung. III, S. 27—28b.

2) oder gering.

3) So auch Ma. 4) arab. Ahmed. 5) Ma.

Ora ba kuenniule jenga na in goas: „ga Amadsi uas“. kuennio ba in koa: „je élaning?“ Ora ba jesi insi goa: „je duing garing éla“. Kuenniule ba jesi ins goa: „ada je éla, ba gasing gue éla“. Ora ba in goa: „ada je a élabá, ganing o, na djisi kurugis éla na djom.“ Kuenniule ba in goa: „djou na ga gasi kurukis djéla ga ba dur ang na gues aing duing dio“. Ora ba jenga na jesi gurus éla na ani. Élel kuenniule ba jesi insi guo: „nato jesi gering adjundiba, bakie béla.“ Ora ba in goa: „ga nato jesi garing angundiba, gakie baning keing darnga kiening gabung“. Orra ba jenga inna tabung oroning¹⁾ siwilé ongo na ba komola: „Amadé, ding u rong dio ke“. Amad ba kelame naba orasi agilo, je ba ora deng tabung bédos, je deng gering skio naba kèla rong duga. Ora naba komolla: „Amade, ding u dio ke“. Amad ba rong dio gari. Inna Amad déle, jenga ba je kues éla. Amad ba jesi daura ranga naba role dja na jenga na ba gamal ki gorong si éla. Na ba jesi iri dja na Amad gamalsi élo na dony kenge. Inna jenga dong kenge ba jenga djouses keng naba goasi kisos na kèla alang ki jenga djouse kejening.

Taube zu der Frau und sagte: „Ich habe es dem Amad gesagt.“ Da sagte die Frau so: „Wird er kommen?“ Da sagte die Taube so zu ihr: „Er kommt mir nach“. Die Frau sagte so zu ihr: „Wenn er kommt, dann kommt mir das Kind.“ Da sagte die Taube so: „Wenn er nicht kommt, dann werde ich hingehen und dir Bohnen²⁾ zu essen holen“. Da sagte die Frau so: „Gehe und hole mir Bohnen. Ich bin hungrig und habe ein Kind bei mir.“ Da ging die Taube hin und holte ihr Bohnen und gab sie ihr. Am andern Tage sagte die Frau zu ihr: „Heute lasse sie nicht zurück, eilt! kommt!“ Da sagte die Taube so: „Ich lasse ihn heute nicht zurück. Wir laufen auf unsern Füßen, wir werden es erreichen³⁾.“ Dann ging die Taube hin und setzte sich wie zuerst auf die Firststange und sang: „Ach, Amad, deine Kuh ist im Brunnen.“ Da hörte Amad und erblickte die Taube. Dann lief⁴⁾ die Taube vor ihm her, er lief hinter ihr her und kam in die Nähe des Brunnens. Da sang die Taube: „Ach, Amad, deine Kuh ist im Brunnen.“ Da stieg Amad in den Brunnen hinein. Wie Amad zu ihr kam, da kam ihr das Kind. Da holte Amad sie heraus und legte sie neben den Brunnen und ging hin und holte ein Kamel mit Glocken. Und er setzte sie darauf, und Amad führte das Kamel, und sie gingen nach Hause. Wie sie nach Hause gingen, da hielten sie Hochzeit und sammelten die Leute, und sie kamen, um mit ihnen Hochzeit zu halten.

¹⁾ S. 91 oroming. ²⁾ Ma. ³⁾ Ma. zusammen anzukommen. ⁴⁾ Ma.

4. Tokola ganni.¹⁾

Tokolu gani songalla ba djuda kênge asang ara kêlas na jengasi ba bur dio naba kieng barngasi gues: „kinging ro dio kerî agisang kingosi gorokis éla“. Kueniu tik ba deng barasis gua na je ba in gua: „ga ro ang arriba“. Na la ba jenge kênge na aras kilo. Inna jenga araning kilo. ba njama éla naba jengasi uro, kurung tiking iri jenga ba gênge. Njamala ba iri jenga alang jengasi éi. Inna jenga kurung iri gêge ba dora mangasa gaji na alim, Adu njama éla, baning jesi auje namaning je wai. La ada njama wai, baning jenga du gakingo. Doralla na jenga gakie baning damar na gurala gaje. Njama naba dieng gering éla. Naba damaring irining ilong, ada njama dieng duga éla, jenga baning durung iri gêkio naba dora kieng alimoning gaje. Inna njama wai, baning jengu du gakingo na gakio. Inna jenga gurung iri kênge, ba njama éla dieng gering naba él alang gurung iri djé. Jenga ba kieng magurasu gaje. La ba njama wai, jenga ba gakinge naba gakie na kênge ba dulo tik kulme na dieng dio garie.

4. Die Mädchen.

Viele Mädchen gingen ins Feld, um Holz zu holen, und sie wurden durstig und sagten zueinander: „Wir wollen in den Brunnen gehen, um uns Wasser zu holen.“ Da sprach ein Mädchen zu ihren Freundinnen, und sie sagte so: „Ich steige nicht in den Brunnen hinein.“ Und dann gingen sie und sammelten Holz. Wie sie Holz sammelten, da kam der Menschenfresser und jagte sie. Da stiegen sie auf einen Baum. Da stieg der Menschenfresser hinauf, um sie zu fangen. Wie sie auf den Baum stiegen, da steckten sie Nadeln in den Weg und stampften sie fest.²⁾ Als der Menschenfresser kam, da stach es ihn, bis er starb. Als dann der Menschenfresser tot war, da stiegen sie herunter. Auf jenen Weg, auf dem sie liefen, da steckten sie Dornen und . . .³⁾ Und der Menschenfresser kam hinter ihnen her. Da ging er auf den Dornen. Als der Menschenfresser in ihre Nähe kam, liefen sie auf den Baum und steckten in den Weg, was sie feststampften (?). Wie der Menschenfresser tot war, da stiegen sie herab und liefen fort. Wie sie auf den Baum stiegen, da kam der Menschenfresser hinter ihnen her, um auf den Baum zu steigen. Da steckten sie ihre . . .⁴⁾ ein. Als dann der Menschenfresser tot war, stiegen sie herab und liefen und wanderten und fanden eine Höhle und gingen hinein.

1) Aufgezeichnet von T. ohne Übersetzung. III. S. 29—31b.

2) Ma. 3) Nach Ma. eine eßbare Frucht.

4) war nicht zu ermitteln.

La ba duo duoi éla na gamalasing éi. Duosi de ba géje na dabeng gaue, na deng darma garange déle. Na dieng dule ba kuenniu tik ba songa dule, jesi ba duo dojing darma kiseng gaue. La ba gua kéle na ba jengasi dulong dio kulme naba karul. Gua ba tokola genisi géje, duo tik ba in gua: „dé duingí“. Kér ba in gua: „dél la duingí“. Na duo doisi ba duo tik ba na deng dongsi jenga je ba in goa: „duo doin ba king gasi kuing leoa gising éi“. Duo doila ba jesi gasimeng fia; je ba in goa: „dén ba duo doi“, na deng dio ba kuenniu dule tik kenga.

Jom tik ba jenga kenge asang leoa kèi; kuenniu illa ba deng darma ranga na ba lolonging dio gari na deng sursi alo. La ada jenga donging dio kèinge, baning in goa: „ga ba duo doi ang na duo duru ba kieng leoas kèi.“ Ada dong kèinge, je baning in goa: „duolla ba duo doi aiba, je ba darma iri dja na goa baning in gue, je ba duo doi“. Jom tik ba jenga kenge asang leoa géi na leoang sid ba in goa: „gaje na gasi durulla bagising ua ada jenga dong kèinge? nato ga baringo nu agil, gaje na jengu gaue.“
Leoang sid ba aulas na ba

¹⁾ Der Taube.

Dann kam ein alter Mann mit einem Kamel. Den alten Mann fingen sie und schlachteten ihn und zogen ihm die Haut ab. Unter ihnen war ein Mädchen besonders schön, der zogen sie die Haut des alten Mannes an. Darauf kamen Leute und fanden sie in der Höhle und holten sie heraus. Die Leute fingen die Mädchen. Ein Mann sagte so: „Dies ist meine!“ Der andere sagte so: „Das ist meine.“ Und den alten Mann nahm ein Mann mit in sein Haus und sagte so: „Der alte Mann wird mir mein Vieh hüten.“ Der alte Mann aber täuschte (?) ihn. Er dachte so: „Das ist ein alter Mann.“ Und in ihm war ein schönes Mädchen.

Eines Tages gingen sie, um das Vieh zu hüten. Jenes Mädchen aber tat seine Haut ab und ging in die Quelle und wusch sich ihren Körper. Als sie dann nach Hause zurückkehrte, da sagte sie so: „Ich bin ein alter Mann, ich und ein tauber Mann haben das Vieh gehütet.“ Als sie nach Hause zurückgekehrt waren, sagte er¹⁾ so: „Jener Mann ist kein alter Mann, er hat sich eine Haut übergezogen, damit die Leute denken, daß er ein alter Mann ist.“ Eines Tages gingen sie, um das Vieh zu hüten, und der Besitzer des Viehes sagte so: „Was hat mir damals der taube Mann gesagt, als sie nach Hause zurückkehrten? Heute will ich gehen und sehen, was sie machen.“ Der Besitzer des Viehes

jenga gurung tiking iri. Na jenga jesi ba a gakileba. La ba kuenniu illa deng darma ranga naba lolonging dio g'ri na deing sursi lio. La ba deing darma ba na deing sur djé. Inna jenga dong kêngi, durulla ba inniing goa: „hilla dio ba kuenniu ké“. Na leoang sid ba in goa: „gaje na je gasi gising ua?“ Duo doi illa ba in goa: „gas alomba.“

Inna lolol jenga, ba leoang sid jesi goa: „dji duo doi, djéla, ga na dji baning deing sur gandî“. Duo doi illa ba in goa: „ga êl“. Leoangsid ba deng sakín ba naba in goas: „djéla na gandî“. Je ba éla naba deng sur arro, darmang illanging dio ba kuenniu kenga naba ranga.

5.¹⁾ *Gua doi ba in kue: deing tabung ba duo tik éla; je in éla: tabung suru arro, inna dalu ada kui éla, la báje dololdolol deng tabu afai ning éla. Suru je ba deng dule²⁾ wosie ning fia in alang je kuroning. Na la gua ba kue, je ba ki gabi no bôu kori guro, la deng gering ba iange gure. Je ba bulo(i) in alang dong ganing, je ba jesi dongsi fia ni alang je dio ou³⁾*

stand auf und stieg auf einen Baum. Und sie sahen ihn nicht. Da tat jenes Mädchen ihre Haut ab und ging in die Quelle und wusch ihren Körper. Dann nahm sie ihre Haut und zog sie über den Körper. Wie sie nach Hause zurückkehrten, da sagte der Taube so: „Da drin steckt ein Mädchen.“ Und der Besitzer des Viehs sagte so: „Was sagt sie von mir?“ Der alte Mann sagte so: „Ich weiß es nicht“.

Als es Nacht wurde, sagte der Herr, des Viehs zu ihr: „Du alter Mann komm! Jeh will dir deinen Körper aufschneiden.“ Da sagte der alte Mann so: „Ich bin einverstanden.“ Der Besitzer des Viehs nahm dann sein Messer und sagte so: „Komm, daß ich schneide!“ Und er kam, und er schnitt seinen Leib auf, und in jener Haut war ein Mädchen, und er nahm es heraus.

5. Der erste Mensch.

Die alten Leute sagten so: Vor uns kam ein Mensch. Er ist so gekommen: Zuerst spaltete sich die Erde wie Ton, wenn Regen kommt. Später dann wurde sein Kopf allmählich groß. Die Erde ließ dann seinen Bauch aufblähen, so daß er herauskam. Und dann hernach sagen die Leute, daß er dann mit Schild und Hacke und Spieß herauskam. Später kam dann nach ihm die Frau heraus. Er fand dann, wie man ein Haus macht. Er machte sich dann

¹⁾ Aufgezeichnet von T. teilweise mit Interlineareversion. III, S. 22b — 24b.

²⁾ Ma. dio.

³⁾ oder au.

na gurunga killa alang gua gamia ba djauroi. Je ba songa bulo deng sursi aseng alang fia. Inna soga songa ungo ba jankue tik guro ki je koinge, la jenga ba tokolas kêle, kieng tokola ba songa kenge.

Jom tik duola gua: „ga êl alang djudang dio arining na doranga agil, gaè na goa game na gae na goa gameba“. Je ba aultas keng gori ba na djudang dio gerri. Tabung ba diasi bulo jesi djurro na ai na dongsi éla. Tabung goa ada kêle, baning diasi galungé. Elél gêrle je jenga na firang kue bulo na ba na élas na deng jankuesi ani na djasis jenga na gamie. Dule dur ba je, jenga djudalé je ba djekilo guro afa tik, deng gering ba loda kéng. Je ba dolol jenga na bulo na jenga garinge. Elél fudjur ba jenga na gurung iri jenga. Elél la ba loda dieng gurung gering gèle na lo tok koinge, borinjo akéba. Dieng sagal ba gua: „borinjo alge?“ Je ba karraning aring na duollasi gurung iri (djekil) alu; duolla deng dar ba manjung iri dja.

Inna jenga dieng bèle kue na gaules alang djudang dio gerie, duolla ba manjusi auio,

¹⁾ wörtlich: Dinge.

das Haus, so daßer zuerst darin wohnte, und er suchte dann Bäume für die Menschen zum Essen. Er fand dann viel, um Speise für seinen Leib zu machen. So blieb er lange Zeit. Da erschien ein Weib und blieb bei ihm. Später bekamen sie dann Kinder. Ihrer Kinder sind dann viele geworden.

Eines Tages sagte jener Mann: „Ich will ins Feld gehen, um die Tiere zu sehen, welche es sind, die die Leute essen, und welche es sind, die die Leute nicht essen.“ Er stand dann auf, nahm seinen Speiß und ging ins Feld hinein. Zuerst fand er einen Vogel und verfolgte ihn und fing ihn und brachte ihn nach Hause. Als die ersten Menschen kamen, da haben sie den Vogel kennen gelernt. Am anderen Tage ging er und fand das Kalb einer GAZELLE, und dann brachte er es seiner Frau, und sie kochten es und aßen es. Als es Mittag war, da ging er ins Feld, und dann sah er einen großen Baum. Hinter ihm waren Tiere¹⁾. Er ging dann leise und fand (sie), und sie gingen zurück. Am andern Morgen früh ging er dann und stieg auf den Baum. Am Morgen kamen dann die Tiere hinter ihren Baum und blieben zusammen. Der Fuchs war nicht da. Da sagte ihr Fürst: „Wo ist der Fuchs?“ Er hat von fern gestanden und einen Mann auf dem Baum gesehen. Da zielte jener Mann mit seinem Speiß nach dem Elefanten.

Wie sie (die Tiere) ihre Angelegenheit besprochen hatten und aufstanden, um ins Feld zu gehen, da stach der

Jenga ba gakile na mañju foja, la ba-jenga gakie na kenge. Inna duo la mañjusi auio na wai, ba goa gêje dèle. Inna duolla deing tabung éla, djudang lodasi ba djajileng fia na la ba gua kèle na loda gáué. In ba loda djudang guasi in geli gaue na jenga ki goan dok etingetik ang sursi angalueba, de ba duollas in fia na loda gi goang lo tok anggaueba. In uda dji djudang dio djio na djekilo djudang adjasi, jenga ba dile gakio. Na oranga ba duolla ba dèle jenga gaulonges dieng donging la na garing keingoning na kèla. Ada dji ftes djeing dile, ada rabbiben dja, baning au, orru je akelba jesi atang rabbiben ga, je ki koang sursi alunge je au goasi déng lole, inna jesi afaning gaue. —

Mann den Elefanten. Als sie nun sahen, daß der Elefant fiel, da liefen sie fort. Wie der Mann den Elefanten gestochen hatte und er gestorben war, da bekamen ihn die Leute von ihm. So hat jener Mann, der vor uns kam, die Tiere des Feldes gejagt, und dann sind Leute gekommen und haben die Tiere geschlachtet. So fürchtet das Wild den Menschen des Feldes, und wenn es von einem Menschen den Körper nicht anschaut, auch nicht ein wenig, dann hat es dieser Mann so gemacht, und die Tiere und der Mensch bleiben nie zusammen. So wenn du ins Feld gehst und schaust die Geschöpfe des Feldes an, dann laufen sie von dir weg. Und die Tauben gingen zu jenem Mann. Sie wissen den Platz ihres Hauses und kehren um und kommen wieder. Wenn du dir einen Hasen fängst, wenn du ihn zähmst, dann bleibt er. Die Taube will sich nicht zähmen lassen. Wenn sie den Körper des Menschen kennt, dann wohnt sie so bei dem Menschen. So zieht man sie groß. (Wird fortgesetzt).

DIE SPRACHE DER JABARTI,

mit besonderer Berücksichtigung der Verwandtschaft von
Jabarti und Somáli
von Maria v. Tiling.

Zweiter Teil: FORMENLEHRE.

I. Der Artikel.

Den Som.-Artikeln *-ka*, *-ki*, und *-ko* entsprechend finden sich auch im J. für das mask. und fem. drei verschiedene Artikelformen; diese lauten:

mask.	fem.
-kē, -ki, -ko	-tē, -ti, -to
-gē, -gi, -go	-dē, -di, -do
-ē, -i, -o	-ē, -i, -o.

Eine dem auf *-u* auslautenden Artikel des Som. (mask. *-ku*, fem. *-tu*) entsprechende Artikelform ist im J. nicht vorhanden.

A. DER MASKULINE ARTIKEL.

1. Der mit *k* anlautende mask. Artikel steht, wenn das Nomen auf einen Konsonanten (ausgenommen *g* und *q*) oder auf einen Halbvokal oder auf *u* endigt:

<i>dihib-ki</i>	das Gold	<i>'aḥāl-ki</i>	das Haus
<i>markáb-ki</i>	der Dampfer	<i>širēl-ki</i>	der Panter
<i>'anḡrāb-ki</i>	die Zunge	<i>lān-ki</i>	der Mann
<i>dād-ki</i>	die Leute	<i>'irīn-ki</i>	die Schafe
<i>bilād-ki</i>	das Land	<i>'ubār-ki</i>	das Hemd
<i>ḡōf-ki</i>	die Person	<i>ḡār-ki</i>	das Kleid
<i>tūf-ki</i>	der Bleistift	<i>berīs-ki</i>	der Reis
	<i>'ēy-ki</i>	der Hund	
	<i>'āw-ki</i>	der Vater	
	<i>ḡū-ki</i>	das Jahr	

Anm. Im Som. lautet der Artikel nach den Halbvokalen *y* und *w* (*i*, *u*) mit *g* an: *dāw-gi* „der Weg“, *'ēy-gi* „der Hund“.

Der Artikel auf *k* findet auch dann Anwendung, wenn der auslautende Konsonant des Nomens bei Anfügung des Artikels fortfällt oder ihm assimiliert wird. Bei Fortfall des auslautenden Konsonanten wird in der Regel der vorhergehende Vokal stark gedehnt. In solchen Fällen steht dann der Artikel auf *k* scheinbar nach vokalischem Auslaut:

<i>'ari-ki</i> < <i>'arīr-ki</i>	der Junge	<i>li-ki</i> (od. <i>līkki</i>) < <i>lih-ki</i>	der Sechste
<i>libā-ki</i> < <i>libāh-ki</i>	der Löwe	<i>'ō-ki</i> < <i>'ow-ki</i>	der Abend, die Nacht
<i>'arī-ki</i> < <i>'arīd-ki</i> (arab.)	der Dämon.	<i>sō-ki</i> < <i>sō'-ki</i>	das Fleisch.

2. Der mit *g* anlautende maskuline Artikel steht, wenn das Nomen auf einen Vokal endigt (ausgenommen *u*):

<i>warābī-gi</i>	die Hyäne	<i>dūksi-gi</i>	die Schule
<i>šurā-gi</i>	das Segeltuch	<i>bīyō-gi</i>	das Wasser
<i>maḡā-gi</i>	der Name	<i>dūbō-gi</i>	der Ochse
daneben: <i>maḡā-ḡi</i>		<i>dō-gi</i>	die Rede.
<i>ḡē-gi</i>	der Tag		

Anm. Der im Som. bei den auf *-a* auslautenden mask. Nomina (*'āba* „Vater“) und bei den auf *-o*, *-yo* auslautenden mask. Kollektiva (*bfyo* „Wasser“) gebräuchliche Artikel *-ha*, *-hi*, *-ho* kommt im J. nicht vor. Doch findet sich in meinen Aufzeichnungen einmal die Form *hōle-h-ānu* „unser Vieh“, wo das infigierte *-h-* der Rest eines Artikels ist. Sonst haben im J. die Nomina auf *-a* und *-o*, wie aus den Beispielen hervorgeht, den Artikel *-gi*, meist mit gleichzeitiger Dehnung und Betonung des vorhergehenden *-o*.

3. Der maskuline Artikel lautet *-ē*, *-i*, *-o* wenn das Nomen auf *-g* oder *-q* (*ḡ*) endigt:

<i>tūg-i</i> der Dieb	<i>sandūq-i</i> (<i>sandūk-i</i>) ¹⁾ die Kiste
<i>hadīg-i</i> der Strick	<i>bundūq-i</i> (<i>bundūḡ-i</i>) ¹⁾ das Gewehr
<i>htttig-i</i> der Stern.	

Anm. Im Som. kämen hier noch die auf *h* und *h* auslautenden Nomina inbetracht; ein Nomen auf *h* fehlt in meinen Texten: auf *h* habe ich nur *lih* (6), das mit Artikel *lik-ki* lautet. — Dem Som. *mādaḥ* „Kopf“, *mādaḥ-a* „der Kopf“ entspricht im J. *mādī*, *mādī-gi*.

B. DER FEMININE ARTIKEL.

1. Der mit *t* anlautende feminine Artikel steht, wenn das Nomen auf einen Konsonanten (ausgenommen *d*) oder auf einen Halbvokal endigt:

<i>hirāb-ti</i> der frühe Morgen	<i>dūn-ti</i> das Garn
<i>sāf-ti</i> der Säbel	<i>'arīr-ti</i> das Mädchen
<i>ḡēg-ti</i> das Ohr	<i>sūr-ti</i> das Essen
<i>ḡāg-ti</i> das Blut	<i>habār-ti</i> die Frau
<i>dōq-ti</i> die alte Frau	<i>yahās-ti</i> das Krokodil
<i>bāq-ti</i> die Leiche	

'ēy-ti die Hündin

kōc-ti die erste.

Neben *'arīr-ti* „das Mädchen“ kommt *'arī-ti* oft vor, entsprechend dem mask. Nomen *'arī-ki* „der Junge“: doch sind sonst derartige Lautvereinfachungen im Femininum selten.

2. Der mit *d* anlautende fem. Artikel steht, wenn das Nomen auf einen Vokal endigt; für *d* tritt bei zusammenhängender Rede meist *z* ein (s. Heft 1, S. 27):

¹⁾ In diesen auf *q* auslautenden Lehnworten aus dem Arabischen schwankte die Aussprache von O. A. beständig zwischen *q*, *ḡ* und *k*, aber eine Lockerung des Verschlusses, durch die wie sonst das intervokalisches stehende *q* zu *ḡ* würde, findet hier nicht statt. 7

<i>saḡārā-di</i> die Zwergantilope	<i>dīri-di</i> der Kompaß
<i>lammá-di</i> die Zweite	<i>siddt-di</i> die Dritte
<i>todóbá-di</i> die Siebente	<i>lô-di</i> die Rinder
<i>gōmé-di</i> das Wildschwein	<i>'ēlô-di</i> die Gazelle
<i>dōni-di</i> das Segelschiff	<i>'iri-di</i> die Sonne.

3. Der fem. Artikel lautet -*ě*, -*i*, -*o*, wenn das Nomen auf -*d* endigt:

<i>'ád-i¹</i>) die Mutter
<i>fīd-i</i> die Blüte
<i>yezīríd-i</i> die Insel.

C. DIE BEDEUTUNG DES ARTIKELS.

Der lautlichen Form nach entsprechen die J.-Artikel auf -*ě*, -*i* und -*o* den Som.-Formen auf -*a*, -*i* und -*o*. Auf eine nähere Auseinandersetzung der ursprünglichen Bedeutung und dementsprechenden Anwendung dieser drei Artikel möchte ich an dieser Stelle verzichten und verweise auf den diese Fragen behandelnden Aufsatz in Z. f. Kol. Spr. Bd. IX, S. 132—166. Im folgenden sollen nur die Unterschiede in der Anwendung der Artikelformen im J. und Som. hervorgehoben werden.

1. Der Artikel -*kě* (-*tě*).

Der Artikel -*kě*, meist mit ganz kurzem *ě*, wird zuweilen so flüchtig gesprochen, daß ein Vokal überhaupt nicht mehr zu hören ist; ich schreibe in solchen Fällen -*k'* (mit Apostroph)²). Diese Aussprache findet sich z. B. häufig vor den enklitisch dem Nomen angefügten demonstrativen und indefiniten Pronomina, z. B. *dàdk' dān* „alle Leute“, *bilàdk' kán* „das ganze Land“, *lānk' kán* „dieser Mann“.

Auch im Som. ist der Anfang einer Abschwächung des Artikelvokals vorhanden. Das *a* des Artikels -*ka* wird als mittellanges *a* gesprochen und durch den Ton etwas hervorgehoben, wenn der Artikel die tatsächliche lokale Gegenwärtigkeit bezeichnet; in den Fällen von übertragener Bedeutung dagegen ist das *a* kürzer und unbetont, der Artikel lautet dann -*kā*, manchmal abgeschwächt zu

¹) Im Som. haben die auf -*d* auslautenden Nomina den Artikel -*di*, z. B. *bád-di* „das Meer“.

²) Das Zeichen ' nach *k*, *t*, *g*, *d* und anderen Konsonanten hat also immer die Bedeutung eines Apostrophs; da Kehlverschlußlaute (außer *y*) im J. nicht vorkommen, ist ein Mißverständnis ausgeschlossen.

-kě¹⁾). Man könnte den Unterschied zwischen *-ka* und *-kã* im Som. auch so ausdrücken: ist 'der sogenannte Artikel eigentlich Demonstrativum, so lautet er *-ka* (oft mit Nebenton *-kà*, z. B. *nín-kà* „der Mann hier“), ist er dagegen nur bestimmter Artikel, so lautet er *-kã* (*-kě*). Diese Unterscheidung ist von Bedeutung für die Erklärung der entsprechenden J.-Formen.

Im J. ist die Abschwächung des Artikelvokals so weit gegangen, daß der Artikel immer *-kě* lautet. Dieses *-kě* steht aber nur für den farblosen Som.-Artikel *-kã*, dagegen wird für Som. *-kà* im J. dem Artikel in der Regel noch ein Demonstrativpronomen beigefügt, vgl. *länkě-kán* „der Mann hier“ (Som. *nínkà*), *biládkě-kán* „dieses Land“ (Som. *biládkà*). Es scheint, daß der zu *-kě* abgeschwächte Artikel das demonstrative Moment, das im Som. noch deutlich vorhanden ist, im J. ganz verloren hat, so daß bei direktem Hinweis die Hinzufügung eines Demonstrativpronomens nötig wurde. Es entsprechen sich demnach folgende Formen:

	demonstrativer Artikel		bestimmter Artikel
Som.	<i>-ka, -kà</i>	}	<i>-kã, -kě</i>
J.	<i>-kě-kán</i>		<i>-kě</i>
			} „der“

Es handelt sich hier also um die begriffliche Spaltung des m. E. wohl ursprünglich immer demonstrativen Artikels in bloße Artikelbestimmung einerseits, Demonstrativhinweis andererseits. Diese beiden Momente werden im Som. nur durch verschiedene Betonung und Aussprache ein und derselben Form unterschieden; bei demonstrativem Hinweis wird der Artikel *-ka* betont und, wohl infolge dadurch, das *a* etwas gedehnt. Im J. dagegen, wo der Artikel ganz allgemein zu *-kě* abgeschwächt ist, muß ihm bei direktem Hinweis ein besonderes Demonstrativpronomen noch suffigiert werden.

2. Der Artikel *-ki* (*-ti*)

entspricht in jeder Beziehung dem gleichlautenden Som.-Artikel, weist also auf das hin, was nicht in der Sphäre der Gegenwärtigkeit liegt (räumlich unsichtbar, zeitlich vergangen usw.)²⁾.

3. Der Artikel *-ko* (*-to*)

weicht in der Bedeutung von dem gleichlautenden Som.-Artikel völlig ab, denn er ist im J. zum unbestimmten Artikel geworden. Es heißt z. B.

¹⁾ Abgesehen von den wenigen Fällen, wo der Artikel im Som. zu *-kě* abgeschwächt ist, ist der Quantitäts-Unterschied zwischen *-ka* und *-kã* so gering, daß ich ihn lange Zeit überhört habe, vgl. Bd. IX ds. Z., S. 158.

²⁾ s. ds. Z. Bd. IX, S. 138 u. 146.

<i>lán-ko</i> ein Mann	<i>habár-to</i> eine Frau
' <i>arí-ko</i> ein Junge	' <i>arí-to</i> ein Mädchen
<i>dúbō-go</i> ein Ochse	' <i>abēysó-do</i> eine Schlange.

Der Artikel *-ko* bezeichnet im Som. das etwas entfernter, aber für den Redenden noch in der Sphäre der Gegenwärtigkeit Liegende, wäre also mit „jener, der da“ zu übersetzen, da es auch demonstrativen Sinn hat; *-ko* kommt schon im Som. selten vor, meist steht statt des zu erwartenden Artikels *-ko* eins der fast gleichbedeutenden Demonstrativa *-kan*, *-kās* oder *-kēr*. Im J. gibt es ebenfalls drei viel gebrauchte demonstrative Pronomina dieser Art, so daß *-ko* als Demonstrativum entbehrlich war und so zu einem dem Som. sonst fehlenden unbestimmten Artikel geworden ist. Warum gerade der Artikel *-ko* diesen Bedeutungswandel durchmachte, ist damit allerdings nicht erklärt.

In den von Reinisch angeführten J.-Texten¹⁾ kommen eine ganze Reihe von Nomina auf *-ko* (*-to*) vor. Auch Reinisch übersetzt zwar diese Formen im Deutschen regelmäßig mit dem unbestimmten Artikel: *lán-ko* „ein Mann“, *šabél-ko* „ein Panther“, hält aber doch daran fest, daß *-ko* die dritte (hinweisende) Form des bestimmten Artikels ist (nach ihm lauten die drei Artikel im J. wie im Som. *-ka*, *-ki*, *-ko*), denn er führt in einer Fußnote an, es hieße eigentlich „jener Mann“ usw., und diese Formen ständen statt der artikellosen Form. Diese Beurteilung ist nur vom Standpunkt der Som.-Sprache aus richtig. Ich habe in meinen J.-Texten häufig Nomina mit dem Artikel auf *-ko* (*-to*), wo die Übersetzung „jener“ gar nicht passen würde, sondern aus denen deutlich hervorgeht, daß es sich um einen unbestimmten Artikel handelt.²⁾

Inbezug auf den Gebrauch des unbestimmten Artikels *-ko* (*-to*) ist allerdings eine Einschränkung zu machen; er wird vorzugsweise bei Personen und Tieren, also bei lebenden Wesen gebraucht, während bei unbelebten Dingen das Nomen meist artikellos bleibt wie im Som. In einigen Fällen scheint ein dem Nomen suffigiertes *-a* die Bedeutung des unbestimmten Artikels zu haben, s. unten Beispiel Nr. 6 *markáb-a* „ein Schiff“, Nr. 9 *warán-a* „ein Speer“.

Die Entsprechungen zwischen den Artikel- und Demonstrativformen im Som. und J. wären demnach folgende:

¹⁾ R. Dsch. D., S. 31.

²⁾ Eine Verwechslung mit dem Zahlwort *kow* (*kō*) „eins, ein“ kann auch nicht vorliegen, da bei dem fem. Nomina in entsprechenden Fällen *-to* erscheint, s. die Beispiele.

a) der bestimmte Artikel.

	1.	2.	3.
Som.	$\overbrace{-k\grave{a} \quad -k\grave{a}}$	-ki	-ko (-kās, kan, -ker)
J.	-kē-kāñ -kē	-ki	(-kās, -kañ oder -kuñ)

b) der unbestimmte Artikel

Som.	—
J.	-ko (-a)

Ann.: Entgegen dem oben Gesagten wendet O. A. in einigen Fällen auch die Artikelform *-ka* (nicht *-kē*) an; doch erscheint der Artikel *-ka* bei ihm regelmäßig in der Verbindung mit ganz bestimmten Worten, z. B.:

markáb-ka das Schiff *yezīríd-a* die Insel
mānyá-da das Meer *điri-da* der Kompaß *đōní-da* das Boot

Zur Erklärung möchte ich folgendes anführen: O. A. stammt aus dem Innern des südlichen Gebietes von Italienisch-Somáland, er ist von dort nach einer Wanderung in nördlicher Richtung durch Ogadēn und Britisch-Somáland bei Berbera zum erstenmal an die Küste gelangt. Er hat aller Wahrscheinlichkeit nach diese 5 Nomina, die sich ja alle auf Meer und Schifffahrt beziehen, nicht aus seiner Heimat mitgebracht, sondern erst später kennen gelernt, und auch inbezug auf den Artikel in der Form aufgenommen, in der er sie gehört hat. — Daß es sich zufällig gleichzeitig um Lehnworte aus dem Arabischen handelt, spielt keine Rolle, denn sie sind im Som. und wohl auch im J. des Küstengebietes völlig eingebürgert.

Außer in diesen fünf Worten braucht O. A. den Artikel noch in den Zeitbestimmungen:

ów-kà „heute Nacht“ und *kóv-tà* „um 1 Uhr“,
hamñ-kà „heute abend, am selben Abend“.

Es kommen aber auch die Formen *ów-kè* „heute abend“, *kóv-tè* „um 1 Uhr“ vor. —

c. Beispiele.

1. *Láúko* *habár-ba* *ḡāzaze*, *'aríko* *ḡále*; *láúki* *ḡimizi*, *'arí-ki* *'āzís* *kúrize* Ein Mann heiratete, er zeugte einen Jungen: der Mann starb, den Jungen erzog seine Mutter.

2. *Biládkē* *ḡán* *dàbk' dil!* Das ganze Laud soll das Feuer löschen! *Soddón* *ḡē* *dàdk' ḡán* *'aní sōr* *sīyè!* Dreiβig Tage lang will ich alle (die) Leute bewirten! — *Soddónki* *ḡē* *dàdkī* *ḡán* *ussū* *sōr* *sīyāyē* (Die) dreiβig Tage lang bewirtete er alle (die) Leute.

3. *Siddidi lan 'isgalèn*, — *lánko may yarhè: sandükékán 'iyya 'is_kë galáne* Die drei Männer zankten sich, — (der) ein(e) Mann sagte: wegen der Kiste hier zanken wir uns.

4. *Sandúki 'aríki fúre, 'arírto 'iyya sandúki sá_kë báttè* Der Junge öffnete die Kiste, ein Mädchen (sie) kam aus der Kiste heraus.

5. *'Aríki dóqto_wa 'áragè may yarhè; báhi 'i háyt', — dóqtí gúbús goháwe stzi* Der Junge sah eine alte Frau und sagte: ich leide Not, — die Frau gab (ihm) Brot (und) Kaffee.

6. *'Aríki yezírída fáḏiyè¹⁾ sagál gē, markába 'iyya 'áragè mányáza ké-drērāw. Kabténki may yarhè: yezírída lánko_wa rhóge* Als der Junge neun Tage auf der Insel gewesen war, sah er ein Schiff, das über das Wasser fuhr. Der Kapitän sagte: auf der Insel ist ein Mann.

7. *Hamtíka libáh 'iyya moréde sa_galè dúbogo 'iyya díli libáki; hirábtí dúbogi báktiyè 'iyya lè_áragè; libáki wál_rahè* Am Abend kam ein Löwe in die Hürde hinein, der Löwe tötete einen Ochsen; am Morgen wurde des Ochsen Kadaver gefunden; der Löwe wurde verfolgt.

8. *Lánki mínki sultánk' 'iyya galōw_a fazāyè; 'éyko wa kō_kóyè, 'éyki sō_wa styi* Der Mann wollte in das Haus des Sultans hineingehen; ein Hund kam heraus, dem Hunde gab er Fleisch.

9. *'Abéysózo wa 'áragè, sultánki ḏíktō fazāse; lánki warán_a ké_gémi 'abéysózi waránki ku_dówi* Er sah eine Schlange, die den Sultan beißen wollte; der Mann warf einen Speer, die Schlange traf er mit dem Speer.

II. Das Nomen.

Die Form und Ableitung der Nomina und die Unterscheidung des Genus entspricht der im Som.

a) Pluralbildung.

Über die Pluralbildung des Nomens eine wirklich sichere und vollständige Aufstellung zu geben, ist mir nicht möglich, denn einerseits brauchte O. A. die Nomina in vielen Fällen im sg. und pl. in ganz gleicher Form, so daß die Zahl nur aus dem Zusammenhang, resp. aus der Verbalendung zu ersehen war; andererseits gab er auf Nachfragen von einem und demselben Wort so verschiedene Pluralformen an, daß es leicht möglich ist, daß er dabei eigenes und fremdes Sprachgut durcheinandermengte. Ich gebe daher ganz ab-

¹⁾ Das einzige Wort in m. Aufzeichnung, in dem intervokalisches *d* nicht zu *r* geworden, sondern als *ḏ* erhalten ist.

gesehen von den von Reinisch aufgestellten Regeln über die Pluralbildung im Som. nur das wieder, was ich aus meinen Texten und Beispielsätzen erschen kann.

1. Pluralbildung aus einem anderen Wortstamm.

Einen besonderen Wortstamm für den Plural haben folgende Worte:

sg. <i>hal</i> Kamel	pl. <i>gāl</i> Kamele
„ <i>sū</i> Rind, Kuh	„ <i>lō</i> Rinder, Vieh
„ <i>rī</i> , <i>rī</i> Ziege	„ <i>ʾirīn</i> Kleinvieh (Ziegen, Schafe)
„ <i>ʾil</i> Auge	„ <i>hunḏo</i> Augen
„ <i>ʾogāh</i> Ei	„ <i>ʾukhān</i> Eier (vielleicht derselbe Stamm wie <i>ʾogāh</i>).

Die Ausdrücke „ein Kamel, ein Rind“ etc. lauten *hāllo*¹⁾ (< *halḏo*), *sāzḏo*¹⁾, *rīzḏo* und *ʾillḏo*. —

Bei *rī*, pl. *ʾirīn* scheint derselbe Stamm vorzuliegen, doch sind im Som. die beiden Worte lautlich nicht verwandt; dort heißt „Ziege“ *rī*, „Kleinvieh“ dagegen *ʾāḏi*; da nun Som. *ḏ* im J. *r* wird, ist hier vielleicht sekundär die Vorstellung entstanden, daß die beiden Worte als Sg.- und Pl.-Form zusammengehören.

2. Pluralbildung durch Suffixe.

Eine Anzahl Maskulina bilden einen Plural auf *-ḏo* oder *-nyḏo*:

sg. <i>damēr</i>	pl. <i>damēr-ḏo</i> Esel
<i>ʾubār</i>	<i>ʾubār-ḏo</i> Hemd
<i>ḡoḏ</i>	<i>ḡoḏ-ḏo</i> Person
<i>ḡēd</i>	<i>ḡēd-ḏo</i> Baum
<i>tūḏ</i>	<i>tūḏ-ḏo</i> Bleistift
<i>ʾarḏr</i>	<i>ʾarḏr-nyḏo</i> , <i>arḏ-nyḏo</i> Kind
<i>ḡōri</i>	<i>ḡōri-nyḏo</i> Stück Holz, Reisig.

Auch einige Feminina haben einen Plural auf *-ḏo* (*-iyḏo*):

<i>sēḏ</i>	<i>sēḏ-ḏo</i> Säbel
<i>fūd</i>	<i>fūd-ḏo</i> Blüte, Knospe
<i>ʾād</i>	<i>ʾād-iyḏo</i> Mutter.

Andere Feminina (nur Körperteile?) bilden einen Plural auf *-a* oder *-nya*:

<i>ḏēḡ</i>	<i>ḏēḡ-a</i> Ohr
<i>lu</i>	<i>lūḡ-a</i> Bein, Fuß
<i>ḡar</i>	<i>ḡar-nya</i> Finger
<i>ḡān</i>	<i>ḡālān-ya</i>
	<i>ḡāln-ya</i> Hand.

¹⁾ Alle diese Worte sind Feminina: für Kamelhengst, Ochse sind besondere Ausdrücke vorhanden.

Inbetreff der Endung *-nyo* (*-nya*) halte ich es für möglich, daß das *n* nicht ursprünglich ist, sondern vielleicht sekundär entstanden. Die entsprechenden Som.-Endungen sind *-o* und *-yo*. Ohne weiteres läßt sich erklären, daß *galán-ya* „Hände“ zu *gál(a)nya* wird; hier ist das *n* stammhaft. Bei den übrigen Beispielen mit *-nyo* (*-nya*) ist auffällig, daß alle drei (*'arír*, *ǰóri*, *far*) ein *r* im Stamme haben¹⁾.

Nach Zahlworten nehmen die femininen Nomina die Endung *-ōd* (*-yōd*) oder *-ād* (*-yād*)²⁾:

'áfar habr-ōd vier Frauen *šān far-ād* fünf Finger
lámma sà'ad-ōd zwei Stunden *lámma luy-ād* zwei Füße
lámma bilám-ōd zwei Mädchen *lámma galn-yād* zwei Hände.

Die Maskulina haben in der Regel nach Zahlworten die unveränderte Singularform:

siddī lán drei Männer *šān ǰū* fünf Jahre.

Die beiden mask. Worte *'arír* „Kind, Junge“ und *ǰof* „Person“ kommen auch mit der Endung *-ōd* (*-yōd*) vor:

líkki ǰof-ōd die sechs Personen *lámma 'arín-yōd* zwei Jungen.

3. Pluralbildung durch Reduplikation.

Eine ganze Anzahl von Nomina bilden den Plural durch unvollständige Reduplikation, haben aber daneben andere Pluralformen:

Maskulina			
Singular	Plural	Artikel	
<i>tūg</i>	1. <i>tūgg</i> ³⁾ (<i>tūg'</i> , <i>tūgě</i>) 2. <i>tūgědė</i>	— <i>-zi</i>	Räuber, Dieb
<i>tuf</i>	1. <i>túffě</i> (<i>tuf'</i>) 2. <i>túffědė</i> 3. <i>túf-o</i>	— <i>-zi</i> <i>-gi</i>	Bleistift
<i>min</i>	1. <i>mínně</i> (<i>mín'</i>) 2. <i>mínnědė</i>	— <i>-zi</i>	Haus
<i>dar</i>	1. <i>darr'</i> (<i>dárě</i>) 2. <i>dár'ědė</i>	— <i>-zi</i>	Kleid, Tuch

¹⁾ vgl. oben Heft 1, S. 48, Lautzuwachs.

²⁾ Der Auslaut dieser Endungen ist nur schwach stimmhaft, in den Texten habe ich oft *-ōt* dafür geschrieben. —

³⁾ s. S. 100, Anm. 2.

Singular	Plural	Artikel	
'ubár	1. 'ubárr' (ubárē) 2. 'ubàrēdē 3. 'ubár-ø	— -zi -gi	Hemd
gēd	1. gēd' (gēdē) 2. gēddēdē 3. gēd-ø	— -zi -gi	Baum
damēr	1. damērre 2. damèrrēdē 3. damēr-ø	— -zi -gi	Esel
gōf	1. gōf' 2. gōffēdē 3. gōf-ø	— -zi -gi	Person
gē	1. gē gēē	—	Tag
gū	1. gūwē (gū'ē) 2. gū'ēdē 3. gūwe-γál	— -zi -gi	Regenzeit Jahr,

Feminina.

sēf	1. sēf'' (sēfē) 2. sēffēdē 3. sēf-ø	— -zi -gi	Säbel
fūd	1. fūdd' (fūd') 2. fūddēdē 3. fūz-ø	— -zi -gi	Blüte

Vor der Besprechung dieser Formen ist die Schreibung zu erklären. Unter Nr. 1 der Pluralformen sind verschiedentlich Wörter scheinbar ohne Reduplikation angegeben, z. B. *tūg'*, *tuf'* usw. Auch wenn die Doppelkonsonanz bei den ursprünglich reduplizierten Formen nicht mehr hörbar ist, so sind wohl allgemein doch Singular- und Pluralformen, wie *tūg*, *tūg'* nicht identisch. Dies ist deutlich zu sehen, bei dem Wort *min*, pl. *min'*. Da hier im Plural nicht velares *n*, sondern alveolares *n* steht, muß man schließen, daß dieses *n* für den Jabárti nicht den Wortauslaut bildet, sondern man hat sich dahinter einen gänzlich reduzierten Vokal zu denken, etwa *minē*, dafür setze ich *min'*, ebenso *tūg'* usw.

Pluralbildung durch Reduplikation zeigen im Som. nur die zwei-radikaligen Maskulina, und auch diese haben z. T. daneben einen Plural auf $-o$ oder $-yo$ z. B.:

sg. <i>war</i>	pl. <i>wárar</i> oder <i>wár-o</i>	Nachricht
sg. <i>nin</i>	pl. <i>níman</i> oder <i>ním-o</i>	Mann usw.

Während die Reduplikation im Som. darin besteht, daß der auslautende Konsonant wiederholt wird mit $-a$, scheint es sich im J. nur um Reduplikation des Auslauts zu handeln, dem dann bei langsamer, sorgfältiger Aussprache ein $-ě$ folgt. Die in Betracht kommenden Formen wechselten bei O. A. beständig und waren lautlich schwer festzustellen.

Vielleicht liegt folgende Entwicklung vor: (ich wähle als Beispiel ein Wort, daß im Som. und im J. gleich lautet und in beiden Sprachen reduplizierten Plural hat) sg. *gēd* „Baum“, pl. im Som. *gēdad*; der Akzent liegt auf der ersten Silbe, die zweite ist kurz und unbetont, so kann *gēdad* zu *gēdd* geworden sein. Nun hat sich aus *gēdd* durch den lang gehaltenen Verschuß des auslautenden Konsonanten *gēddě* gebildet. Oft hörte man bei O. A. die Reduplikation fast gar nicht mehr, sondern nur ein kurzes unbetontes $-ě$ im Wortauslaut, oder auch die schon oben behandelte dem Singular fast gleichende Form *gēd'*. Die Entwicklung wäre also folgende:

Som. <i>gēdad</i>	>	J. <i>*gēdd</i>	>	<i>gēddě</i>	>	<i>gēdě</i> (<i>gēd'</i>)	„Bäume“
„ <i>gófaf</i>	>	„ <i>*goff</i>	>	<i>gófě</i>	>	<i>gófě</i> (<i>gof'</i>)	„Personen“
„ <i>mīnan</i>	>	„ <i>*mīnn</i>	>	<i>mīnně</i>	>	<i>mīně</i> (<i>min'</i>)	„Häuser“

Natürlich ist dies nur ein Erklärungsversuch, ob der tatsächliche Vorgang so gewesen ist, läßt sich nicht feststellen. Merkwürdig ist, daß eine ähnliche Reduplikation im J. scheinbar auch auf vokalisches auslautende Nomina übertragen worden ist; es kommen hier die bei den Maskulina zuletzt angeführten Beispiele in Betracht: *gē* „Tag“, *gū* „Jahr“; bei *gū* entsteht ein unsilbisches u (u oder w), das in dem Ausdruck *gūwě bazán* „viele Jahre“ deutlich zu hören war; bei *gē* wird das an sich schon lange $ē$ in der Pluralform ganz erstaunlich lang gezogen: *gē-ǰán* oder *gēě-ǰán* „alle Tage“; vgl. dagegen *gēgě-ǰán* „den ganzen Tag“ (das angefügte $-gě$ ist Artikel). Wahrscheinlich handelt es sich bei diesen vokalisches auslautenden Nomina um eine rein mechanische Analogiebildung durch Anfügung eines $ě$, vgl. sg. *gēd* „Baum“, pl. *gēdě*.

Für die in der Tabelle an zweiter Stelle angegebene Pluralform mit dem angehängten $-dě$ habe ich keine Erklärung. Es scheint mir, daß es sich dabei auch immer um die reduplizierte Form handelt,

an die dieses *-dê* angefügt wird, so daß es eigentlich keine andere Pluralbildung, sondern eine vielleicht durch ein altes Demonstrativ in der Form erweiterte ist. Im Som. gibt es eine Konjunktion *dê* mit begründendem oder einräumendem Sinn, etwa „dann, nämlich, nun, ja“.

Sehr auffällig ist nun, daß die einfache reduplizierte Form niemals mit dem bestimmten (ganz selten mit dem unbestimmten) Artikel gebraucht wird, dagegen die 2. Pluralform auf *-dê* meist mit dem Artikel und zwar immer mit dem femininen Artikel. Im Gegensatz dazu hat die 3. Pluralform auf *-o* im J. immer den maskulinen Artikel¹⁾. Diese Genusregeln gelten in ganz gleicher Weise für die Pluralia der maskulinen und femininen Nomina. Genau umgekehrt ist es im Som., wo gerade die reduplizierenden maskulinen Nomina auch im Plural Maskulina bleiben, während die Pluralformen auf *-o* Feminina werden²⁾.

b) Unterschied in der Bedeutung der verschiedenen Pluralformen.

Über den Unterschied in der Bedeutung zwischen den verschiedenen Pluralformen kann ich nicht viel sagen. Im Som. hat der reduplizierende Plural distributive, der Plural auf *-o* kollektive Bedeutung. Diese Differenzierung ist jedenfalls so klar im J. nicht mehr zu erkennen, sie scheint sich verwischt zu haben. Die Formen auf *-dê* scheinen eine unbestimmte Anzahl zu bezeichnen, und etwa unserem Begriff „mehrere, einige“ zu entsprechen, denn der Gewährsmann sagte mehrmals bei diesen Formen, es seien vielleicht nur drei oder vier gemeint. Dafür spricht auch, daß diese Art des Plurals von Körperteilen nicht gebraucht wird, und auf die Frage, ob man denn von *lu'* „Bein“ außer *lúya* „Beine“ die Form *lùyyêdê* bilden könnte, verneinte er zuerst, meinte aber dann, wenn es sich um „einige tote (Tier-) Beine“ (etwa „mehrere Hammelkeulen“) handelte, könne man *lùyyêdê* wohl sagen. Die Form auf *-dê* bezeichnet also, soviel ich sehen kann, eine beschränkte Anzahl, ohne Zahlangabe, jedenfalls aber immer mehr als zwei. Da man nun von Körperteilen in der Regel nicht als von „mehreren“ spricht, ist hier dieser Plural nicht gebräuchlich³⁾.

¹⁾ Die Artikelformen sind in der Tabelle S. 106/7 in der 3. Spalte angegeben.

²⁾ z. B. Som. sg. *nin*, | *níman*, s. m., mit Artikel *níman-ni*
s. m. „Mann“ Pl. | *nímō*, s. f., mit Artikel *nímá-dì*.

³⁾ Körperteile scheinen in der Regel den Plural auf *-a*, *-nya* zu bilden; s. vorn S. 105.

Während die reduplizierte Form, wie schon gesagt, meist ohne Artikel steht, — regelmäßig erscheint sie vor *bazán* „viel“, z. B. *'ubárrè bazán* „viele Hemden“ — wird die Form auf *-dè* ohne Artikel scheinbar kaum gebraucht. Sie kann sowohl den unbestimmten als auch den bestimmten Artikel nach sich haben. (Vor dem Artikel wird das *è* stark gedehnt.)

Die nachstehende Tabelle gibt einen Überblick über die Möglichkeiten, die sich aus den verschiedenen Pluralbildungen und der Verbindung dieser Plurale mit den verschiedenen Artikeln ergeben:

Singular		Plural		
		1.	2.	3.
α) ohne Artikel	<i>'ubár</i> Hemd	<i>'ubárrè</i> (<i>'ubārè</i>) Hemden	<i>'ubàrèdè</i> (einige) Hemden	<i>'ubár-ø</i> (viele, alle) Hemden
β) mit dem unbest. Artikel	<i>'ubár-ko</i> ein Hemd	[<i>'ubārè-zo*</i> Hemden]	<i>'ubàrèdè-zo*</i> einige Hemden	—
γ) mit dem bestimmt. Artikel	<i>'ubár-ki</i> das Hemd	—	<i>'ubàrèdè-zì</i> die Hemden (einige)	<i>'ubár-ø-gì</i> die Hemden (viele, alle)

Die Formen in α2 und β1 sind ungebräuchlich, so ließe sich diese Tabelle auch auf eine einfachere Form bringen in folgender Weise:

Singular		Plural	
		1. u. 2.	3.
α) ohne Artikel	<i>'ubár</i> Hemd	<i>'ubárrè, 'ubàrèdè</i> Hemden	<i>'ubár-ø</i> Hemden (viele, alle)
β) mit dem unbest. Artikel	<i>'ubár-ko</i> ein Hemd	<i>'ubàrèdè-zø¹⁾</i> einige Hemden	—
γ) mit dem bestimmt. Artikel	<i>'ubár-ki</i> das Hemd	<i>'ubàrèdè-zì</i> die Hemden (einige)	<i>'ubár-ø-gì</i> die Hemden (viele, alle).

¹⁾ In diesen Formen ist der unbestimmte Artikel der Pluralform beigelegt; es geht daraus hervor, daß er nicht dem entspricht, was wir im Deutschen als unbestimmten Artikel bezeichnen, denn im Plural können wir ihn nicht anwenden. Vielleicht wäre diese Form des unbestimmten Artikels mit dem *article partitif* des Französischen zu vergleichen: *'ubārè-zo* „des chemises“.

c) Beispielsätze für den Gebrauch der Singular- und Pluralformen.

1. 'ubār „Hemd“:

<i>Lánko</i> wa kóyē, 'ubārko kē gázaze	Ein Mann kam, er kaufte ein Hemd.
<i>Lánki</i> 'ubārki gázaze, sultān a šyē	Der Mann schenkte das Hemd, das er gekauft hatte, dem Sultan.
'Arīti 'ubārē bazān 'iyya toldāse	Das Mädchen nähte viele Hemden.
'Ubārēdēzo gázoy!	Kaufe einige Hemden!
'Ubārēdēzi šélé 'ani gázaze 'inšēn!	Die Hemden, die ich gestern gekauft habe, bringe mir!
'Ubārógi gohēn	Die Hemden sind zerrissen.

2. min „Haus“:

'Azērkē minnē bazān a lēyē	Mein Onkel besitzt viele Häuser.
'Azērkē minnēdēzo wa lēyē	Mein Onkel besitzt Häuser.
Minnēdēzi dēdēr 'ay lēh?	Wem gehören die hohen Häuser?

3. tūg „Räuber“:

'Inšēn 'áy 'ettē? 'Únnu tūggē 'énnē	Wer seid ihr? Wir sind Räuber.
'Ani šélé tūgēdēzo 'árage	Ich sah gestern mehrere Räuber.
Tūgēdēzi hörēn	Die Räuber sind weggelaufen.

III. Das Adjektiv.

a) Ursprüngliche und abgeleitete Adjektiva.

Ursprüngliche Adjektiva sind nur in ganz geringer Zahl vorhanden; in meinen Texten finden sich nur folgende:

'id (Som. 'ad) weiß	huī (Som. hūn) schlecht
muzó („máduw) schwarz	yer („yer) klein
gázuzūn („gudūl hochrote Farbe) rot	dēr („dēr) hoch, lang
'ayāran („'agār Grasart ¹⁾) grün	wīn („wēyn) groß.

¹⁾ 'Agār eine Grasart mit Samenrispe (nach R. Wb. S. 22 pennisetum ciliare P.); davon scheint im J. 'ayāran „grün“ abgeleitet zu sein, dagegen im Som. 'agāran „gesprenkelt, gefleckt, scheckig“; M. Nur leitet diese Bedeutung von den Körnern her. Ein von demselben Stamm abgeleitetes Verbum 'agārey v. caus. wird gebraucht von der Milch, die geschüttelt ist, und in der sich kleine Butterklümpchen bilden.

Daneben gibt es abgeleitete Adjektiva, z. B.:

<i>ságal-ed</i> ¹⁾ schmutzig	<i>fáy-le</i> schön, gut (-le „habend“)
<i>bilám-éd</i> weiblich	<i>'ándín-le</i> fett
<i>'áf-bazàn</i> scharf	<i>bilá-le</i> ²⁾ unartig
<i>bilá-bazàn</i> ²⁾ ungezogen, schlecht	<i>ságal-le</i> ¹⁾ schmutzig.

b) Form und Stellung des attributiven und prädikativen Adjektivs.

Das attributive Adjektiv folgt dem Nomen; es ist im Genus unveränderlich, der Plural wird durch Reduplikation gebildet:

sg. <i>tuf yér</i> ein kleiner Bleistift,	pl. <i>tuff' yeyér</i> kleine Bleistifte
„ <i>fíd gazuzún</i> eine rote Blume,	„ <i>fízò gadgádudún</i> rote Blumen
„ <i>'ubár 'id</i> ein weißes Hemd,	„ <i>'ubárrè 'id'id</i> weiße Hemden
„ <i>mínko d̄ér</i> ein hohes Haus,	„ <i>mínun' d̄ed̄ér</i> hohe Häuser.

Bemerkenswert ist, daß dem attributiven Adjektiv im J. auch ein Artikel oder Demonstrativpronomen beigefügt werden kann (dies ist im Som. nicht möglich), z. B.:

ḡed d̄ér-a-go ein hoher Baum, *ḡed d̄ér-a-gās* dieser hohe Baum.

Die das Satzprädikat bildenden Adjektiva haben wie im Som.³⁾ als Suffix zuweilen die vollständigen, meist aber die abgekürzten Formen vom defektiven Verbum „sein“⁴⁾; die mit *-le* „habend“ zusammengesetzten Adjektiva flektieren dieses *-le* nach dem Schema des defektiven Verbum „haben“, z. B.:

ḡedkās d̄ér-ye (-ye < *éye* er ist) dieser Baum ist schön.
ḡedogās d̄ed̄ér-yín (-yín < *yihín* sie sind) diese Bäume sind schön.
fídās gazuzún-ta (-ta < *éta, éte* sie ist) diese Blume ist rot.
fízogún gazuzún-yín (-yín < *yihín* sie sind) diese Blumen sind rot.
fártā wa ságal-let' (*let'* < *letē* sie hat) dein Finger ist schmutzig.
farnyágū wa ságal-leyín (*leyín* sie haben) deine Finger sind schmutzig.

Die mit *-le* „habend“ und *bazàn* „viel“ zusammengesetzten Adjektiva stehen, auch wenn sie in unserem Sinne Attribut, d. h. nähere Bestimmung eines Nomens sind, immer in prädikativer Form, denn sie sind ihrer Zusammensetzung nach aufzufassen als Relativsätze;

¹⁾ Som. *ságal*, s. m. Wolkenstreifen am sonst hellen Horizont, die nach langer Trockenheit kommenden Regen ankündigen.

²⁾ *bilā'* cf. علة Heimsuchung, Betrübnis, Unglück, Schlechtes.

³⁾ s. Z. Bd. X, S. 233 ff. ⁴⁾ s. unten defektive schwache Verba.

z. B. 'áf_bazàn „scharf“ ist zusammengesetzt aus 'af „Mund, Maul, Schneide“ und bazàn „viel“, also heißt

'áf_bazàn mit viel Schneide sein

ebenso: bilā_bazàn mit viel Unartigkeit sein;

dagegen: fāy-le Schönheit habend

'ándīn-le Fett habend

bilā-le Schlechtigkeit habend

ságal-le Schmutz habend.

So ist es zu verstehen, daß diese Adjektiva, auch wenn sie als nähere Bestimmung dem Nomen unmittelbar folgen, in der Regel dieselben Flexionssuffixe erhalten wie die wirklich prädikativen Adjektive:

z. B. sēj 'áf_bazàn ein scharfes Schwert

sēj' 'áf_bazàn-yīn scharfe Schwerter (-yīn < yihīn sie sind)
wörtlich: Schwerter, die mit viel Schneide sind

lañ fāy-le oder fāy-léyē ein guter Mann

habár fāy_létē eine gute Frau (die Güte hat)

(léyē 3. sg. mask.; létē 3. sg. fem.).

IV. Das Numerale.

a) Die Grundzahlen.

1. kow, kō	kōw-ti	
2. lámma	lammá-di	20 labátīn
3. siddī	siddī-di	30 soddōn (sodōn)
4. 'áfar	'áfár-ti	40 'áfártīn
5. šan	šán-ti	50 —
6. lih, li	lik-ki	60 —
7. tódqba	tódqbá-di	70 tódqbátun
8. sí'éd	—	80 —
9. sagál	sagál-ki	90 sagállūn
10. tumón	tumón-ki	100 boyól
	1000 kun	
13 siddi 'i_tumón		300 siddi boyól
14 'áfar 'ē_tumón		400 'áfar boyól
21 kōw 'ē_labátīn		900 sagál boyól
36 lih 'i_soddōn		8000 sí'éd kun

Die Zahlen: 8 mit folgendem Artikel, 50, 60 und 80 fehlen in meinen Aufzeichnungen.

R. führt zwei getrennte Zahlenreihen für die Dialekte der Digil und Hóye an. Mein Gewährsmann O. A. rechnet sich zu den Digil, doch

stimmen seine Zahlen nicht immer mit denen von R. als Digil angeführten überein, sondern entsprechen z. T. eher den Höye-Zahlen. Nach ihm sind einige der von R. als Digil angeführten Formen nicht J., sondern nur Som.-Zahlen, z. B. *lába* „zwei“ und *siddéd* „acht“. O. A. braucht für „zwei“ *lámma*, das nach R. Höyeform ist und für „acht“ *si'éd*, das wohl auf das von R. angeführte *siyyéd* zurückzuführen ist.

Die Zahlen sind wie im Som. von 1—7 incl. Feminina, von 8—10 (ebenso 100 und 1000) Maskulina. Eine Ausnahme bildet *lik-ki* (< *lih-ki*) „sechs“, das O. A. als Maskulinum braucht.

Bei den aus Einern und Zehnern zusammengesetzten Zahlen stellt O. A. wie im Som. die Einerzahl voran und verbindet sie durch *'iyyo*, *'i* oder *'ē* mit der nachfolgenden Zehnerzahl. Nur einmal brauchte O. A. die Form *labátin 'iyyo ków* (21); nach R. ist diese Stellung der Einer und Zehner die im J. übliche.

Über die Form des Nomens, das dem Zahlwort folgt, ist schon bei der Pluralbildung gesprochen worden (s. oben S. 106), es heißt also: *'áfar lan* „vier Männer“ (cf. 4 Mann), aber *'áfar habróð* „vier Frauen“.

b) Die Ordnungszahlen.

Die Ordnungszahlen werden wie im Som. durch das Suffix *-ád* gebildet, z. B. *'áfar-ád* „vierter“. Für das von Reinisch angegebene *ków-ád* „erster“ brauchte O. A. meist *hórti* „zuerst“ von *hor* „Vorderseite, Anfang“; statt *lamm-ád* sagte er auch häufig *kalé* „anderer“. Bei *siddih-ád* „dritter“ hat sich das sonst im Auslaut geschwundene *h* gehalten.

c) Andere Zahlangaben.

<i>gór</i> oder <i>mar</i>	mal
<i>šéli</i> (Som. <i>kéli</i>)	einzeln, allein
<i>hóre</i>	zuerst, vorher
<i>kówti</i>	um 1 Uhr
<i>sagálki</i>	um 9 Uhr
<i>siddídi sà'ádóð</i>	um 3 Uhr.

V. Das Pronomen.

a) Personalpronomina.

Die Subjektspronomina lauten nach meinen Aufzeichnungen:

sg.	pl.
1. <i>'áni</i> ich	1. <i>'únu</i> wir
2. <i>'ádi</i> du	2. <i>'insín</i> (<i>'instín</i>) ihr
3. <i>'ússu</i> er	3. <i>'iyyō</i> sie
<i>'iyye</i> sie	

Die von Reinisch angeführten vollen Formen mit determinierendem *-ya*, *-gi*, *-gu* brauchte O. A. nicht; er erklärte, das seien Som.-Worte¹⁾.

Die Form *'lyye* „sie“ ist wohl durch Abschwächung aus *'lyya* entstanden; den Halbvokal in der Mitte dieses Wortes sprach O. A. immer lang, ebenso in *'lyyō* „sie“. Auffallend war mir, daß O. A. alle Pronomina mit besonders hartem Ansatz sprach; auslautend kam auch harter Absatz vor, doch wurde²⁾ er im Satzzusammenhang meistens aufgehoben.

Mit der 1. und 2. Person sg. und pl. sind die entsprechenden Galla-Formen fast identisch, vgl. Galla

sg.	{	1. <i>'áni</i>		pl.	{	1. <i>'únu</i> (<i>nu</i>)
		2. <i>'áti</i>				2. <i>'isín.</i>

Das erste *n* in J. *'insín* „ihr“ ist sicher sekundär. Dafür spricht nicht nur der Vergleich mit der entsprechenden Gallaform; auch Reinisch führt neben den von ihm angegebenen Pronomen *idínka*, *idín* „ihr“ einige Beispiele mit der Form *isín* an (Dsch. D. S. 19 § 51).

Im Som. wird das Subjekt, einerlei ob es im Satzanfang durch ein Nomen oder durch ein Pronomen genannt ist, vor dem Verbum durch Personalpronomina in verschiedener Form, z. T. durch demonstrative Elemente verstärkt, oft zwei- bis dreimal wiederholt. Eine solche Häufung von Subjektshinweisen findet im J. nicht statt. Das Subjekt kann wiederholt werden durch *'lyya*, das für alle Personen im sg. und pl. steht, und sich oft auf das Subjekt im Satz vorher oder von dem überhaupt gerade die Rede ist, bezieht. Manchmal wird das Subjekt durch *ā* (*a*), nach Wörtern mit auslautenden *-o* durch *wa*, nach *-i* durch *ya* wiederholt.

Als Objektpronomina habe ich folgende Formen:

sg. 1. <i>'i</i> mir, mich	pl. 1. <i>ní</i> uns
2. <i>kí</i> dir, dich	2. <i>sín</i> euch
3. —	3. —

Diese Pronomina stehen meist unmittelbar vor dem Verbum und haben dann stets den Starkton. Auffallend ist, daß alle vier Formen den Vokal *i* zeigen, der wohl nur bei *'i* „mir, mich“ und *sín* „euch“ ursprünglich ist. Zu den beiden anderen Formen 2. sg. *kí*, 1. pl. *ní* vgl. Som. 2. sg. *ku*, 1. pl. *na*; Galla 1. pl. *nu*.

Objektpronomina für die 3. Person sg. und pl. sind nicht vorhanden; oft werden sie gar nicht ausgedrückt, oder sie werden ersetzt durch Lokativ- bzw. Objektspartikel²⁾, z. B.

¹⁾ In meinen Texten kommt nur die Form *'ussú-go* „er“ einmal vor.

²⁾ s. unten Abschnitt VII.

sa, ha (Som. *sō*) her, herein, heraus, an, zu.

'in-, n- ñ-, m- zu jemandem oder zu etwas hin, mit Beziehung auf, dient oft zum Hinweis auf das vorher genannte Objekt.

kě (Som. *ka*) von irgendwoher, von, davon, aus.

ki (Som. *ku*) da, dort, auf irgend etwas zu.

Beispiele:¹⁾

1. *Malàykún_gàd! šàreq 'iyya kí_sīyè!* Trag diese Fische! Ich gebe dir einen Taler dafür!
2. *Sultán siddŕzi boŕol sí! siddi gē hadi šèně_wáyo, 'áni kí_sīyè* Sultan, gib (ihm) die 300 (Taler)! wenn (er) (sie) nach drei Tagen nicht zurückbringt, gebe ich (sie) dir wieder.
3. *Soddóni gē 'áni sōr sīn_sīyè* DreiBig Tage will ich euch Essen geben.
4. *Ni_šēñ, bannó!* Komm mit uns, (wir) wollen ausgehen!
5. *Gubús 'i_sī, goháwe 'i_sī! dóqti gubús goháwe sŕze* Gib mir Brot, gib mir Kaffee! die alte Frau gab (ihm) Brot und Kaffee.
6. *Habartá 'ani gáze, sagál boŕól 'iyya kě_gáze.* Deine Frau habe ich verkauft, für 900 (Taler) habe ich (sie) verkauft.
7. *Habárti báttē, aŕálki sultán 'iyya sēte.* Die Frau ging aus, sie kam zu dem Hause des Sultans.
8. *'Arŕnyó 'i 'áziyo mu_fāyána? 'Iyyó_ŕan fáyan.* Sind die Kinder und die Mütter²⁾ gesund? Sie sind alle gesund.
9. *'Inšīn 'áy 'etŕn? 'Únnu túggě 'énně.* Wer seid ihr? Wir sind Räuber.

b) Possessiv-Pronomina.

Die possessiven Pronominalsuffixe im J. lauten:

sg.	pl.
1. <i>-ē</i>	1. <i>-ānu (-annu)</i>
2. <i>-ā</i>	2. <i>-īn (-īn', -īna)</i>
3. $\left\{ \begin{array}{l} \text{m. } -yē (-iyyē), -īs \\ \text{f. } -ye (-iyye) \end{array} \right.$	3. <i>-yō (-iyyō)</i>

Zum Vergleich lasse ich die entsprechenden Suffixe für das Som. folgen:

¹⁾ Ich habe in den deutschen Sätzen alle die Pronomina in Klammern gesetzt, die im J. gar nicht ausgedrückt sind.

²⁾ „Mütter“ steht für „Frauen“, nach denen zu fragen es auch im J. wie bei anderen Afrikanern nicht Sitte ist.

	sg.		pl.
1.	-ī		1. { exkl. -yo inkl. -ɣna
2.	-ā		
3.	m. -īs (-īsa, -i, -u)		2. -īna
	f. -ē		3. -ō

Im Som. werden die angeführten Suffixe an das im sg. oder pl. stehende Nomen mit Artikel angefügt, und es folgt in den meisten Formen dem Suffix dann noch ein zweiter Artikel, z. B. *bilādkāyga*; d. i. *bilād-ka-ī-ga* „mein Dorf“. Eine andere Art der Anwendung, auch mit doppeltem Artikel, dessen beide Formen aber unmittelbar aufeinanderfolgen, führt Reinisch Dsch. D. § 54 an: *bilādkkay*, d. i. *bilād-ki-ka-ī*. Mein Gewährsmann braucht nur Formen mit einem Artikel, dem das Possessiv-Suffix folgt. Allerdings ist der Artikel lautlich mit dem Suffix oft verschmolzen oder nur aus der Veränderung des Suffixes zu erschließen.

Beispiele mit maskulinen Nomina:

<i>bilād</i> Dorf:	sg. 1.	<i>bilādkē</i>	pl. 1.	<i>bilādkānu</i>
	2.	<i>bilādkā</i>	2.	<i>bilādkīn' (-īna)</i>
	3. m.	<i>bilādīyē</i>	3.	<i>bilādīyō</i>
		f. <i>bilādīye (bilādše)</i>		
'āw Vater:	sg. 1.	'āwkē	pl. 1.	'āwkānu
	2.	'āwkā	2.	'āwkīn'
	3. m.	'āwšē	3.	'āwšō
		f. 'āwšē		
<i>māzī'</i> Kopf:	sg. 1.	<i>māzīgē</i>	pl. 1.	<i>māzīgānu</i>
	2.	<i>māzīgā</i>	2.	<i>māzīgīn'</i>
	3. m.	<i>māzīyē (māzīgīs)</i>	3.	<i>māzīyō</i>
		f. <i>māzīye</i>		
'aḡāl Haus:	sg. 1.	'aḡālke	pl. 1.	'aḡālkānu
	2.	'aḡālka	2.	'aḡālkin'
	3. m.	'aḡālīyē	3.	'aḡālīyō
		f. 'aḡālīye.		

Beispiele mit femininen Nomina:

'ād Mutter:	sg. 1.	'āzē	pl. 1.	'āzānu
	2.	'āzā	2.	'āzīn'
	3. m.	'āzīs	3.	'āzīyyō
		f. 'āzīyyē		

<i>sar</i> Haus:	sg. 1.	<i>sarté</i>	pl. 1.	<i>sartānu</i>
	2.	<i>sartá</i>	2.	<i>sartín'</i>
	3. m.	<i>sartís</i>	3.	<i>sàrtiyyó</i>
		f. <i>sàrtiyyé</i>		
<i>tin</i> Haar:	sg. 1.	<i>tinté</i>	pl. 1.	<i>tintānu</i>
	2.	<i>tintá</i>	2.	<i>tintín'</i>
	3. m.	<i>tintís</i> od. <i>tintiyyé</i>	3.	<i>tintiyyó</i>
		f. <i>tintiyyé</i>		
<i>habár</i> Frau:	sg. 1.	<i>habárte</i>	pl. 1.	<i>hàbartānu</i>
	2.	<i>habártá</i>	2.	<i>hàbartín'</i>
	3. m.	<i>habártís</i>	3.	<i>habàrtiyyó</i>
		f. <i>habàrtiyyé</i>		

In der Betonung schwankte O. A. beständig; oft legte er, namentlich im pl. und bei einsilbigen Nomina auch im sg., den Starkton auf das Possessiv-Suffix, und der ursprüngliche Starkton des Nomen fiel ganz fort oder wurde zum Nebenton; in anderen Fällen aber blieb das Suffix unbetont.

Über die Ableitung und Bedeutung der Possessivsuffixe im Som. vgl. Reinisch, Som. Gr. § 219.

Als Suffix der 1. ps. sg. im J. ist oben $-\bar{e}$ angegeben. Ich nehme an, daß das ursprüngliche Possessiv-Suffix wie im Som. $-\bar{i}$ lautete, das dann mit dem $-a$ des vorangehenden Artikels zu $-\bar{e}$ verschmolzen ist; vgl.:

'*āwka*- \bar{i} < '*āwké* „mein Vater“

'*āza*- \bar{i} < '*āzē* „meine Mutter“.

Daß $a + i$ im J. zu \bar{e} wird, kommt auch sonst vor, vgl. Lautlehre Heft 1, S. 32.

Das Suffix der 2. ps. sg. $-\bar{a}$ ist mit dem entsprechenden Som.-Suffix identisch, ebenso entsprechen sich die Suffixe der 2. ps. pl.

Die 3. ps. sg. mask. hat 2 verschiedene Suffix-Formen; $-\bar{is}$ ist das auch im Som. gebrauchte Suffix; $-y\bar{e}$ ($-iyy\bar{e}$) steht jedenfalls, ebenso wie die Suffixe für die 3. ps. sg. fem. und die 3. ps. pl., in Zusammenhang mit den entsprechenden Personalpronomina, vergleiche:

Pers. Pronomina

3. sg.	}	m. (<i>'ússu</i>)
		f. <i>'iyye</i>
3. pl.		<i>'iyyō</i>

Poss. Suffixe

3. sg.	}	m. $-y\bar{e}$ ($-iyy\bar{e}$)
		f. $-y\bar{e}$ ($-iyy\bar{e}$)
3. pl.		$-y\bar{o}$ ($-iyy\bar{o}$).

Ob die längeren Suffixformen $-iyy\bar{e}$ usw. tatsächlich so lauten, oder ob hier eine Verschmelzung von Artikelvokal und Suffix vorliegt,

läßt sich nicht sagen. Das anlautende *i* dieser Suffixe sprach O. A. oft gedehnt, so daß es klang, als ob eine ganze Reihe von *i*-Lauten sich folgten, z. B. *tintīyyé* „ihr (eius) Haar“; *tintīyyó* „ihr (eorum) Haar“. Jedenfalls wäre es möglich, daß in der 3. ps. (sg. u. pl.) der Artikel auf *-i* Anwendung gefunden hätte, da es sich bei der 3. Person in der Regel um abwesende Personen handelt, von denen die Rede ist; während für die 1. und 2. Person, wo es sich um die gegenseitige Anrede handelt, der Artikel auf *-a* in Betracht kam, der ja auch aus den jetzigen Formen noch deutlich zu erschließen ist.

Das Suffix der 1. ps. pl. entspricht dem Personalpronomen der 1. ps. pl. im Som. *'ánnu*, *'anná-gu*, während dies im J. *'ánnu* lautet.

Von den beiden Formen der 3. ps. sg. mask. *-yē* und *-is* brauchte O. A. vorzugsweise das Suffix *-yē* bei maskulinen Nomina, das Suffix *-is* dagegen bei femininen Nomina; für die umgekehrte Anwendung habe ich nur je ein Beispiel (s. „Kopf, Haar“).

Einen interessanten Lautwandel zeigen die maskulinen Nomina mit Possessivsuffix in der 3. ps. sg. und pl. Das *k-* (*g-*) des Artikels ist in allen Formen geschwunden¹⁾. In einigen erscheint die Endung *-šē* (*-še*, *-šō*), die sich durch Lautwandel aus *ki + yē* (*-ye*, *-yō*) erklären läßt. In anderen Worten dagegen ist anstelle des *k*-Lautes ein Kehlschlußlaut eingetreten, vgl. *'āw-šē* „sein Vater“, *bilādijē* „sein Dorf“. (Den Versuch einer Erklärung dieser Formen s. vorn Lautlehre S. 42).

In den von R. angeführten Beispielen ist der *k*-Laut des Artikels überall noch vollständig erhalten; nur in einer Fußnote²⁾ führt er von *kitāb* „Buch“ die Nebenformen: *kitāb-j-ay* „ihr (eius) Buch“ und *kitāb-j-ō* „ihr (eorum) Buch“ an.

e) Die Reflexivpronomina.

Das Reflexivpronomen lautet für alle Personen im sg. und pl. *'is*. Es steht immer unmittelbar vor dem Verbum oder vor den dem Verbum vorangehenden Präpositionen und bildet in der Aussprache mit dem Verbum, resp. mit der Präposition eine Worteinheit. So ist z. B. *'is* und *lē* (Som. *lu* „mit“) zu einem feststehenden Ausdruck geworden *'is-le* (gespr. *'isle*) „miteinander, zusammen“.

Der von R. Dsch. D. § 56 erwähnte substantivische Gebrauch des Reflexivum fehlt in meinen Aufzeichnungen.

¹⁾ Daß ein Artikel vorhanden war, zeigen die 1. u. 2. ps. pl. der Maskulina, ebenso die Feminina, bei denen der Artikel in allen Personen erhalten ist. Vor dem Suffix *-is* ist der Artikel auch beim Maskulinum in der 3. ps. sg. noch vorhanden.

²⁾ R. Dsch. D. S. 20, Anm. 2.

Beispiele:

Siddidi lan 'is galèn Die drei Männer zankten sich.

May 'is kè galāsan? Um was zankt ihr euch?

Sandükèkán 'iyya 'is kè galāne Um diese Kiste zanken wir uns.

'Ararki 'ariti 'iyya 'is lè jirèn Der Junge und das Mädchen wohnten zusammen.

Lammázè bè 'is 'aragèn Die beiden erkannten sich.

Lammázi bilámōd tntiyyō 'is kè hirinti Die Haare der beiden Mädchen waren zusammengebunden.

d) Demonstrativpronomina.

	1.	2.	3.	
mask	-kèkán	-kuñ	-kās	„dieser, der da, jener“
fem.	-tètán	-tuñ	-tās	„diese, die da, jene“.

Die erste Form *-kèkán* und *-tètán* ist entstanden durch Verbindung von Artikel und Demonstrativ. Man könnte diese Form auch so auffassen, daß das Demonstrativ *-kan*, *-tan* immer dem mit dem Artikel auf *-kè*, *-tè* versehenen Nomen suffigiert wird.

Die 2. Form *-kuñ*, *-tuñ* scheint mir in der Bedeutung sich von der ersten gar nicht zu unterscheiden. O. A. braucht bei mask. Nomina häufiger *-kèkán*, bei femininen bevorzugt er *-tuñ*; doch kommt die umgekehrte Anwendung auch nicht selten vor (mask. *-kuñ*, fem. *-tètán*).

Die 3. Form *-kās*, *-tās* weist im Gegensatz zu den beiden ersten auf entferntere Personen oder Objekte hin und kann sich auch auf Abstrakta beziehen.

Vereinzelt werden diese Demonstrativa auch substantivisch gebraucht. Eine besondere Pluralform fehlt in meinen Aufzeichnungen.

Beispiele:

	Mask.		Fem.
1.	<i>'ubàrkèkán</i> dies Hemd	1.	<i>misàrtètán</i> dies Beil
	<i>'ajìskèkán</i> diese Krankheit		<i>sinùdètán</i> dies Jahr
	<i>lànkèkán</i> dieser Mann		<i>mèllètán</i> dieser Ort
	<i>gùkèkán</i> dies Jahr		
	<i>'avrikkèkán</i> dieser Dämon		
	<i>bilàdkèkán</i> dies Land		
	<i>sandükèkán</i> diese Kiste		
	<i>hazìgèkán</i> } dieses Tau		
	<i>hazìg'kán</i> }		

2. <i>dih̀̀bkún</i> ¹⁾	dies Gold	2. <i>dih̀̀btún</i> ¹⁾	dies Gold
<i>ǰarkún</i>	dies Kleid	<i>mis̀̀artún</i>	dies Beil
} <i>ǰàlankún</i>	dies Geld	<i>bir̀̀tún</i>	dies Eisen
		<i>'alankún</i>	
		<i>hab̀̀artún</i>	diese Frau
		<i>d̀̀ndidún</i>	dies Brot
		<i>d̀̀ridún</i>	dieser Kompaß
		<i>hir̀̀abtún</i>	dieser Morgen
3. <i>'ar̀̀kās</i>	jener Junge	3. <i>'ar̀̀itās</i>	jenes Mädchen
<i>h̀̀ttig'kās</i>	jener Stern	<i>d̀̀oqtās</i>	jene alte Frau.
<i>l̀̀ankās</i>	jener Mann.		

e) Interrogativpronomina.

1. *'ay* wer?
2. *may* was? warum?
3. *se* auf welche Art und Weise? wie?
4. *'inte* wo, wohin, woher?
5. *'oké*²⁾, *'oté*, *'oné* wo? (in Verbindung mit „sein“).
6. *'immisa* wieviel?
7. *ma* allgemeine Frage- und Verneinungspartikel, deren Vokal sich meist dem Vokal oder auch den anlautenden Konsonanten des folgenden Wortes assimiliert; *ma* erscheint daher in den verschiedensten Formen, z. B. *ma*, *mè*, *mē*, *mǰ*, *mū*.

Beispiele.

1. *'Azí 'áy-etè?* wer bist du?
2. *'Ókè 'aǰálkē 'áy-kōyi?* wer ist heute nacht in mein Haus gekommen?
3. *May 'is-kē galásan?* um was zankt ihr euch?
4. *May wǰydiyāsè?* was suchst du?
5. *Hab̀̀artē mǰ-ǰǰgǰ, 'inte jirtē?* meine Frau ist nicht da, wo ist sie?
6. *'Ínte kǰ-kǰyti?* woher kommst du?
7. *'Ínte injède?* wohin gehst du?
8. *'Ani 'oké?* wo bin ich? *'ánnu 'oné?* wo sind wir?
'azí 'oté? wo bist du? *'insti 'oné?* wo seid ihr?
tǰgi 'oké? wo ist der Dieb? *'ar̀̀nyǰgi 'oné?* wo sind die Kinder?
'āzǰé 'oté? wo ist meine Mutter?

1) O. A. brauchte das Wort *dih̀̀b* „Gold“ bald als mask., bald als fem.

2) Auch gesprochen *'ouké*.

9. *Kablénki máy-lé 'arhè: 'Ingeländ se há-k' mōdi?* Der Kapitän wurde gefragt: wie bist du an England vorbeigekommen?
10. *Sé-kè bàridén?* guten Morgen! (wie ist es für euch Morgen geworden?)
11. *Sé haytén?* wie wart ihr? }
sé 'etén? wie seid ihr? } d. h. guten Tag.
12. *'Arirtá 'ani dáw-syè, 'immisa 'i-syàs?* Ich werde deiner Tochter Medizin geben, wieviel gibst du mir dafür?
13. *'Arirti may tarhè: minki 'instn jisāsani 'immisa gè?*
 Das Mädchen fragte: in wieviel Tagen wollt ihr das Haus bauen?
14. *Hēr má-etè?* von welchem Stamm bist du?
15. *Mú-fāytána? Hā, fāyně!* Geht es euch gut? Ja, uns geht es gut!
16. *'Illāhē muhatís mō-ǰobtána?* Ist Gottes Gnade über euch?

Zur Erklärung einiger Formen:

Im Som. lassen sich eine ganze Anzahl der Interrogativa auf Zusammensetzungen mit *'ay* „wer“? zurückführen; in den meisten Fällen ist *'ay* zu *-ē* kontrahiert, z. B. *mah-áy* „was“? *sīd-é* „wie“? *m-ē, hagg-é, 'int-é* „wo“, „wohin, woher“? usw.

Im J. haben wir auch auf *-e* auslautende Interrogativa, doch ist das lange, geschlossene *-ē* des Som. hier halboffen und meist kurz; bekommt es den Akzent, so wird es zuweilen auch lang gesprochen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die auf *-e* auslautenden J.-Interrogativa auch auf die Zusammensetzung mit ursprünglichem *'ay* „wer“ zurückzuführen sind.

may „was“? Som. *mah-áy*; außer als Fragepronomen steht *may* regelmäßig bei dem Verbum „sagen“, wenn dies eine direkte Rede einleitet; vgl. die Beispiele 9 und 13.

se (sē) „wie, auf welche Art und Weise“? entspricht Som. *sādē* (< *sī* „Art und Weise“, *-d-* Artikel, *-ē* Interrogativum). Zur Bildung von J. *se (sē)* (ohne Artikel) vergleiche Som. *sādā*, Nebenform *sā* „so, auf diese Art und Weise“.

'inte „wo“? entspricht Som. *'inté* mit derselben Bedeutung.

'ōké, 'ōté, 'ōné „wo (ist)“? vgl. oben die Beispiele unter Nr. 8. Ob dies *-ké* (1. sg. und 3. sg. m.), *-té* (2. sg. und 3. sg. fem.), *-né* (1—3 pl.) alte Pronominalsuffixe sind und *'ō* ein lokatives Interrogativum, oder ob in der ganzen Form der Rest eines Verbums enthalten ist, kann ich nicht sagen. Eine ähnliche Bildung, doch mit

ganz anderer Bedeutung zeigen die Som.-Formen: mask. *-ke?* fem. *-te?* pl. comm. gen. *-kuç?* welcher?, was für ein? R. (Som. Gr. § 250) faßt die sg.-Formen auf als Zusammensetzung aus Artikel und *-e* (< *ay* „wer“?); dem pl. *-kuç* läge dann der pl. des substantivischen Demonstrativs *kūwá, kūwá, kūwá* zugrunde.

Von den oben angeführten J.-Interrogativa ließen sich die sg.-Formen *-ké, -tú* ebenso erklären, doch haben wir hier im pl. *-nó*, das mit dem Artikel in keiner Weise zusammenhängt. Der Gleichlaut der Formen der 1. sg. mit der 3. sg. mask. und der 2. sg. mit der 3. sg. fem. legt die Vermutung nahe, daß es sich hier um pronominale Endungen handelt¹⁾. Das pl.-Suffix *-né* erinnert an das pronominale Prä- od. Suffix der Verba in der 1. ps. pl. Doch da *-né* für alle drei Personen des pl. in ganz gleicher Weise verwandt wird, kann darin keine Personbezeichnung liegen, sondern es hat allgemein pluralbildende Funktion; vgl. dazu das *n* (bezw. *n̄*), das in der Verbalendung aller drei Personen des Plural auftritt.

Anm. Reinisch führt (§ 65) als Interrogativum ein Wort *fāy* an mit der Bedeutung „wie?“ Ich glaube als sicher festgestellt zu haben, daß *fāy* nicht „wie“ heißt und kein Pronomen ist, sondern es ist ein Nomen, resp. Adjektiv und heißt „Güte, gut“, als Verbum gebraucht „gut, gesund sein“; J. und Som. *fāy*, mit Artikel J. *fāyta*, Som. *fāyda*. Ich nehme an, daß es mit dem arab. *فائدة* „Nutzen, Gewinn“ zusammenhängt, die zweite Silbe dieses Wortes ist scheinbar als Artikel aufgefaßt. Das von Reinisch angeführte Beispiel: *fāy-tan-ā?* lautet wörtlich „seid ihr da gut?“ d. h. „geht es euch gut?“ (vgl. auch R. Dsch. D. § 73). Ich finde das Wort *fāy* in meinen Aufzeichnungen außer in dem abgeleiteten Adjektiv *fāy-le* (gut, Güte habend, schön“ s. oben S. 48) in verschiedenen Begrüßungsformeln und zwar in fragenden wie auch in bejahenden (wo die Bedeutung *fāy* „wie?“ ja ganz ausgeschlossen ist); vgl. oben Beispiel Nr 15.

f) Relativpronomina.

Die einzige Art relativischer Anknüpfung, die sich im J. feststellen ließ, ist die Suffigierung von 'e, und auch dies kommt sehr selten vor. In der Regel wird der Relativsatz ohne besonderes Relativzeichen seinem Beziehungswort nachgestellt.

Beispiele mit relativem 'e:

1. *Boyól 'iṣṣin 'e 'iyyà Jehāye, soddón iyyó-ne saqāl halād gāl'e*

¹⁾ vgl. *'ahāye* „ich war, er war“; *'ahāyte* „du warst, sie war“.

- '*yyá leháye* Hundert (die) Schafe (waren) hatte er, und neununddreißig (die) Kamelstuten (waren)¹).
2. *Lànkèkán 'yya sultān 'e, 'anī sultān mí-ihī* Dieser Mann ist es, der Sultan sein soll, ich bin nicht (mehr) Sultan (wörtlich: „Mann dieser er Sultan welcher, . . .“).
3. *'Ani tódoba lan tūgge 'e 'yyá 'aháyne* Wir waren zu sieben Mann, die Diebe waren.

Beispiele ohne Relativzeichen:

4. *Měnni²) bt-jirō 'yya l' -tūgūrè* Man zieht zu einer Stelle, wo Wasser ist.
5. *Dádkī 'arítè-ḡàlè koyèni* Die Leute, die das Mädchen gezeugt hatten (d. i. die Eltern), kamen.
6. *Síddi yahās may yarhè: 'arirtās Dīnāle ki-jirto, 'abōkè ḡàlè, 'inti šēna!* Zu drei Krokodilen sagte er: das Mädchen, das in Dinale wohnt, das mein Bruder gezeugt hat, bringt hierher!

VI. Das Verbum.

Im Som. unterscheidet man starke und schwache Verba. Die starken Verba zeigen bei der Konjugation einen inneren Vokalwechsel und pronominale Präfixe, die schwachen Verba dagegen behalten in der Regel ihren Stammvokal und nehmen pronominale Suffixe³) an. Ein weiterer Unterschied zwischen den starken und schwachen Verba besteht darin, daß die starken Verba primitive Verba sind, und daß sich von ihnen auch keine neuen Verbalstämme ableiten lassen, dagegen sind die schwachen Verba eigentlich Nomina, die jederzeit als solche gebraucht, mit dem Artikel versehen und in die Pluralform gesetzt werden können. Von der nominalen Grundform der schwachen Verba können durch bestimmte Stammbildungsendungen eine ganze

¹) Das 'e in diesem Satz könnte man im Deutschen auch durch folgende Übersetzung zum Ausdruck bringen „an Schafen hatte er hundert Stück, an Kamelen neununddreißig“.

²) Von *mēl* „Ort“ + *-ti* fem. Artikel, *mēl-ti* > *mēlli* > *mēnni*.

³) Die Bezeichnungen „stark“ und „schwach“ für diese beiden Gruppen von Verba haben dieselbe Geltung wie in der deutschen Grammatik, denn „stark“ soll auf den inneren Vokalwechsel hindeuten. Ob es sich hier um ursprünglichen „Ablaut“ handelt oder um eine Assimilation des Stammvokals an den der Endung ist nicht nachgewiesen; ich halte das letztere für wahrscheinlich.

Anzahl neuer Verbalformen abgeleitet werden, z. B. Iterativa, Kausativa, Reflexiva, Stativa, Passiva.

Der letztgenannte Unterschied: die starken Verba sind primitiv, die schwachen denominativ halte ich für den wichtigsten, er scheint mir auch den oben genannten Unterschied in der Art der Flexion zu begründen: die primitiven Verba werden durch Präfigierung flektiert, bei den denominativen Verba dagegen wird ein Nomen erst zum Verbum gemacht durch eine scheinbare Suffixflexion, in der außer den pronominalen Elementen Reste eines Hilfsverbum (nach R. eines alten Verbum substantivum *au* „sein“?) enthalten sind¹⁾. Die Pronomina sind aber dem in der Endung enthaltenen Hilfsverbum auch präfigiert (wie bei der Flexion der starken Verba), nur ist dann das Pronomen + Hilfsverb dem Verbalstamm nicht vorgesetzt, sondern suffigiert (daher „scheinbare“ Suffixflexion).

Die reduzierten Subjektspronomina²⁾, die den starken Verba bei der Flexion präfigiert werden, sind dieselben, die in der Suffixflexion der schwachen Verba erscheinen. Dies soll, um das Verständnis der wenigen nur noch defektiv erhaltenen starken Verbalformen des J. zu ermöglichen, an einem Som.-Beisp. kurz gezeigt werden.

Die bei dem starken Verbum *qān* „kennen, wissen“ im Präsens angewandten Flexionselemente lauten im Som.:

sg. 1.	(a)-	pl. 1.	<i>n(a)-</i>
2.	<i>t(a)-</i>	2.	<i>t(a)-(ā)n</i>
3. m.	<i>y(a)-</i>	3.	<i>y(a)-(ā)n</i>
f.	<i>t(a)-</i>		

Um die Subjektspronomina deutlich hervortreten zu lassen, sind die übrigen Flexionselemente in Klammer gesetzt. In der 2. und 3. ps. pl. erscheint außer dem präfigierten Pronomen regelmäßig ein suffigiertes *-n*, so daß in allen 3 Personen der Mehrzahl ein *n* als pluralbildendes Element auftritt. Das suffigierte *-n* in der 2. und 3. pl. dient dazu, diese Formen deutlich vom sg. zu unterscheiden, da ja die pronominalen Präfixe für die 2. und 3. ps. (m.) im sg. und pl. gleichlauten.

Die Verbalsuffixe bei allen schwachen Verba im Som. lauten für das Präsens:

¹⁾ Im Som. ist dieser Sachverhalt nicht mehr nachzuweisen, wohl aber ganz deutlich im Bedaue; s. R. S. Gr. § 272 und Bedaue Sprache § 308.

²⁾ s. Meinhof, Hamitensprachen S. 177.

sg. 1.	-a	pl. 1.	-na
2.	-ta	2.	-tān
3. m.	-a	3.	-ān
f.	-ta.		

Vergleicht man diese Endungen mit den oben angeführten Präfixen des starken Verbum, so ist kein Zweifel, daß in diesen Suffixen dieselben pronominalen Elemente stecken wie in jenen Präfixen, nur ist das *y* der 3. sg. m. und der 3. pl. verloren gegangen. Man könnte auch hier die pronominalen Elemente von den übrigen Bestandteilen des Suffixes scheiden durch folgende Schreibung:

sg. 1.	-(a)	pl. 1.	-n(a)
2.	-t(a)	2.	-t(ā) n
3. m.	-*y(a)	3.	-*y(ā) n
f.	-t(a).		

A. RESTE STARKER VERBA.

Die starken Verba sind scheinbar im ganzen Som.-Sprachgebiet im Schwinden begriffen; denn im Nordsomali gibt es nur noch fünf und zwar meist defektive starke Verba, deren Formen auch zum Teil sehr abgeschliffen sind (weitgehende Vokalassimilation, Verlust der Endungen). Für das J. führt R. noch 3 defektive starke Verba an. Nach meinen Aufzeichnungen ist ein noch weit geringerer Rest starker Verbalformen vorhanden, so daß man von einer starken Konjugation kaum mehr reden kann. Mit den fünf starken Verba des Som., resp. den drei von R. für das J. angeführten Verba verhält es sich nach meinen Aufzeichnungen folgendermaßen:

1. 'al „sein“ lautet nach R. im J. 'an, nach meinen Aufzeichnungen 'al, ist aber nur noch vorhanden in den mit *nebid* „Friede“ gebildeten Begrüßungsformeln, z. B.:

'Arláde *nebid* a *tál-e* (*tálle*) ist Friede im Lande?

Hā, *nebid* a *tál-e* ja, es ist Friede.

May, *nebid* mē *tálo* nein, es ist kein Friede.

t-ál-e ist die 3. sg. fem. im Präsens, *t-ál-ø* der Subjunktiv dazu.

Da diese Ausdrücke die einzigen sind, in denen O. A. das Verbum 'al brauchte, das er sonst gar nicht zu kennen schien, ist es möglich, daß diese Formen nicht seinem heimischen Dialekt angehören, sondern daß er sie später übernommen hat; andererseits ließe sich vielleicht auch annehmen, daß das sonst verloren gegangene Verbum 'al sich in diesen formelhaften Wendungen erhalten hat. Die in Klammer angeführte Form *tálle* sieht aus wie ein schwach kon-

jugiertes Verbum in der 3. ps. sg. fem. mit *l* im Stammauslaut; vgl. *gälle* < *gäl-te* „sie tritt ein“.

R. führt unter den Beispielen für das Verbum 'an „sein“ die Form *fāy-tan-ā?* „wie bist du?“ an. Nach meinen Aufzeichnungen heißt *fāy-tān-ā* „soid ihr da gesund? geht es euch gut“¹⁾ d. h. es ist nicht 2. ps. sg. sondern 2. ps. pl.; die Antwort auf diese Frage lautet: *hā, fāyna* oder *fāyne* „ja, wir sind gesund“. Der Form nach stimmt allerdings *-tan* (*-ā* ist nach R. suffigiertes Demonstrativ) mit der 2. ps. sg. des von R. für das Verbum 'an „sein“ angegebenen Paradigmas. Doch die Antwort *fāy-na* weist darauf hin, daß *fāy-tān-ā* 2. ps. pl. ist. Zu den beiden Formen 1. ps. pl. *fāy-na*, 2. ps. pl. *fāy-tān* habe ich als 3. pl. *fāy-an* „sie sind gesund“ verzeichnet. Es handelt sich also bei den mit *fāy* „gut, gesund“ gebildeten Begrüßungsformeln eigentlich nicht mehr um Anwendung des selbständigen starken Verbum 'an „sein“, sondern das Wort *fāy* „Güte, gut“ wird wie ein denominatives schwaches Verbum durch pronominale Verbal-Suffixe flektiert, die völlig mit den im Som. bei der schwachen Präsensflexion angewandten Suffixen übereinstimmen.

2. *hay* „sein“ wird im J. schwach konjugiert.

3. *mad* „kommen“ existiert nicht, wird ersetzt durch *koy* (Som. *hoy* v. caus. heimbringen, *hōyo* v. refl. heimkehren, heimkommen).

4. *qān* „wissen“ existiert nicht, wird ersetzt durch *gor* (Som. *gar* „erkennen, einsehen“).

5. *ḡah* „sagen“ lautet im J. 'aḡh und wird im Präsens schwach, im Perfekt stark konjugiert.

Um ein vollständiges Bild dieses in seinen Formen besonders interessanten Verbum zu geben, führe ich im folgenden auch die schwach flektierten Formen an.

Der Imperativ lautet:

J. sg. 'aḡh (auch 'aḡ)! pl. 'aḡha!²⁾

Som. sg. ḡāḡ! pl. ḡāha, Nebenform 'āḡha.

Präsens (schwach)		Perfekt (stark)	
sg. 1.	'aḡh-ē	sg. 1.	'aḡh-ē ('aḡh-ē)
2.	'aḡh-ās (Som. t-āḡha)	2.	t-aḡh-ē
3. m.	'aḡh-ē	3. m.	y-aḡh-ē
f.	'aḡh-ās	f.	t-aḡh-ē

¹⁾ Zu *fāy* vgl. oben S. 123.

²⁾ Über die Aussprache ist zu bemerken, daß das *ḡh*, wo es inlautend steht, getrennt gesprochen wird, so daß das *r* zur 1., das *h* zur 2. Silbe zählt; steht es auslautend, ist ein aspiriertes *r* zu sprechen. dazwischen hörte ich auch stimmloses *r*.

pl. 1.	'arh-ānē	pl. 1.	n-arh-ē ('ār-nē schwach flektierte Neberform)
2.	'arh-āsai	2.	t-arh-ēni
3.	'arh-āyani.	3.	y-arh-ēni.

Daß die Verba Som. *ḍah*, J. 'arh, ursprünglich identisch sind, scheint mir sicher zu sein. Der Übergang von Som. *ḍ* zu J. *r* findet sich auch sonst. Merkwürdig ist die Umstellung der Laute. Doch kommt diese auch im Som. in einigen Nebenformen vor; vgl. den Plural des Imperativs 'āḍha! der lautlich genau dem 'ārha! des J. entspricht. Eine andere Nebenform, die ebenso auf den Zusammenhang beider Verba hinweist, ist Som. 2. ps. sg. t-āḍha, neben der gebräuchlicheren Form ti-ḍāh-a. Auch hier haben wir die im J. bei diesem Verbum durchgedrungene Umstellung der Laute, so daß man für das Som. neben *ḍah* einen Stamm *aḍh ansetzen könnte. Somit wird man annehmen können, daß die Verba Som. *ḍah* (*aḍh), J 'arh (ar) auf dieselbe Wurzel zurückgehen.

R. gibt (Som. Gr. S. 86 Anm. 2) an, daß das Verbum *ḍah* im J. schwach flektiert wird; Präsens 1. sg. ḍāh-a, 2. sg. ḍā-ta (< ḍah-ta). Dementsprechend müßte das Perfekt lauten:

sg. 1.	*ḍāh-ay	pl. 1.	*ḍāh-nay (> ḍān-nay)
2.	*ḍāh-tay	2.	*ḍah-tēn
3. m.	*ḍāh-ay	3.	*ḍah-ēn.
f.	*ḍāh-tay		

Wie stark aber die Formen dieses Verbum auch in dem von R. bearbeiteten J. schwanken, geht aus seinen Texten hervor; es kommen darin folgende Formen vor:

für die 3. sg. m. ḍāhay, ḍīhi, 'āri, āri,
 „ „ 3. „ f. ḍātay, ḍāti.

Mein Gewährsmann brauchte niemals Formen mit *ḍ*, sondern konsequent nur solche mit *r*.

Anm.: Das schwache Präsens von 'arh „sagen“ zeigt die im J. gebräuchlichen Endungen, auf die ich hier nicht näher eingehe; s. unten S. 130.

B. DIE SCHWACHEN VERBA.

a) Stammbildung (der Imperativ).

Die Stammbildung der schwachen Verba entspricht im allgemeinen der im Som. üblichen; ich behandle sie darum nur ganz summarisch. Etwas abweichende Formen zeigen der Reflexiv- resp. Medialstamm und der Passivstamm.

1. Die Grundform ist eine Nominalbildung ohne bestimmten Auslaut:

sī geben, *baḥ* (*bah*) herausgehen, *jab* zerbrechen.

2. Der Iterativstamm wird gebildet durch Reduplikation:

šēgšēg erzählen (weiter, fortlaufend)

jábjab in kleine Stücke zerbrechen.

3. Der Kausativstamm wird gebildet durch Suffigierung von *-ī*, nach vokalischem Auslaut *-y*¹⁾; die Kausativendung *-sī* (*-is*) kommt nur vor in einigen Verba mit doppelten Stammbildungselementen:

kúr-ī erziehen, von *kur* aufwachsen, groß werden

dáj-ī weiden, hüten, von *dāq* auf die Weide gehen

jáb-ī zerbrechen (trs.), von *jab* zerbrechen (intr.)

bíy-ī, *bí'ī* herausnehmen, -bringen, von *baḥ* herausgehen

ḡáme-y fertig machen, von *ḡám-ø* zu Ende gehen

šáḡe-y arbeiten, von *šáḡ-ø* Lohn.

4. Der Medio-Reflexivstamm wird gebildet durch Suffigierung von *-øy*²⁾ (Som. *-ø* < *-ad*):

ḡāz-øy heiraten, von *ḡād* nehmen

ḡim-øy sich verringern, sterben, von *ḡin* aufhören

ḡis-øy für sich bauen, von *ḡis* bauen

ḡáz-øy für sich kaufen, von *ḡad* kaufen

'if-øy sich hinlegen, schlafen, von *'if* ruhen.

5. Der Passivstamm wird gebildet durch Anfügung von *-an*, doch ist das *-a* dieser Endung meist dem Vokal des Verbum assimiliert:

hír-in gebunden werden, von *hir* anbinden

fúr-un befreit werden, von *fur* öffnen

díl-in getötet werden, von *dil* töten.

6. Der Stativstamm³⁾ wird gebildet durch Suffigierung von *-ów*:

'ām-ów essen, von *'ān*

gur-ów sammeln, von *gur*

1) Über die lautlichen Veränderungen des Stammes bei Anfügung der Kausativendung, vgl. R. Som. Gr. § 276—284; auch sind die vor *-i* inbetracht kommenden Lautveränderungen in der Lautlehre Heft 1 S. 41 ff besprochen.

2) Über die Bedeutung und Flexion der Reflexiva vgl. S. 136.

3) Mit „Stativ“-stamm bezeichnet R. im Som. das „in einem Zustand sich befinden“, nicht rein körperlich „eine bestimmte Stellung annehmen“. Es ist im J. von dieser Verbalgruppe nur die Stammform gebräuchlich und zwar als Infinitiv, eine Flexion davon kommt nach O. A. nicht vor, vgl. unten „Der Infinitiv“ S. 138.

drēr-ōw fahren (von **drēr?*)

sīy-ōw geben, von *sī*.

dazwischen kommen auch Formen auf *-āw* vor:

sīy-āw geben; **ām-āw* essen.

7. Kombinationen verschiedener Bildungselemente:

caus.-medial (refl.): *ǰób-s-oy* sich etwas nehmen, für sich nehmen

sūb-is-oy für sich machen, arbeiten;

stativ-medial: **fi-āw-ad* gesund werden (defektiv vb., der Imperativ kommt nicht vor);

caus.-stativ: *dāj-iy-ōw* weiden.

Wie im Som. werden sowohl die verbale Grundform als auch die abgeleiteten Stämme ohne weitere Flexionsendung als Imperativ in der 2. ps. sg. gebraucht. Für die 2. ps. pl. des Imperativs wird dem Stamm die Endung *-a* suffigiert, z. B.:

sg. *ra'*, *rah* folge! pl. *rāh-a* folget! (Som. *rā'*, *rā'-a*)

'*arag* sich! '*araga* seht! („ '*arag*, '*ark-a*)

dāji weide! *dājiy-a* weidet! („ *dāji*, *dājiy-a*).

Von dem oben (unter 4) angeführten medialen oder Reflexivstamm kommt auch häufig eine Imperativbildung für die 1. ps. pl. vor; vgl. darüber S. 136/7.

b) Die Temporalflexion der schwachen Verba.

1. Ableitung der Verbalsuffixe aus dem Somāli.

Im Som. unterscheidet man 2 Tempora: Präsens und Perfekt¹⁾; die Verbal-Endungen dieser beiden Zeiten sind:

Präsens I.		Perfekt I.	
sg. 1.	-a	sg. 1.	-ay (-ey)
2.	-ta	2.	-tay (-tey)
3. m.	-a	3. m.	-ay usw.
f.	-ta	f.	-tay
pl. 1.	-na	pl. 1.	-nay
2.	-tān	2.	-tēn
3.	-ān	3.	-ēn

Beide Tempora können außer in der angegebenen Form auch als Durativa gebildet werden; das Durativ-Zeichen ist *-ay-*, das zwischen

¹⁾ Ob es sich bei dieser Unterscheidung tatsächlich um Tempusunterschiede handelt, lasse ich hier unerörtert; ich übernehme nur die hergebrachten Bezeichnungen.

Verbalstamm (resp. Infinitiv) und Endung infigiert wird; nach dem *y* von *-ay-* wird jedes *t* der pronominalen Suffixe zu *s*, danach lauten die Endungen der Durativa:

Präsens II.		Perfekt II.	
sg. 1.	<i>-ay-a</i>	sg. 1.	<i>-ay-ay</i>
2.	<i>-ay-sa</i>	2.	<i>-ay-say</i>
3. m.	<i>-ay-a</i>	3. m.	<i>-ay-ay</i>
f.	<i>-ay-sa</i>	f.	<i>-ay-say</i>
pl. 1.	<i>-ay-na</i>	pl. 1.	<i>-ay-nay</i>
2.	<i>-ay-sān</i>	2.	<i>-ay-sēn</i>
3.	<i>-ay-ān</i>	3.	<i>-ay-ēn.</i>

R. führt diese vier Zeiten, die ich im folgenden kurz als Präs. I und II, Perf. I und II bezeichne, auch für das J. an, O. A. dagegen brauchte davon regelmäßig nur Präs. II und Perf. I; Präs. I kam niemals vor, Perf. II in ganz vereinzelt Fällen. Den Anfang zu dieser Entwicklung habe ich schon im Som. beobachtet bei meinem Gewährsmann Muhammed Nur, der auch das unter I angegebene Präsens sehr viel seltener anwendet als die unter II angeführte durative Präsens-Form¹⁾.

Allerdings sind die Endungen des durativen Präsens im J. stark zusammengezogen. Schon R. erwähnt, daß im J. das durative *-ay-* des Som. vor konsonantischem Anlaut zu *-ā-* kontrahiert wird. Gerade diese von R. angeführten Zwischenformen brachten mich darauf, daß das von O. A. allein angewandte Präsens mit seinen, beim Vergleich mit den sonst üblichen Verbalendungen des Som. zunächst befremdlichen Singular-Suffixen, auf ursprüngliche Durativbildung zurückzuführen ist. Ich stelle im folgenden die in Betracht kommenden Endungen dieses Tempus in allen drei Stadien der Entwicklung zusammen:

	Somāli	Jabarti R.	Jabarti O. A.
1.	<i>-ay-a</i>	<i>-ay-a</i>	<i>-ē, -e</i>
2.	<i>-ay-sa</i>	<i>-ā-sa</i>	<i>-ās</i>
3. m.	<i>-ay-a</i>	<i>-ay-a</i>	<i>-ē, -e</i>
f.	<i>-ay-sa</i>	<i>-ā-sa</i>	<i>-ās</i>
1.	<i>-ay-na</i>	<i>-ā-na</i>	<i>-ānē</i>
2.	<i>-ay-sān</i>	<i>-ā-sān</i>	<i>-āsān</i>
3.	<i>-ay-ān</i>	<i>-ay-ān</i>	<i>-āyān.</i>

¹⁾ Reste des einfachen Präsens scheinen im J. nur in der Futurkonstruktion gelegentlich vorzukommen; s. unten S. 144.

Es hat sich also das *y* des Durativ-Infixes *-ay-* nur noch in der 3. ps. pl. erhalten, aber auch hier ist das *a* zu *ā* gedehnt, wohl aus Analogie zu den anderen Endungen, die alle langen Vokal zeigen. Neben *ās* kommt für die 2. ps. sg. und 3. ps. sg. fem. auch *-āsě* vor, entsprechend der Endung für die 1. ps. pl. *-āně*. Das auslautende *-ě* ist hier fast so unhörbar wie das sogenannte stumme *ə* im Franz. Zuweilen fällt es für das Gehör auch ganz fort, doch habe ich es in der Schreibung für die 1. ps. pl. immer beibehalten oder *-ān'* dafür gesetzt, da das nach Fortfall des *-ě* auslautende *-n* niemals, wie sonst jedes auslautende *-n* im J. zu *-ñ* wird; es ist also für das Sprachgefühl des J. immer noch ein vokalischer Auslaut vorhanden.

Als Perfekt zu diesem Präsens braucht O. A. eine dem nicht durativen Perfekt des Som. (s. S. 130 Perf. I) entsprechende Flexion, allerdings auch mit sehr reduzierten, im Vokal häufig wechselnden Endungen:

sg. 1.	<i>-ē, -e, -i</i>	pl. 1.	<i>-nē, -ne, -ni</i>
2.	<i>-tē, -te, -ti</i>	2.	<i>-tēñ</i>
3. m.	<i>-ē, -e, -i</i>	3.	<i>-ēñ.</i>
f.	<i>-tē, -te, -ti</i>		

Die Endungen des sg. und der 1. ps. pl. sind in der Regel kurz, dazwischen kommen Formen mit langem *-ē*, aber auch solche mit ganz reduziertem *ě* oder *ĩ* vor. Ob in der Endung *-e* oder *-i* Anwendung findet, richtet sich scheinbar teils nach dem Vokal des Stammes, teils nach dem auslautenden Konsonanten, doch wechselte O. A. auch willkürlich die Endung bei ein und demselben Verbum. Hat der Stamm als Vokal einen *e-* oder *i-*Laut (d. h. *e, e, a* oder *i*), so erscheint in der Endung oft *-i*, sonst *-e*. Auffallend ist, daß *-i* auch oft auftritt nach auslautendem *g* und *h* (*h*), z. B. von *bañ* „ausgehen“ lautet die 1. sg. und die 3. sg. m. *bāñ-i*, dagegen die 2. sg. und die 3. sg. fem. *bāt-te* (< **bāñ-te*). In *bāñ-i* geht allerdings auch *a* vorher, doch ist dies hier sicher erst durch Einfluß der Endung *-i* aus *a* entstanden, denn die übrigen Personen zeigen alle ein *a* als Stammvokal.

Außer dem eben behandelten Tempus brauchte O. A., allerdings sehr selten, auch Verbalformen, die dem durativen Perfekt des Som. (vgl. S. 131 Perf. II) entsprechen, mit folgenden Endungen:

sg. 1.	<i>-āy-e</i>	pl. 1.	<i>-ā-ne</i>
2.	<i>-ā-se</i>	2.	<i>-ā-sēñ</i>
3. m.	<i>-āy-e</i>	3.	<i>-āy-ēñ</i>
f.	<i>-ā-se.</i>		

Anm: Die 1. ps. pl. dieses durativen Perfekts ist in der Form fast zusammengefallen mit der 1. ps. pl. des von O. A. gebrauchten durativen Präsens; auch die Perfektendung *-āsę* (2. sg. und 3. sg. fem.) ist der Präsensendung *-ās*, *-āsě* sehr ähnlich.

Der Bedeutung nach wird dieses Tempus gebraucht um eine wiederholte oder gewohnheitsmäßige Handlung in der Vergangenheit zu bezeichnen (etwa unser deutsches „zu tun pflegen“).

Flexionsbeispiele:

		' <i>arag</i> sehen	
		durat. Präsens	Perfekt
sg.	1.	' <i>arag-ē</i> ¹)	' <i>arag-ę</i> (-i)
	2.	' <i>arag-ās(ě)</i>	' <i>arag-tę</i>
3. m.		' <i>arag-e</i>	' <i>arag-ę</i>
	f.	' <i>arag-ās(ě)</i>	' <i>arag-tę</i>
pl.	1.	' <i>arag-āně</i>	' <i>arag-nę</i>
	2.	' <i>arag-āsañ</i>	' <i>arag-těñ</i>
	3.	' <i>arag-āyañ.</i>	' <i>arag-ěñ.</i>

		<i>sī</i> geben	
sg.	1.	<i>sī-y-ē</i>	<i>sī-y-i</i>
	2.	<i>sī-y-ās(ě)</i>	<i>sī-zī</i>
3. m.		<i>sī-y-ē</i>	<i>sī-y-i</i>
	f.	<i>sī-y-ās(ě)</i>	<i>sī-zī</i>
pl.	1.	<i>sī-y-āně</i>	<i>sī-ni</i>
	2.	<i>sī-y-āsañ</i>	<i>sī-zěñ</i>
	3.	<i>sī-y-āyañ.</i>	<i>sī-y-ěñ.</i>

		<i>gal</i> eintreten	
sg.	1.	<i>gal-ē</i>	<i>gal-ę</i>
	2.	<i>gal-ās(ě)</i>	<i>gal-lę</i>
3. m.		<i>gal-ē</i>	<i>gal-ę</i>
	f.	<i>gal-ās(ě)</i>	<i>gal-lę</i>
pl.	1.	<i>gal-āně</i>	<i>gal-nę</i>
	2.	<i>gal-āsañ</i>	<i>gal-těñ</i>
	3.	<i>gal-āyañ.</i>	<i>gal-ěñ.</i>

¹) Som. '*arkaya*, '*arkaysa*. — Ich habe bei diesen grammatisch konstruierten Formen keine Starktöne verzeichnet.

2. Lautveränderungen inbezug auf Stammauslaut und Suffixanlaut bei der Flexion.

Wie diese Beispiele zeigen, treten bei der Anfügung der regelmäßig mit *t* anlautenden Endung in der 2. ps. sg., der 3. ps. sg. fem. und der 2. ps. pl. allerlei Veränderungen und Assimilationen ein. Es handelt sich bei diesen Lautabwandlungen entweder um Verwandlung des *t* des Verbalsuffixes oder um Veränderung des Stammauslauts vor diesem *t* oder um Verschmelzung beider Laute. Die hier inbetracht kommenden Lautveränderungen weichen z. T. vom Som. stark ab. Darum führe ich die wichtigsten Fälle einzeln auf; als Beispiel soll das Sing.-Suffix (der 2. ps. od. 3. ps. fem.) gelten. Es kommen folgende Fälle vor:

1) Nach dem langen \bar{a} (< *ay*) des durativen Präsens lautet das Pronominalsuffix immer mit *s-* an:

koy „kommen“, *kòy-á-s* „du kommst“, *koy-á-se* „du kamst“

šēn „bringen“, *šēn-á-s* „du bringst“, *šēn-á-se* „du brachtest“.

Alle übrigen Lautregeln beziehen sich nur auf das nicht durative Perfektum, wo das pronominale Suffix unmittelbar dem Stamm angefügt wird.

2) Nach konsonantischem Stammauslaut im allgemeinen und nach Halbvokalen lautet das Suffix *-tē*:

'árag „sehen“, *'árag-tē* „du sahst“ (Som. *'árk-tay*)

šēn „bringen“, *šēn-tē* „du brachtest“ (Som. *kēn-tay*)

koy „kommen“, *kóy-tē* „du kamst“ (Som. *hóy-say*).

3) Nach vokalischem Stammauslaut lautet das Suffix *-ze* (*-zi*) (*z* = stimmhafte, alveolare Frikativa < *d* < *t*):

sī „geben“, *sī-zi* „du gabst“

kúri „erziehen“, *kúri-zi* „sie erzog“.

4) Mit stammauslautendem *d* (das vor den vokalischem anlautenden Suffixen zu *z* wird), verschmilzt der Suffixanlaut *t* zu *d*; dieses *d* wird vor Vokalen nicht zu *z*:

gēd „fangen“, *gēz-i* „ich fing“, aber: *gēdi* < **gēd-di* < **gēd-ti* „du fingst“.

Es liegt hier wohl ursprünglich langes *d* vor, das aber von O. A. nicht mehr lang gesprochen wurde.

5) Stammauslautendes \bar{h} , *h* wird dem *t* des Suffixes assimiliert: *bāh*, *bah* „ausgehen“, *báh-i* „ich ging aus“, *bát-tē* „du gingst aus“, *kah*, *ka'* „aufstehen“, *káh-i* „ich stand auf“, *kát-tē* „du standest auf“.

¹⁾ Über den Wechsel von *-i* und *-ē* in der Endung, *-a-* und *-a-* im Stamm vgl. S. 132.

6) Bei stammauslautendem *l* wird (umgekehrt wie unter 5) der *t*-Laut des Suffixes diesem *l* assimiliert:

gal „hineingehen“, *gál-ε* „ich ging hinein“, *gál-lε* < **gal-tε*
 „du gingst hinein“ (Som. *gášay* < **gál-tay*)

ǰal „geboren werden“, *ǰál-ε* „ich wurde geboren“, *ǰál-lε*
 „du wurdest geboren“.

7) Im Gegensatz zu 4) lautet das Suffix der medialen Verba (Stammauslaut *-ad*) mit *t* an, obgleich hier auch ein ursprüngliches Zusammentreffen von *d* und *t* zugrunde liegt. Da der Stammescharakter dieser Verba *o* < *ad* aber auf noch älteres **at* zurückzuführen ist, liegt vielleicht hier der Grund, daß das *t* der Personalsuffixe als *t* erhalten ist:

ǰázoj „für sich nehmen“ (Stamm: **ǰādud*), *ǰáz-a-z-ε* < **ǰád-ad-ε* „ich nahm für mich“, *ǰáz-a-tε* < **ǰād-a(d)-tε* „du nimmst für dich“

ǰísōj „für sich bauen“ (Stamm: **ǰísad*), *ǰís-e-z-ε* „ich baute für mich“, *ǰís-e-tε* „du bauteest für dich“.

c) Abweichungen vom Som. in der Flexion der abgeleiteten Stämme.

Inbezug auf die Durativbildung ist im Gegensatz zum Som. hervorzuheben, daß sie im J. bei allen abgeleiteten Verba vom Stamm ausgeht und nicht wie z. B. beim Kausativ- und Reflexivstamm im Som. von der Nominalform des Verbum¹⁾. So lauten z. B. vom vb. caus. *ǰábī* „brechen“ die Durativformen:

J.	{	prs. <i>ǰábiy-e</i>	Som.	{	prs. <i>ǰabi-n-aya</i>
	{	perf. <i>ǰábiy-áye</i>		{	perf. <i>ǰabi-n-ayay.</i>

1. Kausativstamm: Im Som. haben die regelmäßig mit *t* anlautenden Personalsuffixe bei der Flexion der kausativen Verba statt dieses *t* ein *s*. Im J. dagegen wird das *t* der Personalsuffixe bei den auf *-ī* auslautenden Kausativstämmen über *d* zu *z*, wie bei allen vokalisch auslautenden Verbalstämmen. Doch scheint das *t* nach den auf Vokal + *y* auslautenden Kausativa als *t* erhalten zu sein. Vor den vokalisch anlautenden Suffixen entsteht bei den Kausativa auf *-ī* (wie bei den vokalisch auslautenden Grundformen, vgl. *sī* „geben“) ein *y* als Gleitlaut, z. B.:

3. sg. perf. { m. *kúriy-i*
 f. *kúri-zi* von *kúri* erziehen

¹⁾ s. R. Som. Gr. § 308 und 310.

3. sg. perf. $\left\{ \begin{array}{l} \text{m. } \text{\textit{\textcircled{š}}\text{á}\text{ḡey-e} \\ \text{f. } \text{\textit{\textcircled{š}}\text{á}\text{ḡey-te}} \end{array} \right.$ von *\text{\textit{\textcircled{š}}\text{á}\text{ḡey}}* arbeiten.

Im J. entsteht auch bei den Durativformen vor vokalischem anlautendem Suffix ein *y* als Gleitlaut (im Som. kommt dies bei den Durativformen der Kausativa nicht in Frage, da dem auf *-ī* auslautenden Kausativstamm zunächst das nominale *-n* angefügt wird). Nach R. geht beim Kausativstamm auch im J. die Durativbildung vom Verbalnomen auf *-n* aus¹⁾.

2. Medio-Reflexivstamm: Die von R. als „Reflexivstämme“ bezeichneten Verba auf *-o* (< *-ad*) sind im J. noch weit häufiger als im Som. Sie haben nur zum kleinen Teil reflexive, oft mediale Bedeutung (etwas für sich tun, aus eigenem Interesse, zu eigenem Vorteil), in vielen Fällen aber ist eine charakteristische Bedeutung, die vom Grundwort abweicht, nicht mehr festzustellen. Es kommt sogar häufig vor, daß das Grundverb gar nicht mehr gebraucht wird und die auf *-ad* abgeleitete Form ganz dafür eingetreten ist. Mir scheint hier ein ähnlicher Vorgang vorzuliegen wie bei den zahlreichen griechischen Medialformen, die auch oft keine charakteristische Medialbedeutung mehr haben.

Die Flexion dieser Verba unterscheidet sich vom Som. zunächst durch den Imperativ, der im sg. regelmäßig die Endung *-oy* (Som. *-o*) hat (s. vorn S. 129 u. 130). Woher das *-y* kommt, kann ich nicht nachweisen.

Die Imperativendung *-o* dieser Verba im Som. geht sicher auf *-ad* zurück, wie aus der Pluralform klar zu ersehen ist,

z. B. Som. *\text{\textit{\textcircled{š}}\text{á}\text{ḡe}\text{-}o}* fürchte dich!

pl. *\text{\textit{\textcircled{š}}\text{á}\text{ḡe}\text{-}ad\text{-}a}* fürchtet euch!

R. erwähnt Som. Gr. § 90 b einen Übergang von *al > o*; Meinhof hält es für wahrscheinlich, daß auch *-ad* über *-al* zu *-o* wurde. Nun führt R. für das Som. auch einige Beispiele an, wo für ein *l* verwandter Sprachen *y* eingetreten ist. Nach diesen Angaben könnte man versucht sein, das mediale *-oy* des J. (= Som. *-o*) folgendermaßen abzuleiten: *-ad > -*al > -oy > -o*. Doch ist dies lediglich ein Erklärungsversuch, da *-al* in diesen Verbalformen nirgends belegt ist. Die 2. ps. pl. des Imp. endigt im J. auf *-ad-a* wie im Som.; doch wird auch hier statt *d* meist *z* gesprochen. Außer der 2. sg. und pl. kommt häufig noch eine entsprechende Imp.-Form für die 1. ps. pl. auf *-noy*²⁾ vor; so lautet z. B. der Imperativ des Medialstammes **ḡad-ad* kaufen:

¹⁾ s. R. Dsch. Gr. § 90.

²⁾ Diese Form spricht gegen den obigen Erklärungsversuch der Endung *-oy*, doch handelt es sich bei dem *y* der 1. pl. vielleicht nur um eine Analogiebildung zur 2. sg.

- sg. 2. *gáz-oy* kaufe!
 pl. 1. *gáz-a-noy* laßt uns kaufen!
 2. *gáz-az-a* kauft!

ebenso von **ǰis-ad* bauen:

- sg. 2. *ǰis-oy* baue!
 pl. 1. *ǰis-e-noy* laßt uns bauen!
 2. *ǰis-ez-a* baut!

Daß der ursprüngliche Medialcharakter *-ad* lautet, ist nicht nur in der 2. ps. pl. des Imperativs, sondern auch in der sonstigen Flexion dieser Verba deutlich zu erkennen. Es hat sich sogar im J. dieses *-ad* vollständiger erhalten als im Som., denn wie schon R. erwähnt (R. Dsch. Gr. § 89) wird im J. das *a* des reflexiven *-ad* auch vor den vokalisch anlautenden Verbalsuffixen beibehalten, während es im Som. bei den auf einen einzelnen Konsonanten auslautenden Stämmen ausgestoßen wird. Allerdings hat hier eine Assimilation stattgefunden: das *a* von *-ad* ist im J. als *a* erhalten in den Verba, die als Stammvokal ein *a* oder *o* haben; lautet der Vokal des Stammes *e* oder *i*, so wird das *a* vor *-ad* durch Assimilation auch zu *e* oder *i*.

Beispiele für Medialformen:

Präs. J. <i>ǰāzaz-ē</i>	Som. <i>qādá-n-aya</i> ich nehme
<i>ǰāzaz-ās</i>	<i>qādá-n-aysa</i> du nimmst
<i>ǰimiz-ē</i>	<i>ǰimá-n-aya</i> er stirbt
<i>ǰimiz-ās</i>	<i>ǰimá-n-aysa</i> sie stirbt.

Diese durativen Präsensformen zeigen deutlich, daß die Bildung des Durativum im J. vom Stamm ausgeht, dagegen im Som. von der auf *-n* auslautenden Nominalform (vgl. denselben Vorgang bei den Kausativa S. 135 e).

Perf. J. <i>ǰimid-ē (-i)</i>	Som. <i>ǰint-ay¹⁾</i> er starb
<i>ǰimi-tē (-i)</i>	<i>ǰima(t)-tay</i> sie starb
<i>ǰóba-nē</i>	<i>qában-nay</i> wir ergriffen
<i>ǰóbad-ēn</i>	<i>qábt-ēn</i> sie ergriffen.

Diese Perfektformen lassen für das J. die Assimilation des *a* von *-ad* an vorhergehendes *i*, ferner die Erhaltung als *a* nach *o* erkennen; die Somälbeispiele dagegen zeigen im 1. u. 4. Beispiel die völlige Ausstoßung des *a* von *-ad* vor vokalisch anlautendem Verbalsuffix.

3. Passivstamm: Bei der Flexion des Passivstammes ist der Wechsel von *n*, *ñ* und *m* zu beachten, vor vokalischem Suffixanlaut steht *m*, vor konsonantischem *n*, vor *n* aber erscheint *ñ*. Da bei

¹⁾ Die verbale Grundform lautet im Som. *ǰin*, der Reflexivstamm *ǰimō* < **ǰimad*; das ursprüngliche *m* wird überall zu *n*, wo es im Wortauslaut oder vor Alveolarlauten (*t. n*) steht.

dem im J. immer durativ gebildeten Präsens dem Stamm ursprünglich zunächst *-ay*, und diesem *-ay* erst die Personalsuffixe suffigiert wurden, erscheint als Stammauslaut im Präsens immer *-m*, z. B. *fúrum-ē* „ich werde befreit“, *fúrum-ās* „du wirst befreit“ usw. Dagegen zeigt das nicht durative Perfekt von *furuñ* „befreit werden“ den Wechsel des Nasals:

sg. 1.	<i>fúrum-e</i>	„ich wurde befreit“	pl. 1.	<i>fúruñ-ne</i>
2.	<i>fúrun-te</i>		2.	<i>fúrun-tēñ</i>
3. m.	<i>fúrum-e</i>		3.	<i>fúrum-ēñ</i>
	f.	<i>fúruñ-te</i> .		

Außer dieser Art, das passive Genus verbi durch den wie jeden andern Verbalstamm flektierten Passivstamm auszudrücken, gibt es im J. noch mehrere andere Möglichkeiten, das Passivum wiederzugeben, die nicht vom Passivstamm ausgehen. Diese sind im nächsten Abschnitt (d) 5. Das Passivum S. 146) behandelt.

Anm.: Ich möchte hier zum Vergleich schon darauf hinweisen, daß der eben angeführte Wechsel zwischen *n* und *m* nur stattfindet bei der Flexion des Passivstammes, nicht aber bei der fast gleichlautenden Verbindung von Partizip und den reduzierten Formen des Hilfsverbes „sein“¹⁾, z. B.:

sg. 1.	<i>fúrun-e</i>	„ich bin befreit worden“	pl. 1.	<i>fúruñ-ne</i>
2.	<i>fúrun-te</i>		2.	<i>fúrun-tīn</i>
3. m.	<i>fúrun-ye</i>		3.	<i>fúrun-yīn</i> .
	f.	<i>fúrun-te</i>		

4. Stativstamm: Die flektierte Form eines Stativstammes ist mir nie vorgekommen; dagegen brauchte O. A. sehr häufig die auf *-ōw* (auch *ō* gesprochen) oder *-āw* auslautenden Verbalstämme in Verbindung mit einem anderen Verbum finitum, fast immer in Fällen, wo wir im Deutschen den Infinitiv anwenden. Näheres darüber s. bei Behandlung des Infinitivs im nächsten Abschnitt (d, 1).

d) Modus und Genus Verbi.

Außer dem Stamm jedes Verbum, der an sich eine Nominalform darstellt und in den meisten Fällen auch als Nomen gebraucht werden kann, existieren im Som. von jedem schwachen Verbum noch zwei abgeleitete Nominalformen, nämlich der Infinitiv und das Partizip.

1. Der Infinitiv.

Der Infinitiv des Som. lautet bei der Grundform und den Kausativa auf *-i* (*-ī*), resp. *-in*, bei den Reflexiva und Passiva auf *-an*²⁾

¹⁾ Über die Flexion dieses defektiven Verbum vgl. S. 150.

²⁾ vgl. R. S. Gr. § 311.

aus. Eine dem entsprechende Infinitiv-Bildung ist nach meinen Aufzeichnungen im J. nicht in Gebrauch.

Andererseits aber brauchte O. A. sehr häufig eine Verbalform auf *-ōw* (*-ō*) oder *-āw*, die ihrer Funktion nach nichts anderes sein kann als ein Infinitiv. Diese Verbalform deckt sich lautlich mit dem oben erwähnten Stativstamm von dem eine Flexion wiederum nicht vorkommt. Syntaktisch steht die Verbalform auf *-ōw* (*-ō*) oder *-āw* in den meisten Fällen in Verbindung mit einem anderen flektierten Verbum und zwar diesem vorhergehend, also in einer Konstruktion, die die Verbalform auf *-ōw* als Infinitiv erscheinen läßt. Besonders häufig findet sich diese Form bei den Verba:

baḥ gehen, fortgehen, aufbrechen um etwas zu tun

gal anfangen etwas zu tun

fad wünschen etwas zu tun,

aber sie steht auch in Verbindung mit anderen Verba.

Außerdem erscheint die Verbalform auf *-ōw* ohne ein anderes Verbum finitum in negierenden und passiven Sätzen¹⁾. Sie ist immer unveränderlich, ganz gleich, ob sie sich auf ein Subjekt im sg. oder pl., auf ein-mask. oder fem. bezieht. Alle diese Gründe (Funktion, inhaltliche Bedeutung, Unveränderlichkeit) führen zu dem Resultat, daß es sich tatsächlich um einen Infinitiv handelt. Es liegt also hier eine vom Som. völlig abweichende, ganz neue Art der Infinitivbildung vor.

Das zur Bildung dieses Infinitivs angewandte Suffix *-ōw* dient, wie schon mehrmals erwähnt, im Som. zur Bildung des Stativstammes. Es geht in seiner älteren Form *-aw* zurück auf ein altes Verbum substantivum **aw* (R. *āw*) „sein“²⁾. Es kann im Som. an Substantiva, Adjektiva, Verba in der Grundform und auch an Partizipia angefügt werden und bildet abgeleitete Verba mit der Bedeutung des „in einem Zustand sich befinden“, z. B. „zornig sein, alt sein, glücklich sein“ usw. Es scheint mir wohl möglich, daß die im J. gebräuchliche Infinitivform auf dasselbe alte Verbum **aw* „sein“ zurückgeht, und daß eben durch Suffigierung dieses Verbum die verbale Stammform den Infinitivbegriff bekommt. Ob dies nun tatsächlich ein Infinitiv im Sinne unserer resp. der lateinischen Grammatik ist, oder mehr eine Art Gerundium, wie es nach einigen Beispielen auch möglich scheint, ist für Form und Stellung der im J. angewandten Verbalbildung auf *-ōw* gleichgültig.

1) Vgl. damit, daß auch im Som. das negative Präsens mit der Infinitivform gebildet wird, s. R. S. Gr. § 323 b.

2) Vgl. R. S. Gr. 292; Meinhof, Hamitensprachen, S. 179.

Über den Gebrauch von $-ōw$ ($-ō$) oder $-āw$ als Suffix läßt sich zunächst sagen, daß in Verbindung mit einem Verbum finitum meist die Infinitivform auf $-ōw$, zuweilen auch die auf $-āw$ steht, dagegen findet bei der Negation (s. S. 149) und beim Passiv (s. S. 146) immer die Endung $-āw$ Anwendung. Im ersten Falle folgt auf den Infinitiv meist das Subjektspronomen des nachstehenden Verbum finitum: 'a oder 'iyya, zu dem das auslautende $-w$ so hinübergezogen wird, daß $-ōw$ 'a > $-ōw_a$ (für das Ohr oft $-ō wa$) wird. Es kommt aber bei langsamem Sprechen auch $-ō$ 'iyya vor, z. B. 'ariki 'āmō 'iyya fazāye „der Junge wollte essen“. Bei solchen Sätzen könnte man versucht sein, die Form auf $-ō$ als Subjunktiv 3. ps. sg. aufzufassen, mit der sie lautlich identisch ist; („der Junge wollte, daß er äße“). So kann die Form aber nicht erklärt werden, denn dann müßte es im fem. statt 'āmō heißen 'āntō „daß sie äße“, der Satz lautet aber im fem. 'ariti 'āmō 'iyya fazāse „das Mädchen wollte essen“. Man hat es also hier bei 'āmō sicher nicht mit einem Verbum finitum, sondern mit einer unveränderlichen Nominalform, einem Infinitiv zu tun. Daß ein Bedürfnis nach einer solchen Neubildung ganz entschieden vorlag, wird klar bei Zusammenstellung der nominalen Verbalformen des Som., denn unter den Infinitiven der verschiedenen Verbalstämme im Som. ist nicht ein einziger, der nicht in der Form vollkommen mit einer oder mehreren verbalen Nomina anderer Art zusammenfällt; vgl. dazu die nachstehende Tabelle, die eine Übersicht der Suffixe gibt, die im Som. angewandt werden, um die verschiedenen verbalen Nominalformen zu bilden:

	1) Stamm	2) Infinitiv	3) negierter Inf.(resp.neg. Stamm)	4) Partizip
Verbale Grundform	—	$-ī$ ($-i$)	$-in$	$-an$
Kausativum	$\left\{ \begin{array}{l} -ī, -i \\ -sī, -si \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} -īn, -in \\ -sīn, -sin \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} -in (-in) \\ -sin (in) \end{array} \right.$	$-san$
Medium	$-ō$ ($< -ad$)	$-an$	$-an-in$	$-tan$
Passivum	$-an$	$-an$	$-an-in$	($-an$)

Im J. sind die in Rubrik 2 angeführten Endungen durch $-ōw$, $-āw$ ersetzt. Bei den Kausativa lautet im J. die Infinitivendung $-iyōw$ < stammbildendem $-ī + ow$.

Das Nebeneinander der Formen $-ōw$ ($-ō$) und $-āw$ (mit sehr langgezogenem $ā$) ist vielleicht so aufzufassen, daß $-ōw$ ($-ō$) den Infinitiv für die Grundform darstellt, $-iy-ōw$ ($-iy-ō$) d. h. das an den Kausativstamm auf $-i$ gefügte $-ōw$ ($-ō$), den Infinitiv für den Kausativstamm und $-āw$ in gleicher Weise den Infinitiv des Reflexiv- und Passivstammes bildet. Es wäre dann in dem langen $ā$ das a des Reflexiv- bzw. Passivcharakters mit dem a von $*aw$ „sein“ verschmolzen, während sonst $*aw$ zu $-ōw$ geworden ist, das im Begriff steht, sich weiter zu o zu entwickeln¹⁾. Doch es stehen nicht genug sichere Beispiele von jeder Art zur Verfügung, um diesen Sachverhalt zu behaupten. Wäre diese Annahme richtig, so hätten wir im J. folgende Infinitivformen anzusetzen:

1. Grundform: $-ōw$ ($-ō$)
2. Kausativ: $-iyōw$ ($-iyō$)
3. Reflexiv } : $-āw$
4. Passiv } :

Es bliebe dann aber immer noch unerklärt, warum bei der Verneinung stets die Form $-āw$ auftritt. Eine Erklärung dafür wäre gefunden, wenn sich nachweisen ließe, daß die Verneinung durch Negationspartikel + Infinitiv auf $-āw$ immer mit dem passiven Genus zusammenfiel; dies wäre möglich, denn bei dieser Konstruktion tritt niemals ein Subjektspronomen auf, z. B. „ich gebe dir nicht“ $m'_{ki} sīyāw$, wörtlich „nicht dir wird gegeben“ („ich“ fehlt im J.).

Beispiele:

1. *Lánki mánki 'iyya galōw_a fajāyē* Der Mann wollte in das Haus hineingehen.
2. *Sōr 'āmōw 'iyya 'āmbāhēn* Um Nahrung zu essen gingen sie aus.
3. *'Arīki ḡdrinyō gurō 'iyya 'ūmbāhī* Der Junge ging fort, um Holz zu sammeln.
4. *Mārkabkānu drērō 'iyya galē* Unser Schiff fing an zu fahren.
5. *'Arīti šāḡeyōw_a_gallē* Das Mädchen fing an zu arbeiten.
6. *Lōdi dājijōw_a_galē* Ich fing an, die Kühe zu hüten (wurde Kuhhirt).
7. *'Arīr kal(h) 'iyya dājijōw_galē* Ein anderer Junge fing an, die Kühe zu hüten.
8. *Markāb 'iyya 'aragē mānyāza ke_drērāw* Ein Schiff sah er über das Wasser fahren.

¹⁾ Dieser Übergang kommt auch sonst im J. vor, vgl. Som. $*aw-o$ „Nacht“ > J. R. $āw$, O. A. $'ō$.

9. *Wal hāzō* (auch *hāzāw*) 'iyya 'ūmbāhēn Um etwas (für sich) zu stehlen, machten sie sich auf.
10. *Sárti sultānk'* 'iyya hāzō (-āw) 'ungdlēn In das Haus des Sultans gingen sie, um etwas (für sich) zu stehlen.
11. *Mēl kaléh, sōr līkē 'āmāw, maléh mēnnētān*¹⁾ māyē Ein anderer Ort, wo (Essen) gegessen wurde, außer diesem Ort, war nicht da.
12. *Šimbír ma-àragāw, bār ma-àragāw, simmídē 'iyyō-nē mānyāza māyē wal kalē ma-àragāw* Vögel (waren) nicht zu sehen, Land (war) nicht zu sehen, außer Himmel und Wasser war nichts anderes zu sehen.
13. *Sultān may yarhē: mēki sīyāw* Der Sultan sagte: ich gebe dir nichts.
14. *Bárama 'allēnki may yarhē: todobázē sáb may galīyāw* Der Schiffsoffizier sagte: die 7 Körbe lade ich nicht ein (werden nicht eingeladen).
15. 'Ínte 'i-sug, 'áni wal lé (< la + i) 'arhāw 'áni kīnšegè Warte hier auf mich, was mir gesagt worden ist (werden wird), werde ich dir erzählen.
16. *Mār kaléh markábkē baḥāw, 'inšeg* (< 'i 'in-šeg) Sage mir Bescheid, wenn das Schiff das nächste Mal abfahren wird.

Anm. zu den Beispielen: In 1—4 haben wir sicher den Infinitiv der Grundform,

in 5—7 den eines Kausativstammes, in 14 den verneinten, wahrscheinlich passiven Infinitiv eines Kausativums.

In 9 und 10 liegt vielleicht Grundform auf -ō, bezw. Reflexiv-(Medial-)stamm auf -āw vor.

Passives Genus ohne Negation findet sich in 11 und 15; in 12 sicher negiertes Passivum, in 13 und 14 wahrscheinlich auch; Satz 14 lautet wörtlich übersetzt „die 7 Körbe nein eingeladen werden“.

Die Form 'arhāw in 15 von dem starken defektiven Verbum 'arh „sagen“ (Som. *ḏah*) ist besonders interessant; ebenso wie das im J. verloren gegangene starke Präsens von 'arh „sagen“ durch neue, schwache Formen ersetzt worden ist, tritt hier auch die Neubildung des Infinitivs auf. Neben 'arhāw braucht O. A. auch 'arhi, das ist das einzige Beispiel einer dem Som. entsprechenden Infinitivform, die aber schon durch die neue Form auf -āw verdrängt wird.

In Satz 16 scheint mir der Infinitiv Futurbedeutung zu haben, vgl. den Gebrauch des Infinitivs im Som. als Futurum²⁾.

¹⁾ *mēnnētān* < *mēl-lē-tān* < *mēl-tē-tān*; *mēl* „Ort“, -*tē* Artikel, -*tān* Demonstrativ. ²⁾ R. Som. Gr. § 313.

2. Das Partizip.

Das Partizipium wird wie der Passivstamm (s. S. 149ff.) durch Suffigierung von *-an* an die Grundform gebildet, auch wird wie beim Passivstamm das *a* dieser Endung meist dem Stammvokal assimiliert. Das Partizip hat immer passive Bedeutung, es kann mit Endungen versehen, flektiert werden wie ein prädikatives Adjektiv; die dazu verwandten Endungen sind reduzierte Formen eines Hilfsverbs „sein“¹⁾.

Als Beispiel führe ich eine Stelle aus einem von O. A. erzählten Märchen an, in der eine ganze Reihe von verschiedenen Formen der Partizipia *hir-in* „gebunden“ von der Grundform *hir* (Som. *hiḍ*) und *dil-in* „getötet“ von der Grundform *dil* (Som. *dil*) vorkommen.

Sultānki sa_kāḥe, habartīs sa_kātte,

Der Sultan stand auf, seine Frau stand auf,

ḍar'yō is_kē hirin-yīn 'iyya 'aragēn;

da sahen sie ihre zusammengebundenen Kleider;

'áy 'is_kē hiri ḍarkānu? 'iyyā_yarḥèn.

wer band unsere Kleider zusammen? sagten sie.

Lammāzi bilāmōd tntūyyō 'is_kē hirin-ti (< -te) 'iyya 'aragēn;

Da sahen sie die zusammengebundenen Haare der beiden Mädchen;

'ay 'is_kē hiri? 'iyyā_yarḥèn.

wer band (sie) zusammen? sagten sie.

'Eyki hirin-yi (< -ye) 'iyya 'aragēn,

Da sahen sie den angebundenen Hund,

lih goḥḥōd dilin-yīn 'iyya 'aragēn, 'àbaysōzo dilin-te 'iyya 'aragēn.

auch sechs getötete Männer und eine getötete Schlange sahen sie.

Vergleiche außerdem das vom Partizip *fur-un* „befreit“ angeführte Paradigma vorn S. 138.

3. Das Futurum.

In vielen Fällen wird das (durative) Präsens auch als Futurum gebraucht; z. B.:

1. *Siddi gē haddī šēnē_wāyo, 'āni kī_siyè*

Wenn er (es) nach 3 Tagen nicht gebracht hat, werde ich (es) dir geben.

¹⁾ s. unten S. 149 ff C. defektive Verba, wo auch die für die prädikativen Partizipia und Adjektiva gebrauchten reduzierten Formen aufgeführt sind.

2. *Soddón gē kí-ḏisàne mínki*

In 30 Tagen werden wir dir das Haus bauen.

3. *Ḑarkún gundóy, hàbartá wa kíñjèye¹⁾* (< *ki-in-jèye*)

Zieh dies Kleid an, ich werde dich zu deiner Frau führen.

Ferner kann das Futurum ausgedrückt werden durch Umschreibung mit *dōn* „wollen“. Dies geschieht auch im Som., doch während im Som. das Verbum *dōn* auch sonst vielfach gebraucht wird für „wünschen, mögen, begehren, die Absicht haben, suchen“, ist im J. für alle diese Fälle fast ausschließlich *fad* (R. *faḍ*) eingetreten. Auch zum Ausdruck des Futurum brauchte O. A. nur sehr selten die Umschreibung durch *dōn*, doch sind diese Fälle interessant durch die Form des mit *dōn* konstruierten Verbum und durch die Flexion von *dōn* selbst, z. B.:

sg. 1.	'árhẹ dōn-ě ich werde	sg. 1.	'ám-ẹ dōn-ě ich werde
2.	'árhẹ dōn-tě [sagen]	2.	'án-tẹ dōn-tě [essen]
3. m.	'árhẹ dōn-ě	3. m.	'ám-ẹ dōn-ě
f.	'árhẹ dōn-tě	f.	'án-tẹ dōn-tě
pl. 1.	'árhẹ dōn-ně	pl. 1.	'ám-ẹ dōn-ně
2.	'árhẹ dōn-tāni	2.	'án-tẹ dōn-tāni
3.	'árhẹ dōn-āni.	3.	'ám-ẹ dōn-āni.

Neben 'árhẹ brauchte O. A. auch 'árhī, bezw. 'ári, und in der 3. pl. sagte er gelegentlich auch 'ám-āni dōn-āni, stellte also auch hier wie in den Sing.-Formen des zweiten Paradigmas zwei in ganz gleicher Weise flektierte Verba hintereinander.

Das Verbum *dōn* erscheint hier in einer Flexion, die sicher auf das (nicht durative) Präsens des Som. zurückzuführen ist, vgl. oben S. 130. Es haben sich also in dieser Futurkonstruktion Formen des einfachen Präsens erhalten, allerdings mit abgeschwächten Endungen: -a, -ta, na sind zu -ě, -tě, -ně geworden. Daß es sich hier tatsächlich um eine Präsensflexion handelt, geht deutlich aus den Endungen der 2. und 3. ps. pl. hervor.

In Verbindung mit diesem flektierten Verbum *dōn* könnte man den Infinitiv oder, nach Analogie des Som., den Subjunktiv erwarten. Das erste Paradigma hat die Form 'árhẹ, resp. 'árhī oder 'ári; diese Form zeigt eine dem Infinitiv im Som. entsprechende Bildungsweise. Es wurde schon oben S. 142 darauf hingewiesen.

Im zweiten Paradigma ist das mit *dōn* verbundene Verbum nicht unveränderlich. Nach der 1. und 3. m. sg. und der 1. und 3. pl. 'ámẹ

¹⁾ Som. *ku géynaya*.

könnte man auch hier auf eine Infinitivform schließen, doch tritt in der 2. sg. und pl., resp. in der 3. sg. fem. das 'für diese Personen charakteristische *t* in der Endung auf. Dies zeigt, daß es sich hier entweder gar nicht um einen Infinitiv handelt oder daß der ursprüngliche Infinitiv nicht mehr als solcher in der Sprache lebendig ist, und der Gewährsmann versuchte, diese ihm nicht geläufige Form in Einklang mit der sonst üblichen Flexion zu bringen. Dafür spricht noch mehr die Ersetzung von 'ámĕ in der 3. pl. durch 'ámāni.

Wie schon erwähnt, kam aber diese Art der Umschreibung des Futurum so selten vor, daß man weder in bezug auf die nur hier angewandten Flexion von *dōn*, noch auf die damit verbundene Verbalform irgendwelche allgemeinen Schlüsse ziehen kann. Vor allem herrschte bei dem Gewährsmann selbst Unsicherheit, so daß es sich vielleicht überhaupt um übernommene Sprachformen handelt.

4. Der Subjunktiv.

Der Form nach stimmt der Subjunktiv im J. mit dem des Som. überein:

sg. 1.	-ø	pl. 1.	-nø
2.	-tø	2.	-tāni
3. m.	-ø	3.	-āni
f.	-tø.		

Nebenformen auf *-u*, wie R. sie angibt¹⁾, sind mir nicht vorgekommen. Der Subjunktiv wird angewandt in abhängigen Sätzen, die durch *kólki*, *hádi*, *mar* „wenn“ eingeleitet sind²⁾, oder auch in zwischengeschobenen Satzteilen ohne einleitende Partikel (verkürzte Partizipal- oder Relativsätze). Merkwürdigerweise steht vor den Subjunktivformen manchmal die Partikel *ha* (Som. *ha*), die im Som. und nach R. auch im J., den Jussiv kennzeichnet.

Beispiele:

1. *Gég kolki sōr ha 'ántø, koy!* Komm heute, wenn du (Essen) gegessen hast! (d. i. komme heute nachmittag).
2. *Baré 'ani dārko_wa ha gazažó_fazè* Morgen will ich mir ein Kleid kaufen.
3. *Libāki 'üssugo 'ífo la_áragē* Der Löwe wurde schlafend gefunden.

¹⁾ R. Dsch. Gr. § 95.

²⁾ Nach denselben Partikeln kann auch die Nominalform auf *-ōw*, *-āw* stehen.

4. *Lánki 'an̄xrábki šēno, 'avṛdki 'iyya dli* Der Mann, der die Zunge bringt, hat den Dämon getötet!
5. *'Arūtās bilídkās ki-jṛto, 'inti šēna!* Bringt das Mädchen, das in dem Dorfe wohnt, hierher!

Der Subjunktiv in der 1. ps. pl. wird zuweilen als Imperativ gebraucht, z. B. *ni-šēn, bannō!* „komm mit!“, wörtlich: „uns bringe (begleite), laßt uns gehen“ (kann auch von einer Person gesagt werden).

5. Das Passivum.

Die Möglichkeit, das passive Genus durch einen bestimmten Verbalstamm auszudrücken, der an sich passive Bedeutung hat, ist schon oben (S. 129,5) besprochen worden. Auch die Verwendung des Partizipium zum Ausdruck des Passiv ist schon erwähnt worden (s. S. 136 und 143). — Passivstamm und passives Partizip ergänzen sich in der Bedeutung, vgl.:

Passivstamm:

prs. *fūrum-ē* ich werde befreit
 perf. *fūrum-e* ich wurde befreit

Partizip:

fūrun-e¹⁾ ich bin befreit worden.
fūrun-āyi ich war befreit worden.

Ebenso wie im Som. kann außerdem das passive Genus durch eine Art unpersönlicher Passivkonstruktion zum Ausdruck gebracht werden. Die Passivpartikel *la* des Som. lautet im J. neben *la*, meist *le*, *lē* oder *li*, vor *ni* „uns“ *ne*, mit folgendem *'i* „mir, mich“ kontrahiert *lē*. Auf dieses *le* (*li*) folgt das Verbum in der aktiven Form und zwar immer in der 3. ps. sg. (prs. oder perf.), während das Personalpronomen, das im Deutschen Subjekt ist, im entsprechenden Genus und Numerus als Objektskasus unmittelbar vor dem Verbum steht²⁾. Zur Erklärung dieser Konstruktion ist am einfachsten die deutsche Ausdrucksweise mit „man“ zum Vergleich heranzuziehen, z. B. (*'áni*) *lē* (< *la-i*) *fure*, Som. *'anigu la-i fūrāy* wörtlich „mich befreite man“ (statt „ich wurde befreit“). Es handelt sich hier also eigentlich um eine Umschreibung des Passivs durch eine aktive Konstruktion mit unpersönlichem Subjekt. Das im Som. regelmäßig dem *la* vorangestellte Personalpronomen — das [im J. oft fehlt — ließe sich als absoluter Nominativ auffassen (wie R. es tut), doch werden auch sonst die vollen Personalpronomina, die in der Regel als Sub-

¹⁾ Über die Personalsuffixe des passiven Partizip s. unten „defektive Verba“, S. 150.

²⁾ vgl. R. Som. Gr. § 304 ff.

jektsformen dienen, als Objektpronomina gebraucht; sie stehen dann absolut, als Verstärkung, ganz in derselben Funktion wie im Franz. *moi, toi* usw.

Beispiele:

1. *Lôdê m̀dalazāne, wān_a l̀kē m̀tlē* Die Kühe melken wir, die Milch wird (von ihnen) gemolken.
2. *Burrūd 'iyya l̀kē dalisīyē* Es wird Butter daraus gewonnen.
3. *Ādāysī nāgaze bibi' l̀kē šibē* Es entsteht reine Butter, die in ein Faß gegossen wird.
4. *Lôdē gōni l̀n'ozē, gāl' gōni l̀n'ozē* Die Kühe werden abgesehen für sich gehalten, die Kamele werden abgesehen für sich gehalten.
5. *Mēni b̀jirō 'iyya l̀ngurē* Man zieht an einen Ort, wo Wasser ist.
6. *Hōla bīyō l̀ngūriyē* Das Vieh wird zum Wasser getrieben.
7. *Hirābti dūboḡi baktiyyē 'iyya la_áragē* Am Morgen fand man den Kadaver des Oehsen.
8. *Libāki 'ussugo 'ijō la_áragē, filār 'iyya l̀ke gēme* Der Löwe wurde schlafend gefunden und mit einem Pfeil getötet.
9. *Ha gál! l̀ē (< la_i) 'arhi* Komm herein! wurde mir gesagt.
ha_gála! ne_nú 'arhi Kommt herein! wurde uns gesagt.

Schließlich besitzt das J. noch eine vierte Möglichkeit, das Passiv auszudrücken. Diese fällt in der Konstruktion allerdings ganz mit der eben behandelten zusammen, nur wird statt *la* (*le, li*) dem Verbum das Wort *wal* vorgesetzt. Dieses *wal* ließe sich vielleicht zurückführen auf Som. *wā + la* (oder *al*¹⁾, denn im Som. wird der Passivpartikel *la* fast regelmäßig die das Prädikat einleitende Partikel *wā* vorangesetzt, so daß aus der ständigen Verbindung von *wā + la* (resp. *al*) schließlich *wal* entstanden wäre. Gegen diese Ableitung scheint mir zu sprechen, daß jedenfalls im heutigen J. die im Som. so häufige Partikel *wā* fast nie vorkommt. Nur ausnahmsweise findet sich im J. *wa* als Subjektspronomen statt *'iyya* oder *ya* nach auf -o auslautenden Nomina, wo vielleicht das *w* lautgesetzlich aus *y* entstanden ist, also gar nicht altes *wā* zugrunde liegt. Eine andere Ableitung wäre die Zurückführung der Passivpartikel *wal* auf *wal* „etwas, jemand“²⁾. Danach wäre auch diese angeblich passive

¹⁾ zu *al* statt *la* (J. *le, li*) vgl. R. Som. Gr. § 304.

²⁾ *wal* „etwas“ existiert im Som. nicht („etwas“ heißt dort *wah*) vgl. aber Som. *wálba, wáliba* „jeder“, J. *walbē, welb*.

Konstruktion mit *wal* eigentlich ein Aktivum mit dem unpersönlichen Subjekt „jemand“, resp. „man“; ebenso wie ich es für die oben angeführte Som.-Konstruktion mit *la* annahm. O. A. brauchte die Konstruktionen mit *la* (*le*, *li*) und *wal* ohne jeden Bedeutungsunterschied, manchmal in fast regelmäßiger Abwechslung; so sind die nachfolgenden Beispiele wie die oben angeführten ein und derselben kurzen Schilderung über die Viehzucht entnommen:

1. *Wántě wàl rùhě* Die Milch wird geschüttelt.
2. *Burrúdka wal ñilàliyě* Die Butter wird geschmolzen.
3. *Ñàysǵáse bazán hadi náǵazǵ wàl gǵazě* Wenn viel von dieser reinen Butter da ist, wird sie verkauft.
4. *Jilál hadi kǵye wàl gǵurě* Wenn der Winter kommt, wird weitergezogen.
5. *Libáki hirábtì wál rahě¹⁾* Der Löwe wurde am Morgen verfolgt.
6. *Libáki wál ku ñǵye²⁾, wál dilě* Der Löwe wurde getroffen und getötet.

e) Das negierte Verbum.

Inbezug auf die Verneinung bestehen im J. (wie im Som.) verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten. Die in Betracht kommenden Negationspartikeln sind präfigiertes *ma* oder präfigiertes *ma* und gleichzeitig suffigiertes *-ne*.

Negation durch die Partikel *ma*.

Die allgemeine Negationspartikel ist *ma*, das unmittelbar vor dem Verbum steht und sich diesem in den verschiedensten Formen assimiliert. So entsteht aus *ma*, das sich unverändert noch vor anlautendem *a* findet, *mě*, *mě*, *mi*, *mǵ* (*mǵ*) und *mǵ*. Die am häufigsten vorkommenden Formen sind *mě* und *mě*; *mi* steht vor anlautendem *i*, *mǵ* vor *ǵ*, auch meist vor *k* und *g* (jedenfalls vor *ko* . . . und *go* . . .), *mu* vor *f*. — Manchmal ist statt der Negativpartikel *ma* das Wort *may* „nein“ dem Verbum vorgesetzt, vielleicht wenn auf die Verneinung ein besonderer Nachdruck gelegt werden soll. Geschieht die Negation durch Vorsetzung von *ma* oder *may*, so kann das Verbum entweder im Indikativ stehen mit derselben Flexionsendung wie in dem entsprechenden nichtverneinten Satz, oder es steht im Subjunktiv oder im Infinitiv auf *-āw* (s. oben S. 141); in einem Beispiel (9) steht der verbale Stamm. Die Negierung durch *ma* wird angewandt in Sätzen mit präsentischem Sinn.

¹⁾ Som. *rǵay*.

²⁾ Som. *ñǵbay*.

Verbum im Indikativ:

1. *Jahástē mō_kē dīyāyan* Meine Krokodile beißen niemanden.
2. 'Ani' *sultān mí_ihī, 'ani wazīr_a_ahā* Ich bin nicht Sultan, ich bin ein Vesir.
3. 'Unnu *máy_āmānē so_gāl* Wir essen kein Kamelfleisch.

Verbum im Subjunktiv:

4. *Nebād mē_tālq* Es ist kein Friede.
5. 'Ani *sēf mō_gōbbq* Ich habe kein Schwert.
6. *Habartē mē_xōgtq, 'inte jírte?* Meine Frau ist nicht da, wo ist (wörtl. „war“) sie?

Verbum im Infinitiv:

7. *Sultān may yarhē: mē_kí sīyāw* Der Sultan sagte: ich gebe dir nichts.
8. *Todōbázē sāb may gāliyāw* Die sieben Körbe nehme ich nicht mit.

Verbum in der Form des Stammes:

9. *Muhāmmēd ma_ārag* Muhammed sieht es nicht.

Negation durch Vorsetzung von *ma* und Suffigierung von *-ne*.

Ebenso wie im Som. kann die Negation auch doppelt ausgedrückt werden, nämlich durch vorgesetztes *ma* und dem Verbum suffigiertes *-ne* (Som. *-in*). Bei der Suffigierung von *-ne* kommt als Verbalform immer nur der Stamm in Betracht. Doch während es sich bei dem nur durch *ma* negierten Verbum in der Regel um Präsensformen handelt, scheint die Negation durch *ma* und *-ne* das verneinte Perfektum darzustellen.

10. *Muhāmmēd hirābtūn mō_kōy-ne* Muhammed ist heute morgen nicht gekommen.
11. 'Azi *šēlē mō_kōy-ne* Du bist gestern nicht gekommen.
12. 'Afarti *habrōd walbe mē_kē Jāl-ne* Mit den vier Frauen zeugte er nichts (von den vier Frauen bekam er kein Kind).
13. *Gur'dunki mē_Ĵamēy-ne, dūksigi wāl 'q bīyi* Den Koran hatte ich noch nicht beendet, da wurde ich aus der Schule genommen.

C. DEFEKTIVE SCHWACHE VERBA.

a) „sein“. Im Som. gibt es ein defektives Verbum „sein“, als dessen Stamm R. *hay* oder in einer reflexiven Form *ahāo* ansetzt. Es wird im Som. im prs. stark, im perf. schwach konjugiert¹⁾.

¹⁾ s. R. Som. Gr. § 267 und 239.

Die im J. gebräuchlichen Verbalformen für „sein“ im prs. und perf. stehen nur z. T. mit den Som. Formen in Zusammenhang.

Ohne eine Ableitung zu beabsichtigen, sollen im folgenden die Som. und J.-Flexion zum Vergleich nebeneinandergestellt werden.

1. Präsens

J.		Som.
1.	'ahá ich bin	'aháy
2.	'éte ('áte) usw.	taháy
3. m.	'éye ('éya)	m. yaháy
f.	'éte ('éta, 'áte)	f. taháy
1.	'énne ('áhne)	naháy
2.	'etín ('atín)	tikhén
3.	'eyín	yikhén.

2. Perfekt

J.		Som.
1.	'aháye (-yi) ich war	'ahá
2.	'aháyte (-ti) usw.	'aháyɔ
3. m.	'aháye (-yi)	m. 'ahá
f.	'aháyte (-ti)	f. 'aháyɔ
1.	'aháyne (-ni)	'aháyɔ
2.	'aháyɛn	'aháyɛn
3.	'aháyɛn	'aháyɛn.

Das J.-Perfekt ist, leicht zu erklärende Lautabweichungen in den Endungen abgerechnet, mit dem Perf. des Som. identisch. — Das J.-Präsens zeigt merkwürdigerweise in der 1. sg. 'ahá die Form der 1. sg. des perf. im Som. Alle übrigen Personen sind — auch abgesehen von der Suffixflexion im J. im Gegensatz zur Präfixflexion im Som. — so verschieden von den Som. Formen, daß es möglich wäre, daß hier ein anderes Verbum zugrunde liegt; nur die Nebenform der 1. pl. 'áhne weist vielleicht auf einen Zusammenhang mit hay, bezw. 'ahāo hin.

Von diesen Verbalformen sind die Endungen für die Flexion der prädikativ gebrauchten Adjektiva und Partizipia abzuleiten; sie lauten:

	prs.	perf.
sg. 1.	-e „ich bin“	-āye (āyi) „ich war“
2.	-te usw.	-ayte usw.
3. m.	-ye (-ya)	-āye
f.	-te (-ta)	-ayte

	prs.		perf.
pl. 1.	-ne „wir sind“ usw.		-ayne „wir waren“ usw.
2.	-tîn		-aytên
3.	-yîn		-âyên.

Von diesen Suffixen ist das Suffix für die 1. sg. des prs. (-e) nicht wie die übrigen auf die Präsensflexion zurückzuführen. Dies spricht dafür, daß 'ahâ für die 1. sg. des prs. im J. nicht ursprünglich ist, sondern hier eine der übrigen Präsensflexion entsprechende auf -e auslautende Form verloren gegangen ist. Neben -ye und -te für die 3. sg. kommen auch -ya und -ta vor. Andere Nebenformen sind -yi und -ti für die 3. sg. m. und f., doch ist dies wohl Assimilation an ein *i* des Stammes, z. B. part. pass. *hîrin-yi* „der angebunden ist“ (v. *hîr*). *dîlin-ti* „die getötet ist“ (v. *dil*) neben *hîrin-ye*, *dîlin-te*¹⁾.

b) „haben“. Ein Verbum „haben“ wird im J. ganz wie im Som. gebildet durch Zusammensetzung von *le* (< *leh*, was auch noch vorkommt) „habend“ mit der oben angeführten Flexion für „sein“.

1. Präsens

	J.		Som.
sg. 1.	<i>le-hâ</i>	ich habe ²⁾	<i>lé-ahây</i>
2.	<i>lé-te</i>	usw.	<i>lé-dahây</i> ³⁾
3. m.	<i>lê-ye</i> (-ya)		<i>lê-yahây</i>
f.	<i>lé-te</i>		<i>lé-dahây</i> ³⁾
pl. 1.	<i>lén-ne</i> (<i>lêh-ne</i>)		<i>lé-nahây</i>
2.	<i>le-tîn</i> (a)		<i>lé-dihîn</i> ³⁾
3.	<i>lê-yîn</i> (a)		<i>lê-yihîn</i> .

2. Perfekt

	J.		Som.
sg. 1.	<i>le-hây</i>	ich hatte	<i>lé-ahâ</i>
2.	<i>le-hâyte</i>	usw.	<i>lé-ahâyd</i>
3. m.	<i>le-hây</i>		<i>lé-ahâ</i>
f.	<i>le-hâyte</i>		<i>lé-ahâyd</i>
pl. 1.	<i>le-hâyne</i>		<i>lé-ahây</i>
2.	<i>le-hâyten</i>		<i>lé-ahâyden</i>
3.	<i>le-hâyên</i>		<i>lé-ahâyèn</i> .

Die Form *le* „habend“ wird gebraucht, um abgeleitete Adjektiva zu bilden (Beispiele für mit *le* gebildete Adjektiva s. oben beim

¹⁾ Vgl. oben S. 143 das Partizip.

²⁾ wörtlich „habend bin ich, habend bist du“ usw.

³⁾ das sonst im Anlaut stehende *t* ist hier inlautend zu *d* geworden.

Adj. S. 112). Die mit *le* gebildeten Adjektiva können in prädikativem Sinne mit den hier angegebenen Verbalformen flektiert werden.

Die Zusammensetzung von *le* „habend“ mit den teilweise etwas reduzierten Formen von „sein“ ist jedenfalls jung, denn erstens existiert *le* „habend“ noch allein, ohne Flexionsbildung; zweitens kann bei der Flexion *le* durch ein Subjektspronomen von dem Verbum „sein“ getrennt werden, das Verbum erscheint dann natürlich in der vollen Form;

z. B.: *dad fāy-le* ein guter Mensch (Güte habend)

'arír bilá-le ein unartiges Kind

kol_hóre 'áni fāy-leháye früher war ich gut

oder *kol_hóre 'áni dad fāy-le 'íyya 'aháye* früher war ich ein guter Mensch.

Von *le* „habend“ existiert noch eine völlig unveränderliche Form auf *-ô*, die eine Art Infinitivform zu sein scheint; z. B.:

lánkās dad fāy-léye oder: *fāy-lô*

harbàrtún dad fāy-léte oder: *fāy-lô* „dieser Mann, diese Frau ist gut“.

VII. Präpositionen, Lokativ- und Objekts-Partikeln.

Ebenso wie im Som. gibt es im J. eine Anzahl einsilbiger kleiner Wörter, die der Funktion nach etwa unseren Präpositionen entsprechen, doch stehen sie niemals vor dem Nomen, sondern immer vor dem Verbum. Mit den eigentlichen Präpositionen zusammen, sollen im folgenden noch einige andere auch dem Verbum vorgesetzte Partikeln behandelt werden, deren Funktion bald präpositional, bald adverbial ist, die manchmal rein lokale Bedeutung haben, oft aber auch ganz allgemein irgend eine vom Verbum des Satzes ausgehende Beziehung, z. B. eine Objektsbeziehung zum Ausdruck bringen.

a) *lě* „mit“ (Som. *la*).

1. *'Aríki sandúki 'ařályô 'iyya lě_sěze* Der Junge kam mit der Kiste in seinem Hause an.
2. *'Aríti sultán lě_báhe* Der Sultan nahm das Mädchen mit.
3. *Bárama 'alléni kabténi lě_dólhwe* Der Schiffsoffizier sprach mit dem Kapitän.
4. *Todóbázi sáb dónidě lě_gàliyôw_fazè* Die sieben Körbe will er mit in das Schiff nehmen.

b) *kě* (*ke, ka*) „aus, von“ (Som. *ka*).

kě bedeutet wohl ursprünglich rein lokal „die Richtung von irgendwoher“, davon abgeleitet: „von, davon, aus, heraus“. Weiter bezeichnet es den Ursprung, den Grund, die Veranlassung, und kann bedeuten „wegen, über“. Es steht bei Preisangaben in der Bedeutung „für“. Auch der Begriff des „Voneinander“ (scheiden, trennen, abschneiden usw.) wird durch *kě* wiedergegeben. — Statt der Form *kě* findet sich vor *ko-*, *go-* und *go-* auch *kə* oder *ko*.

1. 'Inte *kə kóyti*? Wo kommst du her?

Wegilléu wa kə kóyi Ich komme von Wegilléu.

2. *Lódě málazáně, wán a líkě málě* Die Kühe melken wir, Milch wird von (ihnen) gemolken.

3. *Wántě burrúd 'iyya líkě dalšiyě* Aus der Milch wird Butter gewonnen.

4. *May 'is kě galšan?* *Sandúkekán is kě galáně* Worüber zankt ihr euch? wir zanken uns wegen dieser Kiste.

5. *Sandúki síddi boyól 'iyya kě gazáně* Wir wollen diese Kiste für dreihundert Thaler verkaufen.

6. *Habartá sagāl boyól 'iyya kě gázę* Deine Frau habe ich für neunhundert Thaler verkauft.

7. *Tūgi kalé sa dęgi, madíga kə góyi* Der zweite Dieb stieg hinein, (ich) schlug (ihm) den Kopf ab.

c) *ki* (*ku*) „da, dort“ (Som. *ku*).

ki bezeichnet den Ort, die bestimmte Stelle manchmal auch die Richtung auf eine bestimmte Stelle zu (im Gegensatz zu *kě* = Som. *ka*). Es ist im Deutschen mit Adverbien oder Präpositionen zu übersetzen: da, dort, darauf, zu, auf.

1. 'Azán a kóyi, síddi gū wa kí jirę Ich kam nach Aden, drei Jahre blieb ich dort.

2. 'Aríkí may yařhę: sultán kí jirę? sultán kí jirě, kí jirě Der Junge sagte: ist der Sultan da? Ja, der Sultan ist da.

3. 'Osbo gúdkě kí šibę Er schüttete Salz oben darauf („auf die Oberseite“).

4. *Libáki wál ku řóřę* Der Löwe wurde getroffen (man traf auf den Löwen).

5. *Markábki kólki 'aragi 'iyya galántš 'unku węřę* Als er das Schiff sah, winkte er mit den Händen ihm zu (oder: ihnen zu, den Leuten).

d) *sa* (*ha*) lokative Richtungspartikel „her“ (Som. *sō*).

Im Som. unterscheidet man die beiden gegensätzlichen Lokativpartikeln *sī* und *sō*. Nach R. (Som. Gr. § 351) bezeichnet *sī* „die Richtung vom Subjekte weg, oder auch die Fortsetzung einer begonnenen Handlung“, *sō* „die Richtung nach dem Sprechenden zu oder auch eine im Interesse des Subjekts ausgeführte oder auf dasselbe rückwirkende Handlung“. Nach dieser Erklärung entspricht in der Grundbedeutung Som. *sī* dem Begriff „hin“, Som. *sō* dem Begriff „her“. Sucht man aber den Gebrauch danach abzuleiten, ob es sich um die Richtung zum Subjekt hin oder vom Subjekt her handelt, so wird man im Som. oft *sī* für „her“ und *sō* für „hin“ finden; also scheinbar gerade das umgekehrte Verhältnis.

Die obige Erklärung wird schon richtiger, so bald man mit Subjekt nicht das redende Subjekt, sondern das grammatische Subjekt bezeichnet. Doch auch dann bleiben in Somáli-Texten viele Fälle nach, in denen die Sache nicht zu stimmen scheint. Klarer wird der Gegensatz von *sī* und *sō* wenn man zunächst überhaupt nicht vom Subjekt des Satzes ausgeht, sondern sich jedesmal fragt: ist inbezug auf die Richtungsbewegung der Ausgangs- oder der Endpunkt maßgebend; soll ein „hin“ für die am Ausgangspunkt der Bewegung sich befindende Person oder ein „her“ für die am Endpunkt sich befindende Person ausgedrückt werden. Es kommt in jedem Einzelfalle darauf an, auf welchen oft rein lokalen, oft auch übertragenen Standpunkt sich der Redende stellt. Handelt es sich z. B. darum, daß jemand, wie wir im Deutschen sagen, zu irgend jemand „hin“-kommen will, und er kündigt seine Ankunft an, so muß es im Som. heißen „ich werde zu dir „herkommen“ (*sō*), denn der Schreiber denkt nicht an seine Reise „dorthin“, sondern er stellt sich auf den Standpunkt des Briefempfängers, für den seine Ankunft ein „herkommen“ ist. So gibt es noch eine Menge von Fällen, wo man ohne genauere Überlegung im Som. gerade die verkehrte Richtungspartikel anwenden würde; doch im Grunde ist der Gebrauch von *sī* und *sō* im Som. ebenso konsequent wie der unseres „hin“ und „her“, man darf nur nicht jedes „hin“ durch *sī*, jedes „her“ durch *sō* wiedergeben wollen¹⁾.

Die oben angeführte J.-Partikel *sa*, mit der Nebenform *ha*, entspricht Som. *sō*²⁾. *Sa* hat also die allgemeine Grundbedeutung „her“,

1) Genau genommen liegt in unserem Sprachgebrauch „hin-kommen“ ein sonderbares Nebeneinander von „hin und her“ denn „kommen“ enthält den Begriff des „her“.

2) Für Som. *sī* fehlt nach meinen Aufzeichnungen im J. eine lautlich entsprechende Partikel; vgl. aber die Partikel *'in-* (*n-*, *m-*) S. 156 ff.

davon abgeleitet in Verbindung mit Verben der Bewegung „herein, heraus, hervor“, nach obiger Ausführung im Deutschen auch „hinein, hinaus“, aber nur dann, wenn der Nachdruck allein auf dem Endpunkt der Richtungsbewegung liegt, oder anders ausgedrückt: wenn nicht das „Hinein“ des Satzsubjektes, z. B. das Eintreten in ein Haus, sondern das „Herein“ in Betracht kommt, vom Standpunkt des Hauses oder der darin befindlichen Bewohner. Es gibt aber auch im J. wie im Som. Fälle, in denen das *sə* (*sa*) überhaupt nicht mehr eine Richtungsbewegung, sondern nur noch das „Ankommen“ an einen Ort, so zu sagen nur noch den Endpunkt der Richtungsbewegung bezeichnet.

Auch die übertragene Bedeutung von *sə*, wie R. sagt „eine im Interesse des Subjekts ausgeführte oder auf dasselbe rückwirkende Handlung“ trifft auf J. *sa* zu; z. B. wird *sa* oft gebraucht bei Verba, bei denen wir ein pronominales Objekt in derselben Person wie das Satzsubjekt haben (ich kaufe mir, kaufe für mich; ich mache mir, mache für mich usw.), es kommt auch vor bei Verba mit reflexivem Sinn, von denen im Som. resp. J. eine Reflexivform zufällig nicht im Gebrauch ist.

Beispiele mit lokaler Bedeutung von *sa*:

1. 'Arīki may yarhē: sà_galēyē? sa_gál! Der Junge fragte: kann ich herein kommen? komm herein!
2. 'Arīrto 'iyya sandūki sá_kē bātte Ein Mädchen kam aus (*kē*) der Kiste heraus (*sa*).
3. Libāh 'iyya morēde sa_gále Ein Löwe drang in die Hürde (her-)ein.
4. Tūgi kalé 'aṭálki sa_dégi Der zweite Dieb stieg in das Haus ein (er befindet sich nun in dem Hause).
5. 'Arīrti mīnki sà_ṅgūrte Das Mädchen zog in das Haus ein (im Deutschen könnte man auch „hineinziehen“ sagen, im Som. ist durch *sa* der Begriff des „herein“-kommens in das Haus ausgedrückt¹).
6. Hittig'kās hā_bāhe², dīvide 'ēd 'inde! Wenn der Stern herauskommt, richte den Kompaß genau danach!

Beispiele mit übertragener Bedeutung:

7. 'Afārti boyól duñ sá_kē gāt (für gāt)! Für die 400 Mark kaufe Garn ein!
8. 'Arīti may tarhē arīki: 'orōs sá_fazè Das Mädchen sagte zu dem Jungen: heirate mich („Heirat wünsche ich für mich“).

¹) Vgl. dasselbe Beispiel S. 159, Nr. 6.

²) hā_bāhe eigentlich wohl hā (für sa) bāhe; die gepreßte und nicht gepreßte Aussprache des *h* ist hier vertauscht.

9. *Sultānki sa káñe, habàrtís sa kátte* Der Sultan erhob sich, seine Frau erhob sich.

e) 'in-¹) 'in-, n-, ñ-, 'um- Lokativ- und Objektspartikel.

(Som. teils *sī*, teils *ū* „ihm, ihr, zu ihm, zu ihr“ usw.)

Die hier zu behandelnde Partikel hat als Hauptelement den Nasal *n*, der sich immer dem Anlaut des folgenden Wortes assimiliert, $n > ñ$ vor *k, g, ġ, ' und w*, $n > m$ vor *b*. Der diesem Nasal vorhergehende Vokal ist meist 'i, vor *m* und manchmal auch vor *ñ* dagegen 'u, oft fehlt er aber auch ganz. Doch bildet der Nasal auch dann immer eine Silbe für sich und verschmilzt nicht etwa mit dem folgenden Konsonanten zu einer Lauteinheit; häufig hat er sogar einen Nebenton. Mit 'i „mir, mich“ und *ki* „dir, dich“ wird 'in- zu 'in- (< 'i_in-) und *kīn-* (< *ki_in-*) kontrahiert.

Diese Nasalpartikel ist im Som. nicht vorhanden, doch es gibt im Galla ein Verbalpräfix 'in-, das lautlich jedenfalls, und wie mir scheint auch in der Bedeutung mit der nasalen Partikel des J. übereinstimmt²). Tutschek sagt über dieses Verbalpräfix im Galla Folgendes: „Concerning the nature and signification of the prefix, I have formed a variety of conjectures. At first I took it for an adverb of place, answering to the French „en“ (auch *y* könnte man hinzufügen) or the Italian „ne“. —

. . . But this is contradicted by most of the other examples. According to some, it appeared to be a pronominal particle, representing the 3rd pers. sing. and plur. masc. and fem. as the object of the Verb . . . But this latter conjecture is not supported by other sentences . . . in which „in“ presents no object“. Tutschek kommt dann zu dem Resultat daß, da „'in-“ scheinbar so vielerlei Bedeutungen habe, es wohl nur eine euphonische Partikel ist.

Zur Zeit der Aufnahme und Bearbeitung der diesen grammatischen Untersuchungen zugrunde liegenden J.-Aufzeichnungen, hatte ich mich mit dem Galla noch nicht beschäftigt und habe in der Beurteilung des J.-Präfixes 'in- ohne von der Existenz des „gleichlautenden“ Galla-Präfixes etwas zu wissen, fast dieselben Stadien durchgemacht,

¹) Ich setze hier 'in- als 1. Form an (nicht 'in-, wie man nach J. Lautgesetz erwarten könnte), weil es sich um eine stets als Präfix vorkommende Form handelt, so daß der Nasal nie im freien Auslaut steht.

²) Vgl. Tutschek: A grammar of the Galla-Language § 10 The Prefix *in*; über die Bedeutung s. bes. S. 48, No. 159 und 169 daselbst.

wie Tutschek in der Beurteilung des Galla-Präfixes. Auch in Bezug auf J. 'in- bestehen, was Funktion und Bedeutung anbetrifft, so vielerlei Möglichkeiten, daß es schwierig ist, diese unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen. Trotzdem scheint er mir vorhanden zu sein, so daß man nicht genötigt ist, das Aushilfsmittel der Euphonie heranzuziehen.

1. Das J.-Präfix 'in- hat lokale Bedeutung, und zwar bildet es oft den Gegensatz zu der lokalen Richtungspartikel *sa* (Som *sā*); es entspricht also dem Sinne nach etwa der Som.-Partikel *sā* (für die wie schon erwähnt im J. eine lautliche Entsprechung fehlt). Als lokale Richtungspartikel ist 'in- mit „hin, fort, weg, dahin, dorthin“ zu übersetzen. Es steht oft in Verbindung mit den Verba *baḥ* „gehen, hingehen, fortgehen“, *gal* „aufbrechen“. In Verbindung mit bestimmter Ortsangabe steht 'in- auch für „nach“ oder „zu“ (vgl. die Beispiele). Immer handelt es sich hier um eine vom Verbum ausgehende lokale Richtungsbeziehung,

2. Das J.-Präfix 'in- drückt die vom Verbum ausgehende Beziehung auf ein pronominales Objekt hin aus. In der Regel handelt es sich um Personalpronomina, die im Deutschen im Dativ stehen oder im Akkusativ nach Präpositionen. Das Verbal-Präfix 'in- bildet also in Verbindung mit dem Personalpronomen einen Ersatz für den Objektskasus dieser Pronomina, soweit es sich um Dativ- oder präpositionales Objekt handelt, z. B. 'i „mich“. 'in- (< 'i-in-) „mir, für mich“ usw., *ki* „dich“, *kīn-* (< *ki-in-*) „dir, für dich“, usw.¹⁾ Für die 3. ps. sg. und pl. fehlt im J. der Objektskasus (im Akk.), daher steht hier für das Dativ- oder präpositionale Objekt nur das Präfix 'in-(n-) vor dem Verbum.

3. Außer dieser auf ein pronominales Objekt gehenden Beziehung kann das Präfix 'in auch ganz allgemein irgendeine vom Verbum ausgehende Beziehung wiedergeben, sei es auf ein Person- oder Sachobjekt, sei es die Beziehung auf einen Zweck, eine zu geschehende Handlung oder dergl. Es steht im Sinne von: „um zu, dazu, dafür, zu diesem Zweck, an, nach“ usw. Auch hier ist überall die Grundbedeutung der Richtung wiederzuerkennen, z. B. in Ausdrücken wie: gehen um etwas zu tun, schreiben an jem., schicken, suchen, rufen nach jem. usw.

Um die Hauptfälle der vielen Bedeutungsmöglichkeiten des Präfixes 'in- klarer hervortreten zu lassen, ist im obigen eine Ein-

¹⁾ Beide Kontraktionen werden oft sehr lang gezogen gesprochen, so daß ich dafür 'īn-, kīn- geschrieben habe.

ordnung unter 3 Gesichtspunkte vorgenommen worden; doch läßt sich trotzdem an dem einheitlichen Grundcharakter in der Bedeutung von 'in- festhalten. Er liegt in der vom Verbum ausgehenden in einer bestimmten Richtung sich erstreckenden Beziehung, in dem, was unsere Adverbien resp. Präpositionen „hin, fort, weg, nach, zu, an, um zu“, usw. im Grunde Gemeinsames haben.

Was nun die gleichlautende Galla-Partikel 'in- anbetrifft, so scheint sich Tutscheks oben angeführte Auffassung derselben 1. adverb of place, 2. pronominal particle, 3. other sentences . . . in which „in“ presents no object, sich ungefähr mit den Bedeutungsmöglichkeiten der J.-Partikel zu decken. Allerdings ist im Galla die Bedeutung von 'in- noch allgemeiner, man könnte sagen verfährt. Während man im J. die ursprünglich lokale Richtungsbeziehung noch überall, wenn auch mehr oder weniger deutlich erkennen kann, scheint dies im Galla nicht immer möglich zu sein; 'in- drückt dort jede vom Verbum ausgehende Beziehung aus und läßt sich vielleicht vergleichen mit den Beziehungssuffixen der Verba im Bantu (-ila, -ela).

Mit der Som. Partikel *sī* ist 'in- nach den obigen Ausführungen nur zu einem Teil der Fälle gleichbedeutend. *Sō* und *sī* bilden im Som. strenge Gegensätze, und es ist daher unmöglich, daß beide gleichzeitig vor einem Verbum stehen; im J. dagegen, wo die Partikel 'in- eine allgemeinere Bedeutung hat, kann es vorkommen, daß *sa* und 'in- bei einem Verbum stehen, z. B. in solchen Fällen, wo außer der Beziehung „her, herein“ von *sa* noch eine andere Verbalbeziehung durch 'in- ausgedrückt wird; auch solche Fälle kommen vor, in denen wie in unserem „hinkommen“ das „hin“ und „her“ beides ausgedrückt wird (vgl. Beispiel 6).

Beispiele.

Erste Gruppe: Lokalbeziehung.

1. *Lánki markábka 'um-báhi*²⁾ Der Mann ging zu dem Dampfer (hin).
2. *Sárti sultáñk' 'iyya 'un-gálèn* Sie gingen zu dem Palast des Sultans.
3. *Bülemerér 'un-báha!* Geht nach Bulemerer!
4. *'Ani Búrta 'in-jéde* Ich gehe nach Burta.
5. *Hittig'kàs hu-báhe, dñridé 'éd 'in-dé!* Wenn der Stern herauskommt, richte den Kompaß genau danach!

¹⁾ Der Deutlichkeit wegen habe ich in diesen Beispielen das Präfix durch einen Strich vom Verbum getrennt; sonst halte ich es für richtiger Präfix und Verbum zusammenschreiben.

6. 'Arīti mbūki sà-n-gūrte Das Mädchen zog in die Wohnung ein. In diesem Satz haben wir *sa* „her“ und *n-* (< 'in-) „hin“ nacheinander, *n-* drückt das Hin, *sa* das Ankommen in der Wohnung aus. — Solche Fälle kommen allerdings selten vor.

Zweite Gruppe: Pronominalobjekt.

7. Mār-kalé markábké bašáw, 'in-ség! Sage mir Bescheid, wenn das Schiff das nächste Mal fahren wird.
8. Lámma 'arīnyóđ 'iyya 'un-kóyēn Zwei Jungen kamen zu ihm.
9. 'Arīti may tarhé siddīdi lañ: miñ 'in-ḡisà! Das Mädchen sagte zu den drei Männern: baut mir eine Wohnung!
10. Habarti arīko-wa 'in-ḡalle Die Frau gebar mir einen Jungen.
11. Markábki kólki 'aragi 'iyya galántis 'un-ku-wéře¹⁾ Als er das Schiff sah, winkte er mit den Händen ihnen (den Leuten auf dem Schiff) zu.
12. Lóđé gōni lí-n-'óžé, gáll' gōni lí-n-'óžé Die Kühe werden abgesondert für sich gehalten, die Kamele werden abgesondert für sich gehalten.

Dritte Gruppe: Allgemeine Beziehung, die vom Verbum ausgeht.

13. 'Arīki ḡorinyó guró 'iyya 'um-báhi Der Junge ging aus, um Holz zu sammeln.
14. Tūgédézi sōr 'amōw 'iyya 'um-báhēn Die Diebe gingen aus, um Nahrung zu essen.
15. 'Arīti may tarhé: siddīdi lañ mūki ḡisáyan 'un-wéř! Das Mädchen sagte: rufe die drei Männer, die die Wohnung bauen sollen (wörtlich: rufe nach den drei Männern)²⁾.
16. Sultān-a kīn-wéři, ni-šēn! Der Sultan hat nach dir verlangt, komm mit uns!
17. 'Arīti dadýó hāynša 'in-dri (< diri) láiki Der Mann schickte einen Brief an die Leute des Mädchens.
18. Láñki may yarhé: 'arīti 'ani-řobé, mālkīnā 'un-kóya! Der Mann schrieb (sagte): ich habe das Mädchen genommen, kommt wegen eures Geldes (d. h. kommt, um euch das Geld für das Mädchen zu holen)!

¹⁾ vgl. dasselbe Beispiel unter *ku* (S. 153 Nr. 5).

²⁾ *wéř* heißt „rufen, suchen, schicken“ und hat, sobald es sich auf ein Objekt bezieht, immer die Partikel 'in- vor sich.

VIII. Adverbia.

Nach meinen Texten gibt es folgende Adverbia:

1. Adverbia des Ortes: *ki da*, dort; *'inte* hier; *měnni* (< *měl-ti*) daselbst, an dem Ort.
Über *sa* „her“ und *'in-* „hin“ vgl. den vorhergehenden Abschnitt.
2. Adverbia der Zeit: *gēg* heute (Som. *mānta*); *bārhe* (*bāre*); *šélę* gestern; *hóre* zuerst; *řiědýe*¹⁾ danach; *'amánka* jetzt.
3. Adverbia der Menge: *wal* etwas; *wal* mit verneintem Verbum: nichts; *bazán* viel; *đan* ganz, alles.
4. Adverbia der Art und Weise: *'ed* genau.
5. Adverbia der Bejahung und Verneinung: *hā ja*; *may* nein.

IX. Konjunktionen.

'iyyo, *'i* (*'i*) und *'e* (*ē*) und, oder, auch; *kólki* als, *hadđ* wenn, ob.

X. Interjektionen.

háyyē gut; *yā* he, o.

Inbezug auf das sprachverwandtschaftliche Verhältnis von Som. und J. läßt sich folgendes sagen: Das J. ist trotz mancher erheblichen Abweichungen als Dialekt der Som.-Sprache zu bezeichnen, denn im Großen und Ganzen sind Wortschatz und Bildungselemente dieselben. Aber es scheint, daß sich dieser Dialekt schon vor langer Zeit abgetrennt und ein eigenes sprachliches Entwicklungsgebiet gebildet hat. Die wichtigsten Unterschiede zwischen Som. und J. lassen sich kurz folgendermaßen charakterisieren:

1. Die Vokale der suffigierten Bildungselemente sind im J. stark abgeschwächt, das Suffix *-ay* ist zu *-ē*, *-ę* oder *-i*, *-aya* > *-ē*, *-e*, der mask. Artikel *-ka* > *-kě*, *-k'*, der fem. Artikel *-ta* > *-tě*, *-t'* geworden. Dagegen sind die Stämme im J. teilweise vollständiger erhalten als im Som., z. B. ist bei den medialen (R. „reflexiven“) Verba im J. das *a* der Bildungssilbe *ad* in der Flexion immer als Vokal erhalten, wenn auch meist dem Stammvokal assimiliert.

2. Das J. zeigt andere Lautgesetze als das Som., z. B.:

auslautendes <i>m</i>	>	im Som. <i>n</i>
<i>m</i> und <i>n</i>	>	im J. <i>ni</i> .

¹⁾ Die Herkunft dieses Wortes ist mir unbekannt.

Das Verbalsuffix *t* wird nach auslautendem (z. B. kausativem) *-ī* im Som. und J. in verschiedener Weise abgewandelt:

-*t* nach *-ī* > im Som. *s*

-*t* nach *-ī* > im J. $d > \xi$ (wie immer in intervokalischer Stellung).

Besonders die Assimilationsgesetze des J. weichen vom Som. ab:

z. B.: $\bar{h} (h) + t > \text{Som. } \bar{h}d \text{ J. } tt$
 $l + t > \text{Som. } \bar{s} \text{ J. } ll^1)$
 $l + n > \text{Som. } ll^1) \text{ J. } ln$
 $r + n > \text{Som. } rr \text{ J. } rn$
 $\bar{h} (h) + n > \text{Som. } \bar{h}n \text{ J. } un.$

3. Im J. sind namentlich in intervokalischer Stellung neue Laute entstanden; z. B. stimmhafte Frikative aus stimmhaften Explosiven: $\xi < d$, $\underline{v} < b$, $\bar{\gamma} (\gamma) < \bar{g}$; ferner $r < d$ (ursprünglich \bar{d}); in Fremdworten wird für *z* (arab. *z*) im J. stimmhaftes *z* gesprochen, gegen stimmloses *s* im Som.

4. Vokalassimilation, die sich auch im Som. gelegentlich findet, kommt im J. häufiger vor. Vor allem die einsilbigen, meist proklitisch gebrauchten Verbalpartikeln wechseln mit ihrem Vokal in allen Klangfarben, so kann z. B. die Interrogativ- und Negationspartikel *ma* die Formen: *mā*, *mē*, *mē̄*, *mī*, *mō*, *mō̄*, und *mu* annehmen, ebenso stehen *ka*, *kē*, *kō* und *ko* nebeneinander; ferner *la*, *lē* und *li*; *ku* und *ki*.

5. Durch den gleichzeitigen Einfluß verschiedener Lautgesetze auf die Laute ein und desselben Wortes, kann, obgleich Stammverwandtschaft vorhanden ist, im J. ein Wort so abgeändert sein, daß man es ohne Kenntnis der Lautgesetze vielleicht für ein anderes Wort halten würde: z. B.

J. *lan̄* ²⁾ = Som. *nin* (pl. *nímō*) der Mann, vgl. Galla *nama*
sēn $kēn$ bringen
ya-rhē $yí-dī (h)$ er sagte
ta-rhē $tí-dī (h)$ sie sagte
'arh $\bar{d}āh$, Nebenform $'a\bar{d}h$ sagen
wīr $yē\bar{d}$ rufen
wēllēn $yē\bar{s}ēn$ ihr tatet.

6. Obgleich der Wortschatz des Som. und J. sich im allgemeinen entspricht, sind für manche Som.-Worte im J. stammverwandte Worte nicht in Gebrauch, sie werden durch andere sinnverwandte Worte ersetzt; z. B.

¹⁾ Es geht also ein *ll* im Som. auf *l + n*, im J. auf *l + t* zurück.

²⁾ R. gibt die Formen J. *lan*, *lin* an für Som. *nin*; O. A. kannte nur *lan̄*.

J. <i>kɛy</i> kommen	Som. (<i>mad</i> kommen) ¹⁾ <i>hōy</i> heimbringen, <i>hōyɔ</i> heimkommen.
J. <i>góron</i> wissen	Som. (<i>qān</i> wissen) <i>gáran</i> erkennen, einsehen.
J. <i>'arír</i> , s. m. Junge, Sohn <i>'arír</i> , s. f. Mädchen, Tochter.	Som. (<i>'inan</i> s. m. Junge, Sohn) (<i>'inán</i> Mädchen, Tochter) <i>'arūr</i> , meist kollekt., Kinder.
J. <i>'irí</i> Sonne	Som. (<i>qorráh</i> Sonne) <i>'ir</i> Himmel <i>'iríd</i> Sonnenhitze.

Von dem im J. sehr häufig vorkommenden Verbalpräfix *'in-* (auch in der Form *'in-*, *'un-*, *'um-*, *n-*, *n̄-*) ist im Som. keine Spur vorhanden; es ist möglich, daß diese Partikel vom Galla übernommen ist, da sie mit dem da gebräuchlichen Verbalpräfix *'in-* (*'ini-*) gleichbedeutend scheint.

MÄRCHEN UND FABELN DER WUTE

von Missionar J. Sieber.

(Fortsetzung und Schluß.)

7. *Tukur be nju.*

Tukur nge náñhi móár ngur jiri. Nju nge go, nge tai ngur las. Tukur nge gi nge móár bwa yekirib, nge pē, nju nge ti tai ngur nge las. Tukur nge lemmi: „Nju bwa-jiri mō, am nia nge tai nim mō las, da nge me fowa?“ Tukur nge gi ya nju kwē. Nju nge ndiñ li jiri jir. Tukur nge go, nge kere gur nge li. Nge bē nemyo: „Gom, me bōani“. Nemyo nge go, nge ten li ki. Tukur nge tana nemyo: „Gom, nim gi

7. *Tukur und der Elefant.*

Tukur hatte ein großes Feld mit Yams bepflanzt. Da kam der Elefant, grub den Yams aus und verzehrte ihn. Als *Tukur* eines Morgens sein Feld besichtigte, bemerkte er den Schaden, den der Elefant ihm zugefügt hatte. Er dachte bei sich: „Der Elefant ist doch mein Freund, warum mag er meine Nahrung verzehrt haben, ohne mich darum zu fragen?“ *Tukur* begab sich daher auf den Weg nach dem Dorfe des Elefanten. Dieser hatte eine Falle über den Weg gelegt, und *Tukur* verfiel sich mit seinem Fuße in dieselbe. Er rief daher den Affen: „Komm, hilf

¹⁾ Die in Klammer gesetzten Som.-Worte existieren im J. Dialekt von O. A. nicht.

ya bwajiri mō“. Nemyo e fō nge: „Il bwajiri wuo a inya?“ Tukur nge emna: „Il bwajiri mō: nju“. Ngab gi be bfen nju kwe. Tukur nge fō nju: „Annia wu ndiñ banhi ya?“ Nju emna nge: „Eye, nugwi mō ndiñ kiri“. Tukur e tana nge: „Kañ a, me deñhi, wu nimūr ndiñ ki. Bwajiri nime wu joni.“ Tukur nge juwo tsiri nge kwe.

8. Tukur be yem.

Tukur be yem be ñem kwi las ngab gi ya jirib. Ngab pē mukōme, noki du tukur, nge bu mukōme. Bwakwi tukur gam nugwi nge, e na nge nbu be tana: „Gim be nugwi mō kwe“. Ngab gi guri be bfen ya bē mui. Ngab pē, yem nge bfeni e tana nbu: „Name kica wuo be ki nugwi tukur!“ Da ngab bfu je.

Bwaki tukur nge lemni: „A ño, me tu nugwi mō“, da nge bfen ya bē jom. Tukur nge tana nugwi nge: „Nia wu ndiñ hō?“ Nge emna: „Yem duwa nim gi“. Tukur nge pē kikan behi, da nge

mir.“ Der Affe kam und durchschnitt die Fessel. Als Tukur frei war, sagte er zum Affen: „Komm, wir gehen zusammen zu meinem Freunde.“ „Wie heißt dein Freund?“ erkundigte sich der Affe. Tukur sagte ihm: „Mein Freund ist der Elefant.“ Die Beiden gingen nun zusammen und kamen in das Dorf des Elefanten. Tukur fragte den Elefanten: „Warum hast du mir so Böses getan?“ Dieser antwortete: „Nein, ich war es nicht, meine Frau hat das getan.“ Tukur aber sagte ihm: „Du lügst, ich weiß, du selbst bist es gewesen. Unsere Freundschaft hat aufgehört.“ Darauf kehrte Tukur wieder in sein Dorf zurück.

8. Tukur und der Leopard.

(Der Unerschrockene behält das Feld.)

Tukur, der Leopard, und viele andere Tiere gingen zum Spiel. Sie sahen dort ein Mädchen, dieses liebte den Tukur, und er heiratete es. Nach einiger Zeit übergab er seine Frau der Zwergantilope und sagte: „Bringe meine Frau in mein Dorf.“ Beide machten sich auf den Weg und kamen auf einen Berg. Dort trafen sie mit dem Leoparden zusammen, dieser forderte die Zwergantilope auf: „Gib mir dein Fell und auch das der Frau des Tukur!“ Da fürchteten sich beide sehr.

Um diese Zeit dachte Tukur bei sich: „Es wird gut sein, wenn ich meiner Frau nachgehe“. Er traf sie oben auf dem Berge und fragte sie: „Was tust du denn hier?“ Sie antwortete: „Der Leopard will uns nicht durchlassen“. Tukur bemerkte einen Felsspalt, da

gam pain nge, be loñ ya kikan behi. Yem nge pē ki, nge gi lū. Tukur nge gam mfuñ m̄ri, nge loñ yem nduñni. Yem nge hele ngar yiki. Nge m̄hi: mfuñ m̄ri jeba; da nge le nfi yo. Tukur nge gam kēhib f̄ci, nge kikle ki ya nfi yo; e tana yem: „Me m̄biñ pain mō hō, o wu go da, wu ba kūhi, o wu du dō, wu ba kūhi je“. Da tukur nge gi tsiri.

Da yem nge pē, mijik a gone be mun nasib. Nge tana mijik: „Me yon wu, akim pain je, da me go da“. Mijik nge akim ki, yem nge go da. Mijik nge tana yem: „Guin ya wu du, nim be mun mō, nim gi“. Yem nge tana: „Eye me mfo, nime wu gi juk“, da yem nge b̄i mun mijik bam. Ki ti mé bam, bwa ngobti yem nge b̄i ki, mijik nge gi lū, da yem e tu nge. Mijik nge kwa tukur. Noki nge tana mijik: „Gom leni ya kikan behi hō“. Yem nge bfen ya tukur e fo nge: „Nem mō a nga ya?“ Tukur nge emua: „Aro“, da nge tana yem: „Gim beni yo wuá, nim ndin wuá, da nim kiri mijik wuá“.

nahm er seinen Speer und schleuderte ihn in den Spalt. Der Leopard sah dies und lief fort. Da nahm Tukur eine Anzahl faule Eier, warf sie nach dem Leoparden und traf ihn in den Nacken. Der Leopard griff nun mit der Tatze an die Stelle, und als er merkte, wie übel das roch, flüchtete er sich schnell in einen hohlen Baumstamm. Tukur holte darauf eine Menge Laub herbei, stampfte es in den hohlen Stamm und sagte zum Leoparden: „Ich lasse meinen Speer hier, wenn du herunterspringst, mußt du sterben, und wenn du drinnen bleibst, mußt du auch sterben.“ Damit zog sich Tukur zurück.

Nach einiger Zeit sah der Leopard eine Zibethkatze mit vier Jungen ankommen. Er rief ihr zu: „Ich bitte dich sehr, entferne doch den Speer, ich will heruntersteigen.“ Die Zibethkatze willfahrte ihm, und der Leopard kam herunter. Die Zibethkatze sagte zu ihm: „Schlafe, wo es dir paßt, ich will mit meinen 4 Kindern unseres Weges gehen.“ Der Leopard aber sagte: „Nein, nein, wir gehen miteinander,“ und mit diesen Worten fing er auch gleich 2 Junge. Bald darauf holte er sich auch noch die beiden anderen. Nun floh die Zibethkatze, aber der Leopard folgte ihr. Sie begegnete dem Tukur, und dieser sagte ihr: „Lege dich in diesen Spalt.“ Da kam auch schon der Leopard an und fragte den Tukur: „Wo ist meine Beute?“ Tukur zeigte ihm die Stelle und sagte: „Gehe und bringe ein Stück Holz, wir wollen Feuer machen und die Zibethkatze braten.“

Yem nge gi. Tukur nge ndin li mbeme, nge na mijik da e tana nge: „O wu pe ngar yem, da wu b̄i nge“. Yem nge juwo tsiri, nge du kireni ngar ya kikan behi, beam nge du b̄ini mijik. Da mijik nge b̄i yem li ngare. Tukur nge gam yo jiri, nge wom yem ngwe. Yem nge gam ngar nge laitiñ be ñome. Tukur nge guhe da, be tana yem: „Nim ndin wu, ndin je me, a ño wu kire ngar wuo kwahe ya mijik da; nim du kühi mijik“. Mijik nge b̄i ngar yem be ñome. Tukur nge gam kwahe yo jiri, nge wom yem nē yem küni. —

9. Tukur be mangu.

Tukur nge tana b̄wakwi: „Me ba banti mangu dö mö“. Tukui nge o ki, e tana mangu am ki. Mangu nge tana tukui: „A ño, wu tana tukur: Jim ki ngi nge go ya ngome jiri“. Tukui nge gi tanani tukur ki. Noki nge emni. Jim ngi dohi. Mangu nge bahin ñem las gimui. Nge mon tukur, tukur nge kesek b̄fenwa. Mangu nge toma: „A ño, me gi b̄eni nge“; nge gi.

Während der Leopard ging, machte Tukur eine feste Schlinge, er reichte sie der Zibethkatze und sagte: „Wenn du die Tatze des Leoparden siehst, dann fasse sie schnell mit der Schlinge.“ Inzwischen kam der Leopard zurück, griff mit seiner Tatze in den Spalt, um die Zibethkatze zu fangen; aber diese erfaßte die Tatze mit der Schlinge. Tukur ergriff nun eine Keule und schlug damit nach dem Kopf des Leoparden. Dieser riß jedoch mit so kräftigem Ruck die Tatze aus der Schlinge, daß Tukur zu Boden fiel. Dieser sagte nun zum Leoparden: „Was dir zustößt, das sei auch mein Los. Versuche doch noch einmal, die Zibethkatze mit deiner Tatze herauszuholen, wir werden sie dann töten.“ Er tat dies auch, aber jetzt ließ die Zibethkatze die Tatze des Leoparden nicht mehr los. Da nahm Tukur seine Keule und schlug damit solange auf den Leoparden, bis dieser starb.

9. Tukur und die Hyäne.

Tukur behauptete einmal: „Ich kann die Hyäne in mein Pferd umwandeln.“ Der Maulwurf hörte dies und hinterbrachte es der Hyäne. Diese sagte zum Maulwurf: „Gehe zum Tukur und bestelle ihm, daß er in 5 Tagen sich auf dem hohen Berge einfinden soll“. Der Maulwurf richtete dies aus, und Tukur erklärte sich bereit zu kommen. Als die fünf Tage um waren, rief die Hyäne alle Tiere auf den Platz zusammen. Sie warteten auf Tukur, aber dieser ließ sich nicht blicken. Da sagte die Hyäne: „Ich werde gehen und ihn holen“, und sogleich machte sie sich auf den Weg.

Tukur nge *ō*, mangu a gone, e tana nugwi nge: „*O mangu bſenti hō, wu tana nge: „Mē a yēbi“.* Da mangu nge *bſen ya kur tukur e fō: „Tukur a nga ya?“* Nugwi tukur nge tana mangu: „*Tukur a yēbi“.* Da mangu nge *gi ya tukur e tana nge: „Daro bwa a dohi“.* Tukur nge *emna mangu: „Mē nōme da gi gurī“.* Mangu nge tana: „*Gon kai, mē du hani wu“.* Tukur nge *go e tana mangu: „A nō, mē kiwuna wu kikir njum be pai bō“.* Mangu nge *emni kī, da tukur nge ndiñ ki las. Kī jōni, nge tana mangu: „A nō, mē kire jukso be metam űwe, da mē kire tſi gure“.* Mangu nge *emni kī je, da tukur jaihi ki las. Nge tana kwahe mangu: „A nō, mē a lere, o mē jīm wu, wu gi karli“.* Tukur nge *a lere, da nge sim mangu njum. Nge wom mangu be nōme. Mangu nge gi lū hi dō. Ngab bſen yi bahin nem fwi. Tukur tſihi mangu, noki sim jeba, nge gi lū — nē nge kuni. Tukur nge hani mangu, e gi taini nge be nugwi nge.*

Als Tukur hörte, daß die Hyäne zu ihm kommen würde, sagte er zu seiner Frau: „Wenn die Hyäne herkommt und nach mir fragt, dann sage ihr, ich sei krank.“ Bald darauf traf die Hyäne im Dorfe des Tukur ein und fragte: „Wo ist Tukur?“ Die Frau des Tukur antwortete der Hyäne: „Tukur ist krank,“ da ging die Hyäne ins Haus des Tukur und sagte diesem: „Die Zeit ist um.“ Tukur erwiderte darauf: „Ich bin zu schwach, um gehen zu können,“ die Hyäne sagte: „Komm nur, ich werde dich tragen.“ Tukur stand auf und meinte: „Es wird gut sein, wenn ich einen Sattel auf deinen Rücken schnalle und das Zaumzeug dir anlege.“ Die Hyäne wendete nichts dagegen ein, und Tukur führte sein Vorhaben aus. Kaum war er damit fertig, als er von neuem sagte: „Ich sollte auch meinen Mantel nehmen, den Helm aufsetzen und die Sporen anbringen.“ Die Hyäne wars zufrieden, und Tukur erschien bald mit dieser Ausrüstung. Dabei sagte er zur Hyäne: „Mit einer Peitsche sollte ich auch versehen sein; wenn ich dich damit schlage, so wirst du schnell laufen.“ Tukur ergriff damit seine Peitsche und schwang sich auf den Rücken der Hyäne. Dann schlug er so heftig auf sie ein, daß die Hyäne wie ein Pferd davonjagte. Bald hatten sie den Platz erreicht, wo die Tiere versammelt waren. Da drückte Tukur der Hyäne die Sporen tief in den Leib, diese bäumte sich auf und lief — bis sie tot hinfiel. Tukur aber schleppte die Hyäne in sein Haus. Dort verzehrten er und seine Frau sie.

10. Tukur be yem.

Yem nge bī li ya kur tukur las, li mé kwé mui. Yem nge go kwahe, nge bī ki mé mui. Tukur nge bjen e bī yem e ndoi nge. Nge gewom yem ya yu nge. Da bware mfén mui nge go, nge pē yem e lemni, yem a kūni, nge barem yem. Yem nge gi lū kaha. Am ki nge dohi gini laitiñ — nē daro.

11. Tukur be bwajiri nge: kika.

Bwakwi tukur nge gi guri ya kwé bwajiri nge, il nge kika. Beam ki kika nge gi bñi tsijo. Nge kin mfén da, kika nge gi duni kukum jom. Tsijo a gone, tañ mfén. Kika nge mfuiti jom, nge bī tsijo bam; da nge gi juwo kwé. Nge tana nugwi nge: „Sinam tukur tsijo“. Tukur nge tañ tsijo bam las, da nge tana kika: „Jim kwi bam wu go ya mō“.

Bwa dohi kika nge go ya tukur. Tukur e tana nge: „Wu moñ mē be“. Nge gi du bñi tsijo; nge kin mfén da, hi bwajiri nge ti ndiñ. Tukur nge gi kukum jom, nge pē tsijo a gone, nge simuu

10. Tukur und der Leopard.

Der Leopard hatte alle Hunde — bis auf einen — im Dorfe des Tukur gefangen. Bald darauf kam er wieder und fing auch den letzten. Da traf aber Tukur selbst ein und bezwang den Leoparden. Er band ihn und brachte ihn in sein Haus. Um diese Zeit kam ein Häuptling, er sah den Leoparden und, da er glaubte, dieser sei tot, band er ihn los. Der Leopard aber lief in den Wald. Das ist der Grund, weshalb er noch heute frei herumstreicht.

11. Tukur und sein Freund, der Falke.

(Lügen haben kurze Beine.)

Tukur ging einmal aus, um seinen Freund, den Falken zu besuchen. Dieser begab sich deshalb in den Wald, um für seinen Gast Perlhühner zu fangen. Er streute Durrha auf den Boden und flog dann auf den nächsten Baumwollbaum. Bald kamen auch schon die Perlhühner an, um Durrha zu fressen. Der Falke flog schnell herab und fing zwei Perlhühner, darauf kehrte er mit denselben ins Dorf zurück. Dort sagte er seiner Frau: „Koche die Perlhühner.“ Tukur verzehrte alle beide und lud darauf den Falken ein: „Besuche mich doch in zwei Tagen.“

Als diese Zeit um war, begab sich der Falke zu Tukur. Dieser sagte zu seinem Gaste: „Warte hier auf mich“. Er selbst entfernte sich, um Perlhühner zu fangen. Wie vorher der Falke. so streute auch er Durrha auf den Boden und kletterte dann auf den Baumwoll-

jom, beam ki tsijo ngab eki las. Tukur nge be njuñ je; da nge juwo, nge tana kika: „Tsjjo da jua“. Kika nge emna: „Wu kan, wu doua mfuini, amnia wu ndin kan? Moi, me ba bñi tsijo, da me gi ya kwe mō“. Kika nge bñi tsijo tareb, nge tana tukur: „Pē, me ti bñi tareb; nim be wu bwajiri da jua; wu nkan, me duwa bwajiri ya wu, beam wu du kan“.

12. *Tukur be nem kukwi.*

Tukur nge jañhi eri moár. Nju nge go, e tañ muignon be mfén be wuta jeba. Tukur nge pē ki, da nge juwo kwe. Bwakwi fugame nge bñen tukur moár, nge tañ muignon je; dalli nge bñen tukur moár, nge tañ tšon fwi. Tukur nge gi moár, o nge pē, tšon nge de ngobti joni, nge juwo kwe. Nge tana nugwi nge: „Nju be fugame be dalli be nem las, ngab tañ tšon moár las. A no, nin lé sum jeba“.

Sum jaihi, ngab gesom sum ki nguari dö. Tukur nge

baum. Als er Perlhühner kommen sah, sprang er vom Baum herab, erschreckt flogen alle Perlhühner fort. Tukur war sehr ärgerlich darüber, er kehrte zum Falken zurück und behauptete: „Es gibt keine Perlhühner mehr.“ Der Falke aber erwiderte: „Du lügst, du kannst nur nicht fliegen, warum sagst du aber Lügen? Warte, ich werde Perlhühner fangen, dann aber gehe ich in mein Dorf zurück“. Der Falke fing drei Perlhühner, er zeigte sie dem Tukur und sagte: „Sieh, ich habe drei Stück gefangen. Die Freundschaft zwischen uns Beiden ist aber aus. Du bist ein Lügner. Ich will dein Freund nicht mehr sein, weil du lügst.“

12. *Tukur und die anderen Tiere.*

(Jede Schuld rächt sich auf Erden.)

Tukur hatte seine Feldarbeit beendet, da kam der Elefant und fraß Mais, Durrha und viel Süßkartoffeln. Tukur bemerkte dies und ging in sein Dorf zurück. Kurze Zeit darauf erschien der Büffel auf dem Felde Tukur und verzehrte Mais in Menge. Hernach fand sich auch die Antilope ein und ließ sich das noch Übriggebliebene gut schmecken. Tukur ging wieder auf sein Feld, und als er sah, daß ihm die Tiere fast alles weggefressen hatten, kehrte er in sein Dorf zurück. Zu seinen Frauen sagte er: „Der Elefant, der Büffel, die Antilope und andere Tiere haben die ganze Ernte unseres Feldes aufgezehrt. Jetzt müßt ihr viel Bier zubereiten.“

Als dies geschehen war, trugen sie das Bier hinaus in die Nähe des Feldes.

tom lu nge be nubkwi ya undi e bande njak. Tukur nge nimür gi nguari dö. Da fugame nge go, e kwa tukur, tukur a sum, nge na fugame, fugame e meï, nge guinde da. — Nju nge bfenti ya tukur, tukur a sum, nge na nju. Nju nge meï, da nge guinde da je. Jó nge bfenti ya tukur, tukur a sum, nge na jó. Jó nge meï, da nge guinde da. Dalli a gone, nge kwa tukur, tukur na nge sum, da nge meï, e guinde da. Nem las ngab bfenti nguari dö. Tukur nge tana la nge: „A ño, wu toñ wuá daro“. Tukur nge tër lì ya nguari dö; nge gi kahe. La tukur ngub toñ wuá las.

Fugame nge soñ wor nge tana: „Daro nim künì be wuá“. Jó nge soñ wor: „Wuá a gone, daro nim künì be wuá“. Dalli nge soñ wor: „Tirri ti, wuá a gone, daro nim künì be wuá“. Nju nge tana nugwi nge: „Nim gi kahe, wuá a gone“. Da wuá ngo mfõ: „Nin kahe giwa, beam nin tañki mfün tukur las; daro nin künì“. Wuá be tukur be nugwi nge be la nge ngab tañ nem las, beam nem tañ tsoñ ngabe las.

Tukur aber sandte seinen Onkel mit anderen Leuten in die Steppe zur Umstellung des Feldes. Er selbst ging auch dahin. Da kam der Büffel und traf Tukur. Dieser nahm Bier und reichte es dem Büffel. Er trank reichlich und legte sich dann schlafen. Bald darauf erschien auch der Elefant. Tukur gab auch diesem Bier. Der Elefant trank und legte sich dann gleichfalls nieder. Nicht lange darauf stellte sich auch der Springbock ein. Tukur reichte auch diesem von seinem Bier, er trank und gesellte sich dann mit zu den anderen. Zuletzt erschien auch die Antilope. Sie trank von dem ihr angebotenen Bier und legte sich dann gleichfalls nieder. So waren bald alle Tiere im Grase beisammen. Da sandte Tukur Botschaft zu seinem Onkel: „Es ist gut, wenn ihr jetzt das Gras anzündet.“ Tukur brachte noch Fallen in der Mitte der Steppe an und ging dann in den Wald. Von allen Seiten wurde nun das Gras angesteckt.

Als die Glut des Feuers näher kam, fing der Büffel an zu singen: „Jetzt müssen wir sterben im Feuer.“ Bald darauf fiel der Springbock ein: „Das Feuer kommt, das Feuer kommt, wir werden sterben im Feuer.“ Die Antilope sang auch mit: „Tirri ti — das Feuer kommt, wir müssen sterben im Feuer.“ Der Elefant aber sagte zu seiner Frau: „Wir wollen in den Wald gehen, sich, das Feuer braust heran.“ Das Feuer jedoch sprach zum Elefanten: „Ihr werdet nicht in den Wald gehen, ihr habt die ganze Durrha des Tukur gefressen, jetzt müßt ihr sterben.“

Das Feuer und Tukur mit seinen Frauen und seinem Onkel verzehrten nun alles Fleisch der vom Feuer verbrannten Tiere, denn diese hatten die Nahrung des Tukur genommen.

13. Tukur be njame.

Njame nge du kūhi ŋem, da tukur nge bfen. Nge fo njame: „Kundi wuo a nga ya? „Njame nge tana: „Kundi dawa“. Tukur nge na njame kundi. Ki joni, tukur nge fo kwahe njame: „Ji wuo a nga ya?“ Njame nge emna: „Me be ji da“. Tukur nge na njame ji. Bwa ŋobti tukur nge tana njame: „Me hoâr wuo ten kukwi no pëwa“. Tukur nge na njame hoâr.

Mjin ŋobti tukur nge tana njame: „Name lo beam kundi“. Njame nge a bir mui e na ki tukur. Da noki nge tana: „Name lo beam ji“. Njame na nge bir kwi. Ki joni, tukur nge tana kwahe njame: „Name lo beam hoâr“. Nge a lilab, e na ki tukur. Da tukur nge tana kwi nasib: „Name lo, beam me ti gena wu kundi be ji be hoâr“. Njame nge a ngar mui, e na ki tukur. Daro ŋem joni las ya ngar njame, mé ngar mui be ŋwe. Tukur nge gi ŋem seni mfum. Njame nge bē nubuge fwi e tana ngab: „A ŋo, nin hui

13. Tukur und der Frosch.

(Der Wucherer.)

Der Frosch wollte gerade ein Tier verzehren, als Tukur dazu kam. Er fragte den Frosch: „Wo hast du dein Messer?“ Der Frosch antwortete: „Ich habe kein Messer.“ Da gab Tukur dem Frosch ein Messer. Darauf fragte Tukur den Frosch wieder: „Und wo ist denn dein Hauer?“ Der Frosch gab zur Antwort: „Ich besitze keinen“, Da reichte ihm Tukur einen Hauer. Nach einiger Zeit sagte er wieder zum Frosch: „Du mußt doch auch ein Beil haben zum Zerhacken der Knochen“, und damit gab er dem Frosch ein Beil.

Kaum hatte dieser alles angenommen, als Tukur sagte: „Gib mir doch ein Geschenk für das Messer.“ Der Frosch gab ihm eine Keule. Bald darauf fing Tukur wieder an: „Gib mir jetzt ein Geschenk für den Hauer.“ Und der Frosch gab ihm die andere Keule. Nicht lange darnach begann Tukur von neuem: „Gib mir doch auch ein Geschenk für das Beil.“ Der Frosch händigte dem Tukur nun das Bruststück aus. Jetzt wandte sich Tukur zum vierten Male an den Frosch und sagte: „Es ist gut, du gibst mir auch ein Geschenk dafür, daß ich dir ein Messer, einen Hauer und ein Beil zusammen gebracht habe.“ Da sah sich der Frosch veranlaßt, dem Tukur noch

*huiwa, nin guin mui mui,
beam tukur nge gam nem las⁴.*

Da tukur nge juwo, e kwa njame fwi ngab guin mui mui. Tukur nge lemni, njame a kuri, nge fo njame jiri: „Amnia nuble ngab kŭhi?“ Njame jiri nge tana tukur: „Ngab kŭhi, beam wu ti gam nem ngabe las. O ngab gi kwe, da kub fo ngab: Nem nin a nga ya? Ngab ndiŋ nia? Am ki me moŋ wu, da nime wu ma kŭhi juk⁴. Tukur nge o ki, da nge gi lŭ, nge mbiŋ nem nge las.

einen Vorderfuß zu schenken. Damit war aber auch von dem Fleischvorrat des Frosches nichts übrig geblieben als ein Vorderfuß und der Kopf. Tukur ging nun mit dem Fleische ab, um es zu waschen. Der Froschvater aber rief alle seine Landsleute und sagte ihnen: „Es ist gut, wenn ihr jetzt alle für eine Zeit lang den Atem anhaltet und euch einzeln der Reihe nach hinlegt und wie tot stellt; wir tun dies, weil Tukur uns das ganze Fleisch genommen hat.“

Bald darauf kam Tukur zurück und wunderte sich, so viele Frösche still daliegen zu finden und dachte, diese seien alle gestorben. Er fragte deshalb den Froschhŕauptling: „Woran sind die gestorben?“ „Sie sind gestorben“, antwortete der Hŕauptling, „weil du ihnen ihr ganzes Fleisch weggenommen hast. Wenn sie ins Dorf kommen und man fragt sie: Wo habt ihr euere Beute? was sollen sie antworten? Wegen dieser Sache habe ich auf dich gewartet; denn ich und du, wir werden zusammen sterben.“ Als Tukur das hŕorte, ging er schnell weg und lieŝ seine Beute im Stiche.

14. Tukur, mekir be ygm.

Tukur nge bfen ya kur mekir. Noki yam iyibo. O mekir nge si nem, tukur ma taŋ las. Bwa kwi mekir nge kŭhi ji, nge si ki, da tukur nge bfen kwahe, nge taŋ las. Mekir nge a be njuŋ, nge bi tukur. Noki tana mekir:

14. Tukur, Mekir und der Leopard.

(Klugheit ist besser denn Stŕrke.)

Tukur begab sich einst ins Dorf des Mekir; dieser war blind. Wenn er sich Fleisch kochte, aŝ Tukur ihm alles weg. Einmal hatte Mekir eine Ziege geschlachtet, da kam Tukur wieder und verzehrte alles. Nun wurde Mekir sehr zornig und fing den Tukur. Dieser sagte zu Mekir: „Wenn du mich los-

„O *wu mbiñ me, me ba nañhi wu ngar iyi*“. *Mekir nge emni, da tukur nge si ngar, nge kikle ki mekir iyi, beam ki mekir nge kühi. Tukur nge ju mfen ya kur mekir.*

Bwakwi yem bfen nge bi tukur. O tsijo pē ki, nge siri tukur, beam nge nobi a. Nge emna tsijo: „Mfute wuo a no?“ Yem nge o ki, nge tana tukur: „A no, wu ndiñ si mō hi tsijo.“ Tukur emna nge: „Me dohi ndiñ ki.“ Da nge sable yem ya janta, nge ten mir nge be nome nē nge hui yem pēwa. —

Bwakwi tukur nge gi mani ngom, nge lehi mui da ya ngwe yem. Beam ki yem nge semhi.

Tukur nge duni yo jom. Yem e fo nge: „Wu ba ndoñni ya nge?“ Tukur nge koñ ngom mui, nge lehi ki jō. Yem nge lemni, tukur nge guhe da, nge gi yiki; da tukur nge gi lū jeri. Yem e tu nge, tukur nge ndoñ ngwe nge da, gurub nge a jom. Yem nge bfen ya tukur, e tana nge: „Me tim hō.“ Tukur emna: „Eye, me hani bōr,

läßt, mache ich dir Medizin für deine Augen.“ Tukur kochte auch Medizin und spritzte sie in die Augen des Mekir — doch starb dieser daran. Tukur wurde nun Häuptling vom Dorfe des Mekir.

Eines Tages aber kam der Leopard und fing den Tukur. Als das Perlhuhn dies sah, lachte es den Tukur aus, weil er sich hatte fangen lassen. Da fragte Tukur das Perlhuhn: „Ist etwa dein Gefieder schön?“ Der Leopard hörte dies und sagte zum Tukur: „Mache mir doch ein solches Kleid wie das Perlhuhn hat.“ Tukur erwiderte: „Gut, das will ich schon tun.“ Der Leopard mußte sich nun in einen Flechtkorb legen, und dann schnürte Tukur den Hals des Leoparden mit solcher Kraft zu, daß dieser keinen Laut mehr von sich geben konnte und Tukur ihn für tot hielt. —

Bald darauf ging Tukur aus, um Früchte zu suchen. Dabei fiel eine vom Baum auf den Kopf des Leoparden, der dadurch ins Leben zurückgerufen wurde.

Tukur blieb oben auf dem Baum. Der Leopard fragte ihn: „Welche Richtung gedenkst du einzuschlagen?“ Tukur brach als Antwort noch eine Frucht ab und schleuderte sie weit fort. Der Leopard glaubte, Tukur selbst sei heruntergesprungen und ging nach dieser Richtung. Inzwischen aber kletterte Tukur auf der anderen Seite herunter und lief fort. Der Leopard folgte ihm jedoch. Da steckte Tukur seinen Kopf in die Erde und streckte die Füße nach oben.

o wu du, me mbiñ ki — da
bō guhe da, beam ki nim ba
kūni las.“ Yem nge tana:
„Eye, me wu bñca.“

Bwa ngobti tukur eki, nge
gi dō njogē las, aha to nge
mē lañtiñ. Yem nge bfēn e
bī to tukur, nge dam to tukur
lañtiñ. Yem nge tana tukur:
„Me tim hō.“ Tukur emna:
„A nō, wu kūhi me, da o
wu tai me be jinim juk, kiri
ñō da. Me du, wu mīhi me,
da wu tai me.“ Yem nge
du mīhi ngar nge — da tukur
nge ekim. —

15. Tukur be gōd.

Tukur nge ma gōd e kwa
jebu. Nju nge bfēnti, nge
du gamni gōd. Tukur nge
gi mani nokwi, il nge Ngisome.
Nōki nge go be tukur e tana
nge: „Du ya gōd wuo hō.“
Nju nge pē ngab e tana ngab:
„Nin dowa gini be gōd, beam
me be nome je ndoñ nin.“
Tukur be Ngisome ngab toñ
wua, gōd a gone lañtiñ jeba;
ngab gam ki kire ya jī. Nju
nge du jēki jī, Ngisome nge
dam jī penkwi, da nju nge
dam jī penkwi. Nju nge

Als der Leopard an die Stelle kam,
sagte er zu Tukur: „Nun hab' ich
dich!“ Tukur entgegnete aber: „Siehst
du nicht, daß ich die Wolken trage?
Wenn du willst, so lasse ich die Wolken
fallen, und wir alle werden sterben.“
Der Leopard sagte: „Nein, ich will
dich nicht fangen.“ —

Bald darauf entfloh Tukur, er kam
an einen Sumpf und ging sehr tief
hinein, so daß nur noch seine Ohren
herausragten. Da kam der Leopard,
packte ihn am Ohre und zog ihn daran
heraus. Dann sagte er zum Tukur:
„Jetzt entgehst du mir nicht mehr.“
Tukur erwiderte: „Es ist so, du kannst
mich töten, aber wenn du mich ver-
speist mit dem schmutzigen Fell, so ist
das nicht fein.“ Berieche mich erst,
und dann kannst du mich fressen —
wenn du willst. Der Leopard berech-
net nun Tukurs Beine und Bauch, da ließ
er ihn laufen.

15. Tukur und die Termiten.

Tukur fand einmal viel eßbare Ter-
miten. Da kam der Elefant dazu und
wollte sie wegnehmen. Tukur ging
nun, um sich einen Helfer zu suchen
und fand den Ngisome. Dieser folgte
dem Tukur und sagte ihm: „Bleibe
du hier bei deinen Termiten.“ Der Ele-
fant sah die beiden und erklärte ihnen:
„Ihr dürft die Termiten nicht nehmen,
denn ich bin stark und übertreffe euch
beide.“ Tukur und Ngisome zündeten
aber ein Feuer an, und viele Termiten
kamen heraus, sie wurden gefangen und
in einen Korb gesammelt. Der Ele-
fant wollte nun den Korb wegnehmen,

m̄biñ j̄i, nge l̄inl̄in be Ngisome (Tukur nge a yō j̄iri, nge wom̄ n̄ju ñgw̄e). Da tukur nge gam̄ j̄i be gōd̄ d̄ō. Nge gi be gōd̄ ya kur nge. Ngisome nge gi j̄ō.

16. Tukur be nduñ.

Tukur nge be t̄s̄iñ, beam ki nge gi mani t̄s̄iñ ya kur mekir. Nge mekir kwawa, nge kwa ya mekir. Tukur e tana nge: „Name t̄s̄iñ, me go beam t̄s̄iñ.“ Ya mekir nge dumnḡen. Tukur nge tana ya mekir: „O wu me dumnḡen, me nimür me a t̄s̄iñ.“ Nge gi t̄s̄iñ an̄i, da nge sini ki. Bwaki mekir nge juwo mfum̄. O tukur p̄e nge, da nge gi l̄ù ya kare. Nge tom̄ mfa e tana nge: „Gin, me a nani nduñ.“ Mfa nge gi guri l̄ù karli, nge gename nduñ. Tukur nge a nduñ, nge kere mfum. Mekir nge tana ya nge: „Me du k̄uhi tukur,“ da nge gi kare j̄om. Tukur nge kere mekir nduñ iyi, beam ki mekir nge k̄uhi. O ya mekir nge ò ki, da nge tom̄ mun̄ kw̄i nge ya ndi e tana nge: „Gom karli, tukur nge le kare m̄ō, nge du me k̄uhini.“ Ndi nge go karli, ya mekir tumna nge kare, ndi nge gi

aber Ngisome ergriff ihn, er zog denselben nach der einen, der Elefant nach der anderen Seite. Endlich ließ der Elefant den Korb los und kämpfte mit Ngisome. (Tukur aber nahm ein großes Stück Holz und schlug damit nach dem Kopf des Elefanten.) Da ergriff Tukur den Korb mit den Termiten und ging damit in sein Dorf. Ngisome aber zog weiter. —

16. Tukur und der Pfeffer.

Tukur hatte einmal großen Hunger. Er ging deshalb in das Dorf des Mekir, um sich dort Essen zu suchen. Mekir selbst traf er nicht an, wohl aber dessen Mutter. Er bat sie: „Gib mir doch etwas zu essen, Hunger veranlaßt mein Kommen.“ Die Mutter des Mekir aber gab ihm keine Antwort. Da erklärte ihr Tukur: „Wenn du mir nicht antwortest, werde ich mir selbst Essen verschaffen.“ Er nahm also, was er vorfand, und ließ es kochen. Um diese Zeit kam Mekir von der Jagd zurück. Als Tukur ihn sah, flüchtete er sich in die Scheune. Von dort sandte er eine Maus fort mit dem Auftrag: „Geh' und bringe mir Pfeffer. Die Maus lief hinaus und kam bald mit dem verlangten Pfeffer zurück. Tukur nahm ihn und vermengte ihn mit Wasser. Mekir aber sagte zu seiner Mutter: „Ich gehe jetzt, um den Tukur zu töten.“ Damit begab er sich hinauf zur Scheune. Als er ankam, schleuderte ihm Tukur heftig Pfeffer in die Augen, so daß er starb. Als die Mutter des Mekir dies hörte, schickte sie eins ihrer Kinder zum Adler mit dem Auftrag: „Komm

ya kare jom, nge du b̄ni tukur. Da tukur nge k̄hi ndi ya kare be nduñ. Tukur nge gam kur mekir las be t̄on las, Ya mekir nge gi l̄u undi j̄o.

17. Tukur, tiintiñ be mekir.

Tiintiñ nge mj̄en a; e tana tukur: „A n̄o, wu du jir h̄o. O wu du h̄o, nonge ndoñ jir, wu na noki t̄on, a mui, o l̄i, ke j̄i, ke j̄eng wu na ngab las, t̄on.“ Tukur nge ndiñ ki bwalas; o muti ndoñ, nge na muti t̄on, a kijiri ndoñ, nge na kijiri t̄on.

Jim ndoñ n̄gi, mekir a gone, nge du gini mani here be num; t̄on num a lame. Tukur nge p̄e, mekir a ndoñni, e b̄e mekir. Mekir e j̄o nge: „Amnia wu b̄e m̄e ya? A n̄o, m̄e gi tsiri, jim kwi m̄e juwo, beam moan wu baihi gur m̄o.“ Mekir nge gi tsiri, jim b̄orb nge juwo, nge b̄fen ya kur tukur; e tana nge: „M̄e b̄fenti; bwati m̄e du gini mani here be num, da wu ti baihi gur m̄o. Moan m̄e go ya wu.“ Tukur nge tana: „A n̄o“, da nge gi yu nge, e

schnell, Tukur ist in meiner Scheune und will mich töten.“ Der Adler kam sofort, die Mutter des Mekir zeigte ihm die Scheune, der Adler ging hin und wollte Tukur mit seinen Fängen fangen. Aber Tukur tötete auch ihn mit dem Pfeffer. Darauf nahm Tukur Besitz von der ganzen Stadt des Mekir mit allen Vorräten. Die Mutter des Mekir aber entfloh weit in die Steppe.

17. Tukur, das Eichhörnchen und Mekir.

(Auch dem Mächtigen sind Grenzen gesetzt.)

Das Eichhörnchen war Häuptling. Es befahl dem Tukur: „Ziehe doch an die Straße und Sorge dafür, daß die Vorübergehenden Verpflegung erhalten, ganz gleich, ob der Hund, die Ziege oder das Huhn kommt, du gibst ihnen allen Verpflegung.“ Tukur befolgte dies gewissenhaft, kam ein Junges, so erhielt es seine Portion, ebenso wie die Alten.

Fünf Tage waren seitdem vergangen, als Mekir des Weges kam, um zu angeln. Als Köder hatte er Honig mitgenommen. Als Tukur den Mekir erblickte, rief er ihn an. Mekir aber entgegnete: „Warum rufst du mich? Es ist besser, ich gehe heute zurück und komme ein ander Mal wieder, denn heute hast du meinen Weg verdorben.“ Mekir kehrte daher um, nach zwei Tagen aber erschien er wieder im Dorf des Tukur und erklärte diesem: „Ich bin nun hier. Als ich vor einiger Zeit schon einmal die Reise gemacht hatte, um Fische zu fangen, hast du mir den Weg verdorben. Heute komme

gena mekir kir nan bam be yenje hūe bam. Mekir nge meir, kir be yenje ndoho lire. Nge tana mekir: „Kiri dohiwa“. Tukur nge gi kwahe yu nge, gewom jīb nan tareb be nu hūe tareb. Mekir nge meir las, jīb be nu ndoho lire. Da nge fə tukur: „Wu lemni, kiri a dohi?“ Tukur e tana nugub nge: „Sinam nan fūi“, da nge gi kare, nge gewom ŋwe kundu tareb be ŋwe mbā bam. Nge na ki mekir, ŋki meir las. Nge tana tukur: „Kiri dohiwa ya mō“. Tukur nge gi yu nge hani nu sum bam. Mekir nge meir ki las, nu sum e ndoho hi bwato. Da nge tana tukur: „Bwa ŋobti, mē ba hubni, kiri dohiwa“. Tukur nge gewom jīb nan nasib be hūe nasib. Mekir nge meir las hi bwato. Ki jōni nge tana tukur: „Bwa ŋobti mē hub, a ŋo wu na mē tšōn titi“. Tukur emna nge: „Wu ti go ya mō kuri, da mē ti na wu tšōn fūi“. Mekir nge tana: „A ŋo, wu name tšōn ŋobti kwahe“. Tukur nge tana: „Moŋ ŋobti, mē du kūni jēne da nugub mō ndiŋ wu tšōn a ŋo“.

ich nun zu dir.“ Tukur antwortete: „Es ist recht so,“ brachte dem Mekir zwei Schüsseln mit „Fufu“¹⁾ und zwei Teller mit Gemüse. Mekir verschlang alles; selbst Schüsseln und Teller, die dann durch den Stuhl wieder zum Vorschein kamen. Zu Tukur aber sagte er: „Das ist nicht genug.“ Tukur ging damit wieder in sein Haus und brachte drei Körbe „Fufu“ und vier Töpfe mit Gemüse. Mekir verschlang auch dies alles, die Körbe und Töpfe kamen auf demselben Wege wie vorher wieder heraus. Er fragte nun den Tukur: „Meinst du, das sei genug?“ Da befahl Tukur seinen Frauen: „Kocht sehr viel Fufu“. Er selbst ging in seine Scheune und brachte drei Trauben Pflanzen und zwei Trauben Bananen. Er gab sie Mekir, und dieser verschlang wieder alles. Den Tukur ließ er darauf wissen: „Das ist noch nicht genug für mich.“ Da ging Tukur nochmals in sein Haus und brachte zwei Töpfe Bier. Auch dies ließ Mekir wieder in derselben Weise wie alles Frühere verschwinden und sagte dann zum Tukur: „Bald werde ich satt sein, jetzt ist es aber noch nicht genug.“ Da brachte ihm Tukur vier Körbe „Fufu“ und viermal Gemüse. Als Mekir auch dieses wieder verschlungen hatte, meinte er: „Es reicht bald, bringe mir nur noch ein wenig Essen.“ Tukur entgegnete: „Es ist nun schon lange her, seit du zu mir gekommen bist, und ich habe dir viel Essen gebracht.“ Mekir erwiderte: „Bringe mir noch etwas Essen.“ Da

¹⁾ Das Nationalgericht der Wute, bestehend aus gemahlenem und gekochtem Mais oder Durrha.

Tukur nge gi *bēni tukui*.
Nōki nge jim ŋgur ki bŋeni
mfum. Tukur nge gam ŋfuti
jŋe nge kire wuá. Nge be
bañ nge ngab eki, ngab bŋen
ya mfum. Mēkir nge gi yu
tsiri, nge nomui perca. Da
nge gi bñi here be num.
Bwa nge bŋeni mfum, nge a
num be lame, nge kire mfum.
Mun tukur nge bñ num.
Mēkir e gam nge laitiñ; nge
kire kwahe num, da nge gam
kwahe nugwi tukur — nē nge
a bañ tukur las. Mēkir nge
tana: „Mun kwi mēir kuñ,
nokwi ma mēir kuñ, nugwi
ma mēir mun ti mé mui, wu
nimūr ma mēir nugwi wuo;
da mē mēir wu“. Tukur
emna: „Eye, a nō, mē be
tintiñ, nge notita nge mē du
hō“. Mēkir nge tana: „A nō,
bēni tintiñ“. Tukur nge tom
mun nge, nōki gi bēni tintiñ.
Tintiñ nge bŋen e tana:
„Amnia hō ya?“ Tukur nge
emna: „Wu tana a nō, nō-
ndoñhō, mē na nōki tŋon, mēkir
nge ndon, mē bē nge, mē na
nge tŋon jéi nē, da nge du
kūhini mē be tai mē“. Tintiñ
nge tana: „Am mēkir a nō;
mun wuo nokwi mēir kuñ, da
nugwi wuo ma mēir mun ki,
da wu nimūr mēir nugwi

sagte ihm Tukur: „Warte ein wenig, ich werde Hühner schlachten, und meine Frauen sollen dir eine gute Mahlzeit zubereiten.“

Nun rief Tukur den Maulwurf. Dieser grub einen Graben bis zum Wasser. Tukur aber nahm Hühnerfedern und warf sie ins Feuer. Dann entfernte er sich mit seiner ganzen Familie und ging durch den Graben ins Wasser. Mēkir aber suchte rings um das Haus nach Tukur, und da er ihn nicht fand, ging er fort, um Fische zu fangen. Als er ans Wasser kam, warf er seine Angel mit Honig in den Teich. Da schnappte ein Kind des Tukur nach der Angel, Mēkir zog es mit derselben heraus. Nun warf er die Angel wieder ins Wasser und fing die Frau des Tukur. Mēkir fuhr nun fort, bis er die ganze Familie gefangen hatte. Dann befahl er: „Ein Kind verschlingt das andere, eine Frau verschlingt das übrig gebliebene Junge, die Frauen sich untereinander, du deine letzte Frau, und dann verschlinge ich dich.“ Tukur sagte darauf: „Nein, ich muß zuerst das Eichhörnchen rufen lassen, denn dieses ist Herr über dieses Gebiet und hat mir zu befehlen“. Mēkir willigte ein, und Tukur sandte sogleich eins seiner Jungen, das Eichhörnchen zu rufen. Dieses erschien und fragte: „Was für eine Sache gibt es?“ Tukur sagte: „Du hast richtig angeordnet, daß ich den Passanten Verpflegung geben solle. Nun kam auch dieser Mēkir, ich rief ihn heran, gab ihm viel, viel Essen, und nun will er mich töten und essen.“ Das Eichhörnchen aber ent-

wuo, mekir nge meir wu — da me je meir mekir“. Mekir o ki, da nge gi lu. Tukur nge gi yu nge, a mfun niri, e loñ mekir nduñni, e be nge: „Me loñ wu pain miri, a no, wu kire ngar no, da wu mihi“. Mekir nge ndiñ ki. Ngara nge a miri je, da nge gi lu jo. —

18. Dudu be bab.

Dudu be bab ngab yam bwajiri. Bwakwi dudu nge tana: „Nim gi nugwi mani.“ Bab nge emni ki: „A no, nim gi.“ Bab be dudu ngab gi, e guin jir jim tsoni ngi. Ngab gi bfeni kwe kinu, ngab guin kwe ku njumhi mui. Dudu nge bu nugwi mui, bab bu je nugwi kwi.

Dudu nge tana: „Bwa dohi, nim ju nime kwe.“ Bab nge tana: „A no, nim tom peni gi nime kwe, kub ndiñ na nim sum.“ Dudu nge tana bab: „Nonimtomde da; na dohi gini nime kwe ya?“ Bab nge emna: „Me dohi tom ku mo.“ Dudu e fo nge: „Ku wu dohi bfeni nime kwe?“

schied: „Mekir ist im Recht. Eins deiner Jungen verschlingt das andere, eine Frau verschlingt die andere, du selbst verschlingst deine letzte Frau, Mekir soll dich verspeisen — und ich verzehre den Mekir.“ Als dieser das hörte, lief er schnell fort. Tukur aber ging in sein Haus, nahm faule Eier, warf sie nach dem Nacken des Mekir und rief: „Ich habe dich mit meinem stinkenden Speer getroffen, fasse doch einmal mit deiner Hand dahin und rieche.“ Mekir tat dies; als er merkte, welch ein übler Geruch das war, lief er weit weg. —

18. Der Sporenkuckuck und der Löwe.

(Solidarität vieler übertrifft des Einzelnen Stärke.)

Der Sporenkuckuck und der Löwe waren Freunde. Einmal sagte der Sporenkuckuck zum Löwen: „Wir wollen verreisen, um uns eine Frau zu suchen.“ Der Löwe erwiderte: „Da hast du recht.“ Beide begaben sich auf die Reise. Sie wanderten 15 Tage, bis sie das bestimmte Dorf erreichten. Einen Monat lang hielten sie sich dort auf. Der Sporenkuckuck heiratete daselbst eine Frau und der Löwe ebenfalls.

Nach Ablauf der Zeit sagte der Sporenkuckuck zum Löwen: „Wir sollten nunmehr in unser Dorf zurückkehren!“ Der Löwe erwiderte: „Gewiß, aber es wäre doch gut, wenn wir Nachricht vorausschicken würden, damit man uns Bier zubereitet.“ Der Sporenkuckuck meinte: „Es ist nur kein Bote da, wer könnte denn Meldung überbringen?“ Der Löwe ent-

Bab nge tana: „Amir a.“
Dudu nge tana: „Me lemni,
wu ndiñ kañ. Da kù mō
dohi bfeni nime kwē, ki wu
ñome da.“ *Bab nge tana:*
„Nim dohi kōni.“ *Bab*
nge ngor be ñome jeba, da
ki bab dohiwa bfeni kwē.
Dudu nge kin: „kū kū.“ *Bañ*
nge ō ki, du nokwi kin ya
kuñ, ki dudu bfeni kwē jīm
mui. Bab nge kin kwahe nē
kwi bam; bañ ngab ki ōwa,
ki dudu kwi mui a dohi.
Nugub dudu ngab ō, ngab
ndiñ sum jeba.

Bab be dudu ngab juwo
tširi jīm tšon̄ ngi; e go jir
sukli bfeni. Bab nge tana:
„Nim ndon̄ mō kwē.“ *Dudu*
nge tana: „Eye, a ño, nim
gi ya mō kwē ti.“ *Bab nge*
emni ki. Ngab gi bfeni dudu
kwē. Dudu nge ñiñ kwahe
būkuri, nubngekwē ngab go
moñni nge jeba. Dudu be
bab ngab bfen kwē; tšon̄
be sum kwà jeba. Ngab guñ
kwē jīm bam. Bab nge tanu
dudu: „Nim gi mō kwē.“
Ngab gi bfeni bab kwē. Nub-
bab ngab gi moâr mun̄gon
bēni, sum da; bab nge be sere
jeba. Bwa ngab juwo, bab nge

gegnete: „Ich kann meine Stimme dahin senden.“ Der Sporenkuckuck bezweifelte: „Sollte deine Stimme wirklich bis in unser Dorf reichen?“ Der Löwe antwortete: „Aber gewiß!“ Da sagte der Sporenkuckuck: „Ich denke, du lügst, mein Ruf kann wohl bis in unser Dorf dringen, der deinige vermag das aber nicht.“ Der Löwe erwiderte: „Wir wollen doch einen Versuch machen.“ Er ließ sein gewaltig Brüllen ertönen, aber es verhallte ohne Antwort. Nun rief der Kuckuck: „ku ku“. Die Angehörigen der Sippe hörten dies und gaben den Ruf weiter, so daß er in einem Tage das Dorf erreichte. Der Löwe versuchte es aufs Neue und brüllte zweimal laut — aber kein Genosse war da, der es hörte und weitergab, während bei dem Sporenkuckuck schon ein Ruf genügte. Sobald seine Frauen ihn hörten, bereiteten sie viel Bier.

Der Löwe und der Sporenkuckuck machten sich nun auf den Weg und kamen nach 15 Tagen wieder an die Stelle, wo der Weg sich kreuzte. Der Löwe sagte: „Wir wollen zuerst in mein Dorf gehen.“ Der Sporenkuckuck erklärte aber: „Nein, es ist besser, wir gehen erst in mein Dorf.“ Der Löwe willigte ein. Nun ließ der Kuckuck noch einmal seinen Ruf in der Richtung seines Dorfes ertönen, die Leute hörten es und zogen dem Sporenkuckuck in großer Zahl zur Begrüßung entgegen. Er und der Löwe kamen nun ins Dorf, wo ihnen Bier und Essen in Menge gebracht wurde. Nach zwei Tagen gingen die Beiden in das Dorf des Löwen. Dessen Leute waren aber alle aufs Feld

fō ngab: „*Amnia nin sum ndiñwa?*“ *Nubnge emna nge*: „*Ta, kiri amir a, nim nopene pēwa.*“ *Dudu nge fō bab*: „*Wu ya tana me, wu dohi kiñ da nubwuo o ñinde wuo; amnia ngab kiri owa?*“ *Sere be bab jeba.*

gegangen, um Mais zu brechen. Es war deshalb niemand zum Empfang da und auch kein Bier bereit. Da schämte sich der Löwe sehr. Als die Leute endlich vom Felde kamen, fragte der Löwe: „Warum habt ihr kein Bier, gemacht?“ Sie antworteten: „Es ist wahr, Herr, wir haben keinen Boten gesehen.“ Der Sporenkuckuck aber sagte zum Löwen: „Hast du nicht behauptet, deine Stimme sei so stark, daß deine Leute sie bis hierher hören würden? Warum haben sie denn dein Brüllen nicht gehört?“ Da schämte sich der Löwe gar sehr. —

19. *Bab be nju.*

Bab nge tana nju: „*A ño, nime wu bökli lù. Nondoñ kuñ lù, ñoki ma ju mfen.*“ *Nju nge emni ki. Bab nge tana*: „*Me ya lù to, wu du lù tsiri.*“ *Bab nge gi ti, nge bfen jō, nju e pam nge. Bab nge juwo tsiri e sim, ya nju njum, nju nge guhe da be nge. Nju nge fō bab*: „*Amnia wu sim mō njum ya? Nime wu bökli lù.*“ *Nju nge du womni bab, da bab nge enwu jom. Bab nge sim, nge wom nju njum. Da nge tana nju*: „*Nim dowa böklini lù kwahe, da nime wu kur mui duwa.*“ *Nju nge tana bab*: „*A ño, nime wu ndiñ kur ñinnin, ñokwi dowa bfeni ya kuñ kwe.*“ *Bab nge ndoñ ti.*

19. Der Löwe und der Elefant.

Der Löwe sagte einmal zum Elefanten: „Wir wollen doch zusammen einen Wettlauf machen. Wer den andern im Laufen übertrifft, soll König sein.“ Der Elefant stimmte zu. Der Löwe schlug nun vor: „Ich werde anfangen, du kommst hernach.“ Der Löwe lief also voraus und kam sehr weit. Da trompetete der Elefant. Sogleich kehrte der Löwe um und sprang auf den Rücken des Elefanten. Beide stürzten zu Boden. „Warum sprangst du auf meinen Rücken?“ fragte der Elefant den Löwen, „wir wollten doch miteinander wettlaufen.“ Der Elefant schlug damit auf den Löwen ein, dieser aber sprang auf und führte mit seiner Pranke einen Schlag nach dem Rücken des Elefanten. „Wir können unsern Wettlauf nicht fortsetzen, und sollten auch nicht in einer Stadt zusammen wohnen“, erklärte der Löwe. Der Elefant erwiderte: „Gut, so baut jeder

Bwakwi bab nge a ngori. Nju nge ō, bab nge b̄i fugame; beam ki nju nge tom mun nge ya bab. Mun nju e f̄o nge, n̄im-kwi kwa bab ya. Mun nju kwa bab a ñgome, nge ngabli tañni fugame. Bab nge p̄ē, mun nju a gone, da nge ngor. Mun nju nge tana bab: „Me go, beam ta m̄ō tom me, nge ō, wu ngort̄i, nge tana: a ño, me go wu p̄ēni.“ Bab nge tana: „Ki am̄iri, a ño, wu gam ñgwe fugame, da wu gena ta wuo, nge d̄ēñi, me noñome a.“

Nju nge p̄ē, mun nge hani ñgwe fugame, a gone be ki ya nge. Nju nge tana: „Beam n̄imē bab ti ndiñ an ene, me ba tañ ñem ya nge b̄walas.“ Mun nju nge lehe ñgwe fugame da, ñgwe ki tum ta nge gure. Nju nge tom kwahe mun nge ya bab. Mun nge tana bab: „Ta m̄ō nge du, wu b̄i fugame b̄walas, beam ñgwe fugame, wu ti na me, tum me gure.“ Ye mui bab nge b̄i fugame t̄soñ, nge na fugame nju las. Bab nge tana nju: „B̄walas n̄imē wu tañ t̄soñ, n̄im am bañhi ndiñwa.“

seine Stadt für sich, und keiner kommt zu dem Andern.“ Der Löwe ging damit seines Weges.

Nach einiger Zeit brüllte er laut. Der Elefant hörte es und erfuhr, daß der Löwe einen Büffel gefangen hatte. Der Elefant schickte deshalb sein Junges hin, damit es sich erkundige, was dem Löwen begegnet sei. Es traf den Löwen auf einem Hügel. Dort hatte er sich geduckt und war dabei, den Büffel zu verzehren. Als der Löwe das Junge des Elefanten kommen sah, brüllte er laut. Das Elefanten-Kind sagte zum Löwen: „Ich komme im Auftrage meines Vaters. Er hat dein Brüllen gehört und gesagt, ich solle gehen und dich aufsuchen.“ Der Löwe erwiderte: „Das stimmt, es ist gut, du nimmst den Kopf des Büffels und bringst ihn deinem Vater, dann weiß er, daß ich ein Starker bin.“

Der Elefant sah sein Junges mit dem Kopf des Büffels zurückkommen und sagte: „Aus Anlaß meiner Streitsache mit dem Löwen werde ich nun immer von ihm Fleisch erhalten.“ Als das Junge des Elefanten den Büffelkopf auf den Boden legen wollte, spießte er mit dem Horn das Bein des Elefantenvaters. Dieser sandte nun das Junge nochmals zu dem Löwen mit dem Bescheid: „Mein Vater will, daß du immer Büffel fängst, weil der Kopf, den du mir gegeben hast, sein Bein verletzt hat.“ Am nächsten Tage fing der Löwe zehn Büffel und gab sie alle dem Elefanten. Dabei ließ der Löwe dem Elefanten sagen: „Wir wollen immer miteinander essen, und niemals soll ein Zwist zwischen uns sein.“

20. Bab be n̄em kukwi.

Bab nge ndiin kur jiri Yemeye nge ndoñ nju be fusio be fugame be yem be mangu be n̄em las. Ngab pē ki, da ngab tana: „Kiri n̄o da“. Da ngab gi ya nubfutib e tana ngab: „Bab a ndiñ baihi jeba, a n̄g, nin batin nim“. Tekir be wurub ngab bam ngab go. Bab nge ō am ki, nge tom m̄inḡin f̄wi, e tana ngab: „Ginam, ndiñni šu“. Nubfutib ngab ndoñ mingin. Bab nge tana fusio: „Ginam ndiñni šu“. Nubfutib ndoñ ngab be k̄uhi ngab las. Bab nge tom dalli be nbu; nubfutib e k̄uhi ngab las. Bab nge tom mandu, nubfutib ngab k̄uhi je mandu. Bab nge tana gai: „Ginam ndiñni šu“. da nubfutib e ndoñ ngab las. Bab nge tana li: „Ginam, ndiñni šu“. Nubfutib ngab b̄i li be ji juk. Bab nge tana j̄enḡ: „A n̄o, nin gi je“. Nubfutib ngab b̄i j̄enḡ las.

Da bab nge tom wurub nge. Wurub nge gi, nubfutib ngab

20. Der Löwe und die anderen Tiere.

(Warum der Löwe in der Steppe wohnt und des Menschen Feind ist.)

Der Löwe hatte sich eine große Stadt gebaut. Jeden Tag bezwang er den Elefanten, das Schwein, den Büffel, den Leoparden, die Hyäne und die anderen Tiere. Sie erkannten dies und sagten: „Das ist nicht gut.“ Deshalb gingen die Tiere zu den Menschen und redeten mit ihnen: „Der Löwe handelt sehr böse, wir bitten euch, uns gegen ihn zu helfen.“ Da machten sich der ältere und der jüngere Bruder auf. Der Löwe hörte dies. Er sandte viele Hasen und befahl ihnen: „Geht und kämpft.“ Die Menschen besiegten aber die Hasen und töteten sie. Nun rief der Löwe die Schweine und gebot ihnen: „Geht ihr in den Kampf.“ Die Menschen bekamen auch sie in ihre Gewalt und töteten alle. Darauf sandte der Löwe die Antilope und ihre Schwester in den Kampf gegen die Menschen, doch wurden diese auch bald mit ihnen fertig. Jetzt schickte der Löwe die Riesenschlange vor, die Menschen töteten auch diese. Da gab der Löwe den Vögeln den Auftrag, mit den Menschen zu kämpfen; doch bald waren sie alle von den Menschen geschlagen. Nun rief der Löwe die Hunde auf: „Geht ihr in den Kampf.“ Die Menschen fingen die Hunde, und dann auch die Ziegen. Da sagte der Löwe zu den Hühnern: „Es ist gut, wenn ihr ebenfalls geht,“ doch auch sie wurden eingefangen.

Jetzt sandte der Löwe seinen jüngeren Bruder. Er ging und wurde von

kūhi wurub bab. Bab nge nimūr drē da, moimi šu. Nubfutib ngab a gone, ngab jim bab. Bab nge gi lū. Nubfutib fīci ngab ō ki, ngab go ya kur bab, ngab du ya kur bab. Bab nge gi duni undi, beam nubfutib ngab ndoñ nge, ngab gam kur nge. O űem ngab du gini ya bab, da nge bī be kūhi űem ki. Beam ki fugame nge tana bab: „Amnia wu kūhi nim? Bwato nim tim nubwuo, beam wu kūhi nim, nim ya wu gowa, nim du jō.“ Bab nge tana: „O mē pē nubfutib, mē du kūhi ngab, beam ngab mē duwa“. Am ki bab nge nubfutib duwa; nge moñ nubfutib ya jir moār be kūhi ngab. —

21. *Yem be jī.*

Bwa kuri yem be jī ngab yam bwajiri. Da yem nge lū jī je; beam jī nge be ti be gam. Nge yōñ je: „Wu bwajiri mō a“. Bwakwi nge tana jī: „A űo, ye nim gi űgīr leni ya tuwur“. Ji nge emna: „E, ki amīr. O wu gi, wu guini jim nuu, mē ma tuni wu“. Yem nge gi ti, e kwa tuwur. Nge tana yem:

den beiden Männern getötet. Zuletzt begab sich der Löwe selbst in den Kampf, den Angriff der Menschen erwartend. Sie kamen heran und schlugen den Löwen in die Flucht. Als dies bekannt wurde, kamen viele Leute, sie nahmen die Stadt des Löwen ein und wohnten darin. Der Löwe aber ging in die Steppe, weil die Menschen ihn besiegt hatten und seine Stadt besetzt hielten. Wenn die Tiere den Löwen besuchen wollten, so fing dieser sie und tötete sie. Der Büffel fragte deshalb den Löwen: „Warum stellst du uns eigentlich nach? Waren wir nicht früher deine Leute? Wenn du uns umbringen willst, so werden wir dich nicht mehr besuchen, sondern uns fern von dir halten.“ Der Löwe sagte: „Die Menschen haben meine Stadt eingenommen; wenn ich sie treffe, werde ich sie töten.“ Aus diesem Grunde haßt der Löwe die Menschen. Er lauert ihnen auf, wenn sie aufs Feld gehen und sucht sie zu töten.

21. Der Leopard und die Ziege. (Die Achillesferse.)

Der Leopard und die Ziege waren einst Freunde. Der Leopard fürchtete die Ziege aber sehr, ihrer harten Stirn und ihrer Hörner wegen. Deshalb suchte er sich ihre Freundschaft zu sichern. Eines Tages sagte er zur Ziege: „Wir sollten doch zum Schmied gehen, um uns Hacken zur Feldarbeit machen zu lassen.“ Die Ziege war damit einverstanden und sagte zum Leopard: „Gehe du voraus, ich folge morgen

„Gi me boani dehi“. Yem nge emna: „E, me du“. Tuwur be yem ngab gi modar; ngab deni de jeba; ngab ju kwe. Nugwi tuwur nge si nem, nge na ki yem, nge tan.

Tuwur nge ya ngir leni; nge kire nge wud. Ngab pe, ji a gone, yem nge bfu jeba. Nge tana tuwur: „Mbin ngir mo, lena ji ki nge“. Tuwur nge lehi ngir da, nge a ki ji, kire wud. Ji nge pe, wud a yini jeba. Tuwur nge a ngir wud, nge wom ngir, wud nin. Kwimui ji nge gi lu, beam nge bfu je. Yem nge pe ki, nge lemni njo: „Me ti deinwa, ji a be bfu je, me ti lemni, ji a mbem“. Da nge tana tuwur: „Mbin ki ji, lena ki mo“. Tuwur e fo nge: „Amnia wu jablin me je?“ Yem nge tana tuwur: „Eye, me duwa jablin wu, me ta am ki, beam me duwa guin ho jim bam“.

Tuwur nge a ngir ji, lehi da, nge gam ki yem, nge kire wud. Nge lena yem ki karli, karli, ki yem bam joni. Yem nge tana tuwur: „Me gi“. Da tuwur nge lena ji

nach.“ Der Leopard ging also voraus und traf auch den Schmied an. Dieser sagte zum Leoparden: „Hilf mir erst etwas bei der Feldarbeit.“ Der Leopard war einverstanden und ging mit aufs Feld, wo sie fleißig arbeiteten. Als sie ins Dorf zurückkehrten, kochte die Frau des Schmiedes Fleisch und gab es dem Leoparden.

Nun fing der Schmied an, die Hacken zu machen und legte das Eisen ins Feuer. Da sahen sie die Ziege ankommen. Der Leopard fürchtete sie so, daß er zum Schmiede sagte: „Lege meine Hacke weg und mache zuerst die Hacke der Ziege.“ Der Schmied befolgte dies. Die Ziege spürte schon die Hitze des Feuers, als aber der Schmied kräftig mit dem Hammer auf das glühende Eisen schlug, so daß die Funken stoben, lief die Ziege erschreckt hinaus, weil sie sich vor dem Feuer fürchtete. Der Leopard sah dies und dachte bei sich: „Ich wußte gar nicht, daß die Ziege so furchtsam ist, glaubte ich doch immer, sie sei sehr stark.“ Zum Schmied aber sagte er: „Lege jetzt die Hacke der Ziege beiseite und mache meine zuerst fertig.“ Da fragte der Schmied: „Warum plagst du mich so?“ Der Leopard entgegnete: „Nein, ich plage dich nicht, ich möchte mich nur nicht noch zwei Tage lang hier aufhalten.“

Der Schmied nahm nun die Hacke der Ziege weg und legte die des Leoparden ins Feuer. Er arbeitete fleißig und bald waren zwei Hacken für den Leoparden fertig. Dieser nahm sie und ging. Nun nahm der Schmied die

ki nge, tareb joni. Ji nge
mfenti tuwur da nge gi. Nge
deñwa, yem a nge to moñni.
Yem nge duni gēnē nē jī a
gone. O jī ndoñ yiki, yem
nge du nge bñni. Nge wom
jī ngare be gure bōr tsoñ.
Ji nge kinni je. Tuwur nge
ō ki, nge a gone karli. O
yem pē nge, nge gam ñgir jī
tareb las e lire kahe. Tuwur
be nubnge bñenti, e fō jī:
„Na ndiñ wu enē ya?“ Ji
nge emna: „Yem nge ndiñ
ki“.

Da nubkwi go yiki, o ngab
pē jī, ngab tana: „Yem nge
wom jī ngar be gurub, kiri o
yem bñ nge mīr, kwimui nge
ti kū“. Yem nge du kahe
kesek, nge ō am ki. Nge
lemni: „Nubfutib ngab dohi
kūni ñem mīr? Mē du kōni
ki, jinkwi mē ba beha ñem
mīr“. — Ji nge ya bōr ki
dama. Bwarkwi nge du gini
nge moár. Yem nge gi, moñ-
ni jī moár; o jī bñenti, yem
nge simsim, nge nom jī
mīr. Ji nge ku kwimui, da
yem hande nge kahe. Nge du
tanni jī. O nge pē, jī nge
be bō ñg, nge gi kwahe bñni
nugwi jī be mun nge juk.

Hacken für die Ziege vor. Als drei
Hacken fertig waren, verabschiedete
sich die Ziege und ging weg. Sie
wußte aber nicht, daß der Leopard ihr
auflauerte. Dieser wartete etwas ab-
seits vom Wege, bis die Ziege kam. Als
sie die Stelle passierte, sprang der Leo-
pard hervor, um die Ziege zu fangen.
Er brachte derselben 10 Wunden an
Arm und Bein bei. Da schrie die
Ziege laut. Der Schmied hörte es und
kam schnell herbei. Als der Leopard
ihn kommen sah, ergriff er die 3 Hacken
der Ziege und lief in den Wald. Jetzt
kam der Schmied mit seinen Leuten
heran, und als sie die Ziege so schwer
verwundet sahen, fragten sie: „Wer
hat dir das getan?“ Die Ziege ant-
wortete: „Der Leopard.“

Nun kamen noch andere Leute dazu;
als sie die Ziege genauer betrachteten,
sagten sie: „Der Leopard hat die
Ziege am Arm und Bein gepackt; wenn
er sie am Halse gewürgt hätte, wäre
sie nicht mehr am Leben“. Der Leo-
pard aber lag nicht weit davon ver-
steckt und hörte die Worte. Da
dachte er bei sich: „Die Menschen
können die Tiere am Hals würgen?
Ich will das doch versuchen und ein
ander mal die Ziege an der Gurgel
packen.“ — Die Wunden der Ziege
waren bald geheilt. Nach einiger Zeit
wollte sie aufs Feld gehen. Der Leo-
pard aber hatte sich auf die Lauer ge-
legt. Als sie arglos daherkam, sprang
er hervor und würgte sie am Halse.
Die Ziege starb sogleich, der Leopard
schleppte sie in den Wald, dort fraß
er sie auf. Als er merkte, wie gut sie

Daro o yem nge hoïn mun, nge tana ngab: „O nin du ñem bïni, wom nge mir, o nin bï ñem mir, ñem mbemwa.“ Kiri bïl yem be bai ngabe las.

22. *Yem be tim.*

Yem be tim ngab yam bwajiri. Ngab du buni mukõne mui, nge du kur jõ. Yem nge tana tim: „Wu gi mani ñem, da me gi je mani ñem“. Yem nge gi bïni ñem fwi, tim ñem bïwa, aha nge bïni mbo. Tim nge boï mekande mbo, yem nge boï mekande ñem noba. Yem be tim ngab gi. Bwa ngab bfen kahe, tim nge tana yem: „Me ti õ, šu a jir kù, o nim õ nimkwi ñinde hi yaï: bum, bum, nim ma leki hã da, nim gi lù“. Bwa ñyobti ngab õ: bum, kwimui ngab leki hã da; ngab gi lù. Tim nge pẽ, mbem yo beti, da nge juwo, nge go hã yem ani; ki a be ñem. Nge bẽ yem: „Juwom karli, hã wuo ani, nim gi“. Yem nge a hã tim, da ngab bfeni kwẽ.

schmeckte, ging er öfters aus, um weibliche Ziegen und Zicklein zu fangen. —

Der Leopard schärft seitdem seinen Jungen immer ein: „Wenn ihr Tiere fangen wollt, so packt sie am Halse; wenn ihr sie da faßt, haben sie keine Kraft.“ Dies ist seitdem gültiges Gesetz für den Leoparden und alle seine Verwandten. —

22. Der Leopard und der Kantschill.

(Wenn zwei ein Mädchen lieben.)

Der Leopard und der Kantschill waren Freunde. Sie wollten beide ein Mädchen heiraten, das in einem entfernten Dorfe wohnte. Der Leopard sagte zum Kantschill: „Es ist gut, du gehst Fleisch suchen; ich werde dasselbe tun.“ Der Leopard hatte bald reichlich Fleisch erbeutet, der Kantschill dagegen nur Eidechsen. Er machte einen Pudding davon. Der Leopard aber kochte einen feinen Fleischpudding. Dann gingen sie auf die Reise. Als sie in einen Wald kamen, sagte der Kantschill: „Man sagt, es soll Krieg unterwegs sein; wenn wir etwas hören wie einen Flintenschuß: bum, bum, dann werfen wir unsere Lasten hin und laufen weg.“ Bald darauf krachte es auch: bum; sofort legten sie ihre Lasten weg und verschwanden. Der Kantschill hatte aber bemerkt, daß ein herabfallender Ast das Geräusch verursacht hatte, er kehrte deshalb auf den Weg zurück, dort nahm er schnell die Last des Leoparden mit dem Fleisch, dann erst rief er den Leoparden herbei: „Komm schnell, nimm deine Last, wir

Mukōme nge jō ngab: „Nin du nia?“ *Ngab emua nge:* „Nim du wu“. *Nge jō kwahe:* „Nin du me, nin na ya mō nia?“ *Ngab tana mukōme:* „Nim gena ya wuo mekande bam“. *Mukōme nge nanihi ngab kō bam, da nge gi, e tana ya nge:* „Gom, ngab bfenti“. *Ya nge jō ngab:* „Nia nin gewo?“ *Ngab tana:* „Nim gena wu mekande bam“. *Tim nge tana ya nugwi:* „Me du, nin tañ ki mō moan, ki yem nin tañ ye“. *Ngab tana:* „Ki amira“, *ngab tañ mekande tin, nem nō je; njō ngabe min jeba.*

Jinkwi mukōme nge gi bēni bai nge; nge tana ngab: „Gonam, nim taini mekande yem“. *Ngab barkini li, da ngab pē mekande baihi jeba.* *Ngab jō yem:* „Amnia mekande wuo nō da? Wu dohi bē nem je, amnia wu nem gewoica?“ *Yem nge o ki, nge sere je.* *Nge gi ya tim e tana nge:* „Amnia wu ndin ki a? Me lemni, ki wu me duwa“. *Tim nge emua:* „Me ki ndiwa, wu nimur wu ndin ki; wu jiriba, nem yo wu

wollen weitergehen.“ Der Leopard kehrte zurück und nahm die dastehende Last des Kantschills, ohne weiter nachzusehen. Bald darauf hatten sie ihr Ziel erreicht.

Das Mädchen fragte die Beiden: „Was wollt ihr?“ „Wir möchten dich zur Frau“, war die Antwort. Nun fragte es weiter: „Ihr liebt mich, was habt ihr denn meiner Mutter mitgebracht?“ „Wir bringen deiner Mutter jeder einen Pudding“, antworteten sie. Das Mädchen machte nun zwei Betten, dann ging es zu seiner Mutter und sagte: „Komm, sie sind da.“ Die Mutter fragte die Beiden: „Was bringt ihr?“ „Wir bringen dir zwei Puddings“, antworteten sie. Der Kantschill sagte jetzt zu der Mutter des Mädchens: „Ich möchte, daß ihr meinen Pudding heute eßt und morgen den Pudding des Leoparden.“ Die Frau sagte: „Das ist uns recht“, und verzehrten den Pudding des Kantschills mit Wohlbehagen, denn es war viel feines Fleisch darin. —

Am nächsten Tage rief das Mädchen seine ganze Verwandtschaft zusammen. „Kommt, wir wollen zusammen einen feinen Pudding verzehren.“ Sie beseitigte den Faden und das Blatt und bemerkte nun zu ihrer Enttäuschung, daß es anstatt des erhofften Leckerbissens eine ganz ungenießbare Speise war. Sie fragte deshalb den Leoparden: „Warum ist dein Pudding so schlecht? Du verstehst viel Fleisch zu erbeuten, und doch hast du gar nichts davon gebracht.“ Als der Leopard dies hörte, schämte er sich sehr. Er ging zum Kantschill und sagte: „Wa-

b̄ni“. *Yem nge tana tim*: „Wu ndiñ mē ki, am ki mē ma kūhi wu“.

Bwa litoñ tim nge tana mukōme: „Na mē juk wuo, mē du lehe mō so; wu gam juk mō“. *Mukōme nge lehe juk tim, da ngab gi wum guini*. *Bwa jīm yem nge b̄fenti, nge du b̄ni tim*. *O nge pē nokwi be juk tim, kwimui e non nge*. *Yem nge lemui, nge ti kūhi tim, da nge tim kūwa, aha nugwi*. *B̄fen ye tim nge a juk nge t̄siri, nge gi lū da nge k̄iñ je*: „*Yem nge ndiñ bañhi je*“. *Tim nge tana yem*: „*Amuia wu kūhi mukōme a?*“ *Ta mukōme nge o ki, n̄jō nge be bañhi je*. *Nge jō tim*: „*Ki am̄r a?*“ *Tim nge emna*: „*E, ki am̄r a*“. *Ta nge b̄ yem e kūhi nge; beam yem nge ndiñ bañhi*. *Ngab si yem be tañ nge*. *Tim nge gi kahe, beam mukōme nge ti kūhi*.

rum hast du mir das getan? Ich meine, so etwas liebe ich nicht.“ Der Kantschill entgegnete frech: „Ich habe das nicht getan, du selbst bist es gewesen. Du bist groß und übertriffst die Tiere im Fangen.“ Der Leopard aber blieb dabei: „Du hast mir das zugefügt, ich werde dich deshalb töten.“

Gegen Abend sagte nun der Kantschill zu dem Mädchen: „Gib mir doch dein Gewand, ich will es mir umbinden. Du nimmst dafür mein Kleid, wir tauschen einmal.“ Das Mädchen legte also das Gewand des Kantschills an und dann gingen sie schlafen. Gegen Mitternacht kam der Leopard an, um den Kantschill zu fangen. Als er jemand im Gewande des Kantschills sah, biß er ihn sofort tot; es war aber nicht der Kantschill, sondern das Mädchen. Sobald es Tag wurde, legte der Kantschill das Kleid des Mädchens zurück, dann ging er hinaus und rief: „Der Leopard hat sehr Böses getan.“ Zum Leoparden selbst aber sagte er: „Warum hast du das Mädchen getötet?“ Auch der Vater desselben hörte dies, da wurde sein Herz sehr traurig. Er fragte den Kantschill: „Ist das wirklich wahr?“ Dieser versicherte: „Es verhält sich gewiß so.“ Da fing der Vater den Leoparden und tötete ihn, weil er die böse Tat begangen hatte. Sie kochten den Leoparden und verzehrten ihn. Der Kantschill aber ging in den Wald, weil das Mädchen tot war.

23. *Yem be bubur.*

Yem be bubur ngab gi mani mukōme, ngab bŷen keŷek ya kur. Yem nge tana bubur: „O ya mukōme nge tana: Nim ma yō — da nim go hō.“ Ngab gi mani yō kukwi ngab gi be ki, e bŷen kwe. Ya mukōme nge tana: „Nim du si tŷon, da yō dawa.“ Yem nge ō ki, e tana bubur: „Gim, gamni yō, nim ti go be ki.“ Bubur nge gi, hani yō, nge gewom yō, e kwa ya mukōme nge si nai, nge na yem ki. Yem nge pē, bubur a gone, e tana nge: „Mē duwa taini nai ki.“ Bubur nge bē bai nge, da nge gam nai ngab tai las.

Jim kwi yem nge tana bubur: „A nō, wu gi mfune.“ Bubur nge gam nfuti mui, nge hande ki bafuri, da nge gi mfune. Ya mukōme nge kūhi jentuū jiri, nge du sini ya yem. Nfuti nge tu bubur e tana nge: „Ya mukōme nge kūhi jentuū.“ Bubur nge gone tsiri. Yem nge ō ki, da nge gam nēm, nge kire kō sin, nge gam hūe, e kiru jam.

23. Der Leopard und der Schwalk.¹⁾

(Wer den Schaden hat, braucht für den Spott nicht zu sorgen.)

Der Leopard und der Schwalk gingen auf die Reise, um sich eine Frau zu suchen. Als sie in die Nähe des Dorfes kamen, sagte der Leopard zum Schwalk „Wenn wir die Mutter des Mädchens sagen hören: ‚Wir müssen Holz suchen,‘ dann stellen wir uns ein.“ Die Beiden holten nun viel Holz und kamen damit ins Dorf. Der Leopard hörte, wie die Mutter des Mädchens sagte: „Wir sollen Essen kochen, aber es ist kein Holz da.“ Der Leopard forderte nun den Schwalk auf: „Geh und bring das Holz, mit dem wir gekommen sind.“ Der Schwalk entfernte sich, um das Holz zu holen. Beim Zurückkommen traf er die Mutter des Mädchens, die Essen gekocht hatte und dies dem Leopard gab. Als dieser aber den Schwalk kommen sah, sagte er: „Ich will das Essen nicht haben.“ Da rief der Schwalk alle seine Angehörigen herbei, sie nahmen das Essen, und bald hatten sie alles gemeinsam verzehrt.

Am andern Tage sagte der Leopard zum Schwalk: „Es ist gut, wenn du auf die Jagd gehst.“ Ehe der Schwalk ging, nahm er eine Feder und steckte sie über die Tür seiner Hütte. Die Mutter des Mädchens schlachtete einen großen Hahn und wollte ihn für den Leopard kochen. Da ging die Feder des Schwalks diesem nach und sagte ihm: „Die Mutter des Mädchens hat einen Hahn geschlachtet.“ Der Schwalk kehrte darauf sogleich um. Als

¹⁾ Ein Vogel ähnlich unserer Taube: *Nectibus*.

Da bubur nge bfen, nge tana yem: „Me du kühini nem hi jene kō sin ene; me du kwahe kukwi hi hūe yenje, nge du jom.“ Yem nge tana bubur: „Nin bai wūo tai ki, me dohiwa taini nai ki.“ Bubur nge gam las, e tai. —

Yem nge tana mukōme: „O wu du sini nem ya mō, wu moñ jim. Bwa bubur nge guin wum, da wu kire nai ya bō mō.“ Bubur nge o ki. Bfen bwa litoñ, da yem nge guin wum, mukōme nge gi lū. Bubur nge hani yem, nge ki ya kō nge. Nge nimūr guin ya kō yem. Mukōme nge si nem las. Nge kiri bubur bō, nge lemni yem a. Bubur nge tai las. Yem nge enwu jom, e tana mukōme: „Nem mō a nga ya?“ Mukōme nge tana: „Me ti na wu nai.“ Yem nge tana: „Amnia wu na bubur nai las. Daro nim gi.“

Bubur be yem ngab gi, e

der Leopard dies merkte, nahm er das Fleisch und versteckte es unter dem Bett, das Gemüse aber stellte er darüber. Da kam der Schwalk an und sagte zum Leopard: „Ich habe Appetit nach einem Hahn, wie du einen unter deinem Bette hast. Dann möchte ich auch eine Schüssel mit Gemüse dazu, gerade wie die, welche sich über dem Fleischtopfe befindet.“ Der Leopard entgegnete: „Du und deine Familie könnt alles haben, ich mag es nicht essen.“ Der Schwalk ließ sich das nicht zweimal sagen, und bald war alles vertilgt.

Nun verabredete der Leopard mit dem Mädchen: „Wenn du Fleisch für mich kochen willst, dann warte damit bis zum Abend. Sobald der Schwalk eingeschlafen ist, dann steckst du mir das Essen in den Mund.“ Der Schwalk aber hatte alles gehört. Als es nun Abend geworden und der Leopard eingeschlafen war, trug der Schwalk den Leopard auf sein eigenes Bett, er selbst dagegen legte sich auf das Bett des Leoparden. Das Mädchen hatte inzwischen das Fleisch zubereitet, sie brachte es und steckte alles dem Schwalk in den Schnabel in der Meinung, es sei der Leopard. Der Schwalk aß alles auf, bald darauf erwachte der Leopard und fragte das Mädchen: „Wo bleibt denn mein Fleisch?“ Das Mädchen erwiderte: „Ich habe es dir doch gegeben.“ Der Leopard sagte darauf: „Nein, du hast alles dem Schwalk gegeben. Wir gehen jetzt fort.“

Der Schwalk und der Leopard zogen

koa mutšurb, ngab tañ dāñ. Yem nge tana bubur: „Mbanhi mutšurb.“ O bubur nge gi, e guhe da. Mutšurb ngab du bñi nge; da nge gi jō, mutšurb e tu nge. Yem nge gam dāñ las; nge gi be dāñ. Bubur nge juwo, e jō yem: „Dāñ mō a nga ya? Name ki mō, me du tañni.“ Yem e mfo nge.

Bubur nge gi ti duni. Yem tu nge tsiri; da bubur nge duni gene nē yem nge ndon je, nge hani jī be dāñ. Bubur nge gi ya jī dō, e tañ dāñ las. Ki jōni, nge ni bāb ya jī, da nge gi lañtiñ. Yem nge hani bāb, nge lemni dāñ a. Nge gena ki ya nugwi nge e tana: „Me gewo wu dāñ fwi.“ O nugwi pē bāb bubur nge be njuñ je. Nge tana nuñgwa nge: wu noyimin a, da nge lehi bāb undi.

also weiter und trafen Knaben, welche Ameisen aßen. Der Leopard forderte den Schwalk auf: „Überliste die Knaben.“ Als der Schwalk zu ihnen gehen wollte, stürzte er zu Boden. Die Knaben wollten ihn einfangen, aber der Schwalk stand auf und lief schnell fort, die Knaben hinter ihm her. Inzwischen nahm der Leopard alle Ameisen und ging mit denselben fort. Da kam aber der Schwalk zurück und fragte den Leopard: „Wo sind meine Ameisen? Gib sie mir, ich möchte essen.“ Der Leopard aber verweigerte die Herausgabe.

Da lief der Schwalk voraus, während der Leopard weiter zurück folgte. Nach einiger Zeit ging der Schwalk etwas abseits und wartete, bis der Leopard, der einen Korb mit den Ameisen trug, vorbei kam. Dann sprang er von hinten in den Korb und verzehrte alle Ameisen; zuletzt ließ er noch seinen Kot in den Korb fallen und ging seines Weges. Der Leopard aber trug den Korb mit dem Kot in der Meinung, Ameisen zu haben. Er kam nun zu seiner Frau und sagte: „Ich habe dir viele Ameisen mitgebracht.“ Als die Frau aber den Kot des Schwalks anstatt der Ameisen fand, wurde sie sehr ärgerlich. Sie schalt ihren Mann einen Dummkopf und warf den Korb in das Gras.

24. *Minje be mfoam
be yem.*

*Nugwi nge be mukōme mui.
Nge tana nubkwē: „O nomui*

24. Minje,¹⁾ die Schildkröte und der Leopard.

Eine Frau hatte eine Tochter. Sie gab bekannt: „Wer sich um meine

¹⁾ Minje ist eine Frucht, die in Gestalt und Geschmack unserer Pflaume ähnelt.

du buni mukōme mō, nōki koñ name minje, da nge ma bu mukōme mō.“. Nēm las ngab ō kiri. Yem a gone, be tim, be dalli, be nbu, be mingin, be fugame be mfom. Ngab gi ya minje. Nju nge du koñni minje; da minje dowā gone da. Fugame be dalli be fusio, be nēm las ngab du koñni minje; da minje dowā gone da. Mfom nge gi, nge dey yō minje, beam ki minje fwi a guhe da. Ya mukōme nge gam minje, nge tana mfom: „Gam nun mō hi nugwi wuo“.

Mfom nge gam naukōme, nge du gini ya kur nge. Nēm fwi ngab du moñni nge jēr. Mfom be mukōme ngab gi jō, nēm las ngab dowā peni nge, da ngab bfen ya nju. Nju nge to bō. Mfom nge tana nju be mbere; „Nēm fwi a tsiri, ngab tana ya wu: Wu gam me, wu lehe me jeri. Me gi gamni jō¹⁾“; beam ngab du kühini mfui.“. Nju e lehe ngab, mfom be nugwi nge ngab guhe da jeri. Dé nge gi ya mfum jiri, da nge bfen jeri. Yem woanje nge pē dé ki, nge gi jom ya dé

Tochter bewerben will, der muß verstehen, Minje herunterzuholen und sie mir dann bringen. Gelingt ihm dies, so kann er meine Tochter heiraten.“ Alle Tiere hörten es. Nacheinander fanden sich ein: Der Leopard, der Kantschill, die Antilope, der Hase, der Büffel, der Elefant und die Schildkröte. Sie begaben sich alle zum Minje-Baum. Der Elefant eröffnete den Reigen, es gelang ihm aber nicht, eine einzige Frucht herunterzubringen. Nun versuchten der Reihe nach der Büffel, die Antilope, das Schwein und die anderen Tiere ihr Glück, aber ohne Erfolg. Nur die Schildkröte war noch übrig. Sie ging jetzt hinzu, trat kräftig auf die Wurzel des Baumes und siehe, viele Minje kamen herunter. Die Mutter des Mädchens nahm dieselben und sagte zur Schildkröte: „Mein Kind ist nun deine Frau.“

Die Schildkröte nahm das Mädchen und wollte mit ihm in ihr Dorf gehen. Viele Tiere aber stellten ihnen nach und hielten den Weg besetzt. Die Schildkröte ging mit dem Mädchen aber weit im Bogen herum, so daß die Tiere sie nicht bemerkten. Nur den Elefanten trafen sie. Dieser war aber taub. Die Schildkröte machte ihm deshalb durch Zeichensprache verständlich: „Viele Tiere sind weiter zurück, sie lassen dir sagen, du sollst mich auf den Rücken nehmen und über das Wasser tragen. Ich habe den Auftrag, Medizin zu holen, weil die Tiere den Wasserbock töten wollen.“ Der Elefant trug also die Schildkröte und ihre Frau durch

¹⁾ Hibicare = Medizinpflanze.

ki, nge bjen jeri. Nge be
nome da jua, beam nge tson
tanwa. Yem nge bjen kukuni.

Mun mfom nge pē yem.
Nge tana ta nge: „Lā nime a
hō“. (Nge lemni yem li a.)
Ta nge emna: „Kiri kai a“.
Mun kwi nge gi pēni, nge
tana ta nge: „Ta kiri amiri
a, kiri li nime, tim hi bwato“.
Mfom nge tana nugwi nge:
„Gim pēni“. Nugwi nge em-
na e tana: „Kiri amiri a, li
tim hō“. Nge bē yem, li
nge bē li bwato: Timkwin.
Mfom nge bini yem, e gewom
nge yu. O ngab na nge nani,
nge dohiwa taini, da o ngab
na nge nem, nge dohi taini.
Yem nge ham. Bwaki mfom
be yem ngab gi mfune. Yem
nge bē nem, mfom nge hani
nem ki, nge gi be nem ki kwē.

Jim kwi ngab gi kwahe
mfune. Yem nge bē kwahe
nem. Mfom nge du gamni
ki, da yem ki duwa; nge du
bini mfom. Mfom nge gini

das Wasser und setzte beide jenseitig
ab. An einer Stelle war eine starke,
lange Liane, die bis ans andere Ufer
reichte. Da kam ein junger Leopard;
als er die Liane sah, kletterte er auf
derselben hinüber. Da er aber lange
nichts gegessen hatte, so besaß er keine
Kraft mehr. Er legte sich auf den
Müllhaufen der Schildkröte nieder.

Das Kind der Schildkröte sah den
Leoparden und sagte zu seinem Vater:
„Unser Hund ist da.“ (Es hielt den
Leoparden für einen Hund.) Der
Vater entgegnete: „Das ist nicht wahr.“
Nun ging ein anderes Kind der Schild-
kröte hin, um nachzusehen. Es kam
zurück und bestätigte: „Es ist wahr,
Vater, das ist unser Hund, der früher
bei uns war.“ Da sagte die Schild-
kröte zu ihrer Frau: „Gehe du und
sieh nach.“ Die Frau überzeugte sich
und sagte dann: „Es ist wirklich so; das
ist unser Hund.“ Sie rief den Leopa-
rden, wie früher den Hund mit dem
Namen: Timkwin. Die Schildkröte
fing nun den Leoparden und brachte
ihn ins Haus. Als sie ihm Brot vor-
legte, aß er nichts; wenn es aber
Fleisch gab, dann verzehrte er alles.
Mit der Zeit wurde er größer und
stärker. Einmal gingen die Schild-
kröte und der Leopard zusammen auf
die Jagd. Der Leopard fing ein Tier;
die Schildkröte nahm es und ging da-
mit in ihr Dorf.

Nach einiger Zeit gingen die Beiden
abermals auf die Jagd. Der Leopard
erbeutete wieder ein Tier. Die Schild-
kröte wollte es wie das erste Mal
nehmen, aber der Leopard verweigerte

lù ya nugwi nge. Yem nge gi kwè, nge kwa mfom, nge du kwahe b̄ni mfom. M̄fom nge gi lù jō. Yem nge a nugwi mfom, nge ju t̄siri be nugwi ya kur nge. Yem nge tana n̄em las: „Me be nome ndon̄ nin, beam me gam mukōme t̄siri“.

25. *M̄fom be nā.*

Nā nge tana mfom: „Wu dohiwa ndon̄ me lù“. Ngab gi lù jō. M̄fom nge drē ya jir f̄wi. Nā nge jō: „Wu a nga ya?“ M̄fom nge emna: „Me aro, wu dohiwa ndon̄ni me“. Nā nge be nome da, beam mfom f̄wi. M̄fom nge tana nā: „Gòm name, beam me ndon̄ wu“.

26. *Lù ya mfom be fonami³⁾.*

M̄fom nge n̄anhi janta, fonami a gone, nge akim janta ki. M̄fom e jō nge: „Amnia wu akim janta mō? Wu ndiñ ki, beam wu lemni, wu dohi ndon̄ me lù ya?“ Fonami emna mfom: „Wu a be

die Herausgabe und wollte die Schildkröte fangen. Diese aber lief in ihr Haus. Bald darauf kam auch der Leopard ins Dorf. Als er die Schildkröte sah, wollte er sie töten, sie lief aber weit fort. Da nahm der Leopard die Frau der Schildkröte und ging mit ihr in sein Dorf zurück. Dort verkündete er allen Tieren: „Meine Kraft übertrifft euch alle; seht, ich habe das Mädchen zurückgebracht.“

25. Die Schildkröte und das Gewitter¹⁾.

Das Gewitter sagte einst zur Schildkröte: „Du kannst mich im Laufen nicht besiegen.“ Beide liefen nun sehr weit. Auf dem ganzen Wege waren aber viele Schildkröten. Wenn nun das Gewitter fragte: „Schildkröte, wo bist du?“ dann kam die Antwort: „Hier bin ich, du kannst nicht mithalten.“ Endlich hatte das Gewitter keine Kraft mehr zum Laufen, doch waren noch immer Schildkröten vor ihm. Eine sagte nun zum Gewitter: „Bezahle mich, denn ich habe dich besiegt.“

26. Wettlauf der Schildkröte mit der Gazellen-Antilope.²⁾

Die Schildkröte fertigte Flechtkörbe. Einmal kam die Antilope und warf dieselben fort. Da fragte die Schildkröte: „Warum wirfst du meine Flechtkörbe fort? Du erlaubst dir das wohl, weil du glaubst, du übertriffst mich im Laufen?“ Die Antilope antwortete:

1) Siehe auch Variante Nr. 26: Schildkröte und Gazelle.

2) siehe Variante Nr. 25.

3) Eine Antilopenart, die an Größe und Behendigkeit der Gazelle ähnelt.

gurub mbám, wu dowá ndoñ-
ni mē lū. Mfom e fo nge:
„Amnia? kiri mesenti a. Nime
wu ma bōkli lū ya?“ Mfom
nge tana be nge nimūr: „O
mē du matene, da mē ndiñ
kijab, mē ndoñ nge“. Nge
tana kwahe fonami: „Nime
wu bande ye hō. O mē ndoñ
wu, wu namē kwa mbemín,
o wu ndoñ mē, wu gam kwa
mbemín ya mō“. Fonami
nge emna: „Kiri a iō“.

Jimki mfom nge gi, e bē
tekir be wurub nge las. Tekir
be wurub fwi a gone, mfom
doab ngab jim las gi bfeni
harku jō. Yeseri mfom nge
pē, fonami a gone, e tana nge:
„Bwa dohi, ním gi“. Fonami
nge tana mfom: „Wu gi ti,
beam gurub wuo a mbām“.
Mfom emna: „Eye, mē du,
wu gi ti, mē tu wu tsiri“.
Fonami nge ya lū karli.
Bwakwi ndoñ, nge bē mfom:
„Wu a nga ya?“ Nge ō,
mfom emna to: „Mē a kai“.
Fonami lū je, nge fo kwahe
mfom: „Wu a nga ya?“ Nge
ō, mfom emna hi kwe: „Mē
a kai“. Fonami nge lemni:
„Ngmbūm nge ndoñ mē lū?“
Da nge gi lū jeba. Bwakwi
nge bē kwahe: „Mfom, wu a
nga ya?“ Nge ō, mfom emna
nge jōba: „Me a kai, wu lū

„Ja, du hast kurze Beine, du kommst
mir im Laufen deshalb nicht gleich.“
Die Schildkröte aber fragte: „Warum
denn? Das ist nur Gerede. Wollen
wir zusammen eine Wette im Laufen
machen?“ Zu sich selbst aber sagte
sie: „Bin ich auch nur klein, so kann
ich sie doch besiegen, wenn ich mich
mit anderen verabrede und eine List
gebrauche“. Dann äußerte sie laut zur
Antilope: „Morgen früh wollen wir uns
hier treffen. Wenn ich dich besiege, so
gibst du mir ein starkes Fell, über-
triffst du mich aber, so sollst du ein
solches von mir erhalten.“ Die Antilope
willigte ein.

In der Nacht aber rief die Schild-
kröte alle ihre älteren und jüngeren
Brüder zusammen. Viele kamen. Die
Schildkröte wies ihnen bestimmte
Plätze an bis weit hinein in die
Steppe. Die ganze Nacht hindurch
wanderten sie. — Am Morgen sah die
Schildkröte die Antilope kommen und
sagte: „Es ist Zeit, wir wollen laufen.“
Die Antilope entgegnete: „Gehe du
voraus, denn du hast kurze Beine.“
Die Schildkröte aber wehrte ab: „Nein,
gehe du nur voraus, ich komme dir
nach.“ Nun begann die Antilope zu
laufen, was sie konnte. Nach einiger
Zeit rief sie: „Schildkröte, wo bist
du?“ Da hörte sie dieselbe eine Strecke
vor sich antworten: „Ich bin hier.“
Jetzt lief die Antilope noch schneller;
nach einer Weile rief sie wieder:
„Schildkröte, wo bist du?“ Da kam die
Antwort von weit her, wie vom nächsten
Dorfe: „Ich bin schon hier!“ Die Anti-
lope dachte: „Sollte die Kurzbeinige

deñwa?“ *Fonami nge a be njuñ jeba, nge lù be ñome — nē nge hoti je, nge guhe da.*

Tekir mfom nge du kesek, o nge pē ki e tana nge: „Wu ti tana, wu ndoñ mē lù, daro wu humwa ya?“ Fonami emna: „Mē yeti je, mē ti lemwa, wu dohi ndoñ nime lù. Daro wu gam kwa mbe-min, ki wuo a“. — Mfom be ban nge ngab du be njgamìn.

27. *Namyo saxti.*

Wurub be tekir ngab yam; ta be ya ngabe kūhi, ngab mē bam. Bwakwi ngab kikle diñ nan e kiwu wuá, da ngab gi ndiñni eri moár. Namyo nge bñenti, e gi yu. Nge pē diñ a beni wuá. Da nge gam diñ e tañ diñ las. Ki joni, nge ni búb ya nu, e kiwu wuá; da nge gi tsiri kahe.

Litoñ wurub be tekir ngab juwo tsiri; ngab du tañni diñ — da ngab diñ pēwa,

mich im Laufen wirklich besiegen?“ Nun lief sie wie nie zuvor und fragte zum dritten Male: „Schildkröte, wo bist du?“ Die Antwort kam von weit, weit voraus: „Ich bin hier, verstehst du nicht zu laufen?“ Da wurde die Antilope sehr zornig und lief mit Aufbietung aller Kräfte, bis sie ganz ermattet zu Boden stürzte.

Als der Bruder der Schildkröte, der in der Nähe war, dies sah, sagte er zur Antilope: „Du hast doch behauptet, mich im Laufen zu besiegen, und jetzt scheinst du dem Tode nahe?“ Die Antilope antwortete schwach: „Ich bin jetzt sehr ermüdet. Nie hätte ich es aber für möglich gehalten, daß du mich im Laufen übertreffen könntest. Jetzt aber nimm das Fell, du hast es gewonnen.“ In der Familie der Schildkröte aber herrschte große Freude.

27. Der dankbare Affe.

Es lebten einmal zwei Brüder, ein jüngerer und ein älterer. Ihre Eltern waren gestorben und sie allein übrig geblieben. Eines Tages legten sie Kürbisse in einen Topf, stellten diesen aufs Feuer und gingen dann zur Arbeit aufs Feld. Da kam der Affe, und weil niemand im Hause war, ging er hinein. Er sah den Topf mit Kürbissen auf dem Feuer, schnell nahm er die Kürbisse und fraß sie alle auf. Dann ließ er noch seinen Kot in den Topf fallen, stellte diesen wieder auf das Feuer und ging in den Wald zurück.

Am Abend kehrten die beiden Brüder vom Felde heim; sie wollten nun ihre Kürbisse essen, fanden aber

aha báb. Ngab kikir je beam tšín. Da ngab seki nu, ngab si kukwi e tai. Bfen ye ngab gam yám e kikle fwi ya bafur. — Ngab gi ndiini eri moár. Namyó nge pe ki, da nge a gone tširi. Nge du leni yu; da yám bñi nge gure las; nge kiñ je. Namyó nge du be nē, da nge dow a ekim. Wurub be tekir a gone tširi. Ngab pē namyó be gam nge. Ngab du kñhi nge. Namyó nge tana: „Me yon nin je, nin me kñhwa. Me du bñu nin nem fwi, kire me ya junta dö, da nin kiew me yo jem.“ Tekir be wurub ngab ndin ki Namyó nge son wor ngobti: „liñliñ doyam, liñliñ doyam . . .“

Nem o ki, du ngab a gone fwi: Fugame, be nju, be nem las be fugame jiri mui a gone, nge be mfi penkwi be njumhi penkwi. Namyó nge tana wurub be tekir: „O nin lon nore, da nin ba pēni sisi.“ Ngab lon ki, nge tšixi si nge ene, ta tim nge so, ki gi ya nem las, beam ki ngablas e kñhi. Fugame jiri be mfi penkwi be njumhi penkwi nge gi tširi. Wurub be tekir ngab gi hani nem; ngab gewo yu, ngab tai nē. Nem kukwi bañhi, beam nem a fwi je. Ngab mbñi namyó gini lü.

im Topfe nichts mehr vor, als den Kot des Affen. Da weinten sie sehr, denn sie waren so hungrig. Sie reinigten nun den Topf und kochten sich anderes Essen. Am Morgen aber holten sie Leimruten und befestigten viele davon an der Tür; dann gingen sie wieder zu ihrer Arbeit aufs Feld. Der Affe sah sie gehen, und da er glaubte, die Luft sei rein, kam er hervor und wollte wieder einen Besuch im Hause machen. Doch da verfing er sich mit Armen und Beinen an den Ruten. Der Affe schrie sehr, er versuchte sich loszureißen — aber vergebens. Als die beiden Brüder zurückkamen, sahen sie den gefangenen Affen, nahmen ihn und wollten ihn töten. Der Affe aber sagte: „Ich bitte euch sehr, tötet mich nicht. Ich will euch viel Fleisch verschaffen; legt mich in einen Flechtkorb und befestigt ihn oben auf einem Baume.“ Die Brüder führten dies so aus. Der Affe aber sang einige Lieder: „liñliñ doyam . . .“

Die Tiere hörten dies, und viele kamen: Der Büffel, der Elefant, alle anderen Tiere, darunter auch ein großer Büffel mit der Sonne auf der einen und dem Monde auf der anderen Seite. Da sagte der Affe zu den beiden Brüdern: „Wenn ihr auf diesen schießt, werdet ihr ein Wunder sehen.“ Sie schossen daher auf den großen Büffel und trafen ihn. Er taumelte hin und her, ein großer Blutstrom schoß aus der Wunde und spritzte auf die Tiere, die alle daran starben. Der große Büffel selbst mit der Sonne auf der einen und dem Monde auf der anderen Seite ging wieder zurück. Die beiden Brüder aber bereiteten das Fleisch der ge-

fallenen Tiere zu, brachten es ins Haus und aßen lange Zeit davon. Viel Fleisch verdarb, weil die beiden Brüder nicht alles verzehren konnten. Dem Affen aber schenkten sie bald darauf die Freiheit wieder.

28. Mamgoro be J̄̀.

Mamgoro be j̄̀ ngab yam bwajiri. J̄̀ nge lú mamgoro je, beam nge a be gam. Bwakwi j̄̀ nge tana: „Nim gi mani t̄̀ṣ̄̀n̄.“ Mamgoro nge emni ki, ngab gi kahe. Ngab ma t̄̀ṣ̄̀n̄, da ngab t̄̀ṣ̄̀n̄ kwawa. J̄̀ nge f̄̀ mamgoro: „Nim t̄̀ṣ̄̀n̄ kwawa, nim tai moán nia?“ Mamgoro nge emna: „O t̄̀ṣ̄̀n̄ tun wu, me a be t̄̀ṣ̄̀n̄.“ J̄̀ nge ō ki, nge ndin̄ njūi je. Nge tana mamgoro: „Wu bwajiri mō, wu lemni kiri wu ndin̄ n̄o?“ Mamgoro nge emna: „E, me ndin̄ n̄o.“

J̄̀ nge f̄̀ mamgoro: „T̄̀ṣ̄̀n̄ wu a nga ya?“ Mamgoro nge tana: „T̄̀ṣ̄̀n̄ mō a b̄ir.“ J̄̀ nge f̄̀ kwaha: „Wu dohi kwani b̄ir daro?“ Mamgoro nge tana: „E, me dohi kwani.“ J̄̀ nge tana: „Gi mani, o wu kwa, wu ma bē je me.“ Mamgoro nge emni ki, nge

28. Die Schnecke¹⁾ und der Feuer-salamander.

(Errege nicht den Neid deines Freundes.)

Die Schnecke und der Salamander waren Freunde. Der Salamander fürchtete sich aber vor der Schnecke, ihrer Hörner (Fühler) wegen. Eines Tages sagte der Salamander zur Schnecke: „Wir wollen gehen, um uns Nahrung zu suchen.“ Die Schnecke sagte zu, und beide gingen. Sie suchten lange Zeit vergeblich nach Nahrung. Da sagte der Salamander zur Schnecke: „Wir haben keine Nahrung gefunden, was werden wir heute essen?“ Die Schnecke erwiderte: „Wenn du nichts zu essen hast, ich habe noch.“ Als der Salamander dies hörte, wurde er sehr zornig und sagte zur Schnecke: „Du willst mein Freund sein, meinst du, daß du recht handelst?“ Die Schnecke erwiderte: „Doch, ich habe nicht unrecht getan.“

Nun fragte der Salamander die Schnecke: „Wo hast du denn dein Essen?“ Die Schnecke erwiderte: „Ich habe Palmkerne.“ Der Salamander fragte weiter: „Kannst du sie jetzt auffinden?“ Die Schnecke bejahte. Da sagte der Salamander: „Gehe und suche sie, wenn du sie gefunden hast, dann rufe mich auch.“

¹⁾ Gemeint ist die große „Wendeltreppenschnecke“.

gi kwani b̄ir. Nge b̄e j̄ò, nḡki nge b̄feni. Mamgoro nge tana j̄ò: „T̄s̄on̄ aro, nim tañ.“ J̄ò nge tana: „Kiri a matene je, m̄e dow̄a tañini ki.“ Mamgoro nge tana: „O wu m̄fo, am m̄o dawa.“

J̄ò nge f̄o mamgoro: „Gam wu dohi b̄ini m̄e ya?“ Mamgoro nge em̄na: „Eye, gam m̄o mb̄em̄in da.“ J̄ò nge ò ki, n̄j̄ò nge a ñ̄ò j̄eba. Nge tana mamgoro: „O wu tañ b̄ir, m̄e ba tañ wu je.“ Mamgoro nge ò ki, n̄jūi ndiñ nge j̄eba, nge lem̄ni: „bw̄ajiri mb̄an̄hi m̄e“, da nge tañ b̄ir las. B̄ir j̄oni. J̄ò nge tana: „Kiri am̄iri, m̄e du tañ wu. Wu lem̄ni, o wu kwa t̄s̄on̄, a dohi, da m̄e t̄s̄on̄ dawa, kiri a ñ̄ò?“ J̄ò nge b̄i mamgoro, nge wom̄ ya nge, yu mamgoro. guhe da. J̄ò nge tañ mamgoro las; n̄j̄ò nge min̄ j̄eba. Daro j̄ò mamgoro mb̄in̄wa; aha nge b̄i be tañ ngub las.

Beam ki, o wu nime bw̄ajiri gi kahe, o wu ma t̄s̄on̄, da wu dohiwa tana ki, da nḡkwi ò ki, n̄j̄ò nge a ban̄hi je.

Die Schnecke war damit einverstanden. Sie ging nun, fand die Palmkerne und rief den Salamander. Als dieser kam, sagte die Schnecke zu ihm: „Hier ist das Versprochene, wir wollen jetzt essen.“ Der Salamander aber sagte: „Die sind zu klein, ich kann sie nicht essen.“ Die Schnecke antwortete: „Wenn du sie verschmähst — meine Sache ist es nicht.“

Der Salamander fragte darauf die Schnecke: „Kannst du mich mit deinen (Hörnern) Fühlern fangen?“ Die Schnecke erwiderte: „Nein, meine Fühler sind nicht sehr stark.“ Als der Salamander das hörte, wurde sein Herz sehr froh. Er sagte zur Schnecke: „Wenn du die Palmkerne verzehrt hast, werde ich dich fressen.“ Da wurde die Schnecke sehr zornig und dachte: „Mein Freund betrügt mich.“ Doch aß sie ruhig alle Palmkerne auf. Als nichts mehr da war, sagte der Salamander zur Schnecke: „Es ist wirklich so, ich werde dich fressen. Meinst du, es ist schön, wenn du allein Nahrung findest, ich aber kein Essen habe?“ Darauf fing der Salamander die Schnecke und zerschlug ihr Haus, so daß dies ganz abfiel. Dann verzehrte er die Schnecke mit Wohlbehagen. — Wenn jetzt ein Salamander eine Schnecke sieht, so läßt er sie nicht gehen, sondern fängt sie und frißt sie auf.

Seitdem ist es zum Sprichwort geworden: „Wenn du mit deinem Freunde in den Wald gehst und du Nahrung findest, so sollst du es nicht sagen. Wenn der andere dies hört, so wird sein Herz leicht mißgestimmt.“

29. *Ńgun be mengore.*

Kub ló ngab gi mbe jeheni. Ngab teni ja bam. Ńgun lāin ki nge, mengore lāin je ki nge. Bwal nge tana ngab: „Nojehe be nome, noki tai jeng; noñome da; noki jene taiwa“. Mengore nge tana: „Men aku, Men nge ba me boani“. Ngab ya jeheni, Ńgun nge yam gō je, mengore nge yam mbeme je.

Bwa mji bör mengore nge jaihi ki nge, Ńgun nge ki nge jaihiwa. Da Ńgun nge tana mengore: „Me yon wu, gom batin me“. Mengore nge emna: „Eye, me matene a, wu jiri a, me dow a batin wu. Wu a gō, nim be wu dohiwa ndiini eri yimui. Pē, daro me ndon wu“. Ńgun nge o ki. sere bi nge je.

Tšon a gone. Nositšon nge tana Ńgun: „Daro jene dohi be wu, amnia wu yam gō?“ Bwal nge pē eri ngabe, nge tana Ńgun: „Daro wu tai madimhe, beam wu gō je, eri ndon wu“, da nge a madimhe, nge na Ńgun ki; nge a jene nge na mengore ki. Bwal nge tana Ńgun: „Nogō nimñō taiwa, da nombeme eri nge

29. Die Eule und der Kolibri.

(„Der Faule begehrt und erhält nichts, der Fleißige aber hat genug.“)

Einst erging die Einladung, beim Schilfschneiden zur Salzgewinnung mitzuhelfen; dafür wurde Verpflegung zugesagt. Zwei Streifen waren abzumähen. Die Eule wählte den einen, der Kolibri den anderen Streifen. Der Besitzer erklärte ihnen: „Wer fleißig schneidet, der bekommt ein Huhn zu essen; wer faul ist, muß darauf verzichten.“ Der Kolibri sagte: „Gott lebt, und Gott wird mir helfen.“ Nun begannen beide ihre Arbeit; die Eule war aber sehr faul, der Kolibri dagegen fleißig.

Gegen 2 Uhr nachmittags war der Kolibri fertig, die Eule dagegen war noch weit im Rückstande. Da sagte sie zum Kolibri: „Ich bitte dich, komm und hilf mir.“ Der Kolibri antwortete aber: „Nein; denn ich bin klein, du aber bist groß, ich kann dir nicht helfen. Du bist lässig, wir sollten nicht zusammen auf einem Platz arbeiten; sieh, ich habe dich jetzt übertroffen.“ Die Eule hörte dies und schämte sich sehr.

Jetzt wurde das Essen gebracht. Der Koch sagte zur Eule: „Du könntest dir jetzt das Huhn gut schmecken lassen, warum bist du nur so faul gewesen?“ Der Besitzer sah sich die Arbeit der Beiden an und sagte zur Eule: „Du wirst jetzt nur Gemüse essen, denn du bist lässig gewesen und hast die Arbeit nicht vollendet.“ Darauf nahm er das Gemüse und gab es der Eule. Der Kolibri aber bekam das

tan tšon̄ n̄o. Wu eri mbeme ndin̄wa, beam ki wu tšon̄ n̄o tan̄wa“.

30. Gati fugame.

Il gati fugame: ngua. Bwati nge tu fugame yemeye. O fugame nge du gini tain̄ni mun̄gon ke m̄f̄en ya mōar, ngua nge kin̄ je. Nubfutib ō kiri, ngab go, ngab ngiti fugame; beam ki fugame nge be n̄jūi jeba, nge gini j̄o. Yiki fugame nge kwa tim, e tana nge: „Mē yon̄ wu je, nimē wu bwajiri a“. Tim nge emna: „O nimē wu bwajiri, nia m̄e dohi wu nani ya?“ Fugame nge tana tim: „Eye, m̄e duwa, wu namē nim̄kwi. A n̄o, wu gam gati m̄o; ō m̄e du gini tain̄ni tšon̄ mōar; am̄ kwi dawa“. Nge m̄bin̄ ngua ya tim.

Bwakwi tim du gini mani tšon̄. Da ngua nge kin̄ je; tim e yo nge. Tim nge tana ngua: „A n̄o, m̄e gena wu fugame“. Bwa nge du gini ya fugame, ngua nge kin̄ je. Fugame nge ō ki, da nge gi

Huhn zu essen. Dann sagte der Besitzer zur Eule: „Der Faule hat kein gutes Essen, dem Fleißigen aber wird es daran nicht mangeln. Du hast nicht fleißig gearbeitet, so bekommst du auch kein gutes Essen.“

30. Der Büffelvogel¹⁾.

(Gefolge, das nicht erwünscht ist.)

Der Name des Büffelvogels ist Ngua. Dieser folgte früher fortwährend dem Büffel, wohin dieser auch ging. Wenn er aufs Feld ging, um Mais und Durraha zu essen, dann schrie der Ngua so laut, daß die Menschen es hörten. Sie kamen dann und verjagten den Büffel. Darüber ärgerte sich der Büffel sehr und ging weit fort. Dort traf er den Kantschill und sagte zu ihm: „Ich bitte dich sehr, laß uns Freundschaft miteinander schließen.“ Der Kantschill antwortete: „Wenn wir Freunde sein wollen, was könnte ich dir denn geben?“ Der Büffel entgegnete: „Nein, ich will gar nicht, daß du mir Geschenke gibst, ich möchte nur eins, daß du meinen Vogel bei dir behältst, wenn ich aufs Feld gehe, um Nahrung zu suchen. Einen anderen Wunsch habe ich nicht.“ Der Kantschill war damit einverstanden, und der Büffel übergab den Ngua dem Kantschill.

Einmal wollte der Kantschill sich Essen suchen. Da schrie der Vogel wieder laut, bis ihn der Kantschill versteckte. Darauf nahm sich der Kantschill vor, den Ngua dem Büffel zurückzubringen. Als sie in dessen Nähe kamen, ertönten wieder die lauten Rufe des

¹⁾ Nashornvogel, der durch sein krächzendes Schreien lästig fällt.

lù. *Tim nge tana: „Amnia fugame ndin mē baihi? — A nō wu du hō, mē gi mani tšōn ngobti, o mē juwo, mē gam wu“.* *Tim nge gi, da nge tširi juwowa. Ngua nge mē kahe.*

31. *Ndi be mfuñ nge.*

Ndi nge hōn mfuñ jeba. Nge gi guri jō, nge mbūn mfuñ yu. Nugwi nge go, nge yini mfuñ las. Ndi nge juwo tširi, nge mfuñ nge pēwa. Nge kwa nugwi be fō nge: „Na gam mfuñ mō ya?“ *Nugwi nge emna: „Me deñ-wa“, da nge gam mfuñ yemeye. Jim mui gati nge moñti, nge pē, nugwi a gone. Nugwi ndi pēwa; da nge gam mfuñ. Ndi nge go be fō nugwi: „Na ta wu: a mfuñ mō ya?“* *Nugwi nge binti je. Ndi nge bī nugwi be kūhi nge. —*

32. *Bab be mun nge.*

Nugwi bab be nugwi nubfutib ngab yam bwajiri. Ngab du behi jiri. Bwakwi bab nge hōn mun, nugwi nubfutib nge hōn kwahe mun mui. Mun bab be mun nubfutib ngab ndin jirib be šir dō.

Vogels. Der Büffel hörte dies und lief fort. Da sagte der Kantschill: „Warum hat mir der Büffel das getan? — Es ist gut, du wartest jetzt hier, ich gehe, um ein wenig Nahrung zu suchen; wenn ich zurückkomme, dann hole ich dich.“ Der Kantschill ging weit fort, — kehrte aber nicht mehr zurück. Der Ngua aber blieb allein im Walde.

31. Der Adler und seine Eier.
(Ehrlich währt am längsten.)

Der Adler hatte sehr viele Eier gelegt. Darnach begab er sich auf die Reise und ließ seine Eier im Hause. Da kam eine Frau und nahm viele Eier fort. Bald darauf kehrte der Adler zurück und fand seine Eier nicht mehr. Als er die Frau traf, fragte er sie: „Wer hat meine Eier genommen?“ Sie antwortete: „Ich weiß das nicht“; aber sie stahl immer wieder Eier. Da legte sich der Vogel in ein Versteck und beobachtete. Bald kam die Frau an, die den Adler nicht bemerkte. Als sie eben wieder nach den Eiern griff, kam der Adler hervor und fragte die Frau: „Wer hat dir gesagt, daß du meine Eier stehlen darfst?“ Die Frau erschrak sehr. Der Adler aber fing die Frau und tötete sie.

32. Die Löwin und ihr Junges.
(Der Blatträcher.)

Eine Löwin hatte mit einer Frau Freundschaft geschlossen. Sie wohnen beide in einer großen Felsenhöhle zusammen. Nach einer Zeit gebar die Löwin ein Junges, bald darauf die Frau ebenfalls. Das Kind der Frau und das Junge der Löwin spielten miteinander

Nugwi nubfutib nge si tšon, bab nge ma gewo nem.

Jimkwi nugwi nge gi kahe ma b̄ni here. Bab nge gi je kahe mani nem, da nge pē bwajiri nge be kuhi nge. Mun nugwi nge o, ya nge ti ku be f̄ mun bab: „Nā kūhi ya mō?“ Mun bab nge ḡma: „Ya mō nge kuhi ya wuo, da n̄j̄ wuo lemwa, mē ba kūhini ya mō.“ Jim mui bab nge gi mfune kahe. Mun bab nge moñ ya nge jir. Nge pē, ya a gone, da nge nom be kūhi ya nge. Mun bab nge tana bwajiri nge: „Pē, mē kūhi ya mō be babhi ya wuo.“

33. Dir.

Nju be tim ngab ekim diri, ngab gi jom ya nā. Ngab drē da, nā gewom sara²⁾, tim be nju ngab gewom je sara, ngab wom dir. Nā nge bainde be nome. Nju be tim ngab binte-binte, da ngab gi lū jeba. Nā nge gam sara las, nge gesom nge yu.

mit Steinen in der Höhle. Die Frau kochte Essen, und die Löwin sorgte für Fleisch.

Eines Tages ging die Frau zum Waldbach, um Fische zu fangen. Die Löwin war auch im Wald und suchte Beute. Als sie die Frau erblickte, schlich sie sich hin und tötete sie. Das Kind der Frau hörte, daß seine Mutter tot sei und fragte deshalb das Junge der Löwin: „Wer hat meine Mutter getötet?“ Da berichtete das Junge der Löwin: „Meine Mutter hat dies getan, aber sei nicht traurig, ich selbst werde meine Mutter deswegen töten.“ Eines Tages ging die Löwin wieder auf die Jagd. Das Junge lauerte auf sie am Wege. Als die alte Löwin kam, sprang das Junge auf sie und erwürgte sie. Zu Hause sagte es seiner Freundin: „Siehe, ich habe meine Mutter getötet und deine gerächt.“

33. Das Glückspiel.¹⁾

Der Elefant und der Kantschill wollten zusammen ein Glückspiel veranstalten. Sie gingen zu diesem Zweck hinauf zum Regen und setzten sich. Der Regen war auch mit von der Partie und brachte Glasperlen, auch die beiden anderen Partner setzten mit Glasperlen. Das Spiel begann. Der Elefant und der Kantschill würfelten. Der Regen aber ließ plötzlich gewaltig donnern. Der Elefant und der Kantschill erschrecken

¹⁾ Dieses Märchen läßt erkennen, wie sich die Wute die Entstehung des Regenbogens erklären: Jedesmal, wenn der Regen Glasperlen in sein Haus trägt, sieht man auf Erden den Regenbogen.

²⁾ Ein besondere Art von Glasperlen, die in der Sonne in verschiedenen Farben schillern.

sehr und liefen schnell davon. Der Regen aber nahm alle Glasperlen und brachte sie in sein Haus.

34. Nibjanhib.

Bwa kuri nibjanhib nge gewom minyehe be mfén, nge go be nani ki nubfutib. Nubfutib a ki, ngab doñde da, ki su be mokrlin. Nubfutib ngab tañ ki, ngab deñhi: „Kiri a ño jeba.“

35. Mekir.

Mekir nge kühini nubfutib ngab las, aha nugwi mui be mun nasib ngab mé, ngab gi yoni kahe. Mekir nge gi je kahe, nge pē wuá jum jom moiwuni, nge gi yiki e pē nugwi be mun nasib nge, ngab bintebinte. Mekir nge tana nugwi: „Me tañki nubfutib las, annia nin gi yoni kahe? Me du, wu meir mun wuo las, da me du tañ wu nimür.“ Mekir nge pē ene, nge pē tukur nge bfenti. Tukur nge fo mekir: „Amnia wu go nugwi watini? Amnia wu du meir nugwi?“

Tukur nge tana kwahe: „O wu tañ nugwi, da me ba tañ wu.“ Mekir nge o ki, da nge gi lù. Tukur nge bē nubkahe, ngab bñ nge. Mekir nge gi jō, ngab nge pēwa. Tukur nge tana nugwi: „Ewō jom, nim gi ya kwe.“ Nugwi

34. Die Ameise.

Am Anfang der Welt brachte die Ameise Ölsamen und Durrha und gab dies den Menschen. Diese nahmen es und säten es aus. Der Samen ging auf, die Pflanzen wuchsen und trugen Früchte. Die Menschen aßen dieselben und erkannten: „Sie sind sehr gut.“

35. Mekir.

Mekir hatte alle Menschen getötet, nur eine Frau mit vier Kindern waren übrig geblieben und hielten sich im Walde verborgen. Einmal ging auch Mekir in den Wald, da sah er den Rauch eines Feuers aufsteigen, er ging nach dieser Stelle und traf dort die Frau mit den vier Kindern. Als sie ihn sahen, erschrakten sie sehr. Mekir sagte zu der Frau: „Ich habe doch alle Menschen verspeist, warum habt ihr euch denn im Walde versteckt? Ich will, daß du jetzt deine Kinder verschlingst, und dann kommst du selbst daran.“ Als Mekir sich umsah, sah er den Tukur ankommen. Dieser fragte den Mekir: „Warum plagst du die Frau so? Warum willst du sie verschlingen?“

Weiter erklärte Tukur: „Wenn du die Frau tötest, bringe ich dich um.“ Mekir hörte dies und lief fort. Tukur rief nun Waldleute, um den Mekir zu fangen, aber sie sahen ihn nicht mehr. Zu der Frau aber sagte Tukur: „Stehe auf, wir wollen ins Dorf gehen.“ Die Frau meinte jedoch:

nge tana tukur: „Wu batini mē, nīm du hō.“ Tukur na nge yu, ngab du yiki.

36. *Lì be fugame.*

Lì nge yam kahe kuri; da nge go kwē. Bwaki fugame nge ti taīn mūngon be m̄fēu las mōár. Nimürmōári nge tu fugame n̄ nā b̄fenti, da nge kwa fugame. nge du kühini nge. Fugame nge tana: „Eye, wu mē kuwa; mē m̄fēn wuo be mūngon wuo taīwa; lì nge ndīn ki.“ Beam ki nimürmōári nge b̄ l̄, nge kire l̄i ya l̄ m̄r nge. Beam ki l̄ nge du kwē, nge fugame duwa.

37. *Wum be ñem las.*

Ñem las ngab bahe yimui. Ngab du tani am. Wum nge tana ngab: „O nin ta am nine, j̄r mō a ñoa: o ñomui deyi mē, da mē ba nom noki.“ Mangu nge go, e deyi wum; wum e nom nge, mangu nge kühì. Yem nge pē ki, nge go, e deyi wum, wum nom nge, yem nge kühì. Bab be tukur be ñem las, ngab deyi wum, wum nom ngab, ngab las kühì.

„Du hast uns gerettet, wir wollen lieber hier bleiben.“ Er nahm sie nun zu sich ins Haus, und beide blieben dort wohnen.

36. Der Hund und der Büffel.

(Warum der Hund im Dorfe lobt und des Büffels Feind ist.)

Der Hund lebte früher im Walde, erst später kam er ins Dorf. Damals hatte der Büffel den ganzen Mais samt der Durrha auf dem Felde weggefressen. Der Eigentümer des Feldes verfolgte deshalb den Büffel bis zur Regenzeit. Dann traf er den Büffel und wollte ihn töten. Der Büffel aber sagte: „Nein, töte mich nicht, denn nicht ich habe deinen Mais und deine Durrha gefressen, sondern der Hund.“ Der Eigentümer des Feldes fing daher den Hund, legte einen Strick um seinen Hals und nahm ihn mit. Aus diesem Grunde verlegte der Hund seinen Wohnsitz ins Dorf. Den Büffel aber konnte er seitdem nicht mehr leiden und ist bis heute sein Feind.

37. Die Puffotter und alle Tiere.

(Der Tod ruft alle.)

Alle Tiere hatten sich auf einen Platz versammelt, um einen Streit auszugetragen. Die Puffotter sagte zu ihnen: „Wenn ihr eure Sachen erledigt, so seht euch vor, es ist mein Verspruch: wenn jemand auf mich tritt, den beiße ich.“ Da kam die Hyäne und trat auf die Puffotter. Sie biß die Hyäne, so daß diese starb. Als der Leopard dies sah, kam er und trat ebenfalls auf die Puffotter, diese biß den Leoparden, der auch daran starb. Der Löwe, der Tukur und die anderen Tiere kamen nachein-

ander und traten auf die Puffotter. Diese aber biß die Tiere, und alle mußten sterben.

38. *Yu mfa.*

Mun mfa be mun kerke ngab wom dir. Mun kerke nge kuiki mun mfa nim nge lus. Mun mfa e tana nge: „Me du mbiñni dir, nim kwi mō ngar da“. Mun kerke e tana nge: „Kiri kuñ a“. Mun mfa e tana nge: „Me kañ kañwa“. Mun kerke nge emna mun mfa: „Ya wuo a be njore je“. Mun mfa nge emna: „Ya mō nge be njore da, aha nge be yu jiri, yu ki a be lunga bam“. Mun kerke nge tana: „Me du yu ki, kaname yu ki“. Mun mfa nge kana mun kerke yu ki. Mun kerke nge wom mui, da nge kuiki yu ki. Nge fo mun mfa: „Me kuiki lunga bam las?“. Mun mfa nge tana: „Wu kuiki lunga mui; o wu kuiki mui, je ki mō, o wu kuiki bam, a ño wu gam lunga bam las“. Mun kerke nge kuiki krahe ki.

Mun kerke be ya nge ngab du gone gamni yu. Ya mfa nge tana: „Me duwa nani wu yu mō, me lemni, nine bwajiri wuo nin jo jirib“. Ya kerke nge emna ya mfa:

38. Das Haus der Maus.

Das Kind der Maus und das Kind des Schmetterlings machten ein Glücksspiel zusammen. Das Kind des Schmetterlings gewann dabei dem Kinde der Maus alle Sachen ab. Dieses sagte deshalb: „Ich höre jetzt auf mit Spielen, denn ich habe nichts mehr einzusetzen.“ Das Kind des Schmetterlings erwiderte: „Das lügst du.“ Das Kind der Maus aber erklärte: „Ich lüge nicht.“ Das Schmetterlingskind meinte darauf zum Kinde der Maus: „Deine Mutter ist doch reich.“ „Das stimmt nicht,“ antwortete das Kind der Maus, „meine Mutter hat nur ein großes Haus mit zwei Kammern“. „So möchte ich darum spielen“, erwiderte das Schmetterlingskind. Es setzte also auf dasselbe und gewann das Spiel. „Ich habe doch mit dem Spiel das Haus mit beiden Kammern gewonnen?“ erkundigte sich das Schmetterlingskind. „Nein, du hast nur eine Kammer gewonnen“, erklärte das Kind der Maus, „wenn du beide Kammern haben willst, so mußt du noch einmal darum spielen.“ Auch dieses Spiel gewann das Schmetterlingskind.

Es kam nun mit seiner Mutter, um Besitz von dem Hause zu nehmen. Die Mutter der Maus aber sagte: „Ich gebe dir mein Haus nicht, denn ich meine, du hast nur mit deiner Freundin gespielt.“ Die Schmetterlingsmutter erwiderte:

„O *wu duwa mbiñiñi yu ki, nime wu a be an*“. *Ya mfa nge tana*: „*E, me emni ki*“. *Ya kerke nge gi kwani ya mfa liñ, ngab liñ liñ. Ya mfa nge lom ya kerke da; e jim nge jeba. Ya kerke nge be njuñ je; da nge juwo tširi. Jim kwi ya kerke nge go duni bafuri yu mfa; nge pe, ya mfa be mun nge gini tšou mani. Ya kerke nge be mun nge*: „*Gom nim gi duni ya yu mfa*“. *Ngab gi duni yo.*

Ya mfa be mun nge, ngab juwo tširi; ngab o, nomui duñiñi yu dö. Ya mfa bfu bñ nge jeba; nge dohüwa gini yo. Ya mfa nge gi bñi tukui nge tana: „*Nimkwi a mō yu, gom me akim nimki*“. *Tukui nge emni ki. Nge o, kerke a duñi, nge bfu je. Tukui nge tana*: „*Kiri ño da*“, *da nge gini. Ya mfa nge gi bñi mfom*: „*Gim, jukini nimkwi a mō yu; o wu juki, me ba nu wu mun mō, wu bu nge hi lo*“. *Mfom nge emni ki, nge gi bafur leni. Mfom nge o, kerke a duñi, da nge lüwa. Kerke a duñi, da mfom e gi yo. Mfom nge bñ ya kerke be mun nge juk. Ya mfa nge pē ya kerke, da njuñ ndiñ nge je. Ya mfa nge jim ya kerke*

„Wenn du mir dein Haus nicht gibst, bekommst du Streit mit mir“. Die Mutter der Maus erklärte: „Gut, ich bin bereit.“ Bald war ein heftiger Kampf zwischen den Beiden im Gange. Die Mutter der Maus warf die Schmetterlingsmutter zu Boden und schlug sie heftig. Voll Zorn zog die Schmetterlingsmutter ab. Eines Tages begab sich die Mutter des Schmetterlings vor die Tür des Hauses der Maus. Da sah sie, daß die Mutter der Maus mit ihrem Kinde ausging, um Nahrung zu suchen. „Komm, wir beziehen jetzt das Haus,“ rief die Schmetterlingsmutter ihrem Kinde zu, und beide gingen sogleich hinein.

Nach einiger Zeit kam die Mutter der Maus und ihr Kind zurück. Sie hörten, daß jemand in ihrem Hause ungestüm herumflatterte. Die Mutter der Maus fürchtete sich sehr und wagte nicht ins Haus zu gehen. Sie ging deshalb, um den Maulwurf zu rufen: „Irgend jemand ist in meinem Hause; komm, wir wollen ihn hinauswerfen.“ Der Maulwurf war einverstanden. Als er aber den Schmetterling so heftig flattern hörte, wurde auch ihm bange, und er meinte zur Mutter der Maus: „Die Sache steht nicht gut.“ Damit ging er. Nun rief die Mutter der Maus die Schildkröte zu Hilfe: „Komm mit und treibe mir einen Räuber aus meinem Hause. Wenn es dir gelingt, werde ich dir meine Tochter zur Frau geben.“ Die Schildkröte willigte ein und ging an die Tür des Hauses der Maus. Der Schmetterling tobte auch jetzt, aber die Schildkröte fürchtete sich nicht, sondern ging

jeba. Ya mfa nge be njoamin,
beam mfom nge batin nge.
Nge a mun nge, na mfom
hi lo.

O wu yò kuñ, a nio wu
batin kuñ. Kuñ nge ma du
be njoamin; da nge du wu.

39. Muti be mfi fwi.

Ya be mun mui ngab du
kwe. Bwakwi ya nge gi moár;
nge na mun muñgon. Nge
tana mun: „Kwikwi!“ nge na
mun misinti, nge tana mun:
„Dem dem“. Ya nge na
muti nu juk. Muti nge gi
mfum tui, nge gewom mfum
yo. Mfi nge lehe mfum, muti
nge akim mfi. Da mfi nge
gi kwahe ya mfum. Muti
nge bñ mfi, nge ten ki mfi
biktin bam. Kwimui mfi jeba
ngab bfenti, muti nge mbin
nu, nge gi lù.

Nge kwa yem. Yem e fo
nge: „Nia?“ Muti nge tana:
„Me lù mfi, jeba a gone“. Yem nge tana muti: „Gom,

ins Haus. Sie fing die Schmetterlings-
mutter zusammen mit ihrem Kinde.
Als die Mutter der Maus sie sah, wurde
sie sehr zornig und schlug die Schmet-
terlingsmutter mit aller Kraft. Voll
Freude darüber, daß die Schildkröte
ihr geholfen und sie ihr Haus wieder
hatte, nahm sie ihr Kind und gab es
der Schildkröte als Geschenk. —

Wenn du jemand in Not siehst, so ist
es gut, daß du ihm hilfst. Dein Nächster
wird dann Freude haben und dich
lieben.

39. Das Mädchen und die vielen
Kröten.¹⁾

(Wie der Turako zum Kröten-Vertilger wurde.)

Eine Mutter wohnte mit ihrem Kinde
im Dorfe. Eines Tages ging die Mutter
auf das Feld. Sie gab dem Kinde
Mais und sagte: „Mahle ihn!“ Darauf
reichte sie ihm auch noch Kürbiskerne
mit dem Auftrag, dieselben zu reiben.
Zuletzt gab sie ihm noch einen Topf.
Das Mädchen ging nun, um Wasser zu
schöpfen. Als es das Wasser ins Haus
brachte, sprang eine Kröte in das
Wasser. Das Kind schleuderte die-
selbe heraus, aber nach kurzer Zeit
saß die Kröte doch wieder darin. Nun
fing das Mädchen die Kröte und zer-
schnitt sie in zwei Teile. Da kamen
plötzlich viele, viele Kröten. Das Kind
ließ den Wassertopf stehen und lief
hinaus.

Draußen traf es den Leopard. Dieser fragte es: „Was ist dir?“ Das
Mädchen antwortete: „Ich fliehe vor
den Kröten, sie kommen in großer

¹⁾ Vergl. Variante Nr. 40.

drēm da“. *Yem nge pē mfi fwi a gone. Mfi ngab fo yem: „Wu ti pē muti muī ya?“ Muti nge o ki, nge gi lū. Mfi fwi ngab bī yem, ngab akim nūn yem las. Yem nge gi lū. — Muti nge kwa fugame. Fugame nge fo muti: „Nia?“ Muti nge tana fugame: „Mfi fwi a gone“. Fugame nge tana muti: „Gom, drēm da“. Fugame nge du mfi ngobti nge pē, mfi a gone fwi. Mfi ngab bī fugame, ngab akim gām bam las. Fugame nge gi lū. Muti nge gi lū je, nge kwa nju. Nju e fo muti: „Nia?“ Muti nge tana nju: „Mfi a gone jeba“. Nju nge tana: „Drēm da; mē du pēni nimki“. Mfi ngab bfenti, ngab fo nju: „Wu ti pē muti muī ya?“ Muti nge o ki, nge gi lū. Mfi ngab bī nju, ngab akim nūn nju jiri. Nju nge gi lū jō.*

Muti nge kwani mitjo fwi. mitjo ngab fo muti: „Wu lū nia?“ Nge euna ngab: „Mfi fwi a gone“. Mitjo ngab tana: „Gom yo jom duni“. Muti nge gi jom ya yo, nge drēm yo jom. Mitjo ngab

Menge.“ Der Leopard sagte zum Kinde: „Komm, setze dich nieder.“ Da sah er die vielen Kröten ankommen, und sogleich fragten sie ihn: „Hast du nicht ein Mädchen vorbeigehen sehen?“ Als das Kind dies hörte, floh es weiter. Die Kröten fingen aber den Leopard und bissen ihm alle Zähne heraus. Da floh auch der Leopard. Das Kind traf nun den Büffel. Dieser fragte es: „Was fehlt dir?“ Das Mädchen berichtete dem Büffel: „Es kommen so viele Kröten, um mich zu fangen.“ Da lud der Büffel das Kind ein: „Komm setze dich nieder.“ Kurze Zeit darauf sah der Büffel, wie die Kröten von allen Seiten anrückten. Sie fingen den Büffel und gruben seine beiden Hörner aus. Der Büffel lief nun fort, und auch das Mädchen floh weiter. Da traf es den Elefanten, dieser erkundigte sich: „Was gibt es?“ Das Kind erklärte: „Kröten kommen in großer Zahl.“ Der Elefant forderte das Kind auf: „Setze dich, ich möchte die Sache gern sehen.“ Da kamen die Kröten auch schon an und fragten den Elefanten: „Hast du nicht ein Mädchen vorübergehen gesehen?“ Dieses hörte die Frage und lief schnell fort. Die Kröten fingen nun den Elefanten und zogen ihm seine großen Zähne heraus. Da ergriff auch der Elefant die Flucht.

Das Mädchen ging weiter und traf viele Webervögel. Diese fragten es: „Warum läufst du so?“ Es gab zur Antwort: „Viele Kröten sind im Anmarsch.“ Da riefen ihm die Vögel zu: „Komm zu uns auf den Baum.“ Das Kind kletterte hinauf und setzte sich in

pē, mfi fwi a gone, da ngab las gi lū, ngab mbiñ muti. Muti nge go da, nge gi je lū. Nge kwa kurui¹). Kurui ngab fo muti: „Wu lū nia?“ Muti nge emna: „Mfi a gone fwi“. Kurui nge tana muti: „Drēm da“. Kurui nge pē, mfi a bfenti jeba; da nge koti mfi, fwi kūni. Mfi ngab mé je, da o ngab pē, kurui a ngab kūhini jeba, da ngab gi lū. Kurui nge fo muti: „Wu go pen nga ya?“ Muti nge emna: „Ya mō tana mé: wu gi mfum tuni, da mé kūhi ki mfi mui, mfi fwi a gone, ngab du kūhini mé“. Kurui nge tana muti: „Gim ya ti wuo“.

40. Tamti be njame.

Mekir nge tanki bañ Tamti las. Tamti nge yoni behi. Bwakwi Tamti nge a biñ, nge gi tuni mfum. Da njame nge sunki mfum, beam ki Tamti nge kūhi njame. Njame ngab go fwi, ngab du bñi Tamti; Tamti nge gi lū jō, Tamti nge kwa fugame; fugame nge fo Tamti: „Nia?“ Tamti nge tana: „Mekir nge

die Äste. Als aber die Webervögel die vielen Kröten kommen sahen, flogen sie fort und ließen das Mädchen im Stiche. Es stieg schnell vom Baum und entfernte sich. Darauf traf es mit dem Turako zusammen. Dieser fragte es ebenfalls: „Warum läufst du so?“ Das Kind antwortete: „Viele Kröten verfolgen mich.“ „Setze dich nur hin,“ sagte der Turako. Als die Kröten den Platz erreicht hatten, kam der Turako, spießte eine nach der andern auf und verschlang sie. Wohl blieben noch viele übrig, als sie aber sahen, daß der Turako schon viele getötet hatte, wandten sie sich zur Flucht. Der Turako fragte nun das Mädchen: „Von woher kommst du?“ Dieses antwortete: „Meine Mutter hatte mich beauftragt, Wasser zu schöpfen. Ich tötete dabei eine Kröte. Sogleich aber erschienen viele, die mich töten wollten.“ Der Turako sagte darauf zu dem Mädchen: „Gehe jetzt in dein Dorf zurück.“

40. Tamti und die Frösche²).

Mekir hatte alle Angehörigen der Tamti vertilgt. Tamti versteckte sich deshalb in einer Höhle. Einmal nahm sie ihre Kalabasse, um Wasser zu schöpfen. Da kam ein Frosch und verunreinigte ihr Wasser. Tamti tötete den Frosch. Nun erschienen aber viele Frösche, welche Tamti fangen wollten. Sie lief deshalb weit fort und traf den Büffel. Dieser fragte sie: „Was gibt es?“ Tamti antwortete: „Mekir hat

¹) Turako (*Turacus albocristatus*) ein Vogel mit buntschillerndem Gefieder.

²) Es handelt sich hier fraglos um eine — und zwar aus dem Nordbezirk stammende — Variation des vorhergehenden Märchens.

taiki nubmō las, ta be ya mō, mē ti gini mfum tuni; njame sumki mfum mō, mē ti kūhi njame, da ngab fīci ngab go, ngab du bīni mē“. Fu-game nge ō ki, da nge gi lū.

Tamti nge kwa nju. Nju nge fō Tamti: „Nia?“ Nge emna nju: „Mekir nge tai nubmō, mē ti gini mfum, njame nge sumki mfum mō, mē ti kūhi njame, da njame fīci a gone, ngab du bīni mē“. Nju nge ō ki, da nge ndoñ. Tamti nge kwa jó. Jó nge fō Tamti: „Nia?“ Nge tana jó hi nge ti tana fugame be nju. Jó nge gi lū.

Tamti nge gi, e kwa dalli. Dalli e fō nge: „Nia?“ Tamti nge tana hi bwato. Dalli nge eki. Tamti nge ndoñ, nge kwa ngamfō. Ngamfō e fō nge: „Nia?“ Tamti nge tana ngamfō am njame hi bwato. Ngamfō nge gi lū. Tamti nge ndoñ, nge kwa kurui. Kurui nge fō Tamti: „Nia?“ Tamti nge emna: „Njame fīci a gone, ngab du bīni mē“. Kurui nge moñ nē bwa njame ngab bfen. Da kurui nge kūhini njame las.

meine Angehörigen umgebracht; Vater und Mutter hab' ich nicht mehr. Als ich einmal Wasser schöpfen wollte, kam ein Frosch und verunreinigte es. Ich tötete ihn, doch da kamen plötzlich viele Frösche, um mich zu fangen.“ Der Büffel hörte es, ging aber seines Weges.

Darauf traf Tamti mit dem Elefanten zusammen. Auch dieser fragte Tamti: „Was ist los?“ Tamti erzählte, daß Mekir ihre Eltern und Geschwister getötet habe. Als sie zum Wasser ging, verdarb ein Frosch es ihr; sie tötete ihn deshalb, darauf kamen aber viele Frösche, die ihr nachstellten. Als der Elefant dies vernommen, ging er gleichfalls seines Weges. Darauf begegnete Tamti dem Springbock, der ebenfalls die Frage stellte: „Was ist geschehen?“ Tamti erzählte ihm dieselbe Geschichte wie schon vorher dem Büffel und dem Elefanten. Da entfernte sich auch der Springbock.

Jetzt kam die Antilope an. Sie fragte wie die anderen Tiere: „Was gibt es?“ Tamti wiederholte, was sie schon den anderen Tieren gesagt hatte. Als die Antilope es hörte, machte auch sie sich davon. Tamti ging weiter und begegnete dem Warzenschweine. Dieses erkundigte sich ebenfalls: „Was fehlt dir?“ Tamti erzählte wie vorher, und bald war das Warzenschwein nicht mehr zu sehen. Als Tamti ihren Weg fortsetzte, traf sie den Turako.¹⁾ Dieser fragte ebenfalls: „Was beunruhigt dich?“ Tamti berichtete: „Es kommen so viele Frösche, um mich zu

¹⁾ s. S. 210 Anm. 1.

fangen.“ Der Turako wartete, bis die Frösche ankamen, und dann fraß er einen nach dem andern auf.

41. *Muti be fugame.*

Muti nge gi moár moñni gâi, bwa mifén jomne. Fugame mui a gone. O muti e pē nge, nge gi lù ya yò jem. Fugame nge tana muti: „Wu lúwa, gom nim wom dir.“ Muti nge tana: „Eye, wu du bī mē.“ Fugame nge emna: „Ki amīr nise, mē wu bīwa.“ Da muti nge go da, e tana fugame: „Nim mē kale dawa.“ Fugame e tana nge: „Wu gewom muñgon, da mē a lēē ya bur mō.“ Muti nge go-wom muñgon, fugame nge gam lēē.

Ngab ya womni dir. Ki fugame a ñò; fugame nge tañ muñgon. Nge wom kwahe; ki nge a kwahe ñò. Muñgon ya muti mē titi. Fugame nge wom kwahe, ki muti a ñò. Muti nge gam lēē. Muti nge wom kwahe, ki nge ñò kwahe. Fugame e na nge lēē; lēē jeni. Muti nge wom kwahe; fugame e na nge ñgum bam. O muti wom kwahe, ki nge a kwahe ñò, da fugame e na nge nibbur las. Fugame nge tana: „Me gi mani fugame kur kwi.“ Muti nge

41. Der Knabe und der Büffel.
(Spieleidenschaft führt ins Verderben.)

Zur Zeit als die Durrha anfang zu reifen, ging ein Knabe auf das Feld, um die Vögel zu verscheuchen. Da kam ein Büffel hinzu. Der Knabe sah ihn und kletterte schnell auf einen Baum. Der Büffel aber rief dem Knaben zu: „Fürchte dich nicht, komm, wir wollen zusammen ein Spiel machen.“ Der Knabe entgegnete aber: „Nein, du willst mich nur fangen.“ Der Büffel versicherte aber: „Ich werde dich wirklich nicht fangen.“ Nun kam der Knabe herunter, er sagte zum Büffel: „Ich habe aber nichts zum Einsatz.“ Der Büffel erwiderte: „Du bringst Mais, und ich setze meine Eingeweide.“ Der Knabe holte daher Mais, und der Büffel nahm von seinen Eingeweiden heraus.

Nun begann das Spiel. Das erste gewann der Büffel. Er fraß sogleich den gewonnenen Mais auf. Der zweite Wurf war wieder zu Gunsten des Büffels. Dem Knaben blieb nur noch wenig Mais. Nun warf der Büffel wieder, doch war diesmal der Knabe im Vorteil. Er nahm von den Eingeweiden des Büffels. Der nächste Wurf war wieder zu Gunsten des Knaben. Der Büffel gab ihm weitere Eingeweide. Der Knabe warf wieder und gewann. Der Büffel gab jetzt beide Nieren dem Knaben. Als dieser auch bei dem nächsten Wurf gewann, händigte der Büffel ihm alle seine inneren

eñwum jom, nge a leè fugame be nìbbur las, da nge gi lù. Fugame nge bē: „Muti, na mē leè mō!“ Muti nge emna: „Eye, mē gi taini be nan a.“ Fugame nge gi lù ya muti; e tana nge: „Nin linlin, o wu ndoñ mē, da wu gi be leè mō; o mē ndoñ wu, da mē gam leè mō tširi.“ Nge be muti ngab ulin linlin.

Fugame nge tana muti: „O wu ndoñ mē, mē tum wu be gam mō.“ Muti nge a janta be leè, da nge gi lù. Fugame e tu nge tširi be lù. Muti nge bfen kwē. Nge tana tekir nge bam: „Goñam fugame a jir, a nō, nin kùhi nge.“ Ngab gam pān, da ngab gi lù. Ngab pē fugame e kùhi nge be pān ngabe. Tekir bam ngab hani fugame ya kwē, da ngab tañ nge las.

42. Nugwi be yem.

Nubbam ngab yam buajiri. Ngab du mani mukōme. Ngab kwa mukōme mui, il nge Matjo. Nge du nomui, nge nokwi duwa. Nokōmnfo nge mē, nge seti noyem. Nokōmdu nge bu mukōme, da nge gi

Organe aus und sagte zu dem Knaben: „Ich gehe jetzt, um einen anderen Büffel zu holen.“ Da sprang der Knabe schnell auf, nahm die Eingeweide und anderen Organe und lief damit fort. Der Büffel rief ihm nach: „Knabe, gib mir meine Eingeweide!“ Dieser aber sagte: „Ich gehe nur, um etwas Fufu zu holen.“ Der Büffel lief dem Knaben nach und sagte zu ihm: „Wir wollen miteinander kämpfen, wirfst du mich nieder, dann kannst du meine Eingeweide behalten, wenn ich dich aber bezwinde, dann nehme ich dieselben zurück.“ Beide kämpften miteinander.

Im Ringen erklärte der Büffel: „Wenn du mich niederwirfst, dann spieße ich dich mit meinen Hörnern auf.“ Da nahm der Knabe schnell seinen Flechtkorb mit den Eingeweiden des Büffels und lief damit fort. Der Büffel folgte ihm. Der Knabe erreichte aber zuerst das Dorf und sagte zu seinen beiden Brüdern: „Kommt, der Büffel ist draußen auf dem Wege, tötet ihn.“ Da nahmen die beiden ihre Speere und gingen aus, den Büffel zu jagen. Sie trafen ihn und erlegten ihn mit ihren Speeren. Darauf brachten sie ihn ins Dorf und verzehrten ihn.

42. Die Frau und der Leopard.

Zwei Männer hatten Freundschaft geschlossen. Sie wollten sich beide verheiraten und fanden auch eine Jungfrau mit Namen Matjo. Das Mädchen liebte aber nur einen der beiden Männer; den anderen wies es ab. Da nahm die Seele des Abgewiesenen

be nge kaha jō. Nge nanihi kur; nge ma hām.

O eri ki jōni, nge gi pēni megun nge. Nge mbiñ nugwi nge yu. Bwato nge nanihi buñburu bfri tareb. Nge gewom lí, da nge sable bafuri, beam nibkahe dohiwa gini yu bñi nugwi nge. Bwaki nge gi guri. Mfi ngobti yem nge bfen ya kur ki, nge du kahi nugwi ki. O nge go ya bafuri, nugwi o nge, nge kiñ jeba. Yem nge du teni lí be kundi nge. Nuñgwa nge o nugwi kiñ, nge juwo karli be pāin, O nge pē yem, nge loñ nge be pāin, da yem nge gi lù.

Jim tsoni ndoñ. Nuñgwa nge nanihi buñburu temere mui, da nge gi guri jō ndoñ bwato. Yem nge pē ki, da nge nehō kwe. Nugwi nge o nokwi a bafuri. Nge leñni noki nuñgwa nge a, beam ki nge bē ilnge: „Wakli, Wakli.“ Yem nge emna: „Hé, hé!“ Nugwi nge fo: „Nuñgwa, wu du lù ya?“ Yem nge emna: „Hu, hu!“ Da nge ten lí, nge gi yo. O nugwi pē nge, da nge kiñ je, nuñgwa nge o

Besitz von einem Leoparden. Der andere aber heiratete das Mädchen; dann gingen beide zusammen weit fort in den Wald. Dort baute der Mann ein Dorf und führte auch einen Wall darum.

Als dies alles fertig war, wollte er seine Schwiegermutter besuchen, seine Frau sollte inzwischen zu Hause bleiben. Vorher aber machte er noch 60 Schiebetüren, er holte dazu starke Stricke und band die Türen fest zu, damit nicht irgendein Tier aus dem Walde ins Haus eindringen und die Frau fangen könne. Dann begab er sich auf die Reise. Bald darauf kam der Leopard ins Dorf, um die Frau zu töten. Als er an die Tür kam, hörte die Frau ihn und schrie sehr laut; denn der Leopard nahm ein Messer und wollte die Stricke zerschneiden. Der Mann in der Ferne hörte das Schreien seiner Frau und kehrte schnell zurück. Als er den Leoparden sah, warf er seinen Speer nach ihm, fehlte aber, so daß der Leopard entkam.

Zehn Tage waren seitdem vergangen. Der Mann hatte in dieser Zeit 100 Türen fertiggemacht und wollte nun seine geplante Reise zur Ausführung bringen. Diesmal ging er weiter als das erste Mal. Der Leopard hatte dies beobachtet, da schlich er sich ins Dorf. Die Frau merkte, daß jemand an der Tür des Hauses war. Sie dachte, es sei ihr Mann und rief ihn deshalb mit seinem Namen: „Wakli, Wakli!“ Der Leopard antwortete: „He, he.“ Da fragte die Frau: „Bist du draußen, Mann?“ Der Leopard gab zur Ant-

ki jō. *Yem nge b̄i nugwi, e ndiñ nge bur. Da mun fo lañtiñ. Yem nge kire mun ki ya bur nokuri jom. Daro nuñgwa nge juwo tširi. Nge loñ pañ nge ya yem; da yem nge jamni da, pañ nge gi da. Yem nge gi lù kahe.*

Litoñ kaibör a gone, da nuñgwa nge a janta mui be li jeba, da nge gi kahe. Nge kwa yem, yem nge guñ da. Nuñgwa nge drē da kesek ya yem, da nge ya kikir. Yem e fo nge: „Amnia wu kikir ya?“ Nuñgwa nge emna: „Yem, wu a yinmin jeba. Wu pēwa, nimbaihi jiri a gone? Wu nā utiti ōwa? Ki kūhi nimlas. Daro mē gi, mē du hani ta mō be ya mō.“ Yem e tana nge: „Mē yon wu jeba, hani je mē.“ Nuñgwa nge tana: „E, mē emni ki, da wu na ya mē kundi wuo.“ Kwimui yem na nge kundi nge. Da nuñgwa nge tana yem: „Guñdem ya janta.“ Yem nge ndiñ ki be njoamñ. Nuñgwa nge koñ janta be li ñome; da nge hani yem be janta nge ñgwe ya kur nge.

word: „Hu, hu!“ Damit zerschnitt er die Seile und ging in das Haus. Als die Frau ihn sah, schrie sie so laut, daß ihr Mann in der Ferne es hörte. Der Leopard aber fing die Frau und riß ihr den Leib auf. Da kam das ungeborene Kind heraus. Der Leopard legte es auf den Leib der toten Mutter. Jetzt kam der Mann zurück. Er warf sogleich den Speer nach dem Leoparden. Dieser duckte sich aber geschickt, so daß der Speer in den Boden fuhr. Dann lief der Leopard schnell in den Wald.

Als am Abend ein Gewitter heraufzog, nahm der Mann einen Flechtkorb und Seile und ging in den Wald. Dort sah er den Leoparden, der sich hingelegt hatte. Der Mann setzte sich in einiger Entfernung hin und fing an zu weinen. Da fragte ihn der Leopard: „Warum weinst du?“ Der Mann erwiderte: „Leopard, du bist sehr töricht. Siehst du nicht, daß ein großes Unglück kommt? Hörst du nicht den Donner rollen? Der tötet uns alle! Ich gehe jetzt, um meinen Vater und meine Mutter fortzutragen.“ Da sagte der Leopard: „Ich bitte dich, nimm mich auch fort von hier.“ „Gut, ich will es tun,“ entgegnete der Mann, „du mußt mir aber zuerst dein Messer geben.“ Sogleich händigte der Leopard es ihm aus. Nun befahl der Mann: „Lege dich in den Flechtkorb.“ Der Leopard befolgte auch dies. Der Mann umwickelte nun den Korb mit starken Seilen und schnürte ihn fest zu. Dann trug er den Korb mit dem Leoparden auf dem Kopfe nach dem Dorfe.

O nge bfen yu, nge tumhi yem nugwi kure, nge fo yem: „Kiri a n̄o? Daro me ba k̄hini wu, beam wu k̄hi nugwi m̄o.“ Nuṅwa nge bē megun nge tana nge: „Bwa me gi guri p̄eni wu, yem a gone, nge k̄hi nugwi m̄o, daro me b̄i nge.“ Megun nge emna: „Wu ndiñ n̄o, daro wu k̄hi yem, wu name nge.“ Nuṅwa nge ndiñ ki, da megun nge tañ nem las.

Amki: o wu a n̄obendi, n̄o da wu m̄biñ nugwi wuo amui yo.

43. *Tekir bam, be mangu be bab.*

Bwato mangu be bab ngab b̄i nubfutib n̄ē. Bwakwi nugwi h̄oin mun bam, il ngabe: Tutojir be tekir: Ngui. Bwa ngab ham, ngab a kafa be p̄ain be kundi be kwa. Ngab tana ya ngabe: „Bwato mangu be bab ngab k̄hi nubfutib; a n̄o, nim gi ngab k̄hini daro.“ Ngab toñ wud̄ ya undi, undi yini las. Ngui nge m̄ē penkwi. Tutojir nge kwa bab be mangu; nge bē tekir nge: „Kunkwi mui ya?“ Ngui nge o ki, nge go be l̄u. Ngab loñ bab be mangu be p̄ain, ngab k̄hi. Tutojir be Ngui ngab hani bab be mangu ya yu, ngab tañ nem las.

Im Hause angelangt, zeigte er dem Leoparden die tote Frau und fragte: „Ist das schön? Ich töte dich jetzt, weil du meine Frau umgebracht hast.“ Darauf rief der Mann seine Schwiegermutter und sagte zu ihr: „Während ich abwesend war, um dich zu besuchen, kam der Leopard und tötete meine Frau. Ich habe ihn aber jetzt gefangen.“ „Das hast du recht gemacht“, sagte die Schwiegermutter, „töte den Leoparden und gib ihn mir“. Der Mann tat dies, und die Frau aß das ganze Fleisch des Leoparden auf.

Merke: Wenn du einen Feind hast, darfst du deine Frau nicht allein im Hause lassen.

43. Die beiden Brüder, die Hyäne und der Löwe.

Vor Zeiten töteten die Hyäne und der Löwe fortwährend viel Menschen. Da gebar eine Frau zwei Söhne, sie hießen: Tutojir und Ngui. Als sie groß geworden waren, nahmen sie ihr Schwert, ihren Speer, Messer und Büffelfell und sagten zu ihrer Mutter: „Früher haben die Hyäne und der Löwe immer Menschen getötet, jetzt wollen wir gehen und Rache nehmen.“ Sie zündeten das Gras an, und eine große Fläche brannte ab. Ngui wartete auf der anderen Seite. Tutojir aber bemerkte den Löwen und die Hyäne, er rief seinem Bruder zu: „Bleibt dein Bruder allein?“ Ngui hörte es und lief schnell hinzu. Beide schleuderten nun ihre Speere auf die Tiere und töteten sie. Tutojir und Ngui trugen die Hyäne

und den Löwen nach Hause und verzehrten dort das Fleisch.

44. Muti woñni.

Muti nge gi ya yakir nge, nge yoñ yakir mekpān, beam nge du gini teni yām. Yakir nge tana: „Eje, me duwa“. Muti nge gam ngingi; da nge gi teni yām be ki. Nge gewom yām yu, nge si ki be niblamni. Nge gi mbññi yām nguari. Gati bñ, muti nge gi, e gam gati, nge gewom yo, da nge seti gati. Muti nge mbññi gati da, yakir nge a nge, tañ las. Mutin ge fo yakir nge: „Amnia, me yoñ wu nam mekpān buato, da wu me nawa, daro wu tañ gati mo? A nō wu gòm name“. Yakir nge na muti mekpān.

Muti nge gi guri, nge kwa nubfutib, ngab jin mfum be hor nduktin. Muti nge fo ngab: „Amnia nin jin mfum be hor nduktin ya? A nō nin gam mekpān mō, da nin uhini hor no“. Ngab gam mekpān, e uhi hor, da mekpān beti. Muti nge tana: „Amnia nin beti mekpān mō? Me du, nin gòm name“. Ngab na muti mfum sarin. Muti nge ndoñ ti. Nge kwa

44. Der schlaue Knabe.

(Lerne das geringste Gut richtig verwerten!)

Ein Knabe ging einmal zu seiner Großmutter und bat sie um ein Buschmesser, damit er Vogelruten schneiden könne. Die Großmutter aber sagte: „Nein, ich gebe es dir nicht.“ Da nahm der Knabe einen Topfscherben und schnitt sich damit Ruten ab. Diese brachte er ins Haus und überzog sie mit einer klebrigen Masse. Dann stellte er die Leimruten im Grase auf. Bald hatte sich ein Vogel daran gefangen. Der Knabe kam, nahm den Vogel, brachte ihn ins Haus und bereitete ihn zum Essen. Die Großmutter aber nahm ihn und aß ihn auf. Da fragte der Knabe die Großmutter: „Als ich dich um ein Messer bat, gabst du es mir nicht, warum hast du denn jetzt meinen Vogel gegessen? Es ist recht, daß du ihn mir bezahlst.“ Da schenkte die Großmutter dem Knaben ein Buschmesser.

Der Knabe ging damit auf die Reise und traf Leute, welche Wasser abdämmten mit stumpfen Pflöcken. Der Knabe fragte daher die Leute: „Warum steckt ihr das Wasser mit ungespitzten Stöcken ab? Es ist besser, ihr gebraucht mein Buschmesser und spitzt die Pflöcke damit.“ Die Leute nahmen das Buschmesser und spitzten die Stöcke an, dabei zerbrach aber das Buschmesser. Der Knabe sagte nun: „Ihr habt mein Buschmesser zerbrochen und müßt es mir nun be-

nubkwi, ngab axi soxin: ngab be ši mfume, da mfum ngab meĩ dawa. Muti nge tana: Nin meĩ mfum mō ngobti.“
Ngab meĩ mfum las. Muti nge tana: „Gòm name mfum mō.“ Ngab gam soxin, ngab na muti.

Muti nge gi ti, nge kwa gā, ngab taĩ ngom-yo. Muti nge tana: „Amnia nin taĩ ngom baĩhi ya? Nin taĩ soxin mō ngobti, da nin na mē tsiri.“ Gā ngab taĩ las. Muti nge tana: „Mē ti ta, nin taĩ ngobti, da nin taĩ las, amnia? nin gòm name.“ Gā ngab koĩ ngom-yo, ngab na muti. Muti nge ndoĩ ti. Nge bfen ya behi; nge kikse ngom-yo da. Šita ngab juwo mfune, ngab be tsĩĩ je. Muti nge tana: „Nin taĩ ngom ngobti, nin mbiĩ kukwi.“ Ngab taĩ las. Muti nge tana: „Mē du nin gòm name davo.“ Ngab na nge bir fusio.

Muti nge ndoĩ; nge kwa mukur, nge toĩ mbe. Muti nge a bir nem, nge kire wuá.

zahlen.“ Die Leute gaben dem Knaben dafür reines Wasser, und er setzte damit seinen Weg fort. Bald darauf traf er Leute, welche eßbare Ameisen einsammelten. Die Leute waren sehr durstig, hatten aber kein Wasser. Der Knabe erbot sich: „Ihr dürft ein wenig von meinem Wasser trinken.“ Aber die Leute tranken alles weg; da sagte der Junge: „Nun bezahlt mir das Wasser.“ Sie gaben ihm von ihren Ameisen als Bezahlung.

Beim Weitergehen sah der Knabe Vögel, welche Früchte verzehrten. Er fragte sie: „Warum eßt ihr diese schlechten Früchte? nehmt lieber etwas von meinen Ameisen und gebt mir die übrigen zurück.“ Die Vögel aßen aber alle auf; da sagte der Junge: „Ich habe euch erlaubt, ein wenig von meinen Ameisen zu nehmen, warum habt ihr denn alle gegessen? Beahlt sie mir nun auch!“ Die Vögel brachen Früchte vom Baum und gaben sie dem Knaben. Er ging damit weiter; als er an einen Hügel kam, legte er die Früchte nieder. Dort traf er Jäger, welche von der Jagd zurückkamen und großen Hunger hatten. Der Knabe erlaubte ihnen, einen Teil von seinen Früchten zu essen, die anderen sollten sie liegen lassen. Doch in kurzer Zeit hatten die Jäger alle verzehrt. Da sagte der Knabe: „Ich will, daß ihr meine Früchte jetzt bezahlt.“ Die Jäger gaben dem Jungen einen Schenkel von dem erlegten Schwein.

Der Junge setzte seinen Weg damit fort und traf eine alte Frau, welche Salz am Feuer trocknete. Der Knabe legte

Mukur nge tañ ñem las. Muti nge fo mukur: „Amnia wu yñ ñem mō? Mē du wu gòm namē.“ Mukur nge gam mbe, nge na muti. Muti nge ndoñ, nge kwa kañbör. Ngab hui kē fói. Muti nge tana: „Amnia nin hui kē ya? A ño, nin hui mbe mō ñgobti.“ Kañbör ngab hui mbe las kwimui. Muti nge fo kañbör: „Mē tana nin: Hui mbe ñgobti, amnia nin hui las ya? A ño, nin gòm namē.“ Kañbör ngkwi bñ kuñ, ngab na muti.

Muti nge ndoñ ti; nge kwa nugwi mfen. Nge hūti mfen; nge tana: „Wu nugwi mfen a, amnia wu ndiñ kiri ya? A ño, wu akim jinim be kañbör mō.“ Kañbör nge go, nge akim jinim las, da nge gi. Muti nge tana: „Amnia wu mbiñ kañbör mō las ya? Wu gòm namē.“ Nugwi mfen na muti mfen.

Muti nge ndoñ ti, nge kwa melube. Ngab tañ diri, muti nge fo melube: „Amnia nin tañ diri nimbaihi ya? A ño, nin tañ mfen mō ñgobti.“ Melube ngab tañ mfen las. Muti nge tana: „Mē du, nin

die Keule zum Braten ins Feuer. Als dies geschehen, nahm die alte Frau das Fleisch und aß es auf. Der Knabe sagte ihr: „Du hast mein Fleisch gestohlen! Gib mir Bezahlung dafür!“ Da nahm die Frau Salz und gab es ihm. Er ging damit weiter und begegnete dem Winde, der dürre Blätter verwehte. Der Junge fragte den Wind: „Warum wehst du die dürren Blätter fort? Besser, du verwehst etwas von meinem Salze.“ Der Wind erfaßte das Salz und verwehte im Augenblick alles. „Ich habe doch gesagt, du sollst nur einen Teil wegwehen, warum hast du denn alles genommen? Bezahle es mir jetzt“, forderte der Knabe. Der Wind rief nun einen anderen Wind herzu und gab ihm dem Jungen.

Der Knabe entfernte sich mit diesem und traf die Frau eines Häuptlings, welche Durrha reinigte. Der Junge sagte: „Du bist die Frau des Häuptlings, warum bläst du selbst die Hülsen weg, gebrauche doch dazu meinen Wind.“ Der Wind kam, er wehte im Nu den Staub und die Hülsen weg, und fort war er. Da fragte der Knabe: „Warum hast du denn meinen ganzen Wind losgelassen? bezahle ihn mir.“ Die Häuptlingsfrau gab dem Jungen reichlich Durrha als Entschädigung.

Der Knabe setzte seinen Weg fort und traf Tauben, welche Samen aufpiketen. „Warum begnügt ihr euch mit den geringen Körnern? Kostet doch einmal von meiner Durrha.“ In kurzer Zeit hatten die Tauben die ganze Durrha aufgepickt. Als der

gòm name.“ *Melube ngab na muti diri fici. Muti nge ndiin kurum be ki; da nge ndon.*

Nge bfen ya kur mui. Nge kwa nugwi mui kühi. Nubfutib ngab kire nokuri tša ngwe. Muti nge tana: „A ño, nin kire nge kurum ngwe.“ Ngab gam kurum las. Muti nge tana: Me du nin name kurum mō. Ngab a nokuri, ngab na muti. Muti nge ndon ti, nge bfen kesek ya bukuri. Nge mbiin nokuri yo eklin kesek ya ngur; da nge gi kwg. Nge kwa nubfutib, ngab ndiin jirib. Muti nge tom mukōme mui, nge tana: „Gim bēni nugwi mō a jir; il nge a Mawum.“ Muti nge gi, nge bfen ya nokuri, nge bē nge: „Mawum, Mawum,“ nge emwa, da mukōme jixi nge; nge ngure guin. Mukōme nge juwo tširi be lū, nge tana nimūr nugwi: „Nugwi wuo ngure guin.“ Nimūr nugwi nge emna: „Amnia wu ndiin nugwi mō nge ngure guin ya?, me du, ta wuo gòm name.“ Ta nge gum mukōme ki, nge na muti; da muti ju tširi ya yakir nge.

45. *Mukōme be nubdu bañhi.*

Mukōme mui nge yam;

Knabe Bezahlung dafür forderte, gaben ihm die Tauben viel Ölsamen. Der Junge bereitete daraus Öl und ging damit weiter.

Er kam in ein Dorf, wo eben eine Frau gestorben war. In Ermangelung von Öl rieben die Leute den Kopf der Toten mit Speichel ein. Der Knabe bot ihnen von seinem Öle an. Die Leute verbrauchten aber alles. Der Junge verlangte nun anderes Öl dafür. Da nahmen die Leute die Tote und gaben sie dem Knaben. Dieser entfernte sich damit und kam in die Nähe eines anderen Dorfes. Da lehnte der Knabe die Leiche an einen Baum bei einem Graben und ging selbst in das Dorf. Dort traf er die Bewohner beim Spiel. Der Knabe gab einem Mädchen den Auftrag: „Gehe doch und rufe meine Frau, die draußen an der Straße wartet, ihr Name ist: Mawum.“ — Das Mädchen ging und traf die Tote. Es rief sie: „Mawum, Mawum.“ Als sie keine Antwort gab, schüttelte das Mädchen sie, da fiel die Leiche in den Graben. Erschreckt lief das Mädchen zurück und berichtete dem Knaben: „Deine Frau ist in den Graben gefallen.“ Der Knabe fragte: „Warum hast du das getan? Jetzt soll dein Vater sie mir bezahlen.“ Da gab der Vater des Mädchens seine Tochter dem Knaben als Bezahlung. Dieser nahm sie und ging damit zu seiner Großmutter zurück.

45. Das Mädchen und die bösen Liebhaber.

Einst lebte ein Mädchen, welches

wōanji fwi ngab du buni nge.
Da nge tana ngab: „Eye,
nin a fwi, kiri ŋo da.“
Wōanji ngab ō ki, da ngab
las gi tsiri; ngab seti fugame.
 — *Ta mukōme ki yam mfen.*
Bwa mfen jomne, nge tana
mukōme: „Me du nani wu
nubfutib jeba, ngab moi fu-
game moār.“ *Ta nge na*
nge nugub fwi be nuŋwab
fwi. Nubkwi be yai, nubkwi
be pān be kwa, nubkwi be
ʒok be minjim. Ngab gi moār,
ngab ndiñ duhe jeba.

Bwaki fugame ngab bfenti
moār, ngab du kūhini mukōme.
Nuŋwa mui nge tana mu-
kōme am ki. Mukōme nge
emna nge: „*Ta mō nge tana*
mē: o fugame go moār, da
nin ma kūhi ngab; amnia wu
go mē tanani ki? Nin be
nome da kūhi fugame?“ *Mu-*
kōme nge tom nubbeyañ:
 „*Ginam breni šu be fugame!“*
Nubyañhi ngab gi las; ngab
kūhi fugame, fugame kūhini
ngab, bwa ŋobti nubyañhi
ngab joni las. Mukōme nge
tana nubkwa: „*Ginam kūhini*
fugame!“ *Ngab kūhi fugame,*
da fugame kūhini ngab; bwa
ŋobti nubkwa joni; fugame
ndoñ fwi. Da mukōme nge
tom nubʒok, e tana ngab:
 „*Ginam ndoñ fugame!“* *Ngab*
kūhi fugame je, da fugame
kūhini ngab las. Da mukōme

mehrere junge Männer zur Frau haben wollten. Aber sie sagte ihnen: „Nein, ihr seid zu viel, das ist nicht gut.“ Als die Jünglinge dies hörten, gingen sie alle zurück und verwandelten sich in Büffel. — Der Vater des Mädchens war Häuptling. Zur Zeit als die Durrha reifte, sagte er zu seiner Tochter: „Ich werde dir viel Leute geben zur Bewachung des Feldes.“ Viele Frauen und Männer stellte ihr der Vater zur Verfügung; da waren Männer mit Gewehren, andere mit Speeren und Schilden, wieder andere mit Pfeil und Bogen. Alle gingen auf das Feld und bauten sich dort Hütten.

Um diese Zeit fanden sich die Büffel auf dem Felde ein, die das Mädchen töten wollten. Da meldete ein Mann dem Mädchen die Sache. Das Mädchen entgegnete: „Mein Vater sagte mir: Wenn die Büffel aufs Feld kämen, würdet ihr sie töten. Warum berichtest du mir also erst davon? Habt ihr keinen Mut, die Büffel zu töten?“ Das Mädchen sandte darauf die Gewehrleute und sagte ihnen: „Geht hin und bekämpft die Büffel!“ Sie gingen alle und töteten mehrere Büffel, aber andere Büffel töteten die Gewehrleute, bald war kein Jäger mehr übrig. Nun sagte das Mädchen zu den Schildträgern: „Geht ihr und tötet die Büffel!“ Sie erlegten auch eine Anzahl Büffel, doch wurden sie wieder von anderen Büffeln getötet, bis auch der letzte Schildträger erlag. Aber noch immer waren viele Büffel vorhanden. Zuletzt sandte das Mädchen die Bogenschützen und befahl ihnen: „Geht ihr, und besiegt die

nge tana nugub nge: „A ño, ñim gina kwē ya ta mō“.
Ngab ya gini lù jir kwē.
Fugame ngab b̄i nugub nē ngab
kūhini nugub las; mukōme
mē mui. Nge bfenti kesek
ya kur, da nge dowā bfenti
kwē, beam fugame de ngobti
b̄ni nge. Nge gi lù ya yō
jiri jom. Mukōme nge k̄in
be ñome yi kwē ya ta nge,
nge bē ta nge. Ta nge emna;
mukōme e tana ta nge: „Gom,
mē batini“. *Ta nge tom*
nopenē ya kur nge matene
las. Nubfutib a gone f̄wi;
ngab bfen kwē jiri. Ngab
las ngab go ya mukōme be
ta nge juk. Ngab ndon fugame,
e kūhi ngab las. Ngab hani
mukōme; ngab gi be nge kwē.

46. *Manje be bwajiri*
nge tareb.

Manje nge tana bwajiri
nge tareb: „Nim gi b̄ni
here“. *Ngab emni ki, da ngab*
tana Manje: „Moān nokwi
here b̄wa, nime b̄na soñne“.
Manje nge emni ki; nge b̄i
soñne, da mukōme kwi ngab
b̄i here je. Ngab tana Manje:
„Wu j̄i nime pēwa, o wu pē
j̄i nime, kiri a, wu du ȳini
here nime“; beam ki Manje
nge here ngabe pēwa.

Büffel!“ Wohl brachten sie viele zur Strecke, aber zuletzt erlagen auch sie der Übermacht. Als das Mädchen das hörte, sagte es zu ihren Frauen: „Es ist besser, daß wir in die Stadt zu meinem Vater zurückkehren.“ Sieliefen nun auf dem Wege der Stadt zu. Aber die Büffel kamen, fingen die Frauen und töteten sie alle, nur das Mädchen selbst entkam. Sie war schon in der Nähe der Stadt, konnte diese aber nicht mehr erreichen, da ihr die Büffel den Weg versperrten. Sie kletterte deshalb auf einen hohen Baum und rief laut in der Richtung der Stadt zu. Ihr Vater hörte es und antwortete. Das Mädchen rief ihm zu: „Komm und hilf mir!“ Da sandte der Vater schnell Boten zu allen seinen Unterhäuptlingen. Viele Männer kamen zusammen. Der Häuptling zog mit ihnen aus, um das Mädchen zu befreien. Sie überwältigten die Büffel und töteten sie alle. Dann trugen sie das Mädchen in die Stadt zurück.

46. *Manje und ihre drei Freun-*
dinnen.

(Das Aschenbrödel.)

Manje fragte einmal ihre drei Freun-
 dinnen: „Kommt ihr mit Fische fangen?“ Sie sagten zu, verabredeten aber mit Manje: „Heute wollen wir anstatt Fische einmal Regenwürmer fangen — das ist unser Verspruch.“ Manje willigte ein und fing auch wirklich viele Regenwürmer, während die drei anderen Fische fingen. Sie sagten zu Manje: „Du darfst nicht in unsern Korb sehen, tust du dies, so nehmen wir an, du willst unsere Fische steh-

Bwakwi bwajiri ngab tana nge: „Here dohi, nim gina kwe.“ Ngab se here, da ngab ò mfum, ngab tana Manje: „Gewom here wuo, nim du pēni.“ O ngab pē soine, ngab siri nge jeba, ngab tana nge: „Wu yinmin je, amnia wu be here da? Wu b̄ soine je, wu lenni, nim dohi tañ ki?“ Manje nge kikir je. Bwajiri ngab a here ngobti e na Manje, ngab tana nge: „Ndoñ ti.“ Mfi ngobti, ngab fo nge: „Amnia wu gi karli, karli? wu ndiñ ki, beam nim na wu here?“ Manje nge tana ngab: „Ndoimam ti.“ Nge nimūr du t̄siri, da ngab bē nge: „Amnia wu karli gowa?“ Manje nge ō ki, da nge be njuñ je, nge tana ngab: „Amnia nin jabhin mē je? Mē here nine duwa.“ Nge a here, siki da, da nge gi t̄siri. Nge kwa mekir a nunu nomni. Mekir fo nge: „Wu du nia?“ Nge emna: „Mē du here, o wu name here, mē bu wu a. Nim be ya mō a goni ye.“ Mekir nge na Manje here, da nge gi.

len.“ Deshalb sah Manje die Fische der anderen nicht.

Nach einiger Zeit erklärten die Mädchen: „Wir haben jetzt genug gefangen und wollen ins Dorf zurückgehen.“ Sie wuschen sich selbst und auch die Fische; dabei sagten sie zu Manje: „Bringe doch deine Fische her, wir wollen sehen, was du hast.“ Als sie ihnen die Regenwürmer zeigte, lachten sie alle Manje aus und sagten zu ihr: „Du bist doch recht dumm, warum hast du denn keine Fische gefangen? Meinst du, wir könnten diese Regenwürmer essen?“ Manje weinte bitterlich. Die Freundinnen hatten ein Einsehen, jede gab ihr etwas von ihren Fischen. Darauf sagten sie zu ihr: „Gehe du voraus.“ Kaum war sie eine Weile gegangen, da riefen sie ihr zu: „Warum läufst du so schnell? Etwa deshalb, weil wir dir von unseren Fischen gegeben haben?“ Da sagte das Mädchen: „Geht ihr doch voraus.“ Sie selbst folgte ihnen hinten nach. Nach kurzer Zeit riefen sie Manje zu: „Warum bleibst du jetzt so zurück?“ Als Manje das hörte, wurde sie sehr ärgerlich und erwiderte den anderen: „Warum plagt ihr mich unaufhörlich? Ich mag eure Fische gar nicht.“ Sie nahm dieselben, warf sie auf den Weg und ging dann zurück. Da traf sie den Mekir beim Angeln. Er fragte sie: „Was willst du?“ Sie entgegnete: „Ich will Fische, wenn du mir welche gibst, dann werde ich deine Frau; morgen komme ich mit meiner Mutter zu dir.“ Mekir gab dem Mädchen von seinen Fischen, und es ging damit seines Weges.

Bwaki mukōme tareb ngab bjen kwē. Ya Manje nge fo ngab: „Manje a nga ya?“ Ngab emna: „Mun wuo nge yinnin je; beam nge here b̄wa, nge b̄i soñne, sere b̄i nge je, nge juwo here mani“. Ya nge o ki, nge gi Manje bēni. Manje emna nge: „Mē a gonī“. Ya nge fo nge: „Amnia wu be bwajiri wuo gowa?“ Nge tana ya nge: „Bwajiri mō mbaihi mē, ngab tana: nim here b̄wa; mē ti lemni, ngab udiñ amiri, da ngab mbaihi mē samba. Mē ju tsiri, mē kwa mekir, me tana nge: name here, da mē nuywi wuo a“. Ya nge tana: „Amnia wu ndiñ ki? O wu here b̄wa, amnia wu tsiri juwowa?“

Jim mui ndoñ. Manje be ya nge ngab gi ya mekir. Ya Manje e tana nge: „Mē du wu najuni here wuo“. Mekir nge tana: „Mē here duwa, mun wuo nge du mē, nge nimūr tana mē ki“. Ya Manje nge tana mekir: „Mē ki duwa“. Manje be ya nge ngab gi lū. Mekir a ngab ngini. Ngab kwa dalli; da nge fo ngab: „Nin tū nia?“ Ngab tana: „Nobaihi mekir a nim ngini“. Dalli tana ngab: „Lenam yo duni. Mē

Um diese Zeit kamen ihre drei Freundinnen im Dorfe an. Manjes Mutter fragte sie: „Wo ist Manje?“ Sie antworteten: „Deine Tochter ist recht eifältig; denn sie hat anstatt Fische Regenwürmer gefangen. Sie schämte sich dann und ist zurückgegangen, um Fische zu suchen.“ Als die Mutter dies hörte, ging sie sogleich, um Manje zu suchen. Als diese sie sah, rief sie der Mutter zu: „Ich komme schon.“ Die Mutter fragte sie: „Warum bist du denn nicht mit deinen Freundinnen gekommen?“ „Die haben mich betrogen,“ erwiderte Manje, „wir vereinbarten: wir wollen heute nicht Fische fangen. Ich glaubte, sie handelten aufrichtig, aber sie haben mich angeführt. Ich ging deshalb zurück und traf Mekir, den ich um Fische bat, ich versprach ihm: wenn du mir Fische gibst, werde ich deine Frau.“ „Aber, warum hast du das getan?“ rief die Mutter, „wenn du keine Fische hattest, warum bist du denn nicht nach Hause gegangen?“

Am nächsten Tage ging Manje mit ihrer Mutter hinaus zu Mekir. Die Mutter sagte zu ihm: „Ich will dir deine Fische zurückgeben.“ „Es liegt mir nichts an den Fischen,“ entgegnete Mekir, „aber deine Tochter hat mich gern, sie selbst sagte es mir.“ „Damit bin ich aber nicht einverstanden,“ erklärte ihm Manjes Mutter. Darauf wandten sich Manje und ihre Mutter zur Flucht. Mekir verfolgte sie. Da trafen sie die Antilope. Diese fragte sie: „Warum lauft ihr so?“ „Der böse Mekir ist hinter uns her,“ berichteten sie. Die Antilope beruhigte sie:

dohi liini be mekir“. Mekir a bfenti. O dalli pe nge nojiri a, nge tana Manje be ya nge: „Mekir a jiri je, me dohiwa lii be nge“. Da dalli nge gi lü; Manje be ya nge ngab gi je lü.

Ngab gi kwani tukur. Tukur nge fo ngab: „Nin li nia?“ Ngab emna: „Nim li mekir“. Nge tana ngab: „Lenam yo“. Me dohi lii be nge“. Mekir nge bfenti, nge fo tukur: „Wu pe Manje be ya nge ho?“ Tukur e tana nge: „Wu kin me nogomeri?“ Mekir nge tana tukur: „Tana me amiri, o wu me ngab tumnawa, nim be wu dohi lii.“ Tukur nge tana: „Me emni ki“; da ngab lii. Tukur nge hani mekir nge lomki nge da, nge jim mekir. Mekir nge bfu je, nge mbin tukur. Tukur nge tana Manje be ya nge: „Me ndin no jeba. Dalli lu mekir, beam mekir nge du jiri. Pe me a matene, da me dohi lii be nojiri“. Da nge tana ya Manje: „Me du mun wuo“. Ya Manje emna nge: „Wu ti batin me; ki a no jeba. Me du na wu mun mo, beam wu du kwe, me mekir duwa, nge nobanhi a, da nge du kahe jo“.

„Begebt euch nur ins Haus, ich werde schon mit Mekir kämpfen.“ Als sie ihn aber ankommen sah und seine Stärke erkannte, sagte sie zu Manje und ihrer Mutter: „Mekir ist ein Riese, mit dem kann ich's nicht aufnehmen.“ Damit sprang sie fort, und auch Manje und ihre Mutter flohen.

Sie begegneten dem Tukur, der sich nach der Ursache ihres Laufens erkundigte: „Wir fliehen vor Mekir,“ war ihre Antwort. „So geht in mein Haus, ich werde schon mit ihm fertig werden,“ versicherte Tukur. Jetzt kam Mekir an und fragte Tukur: „Hast du Manje und ihre Mutter hier gesehen?“ Dieser erwiderte aber: „Hast du mich etwa zum Hüter über sie bestellt?“ Mekir rief ihm zu: „Sage die Wahrheit; wenn du mir sie nicht zeigst, werde ich mit dir kämpfen.“ „Das ist mir recht,“ erwiderte Tukur. Beide kämpften miteinander; plötzlich nahm Tukur den Mekir hoch und warf ihn zu Boden; dann schlug er ihn. Mekir fürchtete sich und ließ ab von Tukur. Dieser sagte darauf zu Manje und ihrer Mutter: „Ich habe es heute doch gut gemacht. Die Antilope fürchtete sich vor Mekir seiner Größe wegen. Ich aber bin klein und vermochte doch den Großen zu besiegen.“ Dann wandte er sich zu Manjes Mutter: „Ich habe deine Tochter gern.“ Manjes Mutter erwiderte: „Du hast uns heute gerettet, das ist sehr schön. Ich gebe dir auch gern mein Kind, denn du wohnst doch im Dorfe. Mekir dagegen ist ein Wilder, dazu bekannt als Bösewicht.“

47. *Jirib ñome a.*

*Mukuti*²⁾ *nge a be kwan*³⁾ *mōār. Jim mui Ninyañ*⁴⁾ *kwa nge a dēnni. Mukuti nge fō Ninyañ: „Wu duwa tañ kwan?“ Ninyañ nge emna: „E, mē du ki“. Nge drē da, Mukuti nge a kwan, nge na ki Ninyañ. Nge tañ jēba, da nge fō Mukuti: „Wu dowa tañni kwan ya?“ Mukuti nge emna: „Mē be ñin ñō da“, da nge fō Ninyañ, „wu dowa name ñin wuo?“ Ninyañ nge tana: „E, mē a wu nanī“. Nge a ñin nge, na nge Mukuti nge tañ kwan. Nge tana Ninyañ: „Mē du ñinim“. Mukuti nge gi lū mfum. Ninyañ nge bē Mukuti: „Name ñin mō“. Da Mukuti nge tana: „Mē duwa wu nanī“. Ninyañ nge du bñi nge, da Mukuti nge gi, mfum dō.*

Ninyañ nge tana: „Ñin mō dawa, mē ndin nia? A ñō, mē gi ya nōngame“. Nge gi ya nge. Nōngame e tana nge: „Gi tanani ya wuo, nge ndin sum jēba. Mē dohi gini gam jūwu ñin wuo“. Ninyañ nge tana: „Mē lemni, ki amiri nise“. Nōngame nge emna: „Mē tana amiri a“.

47. Die Macht des Spieles.¹⁾

Mukuti besaß ein Süßwurzelfeld. Eines Tages traf Ninyang sie bei der Arbeit. Da fragte Mukuti ihn: „Möchtest du nicht etwas essen?“ „Doch, warum nicht,“ antwortete er. Er setzte sich hin, und Mukuti gab ihm von ihren Süßwurzeln. Ninyang aß reichlich davon, dann fragte er die Mukuti: „Kannst du keine Süßwurzeln essen?“ „Nein, ich habe keine guten Zähne,“ gab diese zur Antwort, „aber vielleicht könntest du mir einmal deine Zähne überlassen?“ Ninyang war bereit dazu. „Gut ich werde sie dir leihen.“ Er nahm nun seine Zähne heraus und reichte sie der Mukuti. Diese aß von den Süßwurzeln. Nach einer Weile sagte sie zu Ninyang: „Ich gehe eben einmal austreten.“ Mit diesen Worten lief sie schnell dem Flusse zu. Ninyang rief ihr nach: „Gib mir doch meine Zähne wieder!“ „Das werde ich nicht tun,“ rief sie zurück. Ninyang versuchte nun Mukuti zu fangen; aber diese verschwand im Wasser.

„Meine Zähne sind fort! Was fange ich an?“ klagte Ninyang. „Es ist vielleicht gut, wenn ich zum Zauberer gehe,“ überlegte er. Er ging hin und erzählte dem Zauberer sein Anliegen. „Gehe und sage deiner Mutter, sie soll viel Bier brauen,“ befahl dieser, „dann werde ich dir deine Zähne schon wieder verschaffen.“ Ninyang bezweifelte dies: „Das wird wohl nicht wahr

1) Variante siehe Nr. 48 „Die Zahnlose“.

2) *Mukuti* = alte, zahnlöse Frau.

3) *Kwan* = unserer Schwarzwurzel ähnlich.

4) *Ninyañ* = Name eines Mannes.

Ya Ninyan̄ nge ndiñ sum je. Ninyan̄ be ya nge be nongame ngab gi Mukuti moár. Ngab jò jirib fíci; ngab meī sum jeba. Ngab soñ: Hoho! hoho! Mukuti nge o ki, ki ndiñ njo nge a min je. Nge lemni: „Me du gini jirib jòne“. Ninyan̄ be bwajiri ngab pē, Mukuti a gone. Ngab bē nge: „Gom sum meīññi“. Mukuti nge tana: „Nin du bñi me“. Ngab emna: „Eye“, Mukuti nge go, ngab na nge sum. Mukuti nge lē jirib jòne. Kwimui Ninyan̄ be bwajiri nge ngab bñ Mukuti. Ngab lòm nge da, da nge gam nin. Ninyan̄ e fo nge: „Amnia wu yi nin mō ya?“ Mukuti nge emna: „Me gam nin wuo, beam wu tañ kwan̄ mō“. Ninyan̄ nge jim Mukuti je.

48. Mukuti.

Muti nge gi kwan̄ jinni. Nge pē Mukuti mui a gone. Muti nge a kwan̄ e na ki Mukuti. Mukuti nge tana: „Nin mō nq̄ dawa, me dowa tañni ki“. Muti e tana nge: „Gam nin mō, o wu tañ kwan̄ joni, da wu name nin mō tsiri“. Mukuti nge gam nin, nge tañ kwan̄ las, da nge a nin nge

sein. Der Zauberer aber erklärte: „Ich sagte die Wahrheit.“ Die Mutter Ninyangs bereitete viel Bier; darauf ging er mit seiner Mutter und dem Zauberer auf das Feld der Mukuti. Dort fingen sie an, lustig zu spielen und Bier zu trinken. Sie sangen: Hoho, hoho! Mukuti hörte dies, und froh wurde ihr Herz bewegt. Sie sagte: „Ich will gehen und mitspielen.“ Ninyang und seine Freunde sahen Mukuti kommen. Sie riefen ihr zu: „Komm, trinke mit uns Bier.“ Mukuti entgegnete: „Ich fürchte, ihr wollt mich fangen.“ Sie versicherten aber: „Nein, nein.“ Da kam Mukuti hinzu, sie gaben ihr Bier, und sie beteiligte sich mit am Spiel. Plötzlich aber ergriffen Ninyang und seine Freunde sie, warfen sie zu Boden und nahmen ihr die geraubten Zähne weg. Ninyang fragte sie: „Warum hast du meine Zähne gestohlen?“ „Ich habe sie genommen“, sagte Mukuti „weil du von meinen Süßwurzeln gegessen hast.“ Mukuti aber erhielt von Ninyang reichlich Schläge.

48. Die Zahnlose.

(Die Macht des Gesanges.)¹⁾

Ein Knabe ging aufs Feld, um Süßwurzeln auszugraben. Da sah er eine alte Frau kommen und gab ihr von seinen Süßwurzeln. Die Alte sagte aber: „Meine Zähne sind nicht mehr gut, ich kann nicht mehr kauen.“ Der Junge erwiderte: „Ich leihe dir meine Zähne, wenn du die Süßwurzeln gegessen hast, dann gibst du mir meine Zähne zurück.“ Die Alte nahm die

¹⁾ vergl. Variante Nr. 47 „Die Macht des Spieles“.

banhi, nge na ki muti, da nge gi lù be nin muti nò. Muti nge ngin Mukuti, da nòki gi mfum da. Muti nge kikir je beam nin nge. Nen nge ò ki, e fò muti: „Amnia wu kikir?“ Muti nge emna: „Mukuti nge gam nin mō, nge gi mfum, beam ki me kikir“. Nen nge tana muti: „Mbin kikir. A nò, ya wuo ndin sum, o ki joni, me ba tana wuo am mu!“ Ya muti nge ndin sum fívi, ngab gesom ki ya mfum. Nen son wor, Mukuti ò ki, nge go laniti. Ya muti nge bī Mukuti, nge gam nin muti las. Muti a nin banhi, nge na Mukuti tsiri.

Zähne, aß alle Süßwurzeln, dann gab sie dem Knaben ihre schlechten Zähne und lief fort mit dessen guten Zähnen. Der Junge verfolgte zwar die Alte, aber diese verschwand plötzlich im Wasser. Da weinte der Knabe sehr, weil er jetzt keine Zähne mehr hatte. Der Fink hörte es und fragte den Jungen: „Warum weinst du denn?“ Er antwortete: „Die Zahnlose hat meine Zähne genommen und ist damit ins Wasser gegangen“. Der Fink tröstete den Knaben und sagte: „Laß jetzt das Weinen. Ich will dir helfen. Deine Mutter soll viel Bier brauen, wenn dies fertig ist, werde ich dir mehr sagen!“ Die Mutter des Jungen braute nun viel Bier, und dann brachten sie dies ans Wasser. Der Fink sang ein schönes Lied, die Zahnlose hörte den Gesang und kam aus dem Wasser hervor. Die Mutter des Knaben fing nun die Alte und nahm ihr alle geraubten Zähne. Der Knabe aber gab der Alten ihre schlechten Zähne zurück. —

(Bei dem Mangel an Singvögeln in Kamerun gilt der Fink als bester Sänger.)

49. *Nuñgwa be nugub
nge bam.*

Woanji mui ndin eri môdr nge. Fugame fívi a gone môdr, ngab ya taini muñgon. Woanji nge ò kiri, da nge yon ngab: „A nò, nin tañ muñgon penkwi, da nin mbin muñgon penkwi; beam ta mō be ya mō be tekir mō ngab

49. Der Mann mit seinen beiden Frauen.

(Gib über dem Neuen das erprobte Alte nicht auf!)

Ein junger Mann arbeitete auf seinem Felde. Viele Büffel kamen dahin und begannen, von dem Mais zu fressen. Der Jüngling bemerkte sie und bat sie: „Ihr könnt Mais auf dieser Seite des Feldes fressen, den Mais auf der andern Seite laßt mir aber, denn mein Vater, meine Mutter sowie mein Bruder

mē t̄ōn na wa; o mē be t̄ōn, mē tañ ki“. Fugame ngab *ō ki, ngab be m̄uam je, ngab eki ya m̄oār, ngab gi t̄siri ya mfum. Ngablas nubfutib a, o ngab du gini tañ nuñgon, ngab ma banti fugame.*

Mukōme mui ya ngab nge tana ta be ya nge: „Jim tareb mē du gini buni nuñgwa“. Ya be ta nge ngab *emua nge: „Kiri a n̄o, n̄im du mani wu nuñgwa mui. Woānji, n̄im tim nge m̄oār, o wu du nge, da wu dohi gini“.* Jim ndon bam, nge ndin *t̄ōn n̄o be h̄uē n̄em be nan; nge n̄anhi hani, nge gi. Nge kwa woānji nge ndin̄ni eri m̄oār. Woānji e tana nge: „Drēm ya yu m̄ō“.* Mukōme e na nge nani be h̄uē. *Woānji nge tañ jeba, da nani ndon nge. Mukōme e f̄o nge: „Wu be ta be ya?“* *Woānji nge emua: „E, a n̄o, n̄im gi ya ta be ya m̄ō“.* Ta nge be tekir nge ngab be *n̄jo-amin, beam woānji nge be nugwi. Ngab batin nge loñni duhe jiri beam nge.*

Bwa eri m̄oār dohi, woānji nge buni nugwi mui kwahe. Jim mui nugub bam ndin t̄ōn beam nuberi m̄oār. Nugwi nge bu daro, nge si h̄uē

geben mir nichts. Wenn ich Hunger habe, möchte ich von dem Mais essen.“ Die Büffel hörten dies, und da sie ein Einsen hatten, entfernten sie sich von dem Felde und kehrten zum Wasser zurück. Sie waren eigentlich Mädchen; nur wenn sie Mais haben wollten, verwandelten sie sich in Büffel. —

Eines Tages sagte eins dieser Büffel-Mädchen zu seinem Vater und seiner Mutter: „In drei Tagen möchte ich gehen und einen Mann heiraten.“ Die Eltern erwiderten: „Das ist gut, wir werden dir einen Mann suchen. Wenn du den Jüngling liebst, den wir auf dem Felde trafen, dann kannst du zu ihm gehen.“ Nach zwei Tagen bereitete das Mädchen ein gutes Essen mit Gemüse und Fleisch sowie ‚Fufu‘. Dann machte sich das Mädchen einen Korb zurecht, legte die Speisen hinein und ging. Es traf den jungen Mann bei der Feldarbeit. Als er es sah, sagte er zu ihm: „Gehe in mein Haus.“ Hier gab es ihm ihren Fufu mit der Suppe. Der junge Mann ließ es sich gut schmecken, doch konnte er nicht alles bewältigen. Das Mädchen fragte ihn: „Hast du noch Vater und Mutter?“ Er bejahte und sagte: „Wir wollen doch zu ihnen gehen.“ Der Vater und der Bruder freuten sich, daß er jetzt eine Frau hatte. Sie halfen ihm auch ein großes Haus für ihn bauen.

Zur Zeit der Erntearbeit heiratete der junge Mann noch eine zweite Frau. Eines Tages kochten beide Frauen Essen für die Feldarbeiter. Die neue Frau hatte eine gute Suppe zubereitet,

n̄o, nai beywa; nugwi nge bu kuri, nge si huē n̄o be nai n̄o. Ngab gi moār, bwa ngab b̄jenti j̄ir dō, nugwi j̄iri nge tana nugwi hē: „Gomhi t̄son̄i mō n̄gobti, mē du gini undi“. Nugwi hē emni ki, bwa nugwi j̄iri ti eki, nge a nai nge, e mbiñ ki da, nge a nai nugwi kukwi e gi lū ya moār. Nugwi j̄iri nge ju t̄siri, nge bē nugwi hē: „K̄iri mani! k̄iri mani! namē nai mō, da wu gam ki wuo; wu ndiñ ki, beam nai wu beywa, da nai mō a n̄o“. Nuñgwa ngabe o ki, nge be sere je. Nge tana ya nugwi j̄iri: „Amnia wu tana am ki? Daro nge nugwi hē ya mō, mē du j̄imni wu“. Nuñgwa nge j̄im nugwi j̄iri jeba. Nuberi moār ngab fo nonimerti: „Amnia wu ndiñ ki? Bwato wu be nugwi da, daro mukōme ki nge go ya wu, da wu ndiñ nge bañhi.“

Bwakwi nugwi yale nge hōn mun mui. Nge du yu n̄ē, da nuñgwa nge j̄im nge kwahe. Nugwi nge kame mā nge kire mā biñ; biñ tareb yu be mā be tobē matene mui. Nge tana ya wurub nge: „Daro wu mē hō, mē du gini ya ya mō, beam nuñgwa mō mē duwa“. Nge gi.

aber der Fufu war nicht gut gekocht; der ersten Frau dagegen war die Suppe wie auch der Fufu gut gelungen. Sie trugen nun das Essen auf das Feld. Unterwegs sagte die erste Frau zur zweiten: „Paß doch einmal auf mein Essen auf, ich gehe austreten.“ Die Frau sagte zu, als aber die andere fort war, legte sie schnell ihr Essen auf den Boden, vertauschte es mit dem Essen der anderen Frau und lief damit fort. Da kam die erste Frau zurück. Als sie den Betrug merkte, rief sie der neuen Frau nach: „Was tust du, was tust du! Gib mir meinen Fufu und nimm deinen zurück! Du hast das getan, weil dein Fufu nicht so gut gekocht ist wie der meine!“ Der Mann hörte das und schämte sich sehr deswegen. Er stellte die erste Frau zur Rede: „Warum sagst du das? Jetzt tritt die andere an deine Stelle als Hauptfrau. Dich aber werde ich schlagen.“ Damit schlug er heftig auf sie ein. Als die Feldarbeiter dies sahen, sagten sie: „Warum tust du das? Früher hattest du keine Frau, dann ist das Mädchen zu dir gekommen, und nun behandelst du es so schlecht.“

Nach einiger Zeit gebardiese Frau ein Kind. Sie blieb daher längere Zeit im Hause. Da bekam sie wieder Schläge von ihrem Manne. Sie ließ sich nun 3 Flaschen und einen kleinen Krug bringen, dann drückte sie Milch aus ihrer Brust aus und füllte damit die Gefäße. Darauf sagte sie zu ihrer jüngeren Schwester: „Bleibe du jetzt hier, ich will zurückkehren zu meiner Mutter, weil mein Mann mich nicht

Liton nugwi hē nge si nan̄ n̄o, hūē beywa. Nge gi be ki laitiñ ya nuñgwa nge. Nge bē bwajiri nge: „Gonam nin̄ tai nan̄ be me“. Ngab kōn, nan̄ n̄o, hūē n̄o da. Ngab tana nuñgwa: „Pe, bwato wu be nugwi n̄o, nge si nan̄ n̄o, hūē n̄o, daro nugwi hē nge n̄o ndiñwa“. Nuñgwa nge emmu: „Amiri, me ndiñ banti, beam me jim nugwi mō“.

Bwaki mā bin̄ joni, da wurub nge tu mikir nge be muti. Wurub nge bñenti ya bū mfume, nge son̄ wor. Mikir nge o ki, nge go laitiñ ya wurub nge. Wurub e tana nge: „Nuñgwa wuo tu me tsiri“. Nugwi nge emma: „Kiri amiri, jim nasib me gone tsiri“; da nge n̄inde wurub: „Jeb ya“. Wurub nge kikir je, nge tana: „Me du gini be wu juk“. Ngab gi da ya mfum.

Nuñgwa nge kwa nugwi nge ya mfum. O nubfutib ya kwē mukōme ngab pē nuñgwa, kicimui ngab banti fugame las. Nugwi e gam nge, e kiwu nge yo jom. Fugame las ngab wom yo be gam, nuñgwa nge da gowa. Fugame ngab wom n̄, da

mehr liebt.“ Bald darauf ging sie fort.

Am Abend kochte die zweite Frau Essen. Der Fufu war gut, die Suppe aber nicht. Als sie das Essen zu ihrem Manne hinausgebracht hatte, rief er seine Freunde: „Kommt, eßt Fufu mit mir.“ Sie kosteten und merkten, daß die Suppe nicht gut gekocht war. Deshalb sagten sie zu dem Manne: „Sieh, du hattest früher eine gute Frau, die Fufu und Suppe gut zu kochen verstand, deine neue Frau aber macht es nicht gut.“ Der Mann erwiderte: „Es ist wahr, ich habe unrecht getan, daß ich meine Frau geschlagen habe.“

Als die Milch in den Flaschen verbraucht war, folgte die jüngere Schwester der Frau mit dem Kinde nach. Am Ufer des Flusses fing sie an zu singen, um dadurch die Schwester zu rufen. Diese hörte es und kam heraus zu ihrer jüngeren Schwester. „Dein Mann kommt nach“, teilte diese ihr mit. Die Frau antwortete: „Das ist wahr, in vier Tagen werde ich wieder zurückkehren.“ Als sie ihrer Schwester dann ‚Lebe wohl‘ zurief, fing das Mädchen an zu weinen und sagte: „Ich will mit dir gehen.“ Beide gingen nun hinunter ans Wasser.

Bald darauf kam auch der Mann dahin. Als die Leute des Dorfes den Mann bemerkten, verwandelten sie sich alle in Büffel. Die Frau aber nahm den Mann mit ihren Hörnern hoch und setzte ihn auf dem Ast eines Baumes ab. Nun stießen alle Büffel mit ihren Köpfen gegen den Baum, aber der Mann kam nicht herunter.

ngab mbiñ ki. Ngablas banti ju nubfutib Ngab tana nuñgwa: „Wu lúwa, nim ndiñ jirib be wu, da nim duwa wu ndiñ mukōme baihi“. Nuñgwa nge emna: „Kiri aniri, me ti ndiñ baihi“. Ngab tana nge: „Am dawa; o wu du nugwi wuo, gam nge, da wu gi be nge“. Nuñgwa nge emna: „Me du guini hō jim bam“. Jim bam joni, nge be nugwi nge ngab juwo tširi ya kur nge. Da nge aki nugwi hē.

50. Ningankuri be Kwalinga.

Nugwi mui nge be mun bam; il ngabe: Ningankuri le Kwalinga. Ningankuri kijiri a, Kwalinga muti a. Ya nge du Kwalinga; nge Ningankuri duwa. O Kwalinga baihi nim mui, ya nge bī ndiñwa, da o Ningankuri baihi nim mui, ya nge jim nge je; beam ki njo nge lōm je. Bwakwi Ningankuri nge tana Kwalinga: „Nim gi bīni here mfum“. Ngab gi, bwa ngab bfen mfum, ngab ken naima. Ningankuri nge tana Kwalinga: „A ño, nim gi sin“; ngab kwa here aku jeba. Ningankuri nge tana Kwalinga: „Wu gi bīni here kù, me jiri, wu matene a;

Noch lange Zeit rannten die Büffel gegen den Baum an, endlich ließen sie davon ab und verwandelten sich wieder in Menschen zurück. Zu dem Manne aber sagten sie: „Fürchte dich nicht, wir haben nur gespielt, doch wollen wir nicht, daß du der Frau Böses tust.“ „Es ist wahr, ich habe unrecht getan,“ bekannte der Mann. Die Leute erwiderten: „So ist die Sache erledigt, wenn du die Frau liebst, dann nimm sie und gehe mit ihr zurück.“ „Noch zwei Tage möchte ich hier bleiben,“ erklärte der Mann. Danach ging er mit seiner Frau in sein Dorf zurück. Als er dort angekommen war, entließ er die zweite Frau.

50. Ningangkuri und Kwalinga.
(Sei nicht hartherzig noch eitel!)

Eine Frau hatte zwei Kinder, sie hießen Ningangkuri und Kwalinga. Ningangkuri war die ältere, Kwalinga die jüngere. Die Mutter liebte Kwalinga, die Ningangkuri aber hatte sie nicht gern. Wenn Kwalinga etwas Böses getan hatte, so sah man es ihr nach, hatte aber Ningangkuri etwas versehen, so bekam sie viele Schläge von der Mutter; deshalb wurde ihr Herz sehr verbittert. Eines Tages sagte sie zu Kwalinga: „Wir wollen ans Wasser gehen und Fische fangen.“ Als sie dort angekommen waren, machten sie zunächst einen Damm, um das Wasser abzdämmen. Dann meinte Ningangkuri: „Es ist besser, wir gehen weiter nach unten,“ dort fingen sie auch viele Fische. Ningangkuri sah dort eine Höhle, in der sich Wasser befand. Sie sagte

wu dohi gini kù dō. Wurub le kù dō, nge ya bñi here; nge lena mikir nge lañtñ.

Ningankuri nge tana Kwalinga: „Me gi mani yō“. Wurub e fo nge: „Beam ni wu du mani yō?“. Nge emna: „Me du jim ken“. Nge geico yō fwi. Ningankuri nge tana Kwalinga: „Gi dō, here aku dō je“. Kwalinga nge gi dō jōba. Ningankuri nge a yō e ya njakni ya ken nge lahe be do. Wurub a je kiñni; da mikir nge anti wurub. Ningankuri nge gi kwe, nge mbiñ wurub kù. Mikir nge bfenti kwe. Ya e fo nge: „Wurub wuo a nga ya?“. Ningankuri nge tana: „Me deñwa, ya nge gi“. Ya e fo nge: „Nin bam giwa?“. Nge emna: „Nim be nge gi bam, da Kwalinga nge mbiñ me, nge gi jir nge“. Ya be ta ngab o ki be njun jeba. Nugwi nge tana nuñgwa nge: „Nim gi mun nime mani“. Ngab ma nge pi pi, da ngab nge kwawa. Jim ndoiñ nasib, ngab o, mun nge kikir, ngab gi yiki, ngab dam nge ñgun lañtñ. Ngab hani mun nge, da ngab go be nge kwe. Ngab fo Ningankuri: „Wu ndiñ nō ya?“. Nge emna:

nun zu ihrer Schwester: „Fange du doch in der Höhle Fische. Ich bin groß, du bist kleiner und kannst hineinkriechen.“ Kwalinga ging auch wirklich in die Höhle und reichte von dort die Fische ihrer Schwester herauf.

Nach einiger Zeit erklärte Ningankuri: „Ich gehe jetzt Holz suchen.“ „Warum willst du das tun?“ fragte Kwalinga. „Ich will den Damm fertig machen,“ gab die andere zur Antwort. Ningankuri brachte viel Holz herbei, dann forderte sie ihre Schwester auf: „Geh doch in die Mitte der Höhle, dort findest du viele Fische.“ Kwalinga ging weit hinein, da nahm Ningankuri die Pflöcke, sie befestigte dieselben vor dem Eingang der Höhle und bewarf sie dann noch mit Lehm. Als die Schwester dies merkte, schrie sie laut, aber Ningankuri verhöhnte sie nur. Dann ging sie ins Dorf und ließ ihre Schwester ruhig in der vermauerten Höhle. Als sie zu Hause angekommen war, fragte die Mutter sie: „Wo ist deine Schwester?“ Ningankuri antwortete: „Ich weiß es nicht, wohin sie gegangen ist.“ „Seid ihr denn nicht beide zusammen gewesen?“ forschte die Mutter weiter. Ningankuri erwiderte: „Wir gingen zusammen weg, dann aber verließ mich Kwalinga und ging ihren Weg für sich.“ Als die Eltern dies hörten, wurden sie sehr betrübt. Die Frau sagte zu ihrem Manne: „Wir müssen gehen und unser Kind suchen.“ Lange Zeit suchten sie vergeblich. Nach 4 Tagen hörten sie das Schreien des Mädchens. Sie gingen nach der Stelle

„*Nin lemni, me ndiñ ki?* - *Me ki deiwa*“. *Ya nge tana:*
 „*Wu ndiñ ki,*“ *da ngab jin*
Ningankuri jeba.

Bwaki ya nge tom pene
ya tilas, nge tana: „*Nodu-*
buni mun mō, nōki a go“. *Nubdubuni go ya nge jeba.*
Ningankuri nge tana: „*Me*
duwa buni nodikbā“. *O*
nōkwi nge go, Ningankuri
nge gomhi sī nōki, o nge pē
dikbā, nge tana nge: „*Sī*
wuo nō da, me duwa buni
wu“. *Nōki nge ju nō kwe.*
Pem nge ō an Ningankuri,
da nge gi gamni namandi ya
kurui. Nge tana kurui:
 „*Mfute wuo a nō je. Me*
yoñ wu, name mfute wuo, o
me ti bu nugwi, me ju tsiri,
me naju wu“. *Kurui na*
nge mfute je. Pem nge gi
ya me bore. Nge tana me bore:
 „*Me yoñ wu je, name mfute*
wuo, o me ti bu nugwi, me
naju wu“. *Me bore a mfute*
e na nge. Pem kire mfute
sī nge a nō jeba, da nge gi
ya Ningankuri. Nge pe nge
mfute a nō je. Ningankuri
nge tana: „*Me du nge*“.
Pem nge fo Ningankuri: „*Wu*
du me amiri?“ *Nge emna:*

¹⁾ *Agamen* = Eidechsenart.

hin, befreien das Mädchen aus der Höhle und trugen es gleich nach Hause. Dort fragten sie Ningankuri: „Hast du recht getan?“ Diese entgegnete: „Denkt ihr, ich hätte das getan? Das verstehe ich nicht!“ Die Mutter sagte aber: „Du bist es gewesen,“ dann gaben sie ihr viel Schläge.

Um diese Zeit schickte die Mutter Nachricht in alle Gegenden aus: „Wer meine Tochter heiraten will, der kann sich bewerben“. Darauf fanden sich viele Freier ein. Ningankuri erklärte aber: „Ich werde keinen Mann heiraten, der Krätze hat.“ Wenn jemand kam, so besah sich Ningankuri denselben, fand sie Krätze, dann sagte sie ihm: „Deine Haut ist nicht schön, ich mag dich nicht heiraten.“ So mußten die Freier wieder abziehen. — Der Agamen¹⁾ hörte auch von dieser Sache. Er ging deshalb zum Turako, um von ihm Federn zu leihen. „Deine Federn sind so schön,“ redete er ihn an, „ich bitte dich, gib mir einige davon. Wenn ich eine Frau geheiratet habe, bringe ich sie dir zurück.“ Der Turako gab ihm darauf viele schöne Federn. Nun begab sich der Agamen zu dem Eisvogel und sagte zu ihm: „Ich bitte dich sehr, leihe mir doch von deinen Federn! sobald ich geheiratet habe, bringe ich sie dir zurück.“ Der Eisvogel gewährte die Bitte, der Agamen aber schmückte seinen Leib schön damit und ging dann zur Ningankuri. Diese sah sein schönes Kleid und sagte: „Ich liebe ihn.“ Der Agamen fragte: Stello vulgaris.

„E, me du wu“, da nge bu pem.

Ngab gi jōba ya kur pēm.
Bwa ngab bfēni mfum jiri jēri, pem e tana nugwi nge: „Moñ, me a gone“. Pem nge gi, nge naju kurūni mfute nge; da nge juwo tsiri. Nge ta nugwi nge: „Nim gi“. Bwa ngobti ngab pē mfum nge, da pem nge tana nugwi nge: „Moñ me be“. Nugwi a moñ je. Pem nge najuni meḃore mfute nge. Nge juwo ya nugwi nge; o nugwi pē nge, nge tana: „Wu nuigwa mō nise“. Pem nge tana: „Me nuigwa wuo a“. Nugwi nge emna: „Kiri kai, mfute wuo gi nga ya?“ Pem nge tana: „Wu a yinmin je. Wu deñwa, me be nimūr mfute ki?“ Nugwi nge emna: „Me ki deñwa; wu mbanhi me“. Pem nge tana: „Eye, me aro“.

Da ngab bfenti pem kwē, Pem nge tana nugwi nge: „Gi yo“. Ningangkuri nge fo: „Kiri yu wuo? Me dowa leni yo“. Pem e fo nge: „Amnia?“ Nugwi nge emna: „Wu pēwa, bafur matene

„Du liebst mich wirklich?“ Ningangkuri versicherte: „Ja, dich liebe ich,“ dann heiratete sie den Agamen.

Darauf zogen beide weit fort in das Dorf des Agamen. Als sie an einen Fluß kamen, sagte der Agamen zu seiner Frau: „Warte auf mich bis ich zurückkomme.“ Der Agamen ging nun und brachte dem Turako die geliehenen Federn wieder. Er kam dann zurück und sagte zu seiner Frau: „Wir gehen noch weiter.“ Nach einiger Zeit erreichten sie das Gewässer seines Dorfes; da sagte der Agamen wieder zu seiner Frau: „Warte hier auf mich.“ Die Frau wartete lange Zeit. Der Agamen aber ging zu dem Eisvogel, um ihm seinen Schmuck zurückzugeben. Als die Frau des Agamen ihn ohne denselben wiederkommen sah, und er die Reise fortsetzen wollte, erklärte sie ihm: „Du bist nicht mein Mann.“ Der Agamen aber behauptete: „Ich bin es doch.“ Die Frau entgegnete: „Das lügst du! Wo ist denn dein Gefieder?“ „Du bist doch sehr dumm“, erklärte der Agamen, „weißt du denn nicht, daß ich die Federn von anderen geliehen hatte?“ Die Frau antwortete: „Das verstehe ich nicht, aber du hast mich betrogen.“ Der Agamen blieb dabei: „Doch nicht, ich bin es ja.“

Sie kamen nun in das Dorf des Agamen. Er sagte zu seiner Frau: „Gehe ins Haus.“ Ningangkuri fragte erstaunt: „Das ist dein Haus? Da kann ich doch nicht hinein.“ „Warum denn nicht?“ fragte der Agamen. Die Frau erwiderte: „Siehst du denn nicht, daß

titi?‘ *Pem nge tana: „Wu du guini lù? Mē gi guini yo“.* *Nge gi guini yo, nugwi a guini lù. Pem nge go pēni nugwi lù e tana nge: „Wu a yinmin je. Amnia wu nokwi duwa? wu tana, wu du mē“.* *Nugwi nge ō ki, nge kikir je. Nge guini laintin nē ndon jim bfri bōrb. Bwaki tšon nugwi joni.*

Da nge pē Mbene a gone be num. Ningankuri nge tana Mbene: „Gom, mē gamni“. *Mbene nge emna: „Bwato mē ya bē wu, wu a ya wuo, da wu mē duwa. Amnia wu bē mē daro: batin mē ya?“* *Ningankuri nge ō ki, nge kikir je, nge tana Mbene: „Mē yōn wu je“.* *Mbene e fō nge: „O mē gòm ya wuo, wu dohi bu mē?“* *Ningankuri nge emna: „E, mē du ki. O wu gòm ya nō, wu nuŋwa mō a“.* *Mbene nge ō ki, njo nge a njo jeba; nge tana: „Gom kai“.* *Nge gi bfeni bū mfume; Mbene nge kwān nge jeri. Ngab bfenti kur ta be ya nge. Ya e fō Ningankuri: „Nge a je njo ya? Amnia wu du kūhini wurub wuo?“* *Ningankuri nge emna: „Mē kiri ndin*

die Tür viel zu klein ist? Ich kann nicht einmal mit dem Kopfe hinein.“ „So wirst du eben draußen bleiben!“ sagte der Agamen, „ich gehe ins Haus.“ Damit ging er hinein. Die Frau aber blieb draußen liegen. Einmal kam der Agamen heraus, um nach ihr zu sehen; er sagte zu seiner Frau: „Du bist doch sehr töricht. Warum wolltest du denn keinen andern Mann? Du sagtest, du liebtest mich.“ Als die Frau dies hörte, weinte sie sehr. Sie blieb 3 Wochen draußen im Freien; dann war die mitgebrachte Verpflegung aufgebraucht.

Um diese Zeit sah sie den Mbene¹⁾ kommen, der angeln gehen wollte, Ningankuri rief ihm zu: „Komm, nimm mich mit.“ Mbene entgegnete: „Früher rief ich dich, als du noch im Hause deiner Mutter warst, damals wolltest du mich nicht. Warum rufst du mich jetzt: Hilf mir?“ Als Ningankuri dies hörte, wurde sie sehr traurig und sagte zu Mbene: „Ich bitte dich doch sehr.“ Mbene fragte sie: „Wenn ich deiner Mutter das Kaufgeld bezahle, kannst du mich dann heiraten?“ Ningankuri versicherte: „Das will ich gern, wenn du für mich bezahlst, so bist du mein Mann.“ Dies Wort erfreute Mbenes Herz; er sagte zu Ningankuri: „Komm her.“ Sie kamen ans Wasser. Mbene setzte sie über. Dann gingen sie zusammen nach Ningankuris Heimat. Als die Mutter die beiden sah, fragte sie Ningankuri: „Ist der dir jetzt recht? Warum wolltest du denn deine Schwester töten?“

¹⁾ Name eines Mannes.

juwa“. Nge bu Mbene, am Mbene batin nge. Nge hōin mun be Mbene tareb.

Ningangkuri erwiderte nur: „Ich werde dies nicht mehr tun.“ Sie heiratete Mbene, weil er ihr geholfen hatte. Ningangkuri gebar ihm drei Kinder.

Dieses Märchen weist verschiedentlich auf Einflüsse aus dem Bantu Gebiet hin; wahrscheinlich hat es seinen Ursprung in einem Grenzbezirke. Der zweite Teil erinnert an die Geschichte von „König Drosselbart“.

51. Gàm sikli be gàm
jĩmni.

Bwa t̄s̄in yam. Tukur nge tana bañ nge: „Me gi k̄ĩni nguari. O me kwa ngom, me bu tañi“. O nge b̄fen ya lañ, nge ō mukuti, nge s̄iri: ha! ha! ha! Tukur nge lehi num m̄fum, e b̄ĩ gàm. Tukur nge tana gàm: „O wu gàm sikli a, wu si ya m̄ō, o wu gàm jĩmni a, wu jĩm me“. Da gàm si, na nge t̄s̄on̄ f̄ici; e tañ las. Tukur nge a gàm e kire dzaka; nge gi kw̄e e juwo ya nugwi nge. Tukur nge tana kwahe gàm: „O wu gam sikli a, wu si t̄s̄on̄ ya nugwi m̄ō“. Gàm nge si t̄s̄on̄ f̄ici, ngab tañ. Da ngab ndiñ jirib.

Bwa tukur nge gi moār, mekir nge b̄fen. Nge tana mun tukur: „Daro bwa t̄s̄in, amnia nin ndiñ jirib ya?“ Mun tukur nge tana mekir: „Ta m̄ō a be nim si nan a yo“. Mekir nge gi yiki, e

51. Die zwei Hörner.

(Fischlein deck' dich!)

Eine Hungersnot war einst ausgebrochen. Tukur sagte zu seiner Familie: „Ich gehe in die Steppe, um zu sterben, finde ich aber Früchte, so werde ich sie essen.“ Als er an einen Teich kam, hörte er eine alte Frau lachen: Ha ha ha! Da warf Tukur seine Angel ins Wasser und fing ein Horn. Er sagte zu demselben: „Wenn du ein Horn bist, das Essen kocht, dann koche für mich, bist du aber ein Horn zum Schlagen, dann schlage mich!“ Da kochte das Horn viel Essen, und Tukur aß nach Herzenslust. Als er genug hatte, nahm er das Horn, steckte es in einen Sack und ging damit in sein Dorf und zu seiner Frau zurück. Dort sagte Tukur wieder zum Horn: „Bist du ein Horn, das Essen kocht, so koche für meine Frau.“ Das Horn kochte nun wieder viel Essen, sie aßen alle davon bis sie genug hatten, und dann gingen sie spielen.

Eines Tages war Tukur auf dem Felde, als Mekir ankam. Er sagte zu dem Kind des Tukur: „Jetzt ist doch Hungersnot, wie könnt ihr denn da spielen?“ Das Junge des Tukur antwortete: „Mein Vater hat etwas im Hause, das uns Essen kocht, soviel wir

kwa gàm, e tana nge: „O wu gàm jìnni, wu jìm mē, o wu gàm sikli, wu si ya mō“. Gàm nge si tšòni fíwí; Mekir nge tai las, da nge a gàm, e gi be ki ya kur nge. Tukur nge bfen tširí, e du gàm, da nge gàm mawa. Beam ki tukur nge gi kwahe be num, e bē gàm kwi. Nge tana gàm: „O wu gàm jìnni, wu jìm mē, o wu ki sikli, si ya mō, da mē tai“. Gàm nge jìm nge be nòme je. Tukur nge tana gàm: „Mē yon wu daro, mbiin mē, wu gi jìnni nugwi mō kwē“. Gàm nge mbiin nge, tukur nge a gàm, nge kire dzaka. Bwa nge bfen kwē e tana gàm: „O wu gàm jìnni a, wu jìm nugwi mō, be mun mō, be nubkwē las“. Gàm nge jìm ngablas be mbeme. Tukur nge tana: „Daro a dohi, mbiin ngab, nokwi aku wu ba jìnni nge“.

Mekir nge bfen, e fo kwahe mun tukur: „Amnia nin ndin jirib ene ya?“ Mun tukur nge emna mekir: „Wu denwa, ta mō nge be gàm, ki si tšòni fíwí, ndon ki bwati?“ Mekir nge fo mun tukur: „Gàm ki a nga ya?“ Mun nge emna:

nur wollen.“ Da ging Mekir an die bezeichnete Stelle, er fand das Horn und sagte zu ihm: „Bist du ein Horn zum Schlagen, so schlage mich, bist du aber ein Horn, das Essen kocht, so koche für mich.“ Das Horn kochte wieder viel Essen, und Mekir ließ es sich gut schmecken. Dann nahm er das Horn und ging mit ihm in sein Dorf. Als Tukur später zurückkam und das Horn suchte, fand er es nicht mehr. Da ging er wieder angeln und fischte ein anderes Horn. Tukur sagte zu diesem dieselben Worte wie zu dem ersteren: „Bist du ein Horn, das schlägt, so schlage mich, bist du aber ein Horn, welches kocht, so koche für mich, damit ich esse.“ Da schlug ihn das Horn gar jämmerlich — bis Tukur zu ihm sagte: „Ich bitte dich, laß jetzt ab, komme aber mit in mein Dorf und schlage meine Frau.“ Das Horn ließ darauf ab vom Schlagen. Tukur nahm es und steckte es in seinen Sack. Als er ins Dorf kam, sagte er zum Horn: „Wenn du ein Horn zum Schlagen bist, so schlage meine Frau, meine Kinder und alle Dorfleute.“ Kräftig schlug das Horn auf alle ein. Endlich sagte Tukur: „Es ist jetzt genug, laß sie, aber es lebt noch jemand, den du schlagen wirst.“

Nach einiger Zeit kam Mekir wieder einmal ins Dorf des Tukur und fragte dessen Sohn: „Warum spielt ihr noch immer fort?“ Der Junge antwortete: „Weißt du denn nicht, daß mein Vater ein Horn hat, welches viel Essen kocht, noch mehr als das erste?“ Mekir fragte nun den Jungen: „Wo ist

„A yi wu ti a ki bwati“. M_{ekir} nge gi yo e kwa gàm. da nge tana: „O wu gàm jìnni, wu jìm mē, o wu gàm sikli, wu si ya mō, mē tai“. Gàm nge jìm m_{ekir} be ñome jeba. M_{ekir} nge mbiñ gàm bwati be nibnge las, e gi lù jō.

dieses Horn?“ Der Knabe erwiderte: „An demselben Platz, wo du das frühere nahmst.“ M_{ekir} ging daher ins Haus, er fand auch das Horn und sagte: „Wenn du ein Horn zum Schlagen bist, so schlage mich, bist du aber ein Horn, welches kocht, so koche mir Essen.“ Da schlug das Horn mit großer Kraft auf M_{ekir} ein. Dieser ließ das früher genommene Horn und alle seine Sachen stehen und lief davon.

BÜCHERBESPRECHUNG.

Kluge, Th., *Versuch einer Beantwortung der Frage, welcher Sprachgruppe ist das Sumerische anzugliedern?* Leipzig, O. Harassowitz. 100 S.

In Bd. V, S. 319—331 der Zeitschrift hatte ich einen kleinen Aufsatz veröffentlicht über „das Sumerische und die Sprachen Afrikas“ und war zu dem Ergebnis gekommen, daß im Sumerischen nachzuweisen ist 1) eine Sprachschicht, die an die isolierenden Sprachen des Sudan erinnert, 2) eine Sprachschicht, die an prähamitische und protohamitische Formen erinnert. Der Verfasser kommt im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis, er muß aber meine kleine Studie nicht wirklich gelesen haben, obwohl er sie bekämpft. Leider hat er überhaupt von afrikanischen Sprachen sehr unklare Vorstellungen, bringt erst das Nubische in Beziehung zu den Hamitensprachen, S. 37, 77¹⁾, 92, 95, und beruft sich dann doch auf Westermann, der es zu den Sudansprachen stellt, S. 95²⁾. Er rechnet mit Finck das Hottentottische zu den „palaio-afrikanischen“ Sprachen und schreibt die Schmalze mit umgekehrten Buchstaben, weil er sie für Inspiraten hält, S. 93, was sie ganz gewiß nicht sind, vgl. Bd. X. S. 32—43 der

¹⁾ Daß der musikalische Ton im Nubischen inzwischen von Junker, Czermak und mir festgestellt ist und das Nubische also sicher eine Sudansprache und keine Hamitensprache ist, hat der Verfasser übersehen, was freilich verzeihlich ist, vgl. VIII. S. 263: IX. 227 ff.: vgl. auch D. Kauzior, Die bergnubische Sprache. Wien. A. Hölder 1920.

²⁾ Auch das Kunama (nicht Kumana) ist eine Sudansprache, vgl. Westermann und S. 96 bei Kluge.

Zeitschrift. Dann aber führt er S. 93 nach meiner Grammatik die Genusendungen an, die zeigen, daß das Nama zu den Hamitensprachen gehört. Er behauptet, daß in den Sudansprachen das Subjektspronomen vor dem Verbum auch bei substantivischem Subjekt steht, und übersetzt S. 68 *Mawu* (Gott) *wə* (er) *añigba* (hat geschaffen), aber *wə* heißt „hat geschaffen“ und *añigba* „die Erde“. Sein Gewährsmann Henrici hat keine gründlichen Studien im Ewe gemacht, aber der Verfasser tut ihm doch Unrecht, wenn er sich hiermit auf ihn bezieht. Im Bantu, nicht im Sudanesischen, steht das Subjektspronomen stets vor dem Verbum. Das Bantu kennt Verfasser nur aus einer rein praktischen Suaheligrammatik, S. 38, 68. Das ist für einen, der es zur Vergleichung heranzieht, etwas bescheiden, aber selbst daraus hätte er lernen können, daß man Bantu und Egyptisch heute nicht mehr zu demselben Sprachtypus stellen darf, s. S. 89, da die afrikanischen Sprachen durchaus nicht alle anreihend sind, wie der Verfasser behauptet, S. 85, 90. Ich stimme ihm zu, daß man lieber nicht von nilotischen Sprachen sprechen sollte, aber darum sind sie noch nicht kuschitisch S. 37, sondern es gibt hamitische Nilotensprachen, z. B. das Bari, und sudanische, z. B. Dinka und Schilluk, wie schon Westermann ganz richtig gezeigt hat. Aber ich fürchte, es nutzt mir nichts, daß ich den Verfasser bitten möchte, die afrikanischen Sprachen erst kennen zu lernen, ehe er darüber schreibt. Er sieht meine Art zu arbeiten als ein Zeichen für den Niedergang der Wissenschaft an S. 6, Note 2, und da kann ich nicht hoffen, daß er mir folgt. Daß er S. 20 Hommels Methode ablehnt, das Sumerische auf Grund von Wörtervergleichung mit dem Türkischen zusammenzustellen, ist mir ganz verständlich, ich tue das auch, aber daß er glaubt, ich arbeitete ebenso wie H., verstehe ich nicht; ich kann es mir, wie gesagt, nur so erklären, daß er meinen Aufsatz nicht gelesen hat, und daß der Mangel an Literatur¹⁾, über den er klagt, ihm hinderlich war. Das ist bedauerlich, aber dann war es besser die afrikanischen Sprachen nicht heranzuziehen. Seine übrigen Ausführungen zu beurteilen, überlasse ich den Fachleuten auf diesem Gebiet und hoffe, daß sie mehr Freude an dem Buch haben können als ich. Die meine beschränkte sich eigentlich darauf, daß der Verf. überhaupt den Versuch gemacht hat sich mit den Sprachen Afrikas zu beschäftigen.

C. Meinhof.

¹⁾ Dieser Mangel an Literatur wird auch die Ursache sein, daß der Verfasser S. 94 behauptet, es fehlte an allen Vorarbeiten über die gegenseitige Beeinflussung der Hamiten- und Sudansprachen.

WAS KÖNNEN UNS DIE HAMITENSPRACHEN FÜR DEN BAU DES SEMITISCHEN VERBUM LEHREN?¹⁾

EINE UNTERSUCHUNG VON CARL MEINHOF.

Die Semitensprachen zeigen eine so feste Form für das Verbum, daß es schwer hält Gesichtspunkte zu gewinnen, von denen aus es begreiflich wird, wie diese Form entstehen konnte. Das bloße Nachdenken über dieses Problem kann um deswillen nicht zum Ziele führen, als es sich eben doch um einen historischen Vorgang handelt, den man ohne Kenntnis der Verhältnisse, unter denen er sich vollzog, kaum wird rekonstruieren können, und eben diese Kenntnis fehlt uns. Die Sprache, die den heutigen Semitensprachen voranging, kennen wir nicht und werden sie voraussichtlich auch nicht wieder entdecken. Die bisher aufgestellten Hypothesen sind nicht sehr ermutigend, und so müßte man es aufgeben, die Geschichte dieser Sprachen weiter zurück zu verfolgen, wenn wir nicht in den Hamitensprachen Afrikas Sprachformen vor uns hätten, die trotz mancher Verschiedenheit von den Semitensprachen auffallende Ähnlichkeiten mit ihnen aufweisen. Immer wieder haben diese Sprachen deshalb den Forscher gelockt, bei ihnen neue Gesichtspunkte für das Verständnis der Semitensprachen zu suchen.

Leo Reinisch hat eigentlich sein ganzes Leben dieser Aufgabe gewidmet und hat, soviel ich sehe, im einzelnen manchen Zusammenhang zwischen Hamitensprachen und Semitensprachen aufgedeckt. Wenn er bei den Fachleuten eine wirkliche Anerkennung für seine Theorien nicht gefunden hat trotz seiner ausgezeichneten Sachkenntnis und seines ungewöhnlichen Fleißes, so lag das wohl an einem gewissen Mangel an Methode. Er ging von der Überzeugung aus, daß die afrikanischen Sprachen alle miteinander verwandt seien, und übersah den grundsätzlichen Unterschied zwischen Sudannegern und Hamiten, der sich ebenso in ihrer Körperbildung wie in ihrer Sprache ausdrückt. Wenn er Sprachen wie das Kunama und Barea zu den Hamitensprachen rechnete und auch die Verwandtschaft des Nubischen

¹⁾ Fräulein Maria v. Tiling und Herrn Dr. Klingenberg spreche ich für freundliche Hilfe bei Anfertigung dieser Studie auch an dieser Stelle meinen besten Dank aus.

mit den Hamitensprachen zu beweisen suchte¹⁾, so halte ich das für einen Irrweg. Wir werden also von vornherein alle Sprachen der Sudanneger von unserer Betrachtung ausschließen.

Früher habe ich auch die Verwandtschaft des Bantu mit den Hamitensprachen bestritten. Heute nenne ich es „praehamitisch“. Ich werde aber in dieser gegenwärtigen Untersuchung mich darauf nur nebenher beziehen.

Auch die durch das Buschmännische stark beeinflusste Gruppe der Hottentottensprachen stelle ich in der Hauptsache hier beiseite. Ferner gedenke ich nicht näher einzugehen auf die nilotischen Hamitensprachen wie Bari und Masai. Auch auf die Verwandtschaft mit dem Hausa im westlichen Sudan und auf das protohamitische Ful gedenke ich mich nur gelegentlich zu beziehen. Alle diese Sprachen stehen den Semitensprachen bereits ferner. Ich will deshalb in diesem Zusammenhang vor allem die Sprachen behandeln, deren Verwandtschaft mit den Semitensprachen ganz unleugbar ist und also auch von den Semitisten zugestanden werden dürfte²⁾. Das Egyptische gedenke ich nicht heranzuziehen, weil das eine Aufgabe für sich ist, der ich nicht gewachsen bin. Sein Zusammenhang mit den Semitensprachen ist heute allerdings kaum noch bestritten³⁾.

¹⁾ Es ist mir außerordentlich schmerzlich gewesen, hier dem von mir hochverehrten Forscher nicht folgen zu können. Er glaubte auch, daß ich ihm Unrecht getan hätte, indem ich behauptete, er hätte das Nubische zu den Hamitensprachen gerechnet, vgl. „Eine Studienfahrt nach Kordofan“ S. 78 ff. Aber ich kann sein Buch „Die sprachliche Stellung des Nuba“ nicht anders verstehen, als daß er tatsächlich eine Verwandtschaft des Nuba mit den Hamitensprachen annimmt, und eben das möchte ich bestreiten.

²⁾ Zu meinem Thema muß man vor allem den ausgezeichneten Aufsatz von F. Praetorius „Über die hamitischen Sprachen Ostafrikas“ nachlesen (Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, Bd. II, Leipzig 1894, S. 312—341). Der Aufsatz enthält nicht nur einen wertvollen Überblick über die Literatur, sondern er ist auch mit so großer Sachkenntnis, Sorgfalt und Besonnenheit und einem so feinen sprachvergleichenden Takt geschrieben, daß er heute noch mustergültig ist. Ich glaube nun ein wenig weiter gekommen zu sein und werde in dieser Meinung bestärkt durch den wertvollen Aufsatz von Dr. V. Christian, Akkader und Südaraber als ältere Semitenschichten, *Anthropos*, Bd. XIV—XV, S. 729—739, den ich leider erst zu Gesicht bekam, als mein Aufsatz fast fertig war. Da der Verfasser sich aber fortgesetzt auf mich bezieht, darf ich annehmen, daß meine früheren Darlegungen ihm nützlich waren. Er ist in der Beurteilung des Assyrischen unabhängig von mir auf dem von mir gezeigten Wege fortgegangen und hat dabei Beziehungen gefunden, die ich nicht gesehen hatte.

³⁾ Doch vgl. Naville in Bd. XI, S. 73—75, XII, S. 72—76 d. Zeitschrift.

Es bleiben danach nur die Sprachen der Berber in Nordwestafrika und die Sprachen der Kuschiten in Nordostafrika.

Wenn ich nun an die einzuschlagende Methode denke, so glaube ich, daß auch das ein Mangel bei Reinisch ist, daß er nicht systematisch genug die Beziehungen zwischen Semiten- und Hamitensprachen untersucht hat. Er begnügte sich meist damit, einzelne gleich oder ähnlich klingende Wörter und Formen beider Sprachgebiete zusammenzustellen, aber es bleiben dabei wichtige Aufgaben unerledigt. Als solche möchte ich anführen:

1. Die Vergleichung des gesamten grammatischen Aufbaues beider Sprachgruppen ist erforderlich.

2. Die Gesetze, nach denen in stammverwandten Worten den Lauten der einen Sprachgruppe bestimmte Laute in der anderen entsprechen, sind festzustellen.

3. Bei der Untersuchung des beiden Sprachgruppen gemeinsamen Sprachgutes ist klar zu unterscheiden,

- a) ob es sich um unverwandte Stämme bzw. Wurzeln handelt oder
- b) um semitisches Lehngut in Hamitensprachen oder
- c) um hamitisches Lehngut in Semitensprachen oder
- d) um Lehngut, das beide Sprachgruppen aus einer dritten Quelle gewonnen haben.

Ich glaube, wie gesagt, daß in den Werken von Leo Reinisch viel wertvolles Material ruht, das man für diese Feststellung gebrauchen kann; aber das genügt nicht. Man wird kaum erwarten dürfen, zu sicheren Ergebnissen zu kommen, wenn man nicht die genannten Aufgaben scharf ins Auge faßt.

So hoffe ich, daß durch eine gründliche, methodische Behandlung ein Weg gezeigt werden kann, um die Arbeit von Reinisch erfolgreich fortzuführen. Denn sie ist wert, daß sie nicht vergessen wird.

I. In den von mir bezeichneten beiden Sprachgruppen treten nun beim Verbum¹⁾ Erscheinungen hervor, an denen die Verwandt-

¹⁾ Die vielen Übereinstimmungen im Nomen, wie z. B. *-t* als Femininzeichen, „gebrochene“ Plurale. Wechsel des Genus setze ich als bekannt voraus, nach meinem Buche „Die Sprachen der Hamiten“, Hamburg 1910. Auch das Verbum habe ich dort schon behandelt, bin aber inzwischen über das dort Gebotene hinausgekommen. Um mich nicht zu wiederholen, werde ich mich hier kurz fassen.

schaft zwischen Hamitensprachen und Semitensprachen sich sicher erweisen läßt. Als solche führe ich an:

1. Die Bildung der abgeleiteten Verbalstämme,
2. die Bildung eines echten Passivs,
3. die Subjektspronomina beim Verbum.

Wir werden also zunächst diese vorhandenen Übereinstimmungen uns vergegenwärtigen.

1. Von einem Stammverbum können in Hamitensprachen **abgeleitete Stämme** gebildet werden,

a) durch Verdoppelung des ganzen Wortes oder einer Silbe oder eines Konsonanten. Das Gleiche ist in den Semitensprachen der Fall, aber da in vielen anderen Sprachen ähnliches geschieht, kann dieser Vorgang allein nicht als Mittel dienen, um die Verwandtschaft der Semitensprachen mit den Hamitensprachen zu beweisen.

b) Man bildet auch neue Stämme durch Veränderung des Stammvokals, vgl. die arabische dritte Konjugation und das Poel des Hebräischen¹⁾. Dieser Vorgang findet sich aber auch in indogermanischen Sprachen, würde also nichts Charakteristisches für unsere Untersuchung ergeben. Außerdem ist die Analyse der hamitischen Formen z. T. noch hypothetisch. Wir werden also auch diese Beispiele als nicht zwingend beiseite lassen.

c) Außerdem werden aber in Hamitensprachen abgeleitete Stämme gebildet durch Präfigierung und Suffigierung bestimmter Bildungselemente. Von diesen kehren drei mit großer Regelmäßigkeit wieder und zwar *s* (*š*) zur Bildung von Kausativen, *m* (*n*) zur Bildung von Formen mit sozialer, reziproker, passiver Funktion, *t* zur Bildung von Formen mit habitativer, passiver, medialer, reflexiver Funktion. Daneben erscheint auch *i* als Kausativum und *-ay* (*-awa*, *-a*) als Durativum. Ich lasse diese letzteren aber beiseite, da ihre Anwendung nicht allgemein ist²⁾.

So findet sich im Berberischen (Sprache der Schilh) nach Stumme³⁾:

si- (*šl-*), *s-* zur Bildung von Kausativen,

m- (*me-*, *mu-*) hat soziale, reziproke, passive Bedeutung,

te-, *t-* bildet habitative Stämme.

¹⁾ Vgl. unten S. 258.

²⁾ Vgl. unten S. 273.

³⁾ Vgl. auch die „Die Sprachen der Hamiten“, S. 112 ff.

Im Bedauye und in anderen Kuschitensprachen treten die genannten Bildungselemente bei den veränderlichen Verben als Präfixe auf¹⁾:

- sō-* (*se-*, *si-*), *šo-* (*še-*, *ši-*) bildet Kausativa²⁾,
- mo-*, *m-* hat soziale und reziproke Funktion,
- atō-* (*to-*, *at-*) bildet Intransitiva, bezw. Passiva.

Die unveränderlichen Verba suffigieren die Bildungselemente:

- s* (*-is*, *-š*, *-iš*) bildet Kausativa,
- am* (*-m*) bildet intransitive und passive Formen,
- it* (*-t*) bildet Formen mit intransitiver (medialer) Funktion.

Im Saho³⁾ bildet das veränderliche Verbum Kausativa mit präfigiertem *s-* (*š-*)⁴⁾:

- z. B. *s-adag* „kaufen lassen“ von *adag* „kaufen“
- s-gadaf* „töten lassen“ von *gadaf* „töten“
- š-gar* „schlagen lassen“ von *gar* „schlagen“;

m-, zuweilen assimiliert zu *n-*, bildet passive Verba,

- z. B. *m-bal* „gesehen werden“ von *bal* „sehen“
- n-tak* „geschlagen werden“ von *tak* „schlagen“;

ta- (*te-*) bildet Stämme mit medialer und reflexiver Bedeutung,

- z. B. *t-habban* „stolz sein, Ehre beanspruchen“, von *habban* „jem. Ehre bezeugen“

ta-bal „sich sehen“ von *bal* „sehen“

te-gar „sich schlagen“ von *gar* „schlagen“.

Die unveränderlichen Verba bilden die abgeleiteten Stämme durch Suffixe:

-iš, *-is* bildet Kausativa,

- z. B. *ab-iš*, *ab-is* „machen lassen“ von *ab* „machen“
- kōr-iš* „besteigen lassen“ von *kōr* „besteigen“;

-im bildet Passiva,

- z. B. *ab-im* „gemacht werden“ von *ab* „machen“
- bolōl-im* „verbrannt werden“ von *bolōl* „brennen“;

-it bildet intransitive, mediale, reflexive Formen,

¹⁾ Über den Unterschied der veränderlichen und starren Verba sowie die Präfigierung und Suffigierung der Pronomina, s. unter II, 1.

²⁾ Das Nähere s. bei Reinisch, die Bedauyesprache, vgl. auch „Die Sprachen der Hamiten“, S. 146 ff.

³⁾ L. Reinisch, Die Saho-Sprache, ZDMG 1878, S. 415 ff.; Wörterbuch der Saho-Sprache, Wien 1890.

⁴⁾ Außerdem hat die Sprache ein zweites Kausativum mit präfigiertem *i-*.

- z. B. *bolöl-it* „von selbst brennen“ von *bolöl* „brennen“
ab-it „für sich tun“ von *ab* „tun“
fār-it „als Bote gehen“ von *fār* „senden“
bāk-it „untergehen“ von *bāk* „vernichten“
da³-it „sich etwas ausbitten“ von *da³* „bitten“
dag-it „sich berühren“ von *dag* „berühren“.

Im Irob-Saho¹⁾ präfigieren die veränderlichen Verba: *s-* bildet Kausativa,

- z. B. *s-bala* „zeigen“ von *bala* „sehen“;

m- (*mā-*), oft an den folgenden Laut zu *n-* assimiliert, hat passive Funktion,

- z. B. *m-bala* „gesehen werden“
ma-gara „geschlagen werden“;

ta- bildet mediale und reflexive Verba,

- z. B. *ta-bala* „sich sehen“, *ta-gadaja* „sich töten“, *ta-kataba* (arab.) „für sich schreiben“.

Die unveränderlichen Verba suffigieren:

-is ist kausativ,

- z. B. *kor-is* „reiten lassen“ von *kor* „reiten“;

-im hat passive Funktion,

- z. B. *kor-im* „geritten werden“;

-it hat mediale und neutropassive Funktion,

- z. B. *ab-it* „für sich machen“, *hay-it* „fallen“ und *hay* „werfen“.

Im Afar²⁾ findet sich das Gleiche:

Präfixe: *s³aqar³⁾* Kausativ von *³aqar* „trinken“, *m²aqar* „eingebunden werden“ *t³aqar* „bei sich einwickeln“.

Suffixe: *bāh-is* „geben lassen“ von *bāh* „geben“, *bāh-im* Passiv, *bāh-it* „für sich bringen“, also medial.

In anderen Kuschitensprachen erscheinen die genannten Bildungselemente nur als Suffixe. So im Bilin⁴⁾ ist *-is* (*-s*) Kausativ⁵⁾,

- z. B. *ad-is* „nehmen lassen“ von *ad* „nehmen“
tū-s „einführen“ von *tū* „eintreten“;

¹⁾ nach L. Reinisch, Die Sprache der Irob-Saho in Abessinien, Wien 1878.

²⁾ vgl. L. Reinisch, Die Afarsprache, Wien 1885.

³⁾ Ich gebrauchte ³ als Transcription für ع ohne daß ich damit behaupten will, daß ع in jedem Fall harten Einsatz hat, vgl. d. Zeitschrift XI, S. 81, Note 1.

⁴⁾ vgl. L. Reinisch, Die Bilinsprache, Wien 1882.

⁵⁾ Außerdem gibt es noch ein Kausativ auf *-d*.

-*in* in reziproker Funktion erscheint nur in Verbindung mit anderen Suffixen,

z. B. *inkal-in-is* „veranlassen sich gegenseitig zu lieben“;

-*it*, -*t*¹⁾ wird gebraucht in inchoativer, intransitiver, passiver²⁾ Bedeutung,

z. B. *gadd-it* „reich werden“ von *gadd* „reich sein“

gub-it „scharf werden“ von *gub* „schärfen“

lab-t „begraben werden“, *is-t* „gemacht werden“ usw.

Ähnlich im Chamir³⁾: -*s* (-*es*) bildet Kausativa,

z. B. *bir-s* „wärmen“ von *bir* „warm werden“.

Bildungen mit suffigiertem Nasal sind nicht nachzuweisen.

-*it*, -*et* hat mediale, reflexive, intransitive Funktion,

z. B. *kū-t* „sich töten“ von *kuw* „töten“

tak-et neben *tak* „nahe sein“.

Ähnlich im Quara⁴⁾: -*š* bildet Kausativa⁵⁾,

z. B. *χāl-š* „zeigen“ von *χāl* „sehen“.

Bildungen mit suffigiertem Nasal sind nicht nachgewiesen.

-*t* hat mediale und intransitive Funktion,

z. B. *kō-t* „sich wärmen“ von *kaū* „heiß sein“

kāl-t „brechen“ (intr.) von *kāl* „brechen“ (tr.)

bez-t „aufgehen“ von *bez* „öffnen“.

Ähnlich im Kafa⁶⁾: -*ise* (-*se*) bildet Kausativa⁷⁾,

z. B. *ū-se* „zu trinken geben“ von *ūwe* „trinken“

gās-ise „pflügen lassen“ von *gāse* „pflügen“.

Bildungen mit suffigiertem Nasal sind nicht nachgewiesen.

-*ite*, -*te* bildet mediale, inchoative, intransitive, reflexive Formen,

z. B. *šābb-ite* „für sich melken“ von *šābbe* „melken“

hārr-ite „licht werden“ von *hārrē* „licht sein“

šit^o-ite „Haß empfinden“ von *šit^oe* „hassen“

qō^o-ite „sich stechen“ von *qō^oe* „stechen“.

1) Die Nebenform auf -*r* lasse ich hier unbeachtet.

2) In passiver Funktion erscheint häufig auch -*s*, das ich für entstanden aus -*st* halte.

3) Nach L. Reinisch, Die Chamirsprache, Wien 1885.

4) Nach L. Reinisch, Die Quara-Sprache, Wien 1885.

5) Daneben gibt es noch ein Kausativ auf -*s*.

6) Nach L. Reinisch, Die Kafa-Sprache, Wien 1888.

7) Daneben gibt es ein Kausativ auf -*dj*.

Ähnlich im Somali¹⁾: *-sī* bildet Kausativa, *-an*, lautgesetzlich statt **-am*, hat passive Bedeutung. In Verbindung mit *-o* hat es auch reziproke und zuständige Bedeutung. *-o*, lautgesetzlich entstanden aus **-ad*, **-at* hat mediale Funktion. Es bezeichnet auch das Eintreten eines Zustandes.

Ähnlich im Galla²⁾: *-sa*, *-isa* bildet Kausativa, z. B. *guda* „groß sein“, *gud-isa* „aufziehen“, *deboa* „durstig sein“, *debo-sa* „durstig machen“, *bua* „fallen“ *bu-sa* „umwerfen“ usw.; *-ama* bildet passive Stämme, z. B. *akeka* „messen“, Passiv *akek-ama*, *ega* „erwarten“, Passiv *eg-ama*, *kaba* „halten“, Passiv *kab-ama*; *-aā* bildet mediale Formen, z. B. *bā* „ausgehen“, *ba-ā* „für sich ausgehen“, *afa* „ein Bett machen“, *aḡ-aā* „für sich ein Bett machen“.

Es ist nicht zu leugnen, daß in den meisten dieser Sprachen die drei Bildungselemente fast in derselben Form und in derselben Bedeutung verwandt werden.

In den Semitensprachen finden wir nun die gleichen Bildungselemente in identischer Funktion, freilich nur als Präfixe, niemals als Suffixe.

Im Äthiopischen gibt es neben dem mit *'a-* gebildeten Kausativum ein zweites mit *'as-*. Mit *'an-* wird eine Form gebildet, für die urspr. reflexive Bedeutung anzunehmen ist. Mit *ta-* bildet man „Reflexiva“, die aber in manchen Fällen auch passivische, mediale und reziproke Bedeutung haben.

Im Hebräischen sind Kausativa mit präfigiertem *s-* nicht gebräuchlich; mit *ni-* werden abgeleitete Verba gebildet, die mediale (reflexive), meist aber passive Bedeutung haben. Mit *hiḡ-* < **hit-* bildet man Reflexiva.

Im Aramäischen steht *hiḡ-* < **hit-*, *'iḡ-* < **'it-* vor Verben mit passiver Bedeutung.

Im Arabischen gibt es neben dem mit *'a-* gebildeten Kausativ eine alte Form mit **sa-*, die heute nur noch in der Zusammensetzung mit *it-* als *ista-* < **itsa-* nachweisbar ist. Die mit *in-* gebildeten Formen haben reziproke, reflexive und intransitive Bedeutung. Die mit *ta-* gebildeten abgeleiteten Stämme werden in intransitiver, medialer, reflexiver Bedeutung verwandt.

¹⁾ Nach L. Reinisch, Die Somalisprache, Wien 1900—1903, vgl. auch „Die Sprachen der Hamiten“, S. 179.

²⁾ Nach C. Tutschek, A Grammar of the Galla Language, Munich 1875. T. schreibt *z* statt *s*.

Im Assyrischen¹⁾ bildet *ša-* Kausativa; *in-* bildet passive Stämme mit Assimilation des *n* an den folgenden Laut, z. B. *immaši* „vergessen werden“, *ikkašid* „erobert werden“; *t-* bildet „reflexive“ Stämme, wobei das Präfix regelmäßig in den Stamm eindringt und sich dem vorhergehenden Laut teilweise oder ganz assimiliert, z. B. *ibtani* „er baute“, *aqīrib* „ich nahte mich“, *aydamar* „ich vollende“, *amdaḥar* „ich empfangen“, *assakan* „ich lege“.

Daß die in vorstehendem geschilderten Bildungen abgeleiteter Verbalstämme in den Sprachen der Hamiten und Semiten unter sich zusammenhängen, dürfte wohl nicht bezweifelt werden können. Dazu ist die Übereinstimmung der Laute und der Funktion zu auffallend. Kann es sich um eine Entlehnung handeln? — Daß die Semitensprachen diese Bildungsweise den Hamitensprachen entlehnt haben, ist nicht anzunehmen, denn sie ist ja ein geradezu grundlegender Teil der semitischen Grammatik. Aber ist das Umgekehrte vielleicht möglich?

Die von mir herangezogenen Hamitensprachen stehen tatsächlich seit mehr als einem Jahrtausend unter dem Einfluß semitischer Sprache und Kultur. Viele semitische Lehnworte sind in ihren Wortschatz übergegangen, und diese Lehnworte wurden naturgemäß ja nicht nur in der Grundform, sondern auch in abgeleiteten Stämmen übernommen. So konnte man sich an die semitische Art abgeleitete Verba zu bilden gewöhnen und sie dann auch auf Worte der eigenen Sprache übertragen. Das wäre an sich durchaus denkbar.

Es gibt aber doch gewichtige Gründe, die dagegen sprechen, daß dies der Ursprung der abgeleiteten Verba in Hamitensprachen ist. Zunächst sind die Funktionen dieser abgeleiteten Stämme in den Hamitensprachen zumeist besonders klar. So ist z. B. die Entwicklung des *m*-Stammes in dem Wandel seiner Funktion von der sozialen zur reziproken und passiven Bedeutung hier besonders gut zu erkennen.

Außerdem behandeln die Hamitensprachen diese Bildungselemente mit viel größerer Freiheit als die Semitensprachen. Sie treten im Hamitischen in derselben Sprache als Präfixe und als Suffixe auf nach bestimmten Regeln, während sie im Semitischen nur präfigiert werden können. In manchen Hamitensprachen werden sie stets suffigiert, ein Vorgang, der den Semitensprachen fremd ist und

¹⁾ Vgl. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Berlin 1908; ferner B. Meißner, Kurzgefaßte assyrische Grammatik, Leipzig 1907; F. Delitzsch, Assyrische Grammatik, Berlin 1906.

also nicht von da übernommen sein kann. Ferner können sie sich im Hamitischen in der mannigfachsten Weise miteinander verbinden, sie können sogar verdoppelt werden, während ihre Kombination im Semitischen sich auf wenige Fälle beschränkt. Da es sich also im Hamitischen um eine sehr lebendige Bildungsweise handelt, während im Semitischen die Bildung der abgeleiteten Stämme zu wenigen festen Formen erstarrt ist, macht das Hamitische einen viel ursprünglicheren Eindruck als das Semitische. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn man sich überzeugt, daß in den nilotischen Hamitensprachen und im protohamitischen Ful noch andere Suffixe zur Bildung abgeleiteter Stämme verwandt werden, und daß das prähamitische Bantu davon eine noch viel größere Zahl besitzt, die mit erstaunlicher Leichtigkeit unter einander verbunden werden können. Das alles läßt die berberische und die kuschitische Bildungsweise zwar bereits als reduziert, aber doch als viel ursprünglicher erscheinen als die semitische. Ja das Hausa zeigt uns, wie es zu diesen abgeleiteten Verben gekommen sein kann, da hier *-da* „mit, zu“ dem Stamm noch lose zugefügt und nur in einigen Dialekten fest suffigiert wird. Sonst ist es noch Präposition¹⁾).

Wir werden nach dem allen nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß diese abgeleiteten Stämme dem Sprachgut angehören, das Semiten und Hamiten in der Urzeit gemeinsam besaßen, und daß es sich wahrscheinlich um alte Komposita handelt, z. T. ähnlich den indogermanischen, z. B. den lateinischen mit *con-* (*cum-*) und *ad-*.

2. Die Bildung eines echten Passiv.

Im Bantu bildet man das Passiv durch ein suffigiertes, unsilbisches *u* (*w*), z. B. Suaheli *-pend-w-a* „geliebt werden“ von *-penda*.

Die Formen sind in fast allen Bantusprachen in lebendigem Gebrauch.

Im Hausa bildet man das Passiv durch suffigiertes *-u*, z. B. *ya bug-u* „er wurde geschlagen“²⁾.

Im Schilh bildet man das Passiv mit präfigiertem *u-*, dem dann noch das die Zuständlichkeitsform bezeichnende *ti-* vorgesetzt wird³⁾,

z. B. *i-ti-u-ssin* „er wurde gekannt“ von *sin* „kennen“

i-ti-u-ff̄oi „er ist ausgegossen“ von *ff̄y* „ausgießen“

i-ti-u-kum „er wurde geprügelt“ von *kum* „prügeln“.

¹⁾ *ma* „zu, für“ ist überhaupt noch nicht mit dem Verbum verschmolzen, z. B. *koya . . . ma* „lehren“, von *koya* „lernen“. Vgl. „Die Sprachen der Hamiten“, S. 83.

²⁾ Ebenda, S. 85.

³⁾ Ebenda, S. 118.

Vor vokalischem Anlaut wird *-u-* verflüchtigt, und die Formen sehen dann aus, als wären sie nur mit Hilfe von *tì-* gebildet.

Im Verbum der Kuschitensprachen finde ich nichts ähnliches, die Passiva werden hier durch den *t*-Stamm oder den *m*-Stamm umschrieben¹⁾. Doch hat das Irob-Saho Verbalnomina mit passiver Bedeutung, die *mu-* präfigieren, wobei das *u* in den Stamm eindringt, z. B. *mu-quṛ* „Last“ von *qarṛa* „tragen“²⁾.

In den semitischen Sprachen findet sich präfigiertes *u* (*o*) zum Ausdruck des Passivs, z. B. im Hebräischen *hō-*, *hu-* Passiv zu Kausativen, die *hi-*, *lu-* präfigieren. Im Arabischen präfigiert das „Imperfektum“ im Aktiv der I, V, VI, VII, VIII Form *ya-*, im Passiv *yu-*, das „Perfektum“ der IV im Aktiv *'a-*, im Passiv *'u*, das der V und VI Form im Aktiv *ta-*, im Passiv *tu-*, das der VII Form im Aktiv *in-*, im Passiv *un-*, das der VIII Form im Aktiv *'i-*, im Passiv *'u-*, das der X Form im Aktiv *ista-*, im Passiv *ustu-*.

In manchen Fällen ist *u* in den Stamm eingedrungen, z. B. im Hebräischen: *quṭtal* als Passiv zu *quṭtal* (*quṭṭel*), im Arabischen: *quṭila* als Passiv zu *qatala*, *quṭtila* als Passiv zu *quṭtala*, *quṭila* als Passiv zu *qātala*. In anderen Fällen ist im Semitischen wie in Hamitensprachen das Passiv ersetzt durch den *n*-Stamm oder den *t*-Stamm s. oben.

Auch hier ergibt sich also, daß das Passiv-bildende *u* Gemeingut der Semitensprachen und einiger Hamitensprachen ist. Eine Entlehnung aus dem Semitischen ist unwahrscheinlich, da selbst in so alten Bildungen, wie sie das Bantu hat, das *u* bereits ganz allgemein ist, und da es im Hausa als Suffix auftritt, was für das Semitische nicht zu belegen ist. Gegen eine Entlehnung spricht auch der Umstand, daß im Semitischen das *u* so häufig im Stamm erscheint.

Im Semitischen ist die Entstehung dieses *u* nicht mehr zu ermitteln. Anders in den afrikanischen Sprachen. Im Bantu hat suffigiertes *-u* sonst die Funktion inversive Stämme zu bilden, z. B. Suah. *-fuiḡu-u* „öffnen“, *-fuiḡu-ka* „aufgehen“ von *-fuiḡu* „schließen“. Im Hausa entspricht dem passiven *ya bugu* „er wurde geschlagen“ das aktiv-transitive *ya bugi mutum* „er schlug den Menschen“. So scheint sich hier ein Weg zu öffnen, um das Verständnis für die semitische Bildung anzubahnen. Jedenfalls sehen die Formen im

¹⁾ Es gibt noch andere den Einzelsprachen eigentümliche Passivbildungen, z. B. im Somali, die ich hier übergehe, da sie für unsere Untersuchung nebensächlich sind.

²⁾ Vgl. Reinisch, Irob-Saho, p. 20; „Die Sprachen der Hamiten“, S. 13.

Bantu und im Hausa ungleich einfacher und ursprünglicher aus als im Semitischen, sind also schwerlich von dort entlehnt. Auch hier scheint also Urverwandtschaft zwischen Semitensprachen und Hamitensprachen vorzuliegen.

3. Die **Subjektspronomina** beim Verbum zeigen in den Berbersprachen wie in den Kuschitensprachen häufig eine starke Ähnlichkeit mit den semitischen Formen.

Schilh.

Singular		Plural	
1. Person	-aγ, -γ	1. Person	n-
2. „	t—t (Präfix u. Suff).	2. „ m.	t—m
			f. t—m-t
3. „ m.	i-	3. „ m.	-n
	f. t-		f. -n-t.

Bedauye. Die Präfigierung der Pronomina:

Singular		Plural	
1. Person	a-	1. Person	ni-
2. „ m.	ti—a	2. „ m. f.	te—na
	f. ti—i		
3. „ m.	i-	3. „ m. f.	e—na.
	f. ti-		

Die Suffixe:

Singular		Plural	
1. Person	-an	1. Person	-na
2. „ m.	-ta	2. „ m. f.	-tāna
	f. -tay		
3. „ m.	-ya	3. „ m. f.	-yāna.
	f. -ta		

Bilin. Im Futurum erscheinen folgende Suffixe:

Singular		Plural	
1. Person	-rī	1. Person	-nā
2. „	-tū	2. „	-tīnā
3. „ m.	-rā	3. „	-dīnā.
	f. -tā		

Saho. Die Präfigierung der Pronomina:

Singular		Plural	
1. Person	<i>a-</i>	1. Person	<i>na-</i>
2. „	<i>ta-</i>	2. „	<i>ta—n</i>
3. „	m. <i>ya-</i> f. <i>ta-</i>	3. „	<i>ya—n.</i>

Die Suffigierung der Pronomina:

Singular		Plural	
1. Person	<i>-ā</i>	1. Person	<i>-nā</i>
2. „	<i>-tā</i>	2. „	<i>-tān</i>
3. „	m. <i>-ā</i> f. <i>-tā</i>	3. „	<i>-ān.</i>

Irob-Saho. Präfixe:

Singular		Plural	
1. Pers.	<i>ā-</i> (<i>ō-, a-, i-, u-</i>)	1. Pers.	<i>nā-</i> (<i>nō-, na-, nī-, nu-</i>)
2. „	<i>tā-</i> (<i>tō-, ta-, ti-, tu-</i>)	2. „	<i>tā-</i> (<i>tō-, ta-, ti-, tu-</i>) <i>-in</i>
3. „	m. <i>yā-</i> (<i>yō-, ya-, yi-, yu-</i>) f. <i>tā-</i> (<i>tō-, ta-, ti-, tu-</i>)	3. „	<i>yā-</i> (<i>yō-, ya-, yi-, yu-</i>) <i>-in.</i>

Suffixe:

Singular		Plural	
1. Person	<i>-ā</i> (<i>-a</i>)	1. Person	<i>-nā</i> (<i>-na</i>)
2. „	<i>-tā</i> (<i>-ta</i>)	2. „	<i>-tān</i> (<i>-tan</i>)
3. „	m. <i>-ā</i> (<i>-a</i>) f. <i>-tā</i> (<i>-ta</i>)	3. „	<i>-ān</i> (<i>-an</i>).

Somali. Präfixe:

Singular		Plural	
1. Person	<i>i-</i>	1. Person	<i>nī-</i>
2. „	<i>tī-</i>	2. „	<i>tī—an</i>
3. „	m. <i>yī-</i> f. <i>tī-</i>	3. „	<i>yī—an.</i>

Suffixe:

Singular		Plural	
1. Person	<i>-a</i>	1. Person	<i>-na</i>
2. „	<i>-ta</i>	2. „	<i>-tān</i>
3. „	m. <i>-a</i> f. <i>-ta</i>	3. „	<i>-ān.</i>

Galla. Nur Suffixe:

Singular		Plural
1. Person	-a	1. Person -na
2. „	-ta	2. „ -tu
3. „	m. -a f. -ti	3. „ -u.

Hieraus ergibt sich, daß wir folgende Grundformen als wahrscheinlich anzunehmen haben.

Für die 1. Pers. Sing. 'ay, das meist zu 'a geworden ist und vielfach zu anderen Vokalen umgelautet ist durch Einflüsse, die hier nicht näher zu untersuchen sind¹⁾.

Für die 2. Person Sing. wird ein *t* verwandt. Das Femininum wird durch *i* gekennzeichnet²⁾, -*i* wird dabei von *t*- gelegentlich durch den Wortstamm getrennt.

Für die 3. Person Sing. ist *ya* anzusetzen, das oft zu *a* wird. Das *a* wird, wie in der 1. Person, oft abgelautet³⁾. Das Femininum nimmt häufig, wiewohl nicht immer ein *t* als Zeichen an, das beim Nomen als Objektszeichen und dann auch als Femininzeichen fungiert, und wahrscheinlich von da übernommen ist.

Die Pluralformen werden zumeist durch einen Nasal gekennzeichnet. So hat die 1. Person *na-*, *ni-*, *n-*; die zweite Person *t—m*, *te—na*, *-tāna* und ähnlich. Dabei kann das *t* der 2. Person präfigiert und der Nasal suffigiert werden. Die dritte Person verbindet in ähnlicher Weise *ya* mit *na*⁴⁾. Im Hausa wird der Plural durch *-u* ausgedrückt.

1. Person $mu < *nu < *na + u$
 2. „ $ku < *ka + u$
 3. „ $su < *ši^5) + u$.

Für jeden Kenner semitischer Sprachen ist die Übereinstimmung sowohl der Präfixe wie der Suffixe mit denen des semitischen Imperfektum und Perfektum so evident, daß ich nur darauf hinzuweisen brauche. Vgl. auch meine Hamitensprachen S. 79, 138, 156, 157.

Wir finden die Elemente, die wir für die Hamitensprachen nachweisen konnten, auch hier verwandt.

¹⁾ Das *r* in der 1. und 3. Pers. des Bilin halte ich für ein besonderes Infix, das von dem Pronomen zu trennen ist.

²⁾ So übrigens auch im Hausa, wo das Maskulin-Präf. *ka-*, das Feminin-Präf. *ki-* lautet.

³⁾ Siehe S. 260 f.

⁴⁾ Die Bilin-Form bedarf besonderer Erläuterung.

⁵⁾ *ši* statt **si* nach Hausa-Lautgesetz.

Ich hebe besonders hervor:

- 'a- zur Bildung der 1. Person Singularis,
- t- und -t für die 2. Person Sing. und Plural,
- ya- und -a für die 3. Person Sing. und Plural,
- t und -ī als Zeichen des Femininum,
- n (-m) und -ū als Pluralzeichen.

Auf die wenigen abweichenden Formen gehe ich nicht ein, da es sich hier nur um Feststellung des Gemeinsamen handelt.

Die Übereinstimmung mit den Hamitensprachen ist auch hier fast vollständig. Die Frage der Entlehnung braucht wohl nicht noch einmal erörtert zu werden, da eine solche Entlehnung hier noch unwahrscheinlicher ist als bei der Bildung der Stämme.

Wir haben also bei drei Formen der Verbalflexion, nämlich bei den abgeleiteten Verben, beim Passiv und beim Verbalpronomen eine Übereinstimmung zwischen Semiten- und Hamitensprachen, die so groß ist, daß sie nicht zufällig sein kann, für die also Urverwandtschaft als Ursache anzunehmen ist, da Entlehnungen von der einen oder anderen Seite unwahrscheinlich sind.

II. Dieser Tatbestand darf uns ermutigen zu untersuchen, ob nicht auch für andere Eigenheiten des semitischen Verbum sich Analoga in den Hamitensprachen finden, die zum Verständnis ihrer Entstehung von Wichtigkeit sein können.

Einen solchen Versuch möchte ich wagen: 1. in Bezug auf die Bildung der semitischen Tempora, 2. in Bezug auf die Entstehung triliteraler Stämme in Semitensprachen.

1. Die Tempora.

Während die Semitensprachen für alle Verba eine Konjugationsweise kennen, die nur dadurch beeinflußt wird, daß manche Konsonanten lautgesetzlichen Veränderungen unterworfen sind und so scheinbare Abweichungen veranlassen, wird in den Berbersprachen wie in manchen Kuschitensprachen ein Unterschied gemacht zwischen solchen Verben, die den Stammvokal unverändert beibehalten, ähnlich der „schwachen“ Konjugation im Deutschen, und solchen, die den Stammvokal verändern, ähnlich der „starken“ Konjugation im Deutschen. Ich werde den Ausdruck „schwache“ und „starke“ Konjugation, dessen sich Reinisch bedient, vermeiden, da in der semitischen Grammatik diese Namen in einem ganz anderen Sinn gebraucht werden, und werde statt dessen in Anlehnung an Stumme von „starren“ und von

„veränderlichen“ Stämmen reden. Danach hat das Semitische nur veränderliche, einige Kuschitensprachen und die Berbersprachen haben aber starre Verba und veränderliche Verba.

Im Berberischen erfolgt die Anfügung der Subjektspronomina für beide Bildungsweisen gleichmäßig. Nicht so in den Kuschitensprachen. Hier herrscht vielmehr die Regel, daß die starren Verba die Pronomina suffigieren, während die veränderlichen sie präfigieren¹⁾, z. B. im Bedaue: starr *dūr*²⁾ „besuchen“

Singular		Plural	
1. Person	<i>dūr-an</i> (<i>dur-ā</i>)	1. Person	<i>dūr-na</i>
2. „	m. <i>dūr-ta</i> f. <i>dūr-tay</i>	2. „	m. u. f. <i>dūr-tāna</i> (<i>dūr-tān</i>)
3. „	m. <i>dūr-ya</i> f. <i>dūr-ta</i>	3. „	m. u. f. <i>dūr-yāna</i> (<i>dūr-yān</i>).

veränderlich *gid* „werfen“

Singular		Plural	
1. Person	<i>a-gid</i>	1. Person	<i>ni-gid</i>
2. „	m. <i>ti-gid-a</i> f. <i>ti-gid-i</i>	2. „	<i>te-gid-na</i>
3. „	m. <i>i-gid</i> f. <i>ti-gid</i>	3. „	<i>e-gid-na</i> .

Im Saho: starr *ab* „machen“

Singular		Plural	
1. Person	<i>ab-ā</i>	1. Person	<i>ab-nā</i>
2. „	<i>ab-tā</i>	2. „	<i>ab-tān</i>
3. „	m. <i>ab-ā</i> f. <i>ab-tā</i>	3. „	<i>ab-ān</i> .

¹⁾ Vgl. oben S. 245 ff, wo die starren Verba die Bildungselemente der abgeleiteten Stämme suffigieren, während die veränderlichen sie präfigieren.

Es ist beachtenswert, daß nur in den Kuschitensprachen die Stellung des Subjektspronomens am Verbum die gleiche zu sein pflegt wie die Stellung der Affixe für die abgeleiteten Stämme; entweder werden beide präfigiert oder beide suffigiert. Im Berberischen besteht dieser Zusammenhang nicht, auch nicht im Hausa, Ful und Bantu. Das Berberische präfigiert und suffigiert gleichmäßig die Pronomina bei starken ebenso wie bei veränderlichen Stämmen und präfigiert immer die Affixe der abgeleiteten Stämme. Hausa, Ful, Bantu präfigieren die Subjektspronomina und suffigieren die Affixe der abgeleiteten Stämme. Jene Korrespondenz, die wir heute im Kuschitischen finden, ist also doch wohl nicht ursprünglich, wie man zunächst annehmen sollte, und wie dies auch Praetorius a. a. O. S. 332 f betont, sondern vielleicht doch erst erworben. So würde es sich auch erklären, daß im Semitischen die Pronomina bald präfigiert, bald suffigiert werden, während die Affixe der abgeleiteten Stämme nur als Präfixe erscheinen. ²⁾ Ist vielleicht Lehnwort.

veränderlich *gadaf* „töten“

Singular

1. Person *a-gdij-ē*
 2. „ *ta-gdij-ē*
 3. „ m. *ya-gdij-ē*
 f. *ta-gdij-ē*

Plural

1. Person *na-gdij-e*
 2. „ *ta-gdij-in*
 3. „ *ya-gdij-in.*

..11

Im Irob-Saho: starr *āb* „machen“

Singular

1. Person *āb-a*
 2. „ *āb-tā*
 3. „ m. *āb-ā*
 f. *āb-tā*

Plural

1. Person *āb-nā*
 2. „ *āb-tān*
 3. „ *āb-ān.*

veränderlich *ba* „hören“

Singular

1. Person *ā-ba*
 2. „ *tā-ba*
 3. „ m. *yā-ba*
 f. *tā-ba*

Plural

1. Person *nā-ba*
 2. „ *tā-b-in*
 3. „ *yā-b-in.*

Im Somali: starr *jab* „brechen“

Singular

1. Person *jab-a*
 2. „ *jab-ta*
 3. „ m. *jab-a*
 f. *jab-ta*

Plural

1. Person *jab-na*
 2. „ *jab-tān*
 3. „ *jab-ān.*

veränderlich *mād* „kommen“

Singular

1. Person *i-mād-a*
 2. „ *ti-mād-a*
 3. „ m. *yi-mād-a*
 f. *ti-mād-a*

Plural

1. Person *ni-mād-a*
 2. „ *ti-mād-ān*
 3. „ *yi-mād-ān.*

Dabei ist aber zu beobachten, daß die beiden Formen sich nicht nur dadurch unterscheiden, daß in dem einen Fall suffigiert, in dem anderen präfigiert wird¹⁾. Schon die Verschiedenheit der Vokale in Präfix und Suffix beweist, daß die Sache nicht so einfach liegt. Dazu kommt nun noch z. B. im Bedaue das schließende *n* in der 1. Person Sing. der starren Formen. Reinisch hat längst gesehen, daß in dem Suffix der starren Verba das Verbun *ʔan* „sein“ steckt.

¹⁾ s. S. 259, Note 1.

Das ist in den „Präsensformen“ des Bedaue noch deutlicher als in den oben mitgeteilten „Perfektformen“, z. B. von *dūr*:

Singular		Plural
1. Person	<i>dūr-ani</i>	1. Person <i>dūr-něy</i>
2. „	m. <i>dūr-teniya</i> f. <i>dūr-teni</i>	2. „ <i>dūr-těna</i>
3. „	m. <i>dūr-tni</i> f. <i>dūr-tini</i>	3. „ <i>dūr-tna.</i>

Die Formen von *ʼan* „sein“ sind übrigens noch im Gebrauch:

Singular		Plural
1. Person	<i>aʼani</i>	1. Person <i>ně-ni</i>
2. „	m. <i>te-niya</i> f. <i>te-niy-i</i>	2. „ <i>tě-n-na</i>
3. „	m. <i>yí-ni</i> f. <i>tí-ni</i>	3. „ <i>yě-n-na.</i>

Also haben wir die „starren“ Verba der Kuschitensprachen als Nomina anzusehen. In ihren Suffixen steckt ein Verbum, z. B. „sein“, dem das Pronomen geradeso präfigiert wird wie allen anderen echten Verben. Aus dieser Bildungsweise ist unter Abfall des schließenden Verbum die „Suffigierung“ des Pronomen entstanden ¹⁾.

Einen Tempus-Unterschied begründet die Suffigierung nicht. Die Regel ist einfach, daß die alten, echten Verba präfigieren, die späteren Verba, die eigentlich Nomina sind, aber suffigieren. Es kommt auch vor — wie im Deutschen —, daß dasselbe Verbum sowohl nach der starren wie nach der veränderlichen Bildungsweise abgewandelt werden kann, ohne daß das immer einen Tempus-Unterschied ergibt, z. B. Bedaue *šetit* (starr und veränderlich) „zerreißen“ ²⁾, *küş* „bewegen“ mit Präfix im pf. *a-küş* oder auch starr mit Suffix. So bildet es auch das Kausativ *šo-küş* oder *küş-iš* ³⁾.

In der Regel verändert das starre Verbum aber den Stammvokal zu *a*, z. B. *diʼ* „machen“, pf. *a-diʼ*; *daʼ* dasselbe, davon *daʼ-ya* „ermachte“ ⁴⁾. Dies *a* erscheint dabei gelegentlich auch als Präfix, z. B. veränderlich: *setir*, pf. 1. Pers. *a-stir* neben starr: *astir*, pf. *astir-an* „verhüllen“ ⁵⁾, veränderlich: *šenig*, pf. 1. Pers. *a-ženig* neben starr: *ašnig*, pf. *ašnig-an* „erwürgen“, ebenso *šewig* (veränderlich) neben

¹⁾ So auch Praetorius a. a. O. S. 332. Ähnliche Bildungen mit dem Verbum „sagen“ statt „sein“ im Saho und Afar s. ebenda S. 331.

²⁾ Reinisch, Wörterbuch S. 218.

³⁾ Ebenda S. 149

⁴⁾ Ebenda S. 50.

⁵⁾ Ebenda S. 206.

ažig (starr) „eilen“. Ich halte dies *a* deshalb für ein nominalbildendes *a*, das vielfach in den Stamm eingedrungen ist¹⁾. Daß die aus anderen Sprachen entlehnten Worte besonders häufig schwanken zwischen starrer und veränderlicher Form ist nicht auffallend²⁾.

Ganz anders im Semitischen. Hier gibt es von jedem Verbum eine Form mit Suffixen — das „Perfektum“ — und eine Form mit Präfixen — das „Imperfektum“. Das „Perfektum“ drückt nach landläufiger Anschauung den Abschluß einer Bewegung aus, die Vollendung, und ist eigentlich ein Nomen. Das „Imperfektum“ stellt die unvollendete Handlung, die Bewegung, dar, soll also den eigentlich verbalen Charakter haben. In der Bildungsweise stimmt darnach das semitische Verbum mit dem kuschitischen überein, der Unterschied beruht aber zunächst darin, daß das kuschitische Verbum nur die alten Stämme nach der Weise des semitischen Imperfektum mit Präfixen abwandelt, die jüngeren Stämme aber nach der Weise des semitischen Perfektum mit Suffixen versieht, ohne daß ein temporaler Unterschied in der Funktion gemacht wird — während das Semitische jedes Verbum, auch ganz späte Bildungen als veränderlich gebraucht und dabei beide Bildungsweisen, die suffigierende und die präfigierende, aber in verschiedener Funktion anwendet.

Wichtig ist ferner, daß die Suffixe im Hamitischen ein Hilfszeitwort enthalten. So dürfen wir die Frage aufwerfen, ob wir nicht das Gleiche auch bei den Suffixen der Semitensprachen vermuten können³⁾.

Wir haben gesehen, daß der Unterschied der Präfixbildung von der Suffixbildung im Hamitischen einen Unterschied des Tempus nicht ausdrückt. Dieser Unterschied wird auf ganz andere Weise gewonnen. Man benutzt dazu verschiedene Vokale, die als Präfixe oder Suffixe auftreten und dabei in vielen Fällen den Stammvokal beeinflußt bzw. verdrängt haben. Wo die Vokale nur als Präfixe

¹⁾ Der Vorgang ist also nicht ganz so, wie es nach der von Christian S. 734 Note 1 angeführten Bemerkung von Reinisch scheint, daß im Bedawyé theoretisch jedes Verbum sowohl praefigieren wie suffigieren kann, sondern von dem Verbum wird zunächst ein Verbalnomen gebildet, und dieses erhält dann die Suffixe. Ein Unterschied in der Funktion wird wohl vorliegen etwa wie im englischen *I go* neben *I am going* oder lateinisch *amo* und *amans sum*, aber nicht ein Tempusunterschied.

²⁾ Unter den angeführten starren Verben sind mehrere Fremdwörter.

³⁾ So schon Reinisch, Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen. Wien 1909. In seiner Annahme, daß das Verbum *kūn* in den Suffixen des semitischen Verbum nachweisbar sein soll, kann ich ihm freilich nicht folgen.

und Suffixe erscheinen, haben wir es mit starren Stämmen zu tun. Die Stämme aber, bei denen der Stammvokal wechselt, nennen wir die veränderlichen.

Schilh. Die starren Stämme haben nur ein Tempus. Die veränderlichen Stämme haben zwei Formen, die Stumme als Fiens und Factum bezeichnet. Im Fiens scheint der Schlußvokal in der Regel *-i*, im Factum *-a* zu sein; z. B. von *š* „essen“ Fiens 3. Pers. S. *iš*, *iši*, Factum *iša*; von *ssu* „trinken“, Factum *i-sw-a*; von *ftu* „weggehen“ Factum *i-ft-a*. Außerdem scheint das Factum oft ein *u* zu präfigieren, während das Fiens *a-* (*ē-*, *o-*) präfigiert.

z. B. Factum *i-ū-der* von *ē-der* „kneten“

„ *i-u-mz* von *a-mz* „angreifen“

„ *i-ū-gur* von *ā-gur* „übertreffen“.

Dieses *u* dringt nun häufig durch Assimilation in den Stamm ein, z. B. von *i-ū-der* 2. Person Sing. *t-u-der-t* neben *t-u-dur-t*, *sāgur*, Kaus. zu *ā-gur* bildet *i-sāgur* < **i-u-sgur*.

So entsteht *i-gummi* von *gemmi* „nicht können“; *i-rur* von *rer* „zurückgeben“, *i-luz* von *lōz* „Hunger bekommen“.

u- wird auch verbunden mit dem oben erwähnten *-a*, z. B. *i-ēfi*, *i-ef* „er findet“, aber Factum *i-uf-a*, *y-uf-a* „er hat gefunden“, vgl. *y-u-m-a* „er hat gepaßt“ von *anu* „passen“.

Das *-i*, das wir als Charakteristikum des Fiens ansehen, dringt auch in den Stamm ein, z. Fiens *sgin* „schwarz werden“ neben Factum *i-sgen* < **i-sgan*, Fiens *uriγ* „gelb werden“ neben Factum *i-uray* < **i-uray*. Das Schema ist also, daß das Fiens *a-* präfigiert und *-i* suffigiert und das Factum *u-* präfigiert und *-a* suffigiert. Das Eindringen dieser Vokale in den Stamm ist nachweisbar.¹⁾

Bedauc. Das starre Verbum bleibt selbst unverändert, es bildet aber mit Hilfe des Verbum *ʾan* „sein“ vor allem zwei Haupttempora, die Reinisch Präsens und Perfekt nennt.

Dies *ʾan* selbst gehört zu den veränderlichen Verben. Da die Suffixe des starren Verbum also nichts anderes sind als verkürzte Formen eines veränderlichen Verbum, sind sie an dieser Stelle nicht weiter zu behandeln, s. oben S. 258.

Die Verbalstämme des veränderlichen Verbum haben alle ein *i*, wenn dies nicht lautgesetzlich verdrängt wird, und zwar in der Nachbarschaft eines *u*-haltigen Lautes durch *u*, in der Nachbarschaft eines Laryngallautes durch *a*. Wir können also *i* als das Charakteristikum

¹⁾ Die Sprachen der Hamiten, S. 115 ff.

des Verbalstammes ansehen; z. B. *dir* „töten“. Ich nehme nach Analogie der anderen Hamitensprachen an, daß dies *i* ursprünglich Affix war und von da aus in den Stamm eindrang¹⁾. Einen Nachweis kann ich im Bedaue nicht führen, jedoch ist es auffallend, daß von den Pronominalpräfixen fünf ein *i* enthalten und zwei ein *e*, nur die erste Person Sing. hat *a-*, das wir ja auf altes **ay-* zurückgeführt haben. Eine zweite Form, die Reinisch Plusquamperfekt nennt, wird mit präfigiertem *i* und gelegentlich suffigiertem *-a* gebildet, ein „Präsens“ mit präfigiertem *n* und Verlängerung des Stammvokals gebildet — eine Form, die dem Eigenleben der Sprache angehört und uns hier zunächst nicht angeht²⁾. Wichtig ist noch ein mit suffigiertem *-a* vom „Perfektum“ gebildetes Partizipium, z. B. *dir-a* „getötet habend“ von *dir*.

Im Somali bildet das starre Verbium zwei Tempora. Das „Präsens“ mit dem Suffix *a*, z. B. *jab-a* „ich breche“, s. oben.

Das „Perfekt“ wird mit Suffix *y* < **i* gebildet, das an *a* angehängt wird und dies zu *ē* (*e*) umlauten läßt.

Singular		Plural
z. B. 1. Pers.	<i>jab-e-y</i>	1. Pers. <i>jab-n-e-y</i>
2. „	<i>jab-te-y</i>	2. „ <i>jab-tēn</i> < * <i>jab-t-e-y-an</i>
3. „ masc.	<i>jab-e-y</i>	3. „ <i>jab-ēn</i> < * <i>jab-e-y-an</i> .
	fem. <i>jab-t-e-y</i>	

Vielleicht ist das *a*, das vor *y* steht, Rest eines alten Verbium in der Bedeutung „sein“ wie im Bedaue.

Das veränderliche Verbium³⁾, das die Formen mit Präfixen bildet, hat im „Präsens“ das Suffix *-a*, das zugleich als Stammvokal auftritt, wie ich vermute, durch Assimilation.

Singular		Plural
z. B. 1. Pers.	<i>i-mād-a</i>	1. Pers. <i>ni-mād-a</i>
2. „	<i>ti-mād-a</i>	2. „ <i>ti-mād-ān</i> < * <i>ti-mād-a-an</i>
3. „ m.	<i>yi-mād-a</i>	3. „ <i>yi-mād-ān</i> < * <i>yi-mād-a-an</i> .
	f. <i>ti-mād-a</i>	

Das „Perfekt“ suffigiert *i* und hat infolgedessen auch zumeist *i* als Stammvokal, z. B. von *qān* „wissen“:

2. Person Pl. *ti-qān-ēn* < **ti-qān-i-an*
 3. „ Pl. *yi-qān-ēn* < **yi-qān-i-an*.

¹⁾ Die Frage, welcher Vokal im einzelnen Falle durch das *i* verdrängt wurde, beschäftigt uns an dieser Stelle nicht weiter; vgl. hierzu: „Die Sprachen der Hamiten“, S. 150.

²⁾ Doch vgl. unten S. 264.

³⁾ Es gibt deren nur fünf im Somali.

Sonst ist das Suffix *-i* meist verschwunden, s. oben. Die Verba *mad* und *dah* „sagen“ behalten in der 2. und 3. Plur. das *a* im Stamm.

In mehreren Hamitensprachen finden wir also folgenden Tatbestand:

a) Das Verbum hat meist zwei Haupttempora, *Fiens* und *Factum*, und sie werden durch vokalische Tempus-Präfixe oder -Suffixe gebildet, in der Regel sind dies *i* und *a* (auch *u*). Diese Vokale dringen oft durch Assimilation in den Stamm ein. Diese Formen präfigieren das Personalpronomen in beiden Haupt-Tempora.

b) Mit Hilfe des Hilfszeitwortes „sein“ oder anderer Hilfszeitwörter, die nach der Bildung ad a) gehen, werden vom Nomen¹⁾ Verba abgeleitet, die dieselben Tempora haben wie die ad a) genannten. Diese unveränderlichen Verba suffigieren das Hilfszeitwort, dem das Pronomen präfigiert wird.

Nehmen wir an, daß es im Semitischen ursprünglich ähnlich war. Die Form mit präfigiertem Pronomen, das semitische „Imperfektum“, wäre dann das eigentliche Verbum. Ich nenne es im Folgenden, um nicht mißverstanden zu werden, die Präfixform. Diese Präfixform wäre dann mit Hilfe von vokalischen Tempussuffixen (oder auch Präfixen) gebildet und hätte ursprünglich zwei „Tempora“ dargestellt, von denen das eine „perfektische“, das andere „imperfektische“ Funktion gehabt haben könnte²⁾. Die Stammvokale der semitischen Verba sind wahrscheinlich in vielen Fällen diesen Tempus-suffixen bezw. Präfixen angeähnlicht. Vielleicht sind die „Imperfekta“ mit *i* und *u*, die ja meist transitiv sind, Reste der alten *Fiens*-Formen auf *-i* und *-u*, die „Imperfekta“ mit *a*, die meist intransitiv sind, vielleicht Reste der hypothetischen präfigierenden *Factum*-Formen auf *-a* (s. S. 265). Vielleicht ist auch das *-ē* des Hebräischen, das bei der Präfixform vor dem Objektssuffix steht, Rest eines alten *-i*, z. B. in *yiqṭēlēni*³⁾.

Die Form mit suffigiertem Pronomen, das semitische „Perfektum“, ist eigentlich ein Nomen⁴⁾, dem das Pronomen folgt, das vielleicht

¹⁾ Diese Nomina können selbst wieder von Verben abgeleitet sein; vgl. das *-a* des Bedauye.

²⁾ Ob diese beiden Formen als wirkliche Zeiten oder als Ausdruck der Vollendung bezw. Nichtvollendung aufzufassen sind, will ich an dieser Stelle nicht erörtern.

³⁾ Die hiervon abweichende Erklärung der Semitisten ist mir bekannt.

⁴⁾ Vielleicht ist bei der Bildung dieses Nomen ähnlich wie bei der starren Form des Bedauye ein nomenbildendes *a* verwandt worden, das die Veranlassung der häufigen *a*-Laute im „Perfektum“ wurde; vgl. S. 263 Note 1.

einem hypothetischen Hilfszeitwort präfigiert war. Dies Hilfszeitwort ist nicht mehr erkennbar, deshalb erscheint das Pronomen rein als Suffix. Diese Form — ich nenne sie die Suffixform — konnte durch verschiedene Vokalsuffixe ebenso wie die Präfixform einen verschiedenen „Tempuscharakter“ haben. Zumeist wurde sie mit suffigiertem *-a* versehen. Dies *a* drang dann durch Assimilation in den Stamm ein und schuf so das Schema *qatala*¹⁾, nach dem die Mehrzahl der transitiven Verba heute geht. Die Funktion dieser Form war die des Factum, also perfektisch. Daneben wird es alte Fiens-Formen auf *-i* und *-u* gegeben haben. Ob die Suffixformen, die heute noch im Stamm ein *i* bzw. *u* enthalten, Reste dieser Bildungen sind, läßt sich zunächst noch nicht ermitteln. Jedenfalls ist es wahrscheinlich, daß die Suffixform des Semitischen ebenso wie die Präfixform ursprünglich beide Haupttempora darstellen konnte. Der Zustand, wonach die Suffixform nur zum Ausdruck des Factum, die Präfixform nur zum Ausdruck des Fiens gebraucht wird, ist also erst das Ergebnis einer Abschleifung, wobei der alte Tatbestand verwischt wurde, bei dem jede Form zwei Tempora bilden konnte²⁾.

Die bisher gebräuchliche Bezeichnung der Suffixform als Perfektum und der Präfixform als Imperfektum ist indes nur eine Annahme. Die wirkliche Sprache verwendet — und zwar nicht nur beim Waw conversivum des Hebräischen — tatsächlich die beiden „Tempora“ oft genug im umgekehrten Sinn. Das hat Hans Bauer schon vor Jahren auf den Gedanken gebracht, daß sowohl die Suffixform wie die Präfixform verschiedene Funktionen gehabt und diese nun teilweise ausgetauscht haben. H. Bauers Ergebnisse sind mit den meinen nicht identisch, da er nicht wirklich je zwei Bildungsweisen für jedes „Tempus“ als ursprünglich ansetzt, wie ich es tue, aber sie berühren sich mit den meinen³⁾. Er ist auf ganz anderem

¹⁾ Wenn dies *a* des Stammes nicht schon bei der Nominalbildung eingedrungen war; vgl. S. 262. Note 4.

²⁾ Das Berberische zeigt dazu ein Analogon insofern als die starren Verba heute nur ein Tempus ausdrücken können. Das Semitische ist noch einen Schritt weiter gegangen, indem es auch die veränderlichen Formen nur ein Tempus ausdrücken ließ. Zum Ausgleich wurde dann das starre Verbum, die Suffixform, zum „Perfektum“, das veränderliche, die Präfixform, zum „Imperfektum“.

³⁾ Die Tempora im Semitischen, Berlin 1910. vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift I, S. 157. 158. Der Vorgang, daß man in der Erzählung mit einem anderen Tempus fortfährt als man anfing, ist gar nicht eine Eigentümlichkeit nur des Hebräischen. In manchen Bantusprachen, z. B. im Snaheli, ist es ebenso. Man beginnt mit dem *li*-Tempus und fährt mit dem *ka*-Tempus fort. Im Bantu kann aber der von H. Bauer angeführte Grund nicht zutreffen. Das spricht eigentlich dafür, daß die von ihm bekämpfte Erklärung dieses Wechsels doch richtig ist.

Wege dazu gekommen — nämlich aus der Betrachtung des semitischen Sprachgebrauchs. Seine Annahme war ja zunächst sehr unwahrscheinlich. Aber da die hamitischen Sprachen zu einem Ergebnis führen, das dem seinen nahe steht, scheint es doch, daß er wenigstens in manchen Punkten Recht hat, und ich hoffe, daß das Problem sich durch Zusammenarbeit von Afrikanisten und Semitisten wird lösen lassen. Die interessante Arbeit von Christian scheint mir dafür eine sichere Gewähr zu bieten. Von mir wurden ja nur erst die allgemeinen Umrisse der Lösung gezeigt.

Es fehlt nicht an historischen Zeugnissen für die Richtigkeit dieser aus Hamitensprachen gewonnenen Hypothese. Als die Lesung der babylonischen Keilschrift gelungen war, fanden die Semitisten zu ihrer Überraschung, daß die älteste Semitensprache, das Assyrische, von dem herkömmlichen Schema abwich, wonach das „Perfektum“ Suffixform, das „Imperfektum“ Präfixform ist. Man fand hier vielmehr zwei Präfixformen. Die eine, deren Bildung dem sonstigen semitischen „Imperfekt“ entspricht, nannte man Präteritum, z. B. von *škn* *i-škun*, vgl. hebr. *yīškōn*.

Eine zweite Präfixform nannte man Präsens, z. B. *i-šakan*.

Wir haben hier also tatsächlich zwei Präfixformen mit verschiedener Tempusfunktion. Christian verweist a. a. O. auf die sehr ähnliche Bildung des Äthiopischen *yeqätel* und des Mehri *yiqōtel*. Er hat aber außerdem eine Beobachtung gemacht, die mir sehr wichtig zu sein scheint. Die assyrische Form hat sehr häufig Verdoppelung des mittleren Radikals, wie man bisher annahm, um den Akzent auf der ersten Stammsilbe zu halten. Nach assyrischem Lautgesetz kann aber solche Verdoppelung wie im Hebräischen durch Assimilierung eines Nasals entstanden sein. Tatsächlich sind gelegentlich an dieser Stelle Nasale im Assyrischen erhalten. Darin sieht Christian, und doch wohl mit Recht, eine Schwesterform zu dem Bedauyepräsens *a-kantib* < **a-n-katib*. Damit rückt die assyrische Form nun ganz nahe an die Bedauyeform heran.

Neben diesen Präfixformen gibt es im Assyrischen noch eine „Permansiv“ genannte Suffixform,

z. B. 3. Pers. Sing. mase. *šakin*

fem. *šakn-at*

2. „ „ mase. *šakn-āt(ā)*

fem. *šakn-āt-ī*

1. „ „ *šakn-āk-ū* usw.

Diese Bildungsweise entspricht also etwa dem sonstigen „Per-

fektum“. Die Bedeutung ist nach den Grammatikern zumeist intransitiv. Eine zweite Suffixform ist bisher nicht nachgewiesen.

Wegen der Schwierigkeit der Fragestellung gebe ich im folgenden eine schematische Übersicht. Da es hier nicht darauf ankommt die Funktion der betr. Formen genau zu bestimmen, sondern nur anzugeben, daß die Funktion verschieden ist, brauche ich für die beiden Hauptfunktionen keine der landläufigen Tempusbezeichnungen, sondern die Chiffren I und II.

A. Bantu. Es gibt nur unveränderliche Verbalstämme, die das Pronomen präfigieren. Zwei alte Haupttempora:

1. mit Suffix *-i* I.
2. mit Suffix *-a* II.

B. Ful. Nur veränderliche Verbalstämme mit präfigiertem Pronomen. Nachgewiesen sind:

1. Formen auf *-i* I.
2. Formen auf *-a* II.

Außerdem Formen auf *-u* mit abweichender Funktion.

C. Somali (Kuschitisch).

a) Präfixform (bei veränderlichen Verben):

1. *i*-Tempus I.
2. *a*-Tempus II.

b) Suffixform (bei starren Verben):

1. *i*-Tempus I.
2. *a*-Tempus II.

D. Schilh (berberisch).

Die Verbalformen präfigieren und suffigieren alle gleichmäßig.

a) veränderliche Verben:

1. Fiens *a—i* I.
2. Factum *u—a* II.

b) starre Verben: Fiens und Factum sind gleich, also I = II.

E. Präsemitisch (hypothetisch nach Meinhof). (transitive Verba):

a) Präfixform: 1. *u-* (*i-*)Tempus I.
2. *a*-Tempus II.

b) Suffixform: 1. *u-* (*i-*)Tempus I.
2. *a*-Tempus II.

Wegen der intransitiven Verba s. S. 269.

F. Ursemitisch nach bisheriger Annahme:

- a) Präfixform I = Imperfektum (ursprüngl. verbal).
- b) Suffixform II = Perfektum (urspr. nominal).

G. Ursemitisch nach Hans Bauer:

- a) Präfixform I > II.
- b) Suffixform II > I.

H. Assyrisch.

- a) Präfixform: 1. *u*-Tempus (einsilbiger Stamm) I.
- 2. *a-a*-Tempus (zweisilbiger Stamm mit Nasal-infix nach Christian) II.

- II. Suffixform: 1. fehlt
- 2. *a-i*-Tempus II.

Es kommen in allen Formen auch andere Vokale vor, s. unten.

J. Hebräischer Sprachgebrauch:

a) Präfixform „Imperfektum“, wird aber durch Waw conversivum zum Perfektum und auch sonst gelegentlich als solches gebraucht, also I und I > II.

b) Suffixform „Perfektum“, wird aber durch Waw conversivum zum Imperfektum und auch sonst gelegentlich als solches gebraucht, also II und II > I.

Wenn die von mir in Übereinstimmung mit Christian aufgestellte Hypothese sich im wesentlichen als richtig bestätigt, dann ergibt sich daraus, daß der ursprüngliche Vokalismus des semitischen Verbum durch alte Vokalassimilationen stark verändert ist. Wie im Bedaue der Stammvokal des veränderlichen Verbum verdrängt ist durch *i*, so scheint auch im semitischen Imperfekt der alte Vokalismus verdrängt zu sein durch die Tempus-bildenden, bezw. Passiv-bildenden Vokale, und es wäre eine besondere Aufgabe den ursprünglichen Vokalismus zu ermitteln, der durch das grammatische Schema verdunkelt ist.

Ich halte die Aufgabe nicht für unlösbar. Wo ein *s*-Laut erscheint, vermute ich alte palatale Vokale; in der Nachbarschaft der emphatischen Laute und mancher Laryngalen ein ursprüngliches *u*. So ist es doch vielleicht nicht aussichtslos nach dem Lautbestand des Präsemitischen zu suchen. Doch das ist eine Aufgabe für sich, deren Bearbeitung über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgeht¹⁾.

Ich will jedoch einige Gesichtspunkte anführen, die vielleicht von Nutzen sein werden bei der Untersuchung der in der Flexion des semitischen Verbum auftretenden Vokale. Der Wechsel des Tempus wird, wie gesagt, in den Semitensprachen heute nicht nur durch den Wechsel von Präfix- und Suffixbildung ausgedrückt, sondern

¹⁾ Vgl. hierzu „Die Sprachen der Hamiten“, S. 150.

auch durch den Wechsel der Vokale, die im Präfix, im Suffix und im Innern des Stammes auftreten. In dieser Verwendung der Vokale besteht also Übereinstimmung zwischen Semitensprachen und Hamitensprachen und zwar so, daß in den Berbersprachen und einigen Kuschitensprachen der Vokalwechsel nicht nur im Affix, sondern auch im Stamm nachweisbar ist, wenn auch nicht für alle Verba, so doch für eine bestimmte Zahl — die wir oben veränderliche genannt haben. In den weiter abstehenden Sprachen, den nilotischen Hamitensprachen, im Nama, im Hausa, auch im Ful und im Bantu treten die Vokalunterschiede nur in den Affixen auf.

Im Somali scheint die Sache besonders einfach zu sein, indem *-a* für das eine, *-i* für das andere Tempus gebraucht wird. Auch in den veränderlichen Stämmen ist der Wechsel von *a* und *i* im Stamm nachweisbar. Das paßt vortrefflich zum Bantu, wo ebenfalls *-a* und *-i* als Tempuszeichen erscheinen. Auch im Hottentottischen tritt *a* und *i* in einer Weise auf, die man hiermit in Verbindung bringen kann. Aber dieser so einfach scheinende Vorgang ist doch wohl nicht so ursprünglich, wie er aussieht. Im Bedaue ist *i* als Affix nachweisbar und als Stammvokal der veränderlichen Verba allgemein durchgeführt. Aber die temporale Funktion des *a* ist nicht so klar und wird durchkreuzt durch andere Funktionen von *a*.

Im Hausa ist *-i* neben *-a* nachgewiesen, aber die Funktion ist nicht rein temporal, sondern vermischt sich auch hier mit anderen Funktionen. Im Ful erscheint neben *-a* und *-i* auch *-u* als tempusbildend, im Masai ist *-i* als tempusbildend nicht nachgewiesen, aber *-a* und *-u*; *-i* erscheint hier in anderer Funktion.

Im Schilh unterscheidet das starre Verbum die Tempora überhaupt nicht mehr, das veränderliche hat aber sehr komplizierte Formen, für die ich als ursprüngliches Schema vermute (s. S. 260): Fiens *a—i*, Factum *u—a*, wobei aber die 1. und 2. Person Sing. noch wieder abweichen aus Gründen, die ich nicht übersehe.

Dazu kommen nun noch die mehrfach angedeuteten anderen Funktionen der Vokale, die es erschweren, die temporalen Funktionen sicher zu erkennen. Von diesen seien folgende erwähnt, die mir die wichtigsten zu sein scheinen.

a) Nominalaffixe. Nach den Untersuchungen von M. v. Tiling im Somali¹⁾ unterliegt es kaum einem Zweifel, daß die Suffixe *-i* und *-a* am Nomen bereits beginnen sich aus Lokalbezeichnungen zu Temporalbezeichnungen zu entwickeln: „der Mann hier“ wird „der

¹⁾ IX, S. 132—166. X, S. 208—240 d. Zeitschrift.

Mann von heute“, „der Mann dort“ wird „der Mann von damals“. Die Tempuszeichen *-i* und *-a* am Verbum hängen hiermit offenbar zusammen. Ich möchte diese Art des Lokalausdruckes deshalb nicht für eine Durchkreuzung der Tempusbezeichnung ansehen, sondern für einen Weg, um ihre Entstehung zu erfassen. — Über die Beziehung dieser Suffixe zur Kasusbildung vgl. M. v. T. a. a. O.

b) Lokale Affixe. Außer den unter a) genannten Lokalaffixen gibt es noch andere, z. B. Hausa *-i* „hin“, *-o* „her“. Diese Affixe scheinen aus volleren Formen verstümmelt zu sein, vgl. Somali *sā-*, *sō-*, Bari *-ri*, *-un*, Schilh *-d-*, *-n-*.

c) Modale Affixe, z. B. Bildung der Wunschform und des Modus im Relativsatz im Bedaue und Somali.

d) Verbalspezies-bildende Affixe.

α) Im Hausa endigt das Verbum ohne Objekt, also in intransitivem Gebrauch, auf *-a*, das Verbum mit folgendem Objekt auf *-i*, vor Pronomen auf *-ē*. Auch im Bedaue entstehen Intransitive durch angehängtes oder eingefügtes *a*.

β) Eine Art Dauerform wird mehrfach mit *-a* gebildet, z. B. im Schilh, wo auch andere Vokale im gleichen Sinn auftreten, vielleicht unter dem Einfluß der Vokalassimilation. Dies *-a* scheint aus einer volleren Form entstanden zu sein, vgl. Hausa *-awa*, Somali *-ay*, Bantu *-*aya*. Im Hausa verbindet es sich vielfach mit dem oben unter d) α) erwähnten intransitiven *-a*. Im Bedaue werden die intransitiven Formen mit *a* als Stammvokal durch das durative *a* gedehnt.

e) Nominalbildende Affixe.

Mit suffigiertem *-a* wird im Bedaue ein Nomen vom Verbum gebildet. Auch das *-a* des Bantu tritt häufig nominalbildend auf, z. B. in den substantivierten Infinitiven. Hier ist es mit dem tempusbildenden *-a* identisch. Auch andere Vokale dienen zur Nominalbildung in den Hamitensprachen.

f) Genus verbi bildende Affixe. Mit *-u* bildet das Hausa passive Formen, ebenso das Schilh mit *u-*, vgl. *-u* im Bantu in gleicher Funktion, s. oben S. 250 ff.

g) Die Wirkung der Tauschbewegung (Polarität), die in den Hamitensprachen beim Nomen eine so große Rolle spielt, ist dabei nicht zu vergessen.

Um den Vokalismus des semitischen Verbum zu verstehen, werden wir also dieselben Gesichtspunkte beachten müssen, wenn wir

glauben, von den Hamitensprachen aus etwas Licht in diesen dunkeln Sachverhalt zu bringen.

a) **Nominale Affixe.** Ich halte es für möglich, daß die Kasusendungen des Semitischen sich aus so komplizierten Nominalendungen entwickelt haben, wie sie das Somali heute noch bietet. Für den Nominativ scheint es mir evident, daß er in beiden Fällen auf das Pronomen $\text{šu} > \text{hu} > \text{u}$ „er“ zurückgeht; vgl. auch *u-* als Zeichen des Subjekts beim status annexionis des Schillh. Wenn H. Bauer recht hat, daß das schließende *-u* in *yaqtulu* ebenfalls dies Pronomen ist¹⁾, so wäre die Identität der nominalen und verbalen Endung hier erwiesen. Wenn arabische Grammatiker eine ähnliche Beziehung zwischen dem *-a* des Subjunktiv und der Nominalendung *-a* vermuten, so ist das ja nicht zwingend, da diese Behauptung der Freude am Schema ihren Ursprung verdanken kann, aber es lohnt sich doch, dem Gedanken weiter nachzugehen an der Hand der Vorgänge im Somali.

b) **Lokale Affixe.** Die transitiven Imperfakta des Semitischen haben als Stammvokal urspr. *i* und *u*, scheinbar in identischer Funktion. Es wäre zu untersuchen, ob hier nicht gelegentlich alte Lokalunterschiede zu Grunde liegen, indem das eine „hin“ und das andere „her“ bedeutet. Beide konnten eine zeitlang nebeneinander im Gebrauch sein, bis schließlich das meistgebrauchte den Sieg davontrug.

c) Auch in Semitensprachen liegen handgreiflich modale Unterschiede vor, die durch Vokalwechsel bezeichnet werden.

α) Die subjunktiven Formen haben öfter andere Vokalisation als die indikativen.

β) Der Modus des Relativsatzes unterscheidet sich gelegentlich von dem des Hauptsatzes, vgl. Bauer a. a. O. S. 11.

d) Mit der Bildung besonderer Verbalpezies mit Hilfe von Vokalen hat man jedenfalls im Semitischen zu rechnen.

α) Bekanntlich nimmt man an, daß die transitiven Verbalstämme im Imperfekt den Vokal *u* oder *i* haben, die intransitiven *a*. Es ist keineswegs immer richtig, aber die Zahl der nachgewiesenen Fälle ist doch recht groß. Hier läge also eine Analogie vor für die intransitive Funktion des *a*.

β) Analogien zur Dauerform der Hamitensprachen s. unten S. 272.

¹⁾ a. a. O. S. 11.

e) Das semitische Perfektum wird als eine Art Nomen von uns angesehen. Sein Vokalismus wäre also vielleicht zu erklären aus den Funktionen nominalbildender Affixe.

f) Das passivbildende *u* ist mehrfach in den Stamm des semitischen Verbum eingedrungen; die betr. Formen sind längst klar erkannt und können hier ausgeschieden werden. Im Assyrischen fällt mir auf, daß das Permansiv so oft in intransitiver, passiver Funktion vorkommt und so häufig, besonders in den abgeleiteten Stämmen, ein *u* enthält. Vielleicht steckt doch das passive *u* in manchen dieser Formen.

g) Die Tauschbewegung scheint mir irgendwie die Wahl der Vokale beeinflußt zu haben. Wenn das Schema lautet:

dem Imperf. *i, u* entspricht Perfekt *a,*
 " " *a* " " *i, u,*

so ist das handgreiflich polar. Aber das Schema wird nicht immer befolgt. Im Arabischen gehört zu Perfekt *u* auch Imperfekt *u*, und in anderen Sprachen treten allerlei andere Unregelmäßigkeiten ein. Aber ich halte es für möglich, daß der Kontrast doch bei der Entstehung der Formen mitgewirkt hat.

Alle diese Möglichkeiten sind zu erwägen, und dazu kommt noch Folgendes:

h) Da in einigen Hamitensprachen, auch im Ful, *-i* und *-u*, wo sie temporale Funktion haben, keineswegs identisch sind, könnte es auch in Semitensprachen so gewesen sein, daß das „Imperfekt“ mit *i* ursprünglich eine andere temporale Funktion hatte als das „Imperfekt“ mit *u*. Diese beiden Bildungen können später verschmolzen sein.

i) Die einsilbigen Stämme der Hamitensprachen haben naturgemäß einen anderen Vokalismus als die zweisilbigen, die im Semitischen die Regel sind.

k) Bildungen wie das Präsens des Bedauye mit präfigiertem bzw. infigiertem *n*, für das Christian auf das ähnliche assyrische Präsens hinweist, zeigen, daß wir es noch mit allerlei weiteren Möglichkeiten zu tun haben, und mahnen zur Vorsicht in der Aufstellung der den heutigen Semitensprachen zugrunde liegenden hypothetischen Formen.

2. Das zweite Problem, bei dem die hamitischen Sprachen Lösung versprechen, ist die Frage nach der **Entstehung der dreiradikaligen Verbal-Stämme** im Semitischen.

Die hamitischen Sprachen haben sehr häufig Stämme mit zwei Radikalen,

z. B. Beda uye *bire* „Regen“, *bit* „Geier“, *da'* „weben“, *dib* „fallen“, *dif* „übersetzen“ (Fluß), *dey* „schwer sein“, *tuk* „Mann“ usw.

Daneben gibt es eine ganze Anzahl Stämme mit einem Radikal, z. B. Beda uye à „Milch“, *da* „Ding“, *ha* „Wein“, *na* „Sache“, *re* „Brunnen“.

Hier ist es wahrscheinlich, daß in vielen Fällen der zweite Radikal irgendwie verloren gegangen ist, wie sich das in einzelnen Beispielen nachweisen läßt,

z. B. Beda uye *ya* neben *yāy* „Schnur“, *di* „sagen“ neben Somali *dah* (dasselbe), *hi* (neben **hay*) „geben“ usw.

Außerdem erscheinen aber auch dreiradikalige Stämme. Viele von ihnen sind semitische Lehnworte, die für unsere Betrachtung ausscheiden,

z. B. Beda uye *ketib* „schreiben“, *afham* „verständlich sein“, *milāk* „Salz“, *bedil* „ändern“, *bagal* „Maultier“ usw.

Andere lassen sich nicht als Lehnworte erweisen,

z. B. Beda uye *davre* „schön“, *fenik* „beißen“, *gulhe* „Vorderarm“, *girna* „Kopf“, *harka* „Schulter“ usw.

Nun gibt es unter den zweiradikaligen Stämmen solche, die sicher aus dreiradikaligen verstümmelt sind,

z. B. Beda uye *seni* „bleiben“ aus **sny¹⁾*, vgl. *misnay* „Aufenthalt“, *šepi* „Milch trinken“, davon *šī-šafóy* „die Ammo“, *s-iham* „waschen“ vom Stamm **yhm*, *ikū-s* „zum Schreien bringen“, vom Stamm **ykw* usw.

Aber bei der großen Mehrzahl der zweiradikaligen Stämme ist es nicht wahrscheinlich, daß sie auf solche Weise entstanden sind, da die verschiedenen Hamitensprachen in dieser Bildungsweise trotz sonstiger starker Verschiedenheit sich im wesentlichen gleichen. Auch die weiter abstehenden Sprachen haben zumeist Stämme mit zwei Konsonanten,

z. B. Hausa *gani* „sehen“, *fura* „anblasen“, *duba* „ansetzen“, *dafa* „kochen“ usw.

Masai *-sij* „folgen“, *-gor* „verdrießlich sein“, *-gol* „stark sein“, *-dol* „sehen“ usw.

Ful *mara* „halten, festhalten“, *riewa* „verjagen“, *suta* „öffnen“, *wara* „töten“ usw.

¹⁾ Vgl. hierzu „Die Sprachen der Hamiten“, S. 150.

Bantu, z. B. Suaheli *-pata* „bekommen“, *-lima* „hacken“, *-tuma* „schicken“, *-fuga* „zähmen“.

Der zweite Radikal wird im Bantu allerdings häufig durch einen Nasal verstärkt, z. B. Suaheli *-fuga* „Tiere zähmen“, Konde *-fun̄ga* „bändigen“ usw., aber dieser Nasal kann nicht als dritter Radikal angesehen werden. Mehrsilbige Stämme sind abgeleitet, wie Kafir *-bona* „sehen“, davon *-bon-el-a* „für jemand sehen“, *bon-an-a* „sich gegenseitig sehen“ usw. Wir werden also die zweiradikaligen Stämme als das Normale für die Hamitensprachen ansehen. Wie die dreiradikaligen entstehen konnten, bleibt hier das gleiche Problem wie in den Semitensprachen.

Eine Gruppe von Erscheinungen möchte ich hier von vornherein ausscheiden, das sind die Reduplikationsformen. Diese sind in Hamiten- wie Semitensprachen häufig und bedürfen weiter keiner Erklärung. Natürlich sind hierher auch solche Formen zu rechnen, die auf den ersten Blick nicht als Reduplikationen erkennbar sind, wie Hebräisch *kōzāw* „Stern“, aus **kawkaw* über **kawkaw*. Dahin gehören arabische Reduplikationsformen, wie *ḡarḡara* „gurgeln“, *waswasa* „flüstern“. ferner hamitische Reduplikationen wie Bilin *lalaq* neben *laqaq* „schütten“.

Im übrigen muß man zunächst mit der Möglichkeit rechnen, daß gewisse Bildungselemente erstarrt und nicht mehr als solche erkannt sind. Wenn wir bedenken, daß die Zahl der Suffixe, durch die im Bantu, im Ful und im Masai abgeleitete Stämme vom Verbum gebildet werden, viel größer ist als in den Kuschitensprachen und im Berberischen, so ist es nicht ausgeschlossen, daß gewisse Endungen eben nur noch rudimentär vorhanden sind. Die damit gebildeten Verba werden gar nicht mehr als abgeleitet empfunden. Wir sehen diesen Vorgang sich schon im Bantu vorbereiten. Auch hier werden einzelne Endungen nicht mehr in allen Sprachen lebendig verwandt. So ist z. B. im Suaheli der Gebrauch des kausativen **-ya*, der Stativform auf *-ama*, des kausativen *-ika*, der Inversivformen auf *-ua* < *-ula* und *-uka*, der Medialformen auf *-aa* < *-ala* auf bestimmte Verba beschränkt, bei denen diese Formen seit alters in Gebrauch sind. Man kann diese Suffixe also nicht mehr beliebig mit jedem Verbum verbinden. So wäre es möglich, daß solche obsoleten Verbalsuffixe (vielleicht auch Präfixe) in semitischen Verbalstämmen stecken und heute als Radikale angesehen werden. Wenn z. B. häufig hebräische Stämme auf *-y* gleiche oder ähnliche Bedeutung haben mit Stämmen ohne *-y*, so liegt vielleicht die alte Durativendung Hamitisch *-aya*, Bantu **-aya* zugrunde.

Z. B. Hebr. 'ānā < *'ānay neben 'ānan „klagen“, dāhū < *dāhay neben dāhah und nāzāh < *nādah „stoßen“, zāxā < *zāxay neben zāxax „rein sein“, hāqū < *hāqay neben hāqay „eingraben“ usw.

Daß wirkliche Verbalpräfixe stammhaft werden können, beweist u. a. arab. *talmaza* „ein Schüler sein“, von Hebr. Aram. *talmaṣ* vom Stamm *lmd*¹⁾. Bekanntlich wird *-l* von hebräischen Lexikographen in einigen Fällen als Suffix angesehen, z. B. Hebr. *karmēl* „Garten“ neben *kērm*, vgl. auch im Arabischen *šam'ala* „zerstreut sein“ neben *šama'a*.

Aber die große Mehrzahl der dreiradikaligen Verben wird sich auf diese Weise nicht erklären lassen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß hierbei schon in alter Zeit ähnlich verfahren wurde, wie das der Araber bis heute tut, wenn er aus beliebigen Worten ein Verbum schmiedet, z. B. *basmala* „er sagt: im Namen Gottes“ aus *bi* „in“, *ismi* „Namen“ (Gen.), *allāhi* „Gottes“¹⁾. So wird man Personennamen, Ortsnamen, Fremdworte gelegentlich benutzt haben, um neue Worte zu bilden, und es dürfte unmöglich sein, das alles im einzelnen zu ermitteln.

Aber ich muß noch auf eine andere Möglichkeit hinweisen, die uns die Hamitensprachen an die Hand geben, das ist die Verbindung zweier Stämme zu einem neuen Stamm. Die beiden Stämme können Verba sein, von denen jedes einen Teil der Tätigkeit beschreibt²⁾, z. B. Kafa: *te-ime* „bringen — geben“ > „darreichen“, *kate-hame* „eilen — gehen“ > „schnell gehen“; Nama: *sā-mū* „auslesen — sehen“ > „aussuchen“, *ʔnou-sā* „schießen — verkehrt tun“ > „fehl-schießen“. Oder es kann das eine Verbum von dem anderen abhängig sein, z. B. Kafa: *tāh-mate* „fertig machen — essen“ > „ausessen“; Nama: *mū-mā* „sehen — stehen“ > „etwas stehen sehen“. Oder es kann der eine der Stämme ein Nomen sein, z. B. Nama: *khou-am* „den Mund öffnen“, von *am-s* „Mund“, *an-dom* „erwürgen“ von *dom-i* „die Kehle“; Somali: *'āf-fur* „Mund öffnen“ > „frühstücken“, *'af-ʔli* „Mund zurückgeben“ > „dolmetschen“, *dāw-gal* „Weg hineingehen“ > „veranlassen“, *gar-si* „dem Rechtsspruch gemäß geben“ > „Schadenersatz leisten“ (außerdem andere mit *gar*).

Einer der Stämme kann auch ein zum Adverb herabgesunkenes Nomen sein, z. B. Nama: *khóm-ei* „reden — darauf“ > „lesen“, *di-ʔui* „tun — heraus“ > „austun“, *mī-ou* „reden — zu“ > „gegenreden“ u. s. f³⁾.

¹⁾ Caspari, Arabische Grammatik, § 70.

²⁾ Vgl. „Die Sprachen der Hamiten“, S. 28.

³⁾ Vgl. Lehrbuch der Namasprache, S. 109.

Häufig wird das Verbum „sagen“ benutzt, um Verba von beliebigen Stämmen, besonders von Lautbildern zu bilden, wie das von den Bantusprachen das Kaffersche besonders entwickelt hat, z. B. *uku-thi phefu* wörtlich „*phefu* sagen“ neben *uku-phefu-m-la* „atmen“, *uku-thi pheku* „*pheku* sagen“, neben *uku-pheku-za* „die Hand erheben, um ein Tier zurückzuhalten“, *uku-thi tha-tha* „*tha-tha* sagen“, d. h. „hüpfen“ usw.

Ebenso nun auch in Hamitensprachen. Beda uye: *tuff' di*, „*tuff* sagen“, d. h. „speien“ neben *tuf* „speien“. Dabei wird *di* noch ganz als Verbum empfunden und bildet perf. *a-di*, präs. *a-ndi*, nom. actionis *ū-mi-yád*¹⁾. Ebenso im Afar: *tuf dah* „speien“. Im Bilin und Chamir heißt „sagen“ *yi*, *y* und wird wie ein Suffix häufig zur Bildung von Verben gebraucht,

z. B. Bilin: *aḥ y* „seufzen“, *wuḥ y* „bellen“, *fiy y* „fliegen“²⁾; Chamir: *embī y* „sich weigern“, *ḡar y* „die Nacht zubringen“, *bābū y* „bellen“, *ḡig y* „blasen“ usw.³⁾

Im Somali bildet *-y* denominative Verba, z. B. *ósbe-y* „salzen“ von *ósbo* „Salz“⁴⁾. Dies *-y* wird nicht mehr als selbständiges Verbum, sondern als Suffix empfunden und verschmilzt mit dem vorhergehenden Stamm.

So entsteht dann durch die innige Verschmelzung dieser Zusammensetzungen ein neuer Stamm, der, da er aus zwei ursprünglich zweiradikaligen Stämmen entstanden ist, theoretisch nun vierradikalig sein müßte. Nun weisen ja die semitischen Sprachen eine große Anzahl vierradikaliger Stämme auf, die zunächst als „Ausnahmen“ neben den dreiradikaligen stehen, vgl. die arabischen vierradikaligen Verba wie *qamāra* „binden“ und hebräische Nomina wie *qardōm* „Axt“, *zarzīf* „Platzregen“, *zilāfā* „Glut“. Besonders häufig sind dabei die Namen von Tieren, in denen doch wohl irgend eine Beschreibung des betr. Tieres steckt, z. B. Hebräisch: *ʿagrāv* „Skorpion“, *parʿōš* „Floh“, *ʾakkāvīš* „Spinne“ und sogar das fünfradikalige *šefardēā*⁵⁾ „Frosch“. Wenn die so zusammengesetzten Stämme auch theoretisch vierradikalig waren, so werden doch tatsächlich viele von ihnen dreiradikalig sein, da nicht selten schon ein Radikal verloren ging, vgl. oben das Verbum *y* „sagen“. Außerdem wäre es denkbar, daß ähnliche oder gleichlautende Konsonanten verschmelzen, so daß aus vier Radikalen drei werden. Nachdem einmal das Schema der Trilateralität gefunden

¹⁾ vgl. Reinisch: Wörterbuch, S. 223.

²⁾ vgl. Reinisch: Die Bilinsprache, §§ 73, 74.

³⁾ vgl. Reinisch: Die Chamirsprache, § 89.

⁴⁾ vgl. „Die Sprachen der Hamiten“, S. 178.

war, wird es auf die vorhandenen Verba uniformierend gewirkt und zu Vereinfachungen geführt haben. Beispiele dafür, daß Vereinfachungen durch Weglassung von Radikalen vorkommen, sind in der arabischen Grammatik unschwer nachzuweisen, z. B.: Ein Nomen mit fünf oder mehr Radikalkonsonanten hält bei der Bildung der Deminutiva nur die ersten vier fest und wirft die andern ab, z. B. *safarjal* „Quitte“ bildet *sufayrij*; *'aulalib* „Nachtigall“ bildet *'unaydil*; *jakmaris* „altes Weib“ bildet *juhaymir* neben unregelmäßigem *juhayriš* unter Ausfall des *m*¹⁾. Vgl. auch *tilmiz* „Schüler“, das den Plural *talāmiz* neben *talāmī* und *talām-in* bildet unter Ausfall des *z*.

Natürlich sind die so entstandenen trilateralen Stämme dann noch gewissen Assimilations- und Dissimilationsgesetzen unterworfen, die die ursprünglichen Laute verändern können.

Das alles wird erklären, warum es trotz mancher treffenden Einzelbeobachtung bisher nicht gelingen wollte, die Entstehung der semitischen dreiradikaligen Stämme völlig zu ergründen. Ein dritter Radikal, z. B. *b*, braucht danach keineswegs immer dieselbe Funktion zu haben. Er kann assimiliert sein aus anderen Lauten, z. B. *p*, ferner kann er sehr verschiedenen Wurzeln entstammen, die ein *b*, bzw. *p* enthalten. Es ist deshalb nicht wahrscheinlich, daß man viele Stämme auf ihre Wurzeln wird zurückführen können, aber man darf hoffen, einiges zu finden, wenn man nach diesen neuen Gesichtspunkten die Untersuchung anstellt.

Zu solchen Studien anzuregen war der Zweck dieser Zeilen.

ZWEI LEGENDEN DER MĚNANGKABAU-MALAIEN IM DIALEKT VON PAJAKOEMBOEH.

VON OESMAN IDRIS.

Mit deutscher Übertragung und Anmerkungen von Walther Aichele.

VORBEMERKUNG.

Die beiden hier mitgeteilten Legenden verdanken ihre Veröffentlichung der Tätigkeit des Herrn Oesman Idris, Sprachgehilfen für Malaiisch am Seminar für Afrikanische und Südseesprachen der Hamburgischen Universität.

¹⁾ vgl. Caspari: Arabische Grammatik, § 271.

Seine Heimat, in deren Mundart er die Texte niedergeschrieben hat, Pajakoemboeh, liegt ungefähr 150 km nordöstlich von Padang (West Sumatra) als Endstation einer von dieser Hafenstadt ausgehenden Eisenbahnlinie. Der Dialekt gehört zum Sprachgebiet des Mëngkabau-Malaiischen, das einen großen Teil des Westens von Mittel-Sumatra umfaßt. Soweit ich sehe, liegen Textproben aus dieser Mundart bisher noch nicht vor. Die niederländischen Forscher beginnen erst seit neuerer Zeit, dem Studium der mëngkabau-malaiischen Dialekte mehr Interesse zu schenken; zu erwähnen sind¹⁾: van Ophuijsen: Het verhaal van „de visch en het eekhorntje“ en zijne verspreiding op Sumatra, Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 66, S. 363 ff und van Ronkel: Mededeelingen aangaande een palatalisierend Minangkabausch dialect, Bijdragen 74, S. 407 ff. So ist es heute noch nicht möglich die Stelle zu bestimmen, die die Mundart von Pajakoemboeh innerhalb der übrigen Dialekte einnimmt.

Abgesehen von der schwer zu charakterisierenden „singenden“ Satzmelodie unterscheidet sie sich von den im westlich gelegenen Agam-Bezirk (Hauptort: Boekit Tinggi = Fort de Kock) gesprochenen vor allem durch die Erscheinung, daß Riouw-malaiisches gespanntes *a* nicht nur im Auslaut, sondern auch in vorletzter offener Stammsilbe sich zu *o* verdunkelt; z. B. *moti* „sterben“ < *mati*. Die gleiche Lautentsprechung findet sich in diesem Falle aber auch für Riouw-malaiisches Pëpët (*ě*). Jedoch ist nicht anzunehmen, daß das Pëpët unmittelbar zu *o* geworden wäre, vielmehr wird dieser Lautwandel seinen Weg ebenfalls über gespanntes *a* genommen haben — ein Zustand, wie er in anderen Mëngkabau-Dialekten, vor allem in den Agam-Mundarten, noch vorliegt, also z. B. *boreh* „enthülster Reis“ < *bareh* < *bëras*. — Als offen gilt eine Silbe auch dann, wenn auf den Vokal eine Konsonantenverbindung aus Nasal und Verschlusslaut folgt. Diese Nasalverbindung ist dann als Anlaut der nächsten Silbe zu betrachten; z. B. *bongka'* „geschwollen“ < *bangka'* < *bëngka'*, *marontau* „in die Fremde gehen“ < *mërantau*, *ombie'* „nehmen“ < *ambie'* < *ambil*. Das arabische Lehngut nimmt in weitem Umfange teil an diesen innerdialektischen Lautregeln; z. B. *odie* „gerecht“ < Arab.-Riouw-Mal. *adil*, *sidokah* „Almosen“ < *sëdëkah*, *baroke'* „Segen“ < *bërkat*, *makosoe'* „Absicht“ < *makoed*.

Ausnahmen bilden dagegen in unseren Texten die malaiischen

¹⁾ van der Toorn's Minangkabausch-Maleisch-Niederländisch woordenboek und seine Minangkabausche spraakkunst blieben mir infolge der herrschenden Valutanot leider unzugänglich.

Worte *satoe*, *soeatoe* „eins“ und *laloe* „alsdann“, die vielleicht erst nach Abschluß der Lautverschiebung von *a* zu *o* in den Dialekt eingedrungen sind. Riouw-malaiisches *përompoean* „Frau“, das in unserer Mundart lautgesetzlich **pàrompoean* gesprochen werden müßte, aber *porampoean* lautet, wird im Mënaŋkabauischen nur literarisch verwendet anstatt des allgemein mënaŋkab. *padoesi*; es ist also Lehnwort und wird — infolge der Viersilbigkeit — in unserm Dialekt wohl als Kompositum behandelt und dementsprechend vokalisiert.

Während unsere Mundart durch ihren viel fortgeschrittenen Lautwandel von *a* und *r* zu *o* sich von dem Dialekt von Boekit Tinggi (Fort de Koek) unterscheidet, so stimmt sie doch — abweichend von anderen Mundarten, die ihr in dieser Erscheinung näher stehen — wieder mit ihm überein in der Diphthongisierung von *a* und *i* zu *uä* und *jē* in Silben, die auf *k* (= *ʹ*), *ng* (= *ñ*) oder *h* auslauten, ferner in der Erhaltung des *k* im Suffix *-kan*, das in anderen Dialekten zum festen oder auch schon weichen Vokaleinsatz wird, und außerdem des palatalen *n* im Pronominalsuffix der 3. Person (*-njo*), das sonst mitunter zu *u* wird oder ganz fortfällt. Vgl. die Proben bei van Ronkel a. a. O.

Die Orthographie, in der die Texte geschrieben sind, ist keine phonetische, sondern die von Holländern gebrauchte, wie sie dem durch holländische Schulen gegangenen Indonesier geläufig ist: *oe* ist also = *u*, *ng* ist der Velarnasal *ñ*: *tj*, *dj* und *nj* stellen ebenfalls je nur einen Laut dar, nämlich die Palatale *tʹ*, *dʹ* und *n*, *ʹ* bedeutet festen Vokalabsatz. Zur Aussprache ist ferner zu bemerken, daß *a* in drittletzter Silbe kurz und ungespannt zu sprechen ist: *sapondjang* „gemäß“, *būlondjo* „tägliche Ausgaben“; *r* klingt nach der Angabe von Oesman Idris bei vielen velar; bei manchen hatte er freilich den Eindruck, als ob sie mit dieser velaren Artikulation ihrer Sprechweise eine besonders gewichtige Note zu geben bezweckten; vgl. dazu den Dialekt von Pakan Rabaa (van Ophuijsen, a. a. O., S. 364 ff), wo wir die velare Aussprache wiederfinden, und wo diese unter Zusammenfall von *l* und *r* auch im Auslaute noch erhalten ist —

Inhaltlich bedarf nur die zweite der beiden Erzählungen, die Legende vom Propheten Chadhir, einer besonderen Erläuterung. Die erste, die Geschichte vom lieblosen Sohne, ist eine Lokalsage, die die Entstehung zweier in der Nähe von Pajakoemboch befindlicher Steinbilder auf ihre Weise erklären will.

Die Erzählweise der Originaltexte ist episch breit; mit besonderer Liebe verweilt sie bei der Schilderung seelischer Vorgänge; sie wird

beherrscht von einem eigenen Rhythmus und verrät des Erzählers Freude am Wort und an künstlerischer Gestaltung, die sich vor allem in dem gerne angewendeten „parallelismus membrorum“ und in bildlichen Wendungen kundgibt. Die poetische Form der Darstellung wird ja auch gefordert durch den Umstand, daß die Malaien ihre Erzählungen singend vorzutragen pflegen nach bestimmten Melodien, die nach den einzelnen Landschaften unterschieden werden. Die Stücke wirken so ursprünglich und volkstümlich, daß man wohl schwerlich in ihrem Erzähler einen Indonesier vermuten würde, der schon seit früher Jugend bestrebt ist, abendländische Bildung in weitem Maße sich anzueignen.

Von dem eigentümlichen Reiz des Originals kann die deutsche Übertragung nur schwer eine Vorstellung erwecken, trotzdem sie in dieser Absicht gelegentlich darauf verzichtet, sich genau an Wortlaut und Konstruktion zu halten. Denn nur allzuoft muß sie sich damit begnügen, die feingewählten, aber dem Deutschen fremdartigen malaisischen Metaphern durch ihm zwar verständliche, aber leider auch weniger treffende Wendungen zu ersetzen.

Die Klammern im Texte der deutschen Übertragung enthalten einige wenige Zusätze, die, als selbstverständlich im Sinne des Originals liegend, dort fortfallen, deren Fehlen vom deutschen Leser aber als Lücke empfunden würde.

*I. Tjoerito ona' nan
doeroko.*

*Sapondjang tjoerito nan
hambo donga — odolah podo
saboeah kompoeang — diam
saoerang porampoean — po-
rampoean toeo logi misikin —
tio' hori poi karimbo — karodjo
mantjori kojoe patona' — baitoe
pantjorian salomonjo — odo
injo barona' soerang — saoe-
rang ona' loki-loki — iolah
ona' kasojangan — kagonti
ondeh dongan bopo — oebe'
djorieh parorai doman — si-
dingin tompa dikapolo — ilang
nan tido kabagonti — de' ona'*

I. Die Geschichte vom lieblosen
Sohne.

Nach einer Erzählung, die ich hörte, lebte in einem Dorfe eine alte arme Frau. Jeden Tag ging sie in den Busch, um Brennholz zu suchen; damit bestritt sie ihren Lebensunterhalt. Sie hatte einen Sohn, an dem sie mit ganzer Liebe hing, der ihr teuer war wie Vater und Mutter, ihr Trost und ihre Erquickung — ein unersetzliches Gut, da er ihr einziges Kind war. Das einzige Kind steht ja dem Herzen besonders nahe.

saorang sodjo — ona' toengg
sibiran¹⁾ toelang.

De' lomo bakalomoan —
soedahlah godang ona' non-
toen — olah loph dori soemat
rosoel — olah takona²⁾ de'
ondehnjo — manjorahkan ona'
poi mangodji — mangodji
oma³⁾ djo koeraän — djiko'
boelieh mangodji kitab⁴⁾ poelo
— poi barodja bosu djo bosu
— barodja moloe dangan so-
pan — oentoea' pukoian ona'
moelo-moelo.

Tontangan podu ona' non-
toen — ona' nau potoeah⁵⁾ boe-
kan kapulang — pondai baon-
deh djo babopo — pondai buo-
die' djo bakoko — pondai ba-
kaem bakoloearogo — pondai
bahondai djo batolan — io nan
kotjie' disoinganjo — nau

Im Laufe der Jahre, als der Sohn
herangewachsen war und die Beschnei-
dung hinter sich hatte, kam seine
Mutter auf den Gedanken, ihn in die
Schule zu schicken, zum Unterricht in
den Anfangsgründen und im Koran.
Wenn möglich, sollte er sich dann noch
dem höheren Studium zuwenden und
Umgangsformen erlernen, um sich be-
scheiden und zurückhaltend zu be-
nehmen, wie es einen jungen Mann
ziert.

Er war in allem ein gehorsamer
Sohn, höflich und gefällig im Verkehr
mit jedermann, seien es Erwachsene,
Freunde, Kameraden oder Verwandte.
Der Jüngeren nahm er sich liebevoll
an, mit Gleichaltrigen pflegte er ver-
trauten Umgang und Älteren begegnete
er mit Achtung⁶⁾. In der Schule war er

¹⁾ *sibiran* kommt im Mëangkabauischen nur in der Zusammenstellung *sibiran toelang* vor, die ein besonders inniges Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bezeichnet. Dieser vereinzelt Gebrauch des Wortes läßt vermuten, daß es Lehnwort ist. Wahrscheinlich ist es zusammengesetzt aus dem Artikel *si*, der gelegentlich als Präfix auch vor Nicht-Personenbenennungen steht (z. B. *sidingin* „Kühlmittel“) und arabisch *birr* „Pietät“, das als wichtiger Terminus der islamischen Sittenlehre im Mëangkabauischen Eingang fand, und zwar wurde es in der adverbial häufig verwendeten Akkusativform *birran* „pietätvoll“ übernommen. — *toelang* „Knochen“ ist hier Bild für das Innerste; *sibiran toelang* bedeutet demnach etwa „Liebling des Herzens“.

²⁾ *takona* oft = *takonang* „auf den Gedanken kommen“. Vgl. *mangona* S. 283, Anm. 1.

³⁾ arab. *'amal* „Tätigkeit“, bedeutet hier die ersten Übungen im Erlernen von Lesen und Schreiben. Vgl. die Redensart: *Mëngadji amal ëngkaupoen biloem, ëngkau hëndak bitjara ini dan itoe* „Du kennst noch nicht einmal das ABC und willst schon über alles mitreden.“

⁴⁾ arab. *kitab* „Buch“, hier: „höherer Unterricht“.

⁵⁾ arab. *fatwa* „Rechtsentscheidung, die Anerkennung und Gehorsam verlangt“, wird mit Bedeutungsverschiebung hier zu „gehorsam“. — *fatwa* mit anderer Bedeutung in der Vokalisierung *pitoea*: s. S. 289, Anm. 1.

⁶⁾ s. Anm. 1, Seite 280.

*somo godang dikosiehinjo — nan toeo dihoromatinjo*¹⁾ — *tontangan kodji ona nontoen — de' rodjin djo jokinnjo — batombah poelo djo hoti to-rang — manoeroei sagolo koto goeroe — de' kidomat djo toea-konjo*²⁾ — *odolah goran tigo moesin — hobihlah kodji dibotjonjo — soedahlah tommat pangodjarannjo — poelanglah injo kakompoeangnjo — poelang karoemah ondeh kondoeangnjo.*

Jolah poelo de' ondehnjo — godangnjo hoti boekan kapolang — malihe' ona kondoeangnjo — soedahlah sompai nan dimakosoei' — sonanglah pikiran dolam hoti.

De' lomo bakalomoan — odolah podo soeatoe hori — tobi' lah pikiran de' ona nontoen — io taroga' na' marontau — poi marontau kanagori oerang — makosoei' sangodjo bodan diri — na' mantjori napokah diri — mantjorikan poroei' nan ta' barisi — mantjorikan poenggoeang nan ta' basao' — bamoehoenlah injo podo mondehnjo — Mono ondeh kondoeang hambo — borilah hambo poi marontau — ko' odo rohim Toehan — dope' honda'njo hambo oentoeang — oentoea' pandjogo boendo toeo — mintolah doa podo Toehan — lokeh hambo

fleißig und gewissenhaft, und da er überdies einen hellen Kopf hatte und alle Anweisungen seines Lehrers in Ergebenheit und Vertrauen befolgte, konnte er sein Studium in etwa drei Jahren abschließen. Dann kehrte er heim ins Haus seiner Mutter.

Seine Mutter freute sich über die Maßen, ihren Sohn wieder zu sehen und war nun zufriedenen Herzens, daß sich ihr Wunsch erfüllt hatte.

Aber als einige Zeit vergangen war, da fühlte der Sohn eines Tages eine brennende Sehnsucht in seinem Herzen aufsteigen; es verlangte ihn in die Fremde zu ziehen und anderer Menschen Städte kennen zu lernen, in der Absicht selbst für seinen Lebensunterhalt zu sorgen, seinen allzeit hungrigen Magen zu befriedigen und seinen unbedeckten Leib zu kleiden. Er wandte sich mit seinem Anliegen an seine Mutter: „Ach Mutter, laß mich in die Fremde gehen. Wenn Gott barmherzig ist, hoffe ich mein Glück zu machen, damit ich dir in deinen alten Tagen beistehen kann. Bete zu Gott, daß ich bald heimkehren darf, und wir nicht lange getrennt sein müssen.“

¹⁾ Eine bei Malaien beliebte, oft gebrachte Redewendung.

²⁾ arab. *tawakkul* „Vertrauen“.

babolie' poelang — djongan lomo kito batjorai.

Mondeh mandonga tjoeritona' — roso kapoetoeih rongkai hoti — ona' saerang na' badjolan — iolah poelo de' ondehnjo — ditjori tonggang djo boedi — pamboli boka ona' badjolan — awa' nan mikin koto oerang — bogai papotah koto oerang — ditoe kie' dorah dioloe — ditopih sontan dikoekoe — borang sadope' de' oesoho — disadiokan molah samoeonjo — iolah sadio nan paroloe — boka pakokeh oerang marontau — dilopeh molah ona' kondoeang po' badogang karontau oerang — djo oie moto dilopehnjo — dibori pitoroeah bonjak-bonjak — dibori oemonat togoeah-togoeah — pakoian oerang po' marontau.

Badjolanlah injo ona' non-toen — maninggakan kom-poeang djo holoman — oie moto batjoetjoeran — sobah takonang diondeh kondoeang — iolah tingga saerang soljo — topi makosoe' dolan hoti — djiko' loe boelieh pinto' djo pinto — lokeh djoro babolie' poelang — kalaulah sampai nan dimakosoe' — kalaulah dope' nan ditjori.

De' lomo bakalomoan — bodan marontau kian koe-mori — bonja' lah rogam

Als die Mutter den Plan ihres Sohnes vernahm, war es ihr, als sollte ihr das Herz darüber brechen, daß ihr einziges Kind von ihr gehen wollte. Sie suchte nun Mittel und Wege, um Reisevorräte für ihren Sohn einzukaufen. „Die Leute wissen ja, daß wir arm sind,“ sprach sie zu sich selbst, „und mein Bemühen, die Mittel zur Ausrüstung meines Sohnes zu bekommen, müßte ja eigentlich ebenso erfolglos bleiben wie) Blut aus dem Reisstampfer zapfen oder Kokosmilch aus den Fingernägeln pressen“, wie die Redensart lautet.“ Soweit ihre Kraft reichte, stellte sie jedoch alles Nötige in Bereitschaft, Mundvorrat und Ausrüstung für die Reise. Dann ließ sie ihren Sohn unter Tränen mit viel Ratschlägen und allerlei eindringlichen Ermahnungen, wie sie für einen Reisenden von Nutzen sind, in die Fremde ziehen.

Der machte sich nun auf die Wanderschaft. Beim Verlassen von Haus und Heimat kamen ihm die Tränen, da er an seine Mutter dachte, die allein zurückblieb. Aber es war ja seine Absicht, falls sich seine Wünsche erfüllen würden, schnell wieder heimzukehren, wenn er sein Ziel erreicht und gefunden habe, was er suchte.

Als er bereits lange hin- und hergewandert war und gar mancherlei erlebt hatte, gelangte er nach dem Rat-

panonggoangan — de' oentoeang takodie Allah — sompailah injo kasaboeah nagori — satoe¹⁾ sompai injo disonan — ditjori oerang kaindoea' somang — tompe' manjorahkan oentoeang diri.

De' poeëh injo mantjori — de' oentoeang takodie Allah — dope'lah injo karodjo sonan. Baroke' de' oentoeang kedorat Tochan — lomolah goran injo disonan — rodjin karodjo potang pogi — siang djo molam inda' baronti — dori sahuri kasahori — dori saboelan kasaboelan — sompailah goran bamoessin-moesin — dikoempoea sagolo pantjorian. Pantjorian bonja' soedah takoempoea — iolah kojo ona' nontoen — bonja'lah roto nan ditoroeah.

Adopoen de' ona' nontoen — ditjorilah poelo porampoean — iolah porampoean kadjodi bini — dope'lah bini oerang kojo — sonanglah hoti dolam diri — inda' odo loi nan disoesahkan — tjoekoei' sagolo nan diminto — opopoen tido kakoerangan — lopek samoeonjo konda' hoti.

Odo injo nan saboeah — io tontangan ona' nontoen — sodja'lah kojo bodan injo — soedahlah loepo mondeh kondoeang — inda' takona loi

schluß Allahs in eine Stadt. Dort suchte er einen Meister, in dessen Obhut er Leib und Leben übergeben könnte.

Nach vielem Suchen fand er schließlich nach Gottes Willen in der Stadt Arbeit. Dank Gottes Allmacht konnte er dort bleiben. Fleißig arbeitete er früh und spät, ohne Unterbrechung, Tag ein, Tag aus, von Monat zu Monat, und bald waren ein paar Jahre darüber hingegangen. Seinen ganzen Verdienst aber sparte er auf. Schließlich hatte der junge Mann ein großes Vermögen zusammengebracht; er war reich geworden und besaß viele Güter.

Nun suchte er eine Frau, die sein Weib sein würde, und bekam auch zu seiner Freude eine reiche Ehefrau. Jetzt gab es nichts mehr, was ihn hätte in Sorge versetzen können, alle seine Bedürfnisse konnte er befriedigen, nichts fehlte ihm, gestillt waren alle Wünsche seines Herzens.

Ein (Schatten freilich trübte nun das Charakterbild) des jungen Mannes. Seitdem er reich geworden war, vergaß er die eigene Mutter und dachte nicht mehr an sie, dachte nicht mehr an ihre Sorgen

¹⁾ Aus Arab.-Mal. *sěwaktōe* „sobald als . . .“

diondeh — inda' takona disoesah ondeh — inda' takona dimikin ondeh — inda' taroso disoki' ondeh — soedahlah loepo dioentoeang ondeh — gilo basonang-souang sodjo — gilo bagoerau-goerau sodjo — gilo basoeko-soeko djo bininjo.

De' lomo bakulomoan — odoloh goran satoe moso — iolah poelo de' porampocau toeo toe — dinonti ona' tido poelang — tjintolah hati kaona'njo — rindoelah roso na' basoeo — poetoeihlah hoti de' mangiro — rora'lah djontoeang de' mangona¹⁾ — bongka'lah moto de' manongih — hoti nan tido tatohani — io na' mantjori ona'njo — laloe dikoempoea roto bondo — didjoea sagolo nan odo — badjolan injo kaloea kompoeang — badjolan injo kian koemori-ditompoeah kompoeang samoeonjo — dori kompoeang kakompoeang loin — io de' lomo injo badjolan — dori sahori kasahori — dori sapokan kasapokan — sompailah goran baboelan-boelan — hobih sagolo oeang balondjo — loesoeahlah bodjoe nan dipokai — ona' nan tida' bosoro djoeo.

De' oentoeang takodie Allah — sompailah injo kasaboeah nagori — nagori tompe' ona'njo diam toe — horipoen sodang tongah hori — poneh

und ihre Armut, hatte kein Gefühl mehr für ihre Leiden, vergessen hatte er ihre traurige Lage. In seiner Verblendung war er nur auf sein und seines Weibes Wohlergehen und Vergnügen bedacht.

Lange Zeit hatte die alte Mutter nun schon vergebens auf die Rückkehr ihres Sohnes gewartet, ihr Herz sehnte sich nach ihm, sie hatte Verlangen ihn wiederzusehen. Vom vielen Grübeln und Sinnen litt ihr Gemüt schwer. Als sich endlich ihr Verlangen, den Sohn aufzusuchen, nicht mehr länger meistern ließ, nahm sie ihre geringe Habe zusammen, verkaufte alles und verließ ihr Dorf. Nun wanderte sie hin und her, von einem Dorf zum anderen, kehrte überall ein (und forschte nach). Lange war sie unterwegs, aus den Tagen wurden Wochen und aus den Wochen Monate. Ihr Zehrgeld war zu Ende, ihre Kleider zerlumpt. Den Sohn freilich hatte sie noch nicht wiedergefunden.

Da eines Tages kam sie durch Gottes Fügung in die Stadt, wo ihr Sohn wohnte. Es war um die Mittagszeit, heiß brannte die Sonne. Hunger und Durst befahlen die alte Mutter. Aber sie be-

¹⁾ = mangonang „nach-sinnen“, das an mangona „wiedererkennen“, Riouw-Mal. mëngênal angeglichen ist. Vgl. takona S. 279. Anm. 2.

hori songe' sakoli — lah toem-boeah aoeih djo lopa — bapitih sapitih tido — bodanlah pojah de' badjolan — roso kapoetoeih pasondian — roso kapotah pagolongan koki — diiri' bodan na' badjolan — minto sidokah sapon djang roemah oerang — iolah nosi nan sasoe' — iolah oie nan sadogoea'.

De' Allah manggora'kan — sampai karoemah ona' kondoeang — poï toga' kamoeko pintoe — doedoea' dioteh ona' djondjang — minto kasihan oerang roemah — maminto nosi nan sasoe' — maminto oie nan sadogoea'.

Adopoen okan de' ona'njo — tadonga oerang mahimbau — laloe kaloea injo malihe' — lah tompa' saerang porampoean toeo — porampoean toeo logi boeroea' — toga' dimoeko pintoe — babodjoe boeroea' tjobie'-tjobie' — laloe disopo ditonjoi.

Sodang podo porampoean toeo nontoen — tasiro' dora didodo — malihe' roepo loki-loki nontoen — mandonga boenji soeoronjo — roso saroepe djo ona'njo — roso saboenji djo ona'njo — laloe dipondang omat-omati — odo sadjoeroeih sakoetiko — laloe dipikie bona-bona — odo susoat injo bapikie — tahoelah injo okan oerang nontoen — iolah ona' kondoeang bodan

saß ja keinen Pfennig mehr (um diese Gefühle zu stillen). Vom weiten Wege erschöpft, mit Schmerzen in allen Gliedern und Gelenken, so als sollten sie zerrissen werden, schleppte sie sich mühsam vorwärts, und bettelte in den Häusern um einen Bissen Reis und einen Schluck Wasser als Almosen.

Durch das Zutun Allahs gelangte sie so zu dem Hause ihres Sohnes, ging zu der Tür und setzte sich auf die Treppe; dann flehte sie die Hausbewohner um Mitleid an, ihr einen Bissen Reis und einen Schluck Wasser zu spenden.

Ihr Sohn hörte, daß jemand rief und kam heraus, um nachzusehen (wer es sei). Er gewahrte aber nur eine alte, heruntergekommene Frau, die in zerlumpten und zerrissenen Kleidern vor der Türe stand, und fragte sie nach ihrem Begehre.

Als die Alte die Gestalt des Mannes erblickte und den Klang seiner Stimme vernahm, da stockte das Blut in ihren Adern, sie merkte, das war ja dieselbe Gestalt und Stimme wie die ihres Sohnes. Sie betrachtete ihn einen Augenblick etwas genauer und dachte ein Weilchen nach, dann war es ihr zur Gewißheit geworden: der Mann, der vor ihr stand, war ihr leiblicher Sohn. Sogleich redete sie ihn an: „Mein lieber Sohn, jetzt endlich habe ich dich gefunden, gar lange mußte ich dich suchen, ich hatte

diri — bakotolah injo moso
 nontoen — ona'njo den diona'
 — kini basoeo molah ona' —
 lah lomo boendo de' mantjori—
 taroga' boendo na' batomoe —
 olah djoeah boendo de' ba-
 djolan — kini batomoe nan
 ditjori — ona' kondoeang
 bodan diri — lopehkan molah
 taroga' boendo — lopehkan
 molah tjinto boendo — lopeh-
 kan molah rindoe boendo —
 ikolah roepo djinih boendo —
 bodan boeroea' soedahlah toro
 — oemoea nan tido pondjang
 loī — ontah kupoelang¹⁾ isoea'
 pogi.

Adopoen okan de' ona'njo
 — inda' injo mangona on-
 dehnjo loī — laloe bupikie
 dolam hoti — moloe rosonjo
 bodan diri — djiko' bininjo
 sompai taor — injo bamondeh
 oerang misikin — sodung
 injo bupikie-pikie nontoen —
 kaloealah poelo bini injo —
 batanjo injo podo soecomijnjo —
 siopo goran porampoean toeo
 nontoen.

Adopoen de' oerany toeo
 toe — ditjoeritokannjo kabini
 ona'njo nontoen-sagolo paro-
 saiun solja' dori moelonjo
 sompai kaokienjo.

ja solche Sehnsucht dich wieder zu
 sehen. Eine weite Reise habe ich
 hinter mir. Aber nun habe ich ja, was
 ich suchte, dich meinen eigenen Sohn.
 So stille nun das Verlangen, die Seh-
 sucht und die Liebe des Mutterherzens.
 Schau so sieht jetzt deine Mutter aus,
 elend und alt, mein Leben dauert nicht
 mehr lange, vielleicht bin ich morgen
 früh schon tot“.

Der Sohn jedoch wollte seine Mutter
 nicht mehr erkennen. Ein Gefühl der
 Scham überkam ihn, als er bedachte,
 seine Frau könnte vielleicht erfahren,
 daß er ein armes Weib zur Mutter habe.
 Während er noch überlegte (was er
 tun sollte), kam auch schon seine Frau
 heraus und fragte ihren Gatten, wer
 denn die Alte wäre.

Diese erzählte nun (selbst) der Frau
 ihres Sohnes alle ihre Erlebnisse von
 Anfang bis zu Ende.

¹⁾ *poelang* „heimkehren“ gelangt zu der hier geforderten Bedeutung „sterben“ wohl in Anlehnung an den bekannten Koranvers Sure 2, 151: *innā lillāhi wa innā ilaihi rādżi'ūn* „wir sind Gottes, und zu ihm kehren wir zurück“. Vgl. auch die (Riouw-mal.) Wendung *poelang karahmatoallah* „zur Barmherzigkeit Gottes zurückkehren“.

De' mandonga koto oerang toeo toe — tontangan de' bini ona' nontoen — mamondang injo kalokinjo — sombie batonjo nan kabonaran.

De' ona' loki-loki tjiloko nontoen — de' moloe podo bininjo — mangotokan oerang toe io ondehnjo — mandjowab injo moso itoe — porampoean tjiloko oerang nontoen — injo dotang minto sidokah — oesielah injo dori siko — djongan injo dibori nosi — djongan injo dibori oie.

Pabilo bininjo nontoen mandonga koto lokinjo — godanglah goran hotinjo — bakoto injo kalokinjo — djiko' bona koto oerang toe — inda' den soeko bamintoeo oerang boeroea' toe — inda' potoei' dibawo' doedoea' — inda' potoei' mokañ sadjomba — elo' pandjogo kondang kobau — elo' panggorau ojam itie'. Laloe dioesienjo porampoean toeo nontoen — dioesienjo kaloea roemah.

Mandongakan koto nontoen — manongihlah injo porampoean toeo toe — oie moto batjoetjoeran — hibolah hoti boekan kapolung — Allah djo nobi nan katuae — ona' tjiloko loepo diondeh — kaloealah injo dori roemah nontoen — dihelo bodan badjolan roso tido dope' toga' — koki

Als die junge Frau den Bericht der Alten hörte, schaute sie ihren Gatten an und fragte ihn, ob es wirklich so wäre.

Sogleich antwortete der Unselige, da er sich schämte seiner Frau zu sagen, daß es seine Mutter sei: „Das verdammte Weib da kam nur um zu betteln. Jag' sie weg, sie soll keinen Reis und kein Wasser bekommen“.

Über diesen Bescheid war die junge Frau sehr froh und sprach zu ihrem Gatten: „Wenn es wahr gewesen wäre, was die Person da sagt, so wäre ich allerdings sehr wenig davon erbaut, dies verkommene Weib zur Schwiegermutter haben zu sollen, und ich hätte gerade kein Verlangen danach, diese arme, elende Person Mutter zu nennen. Wir könnten sie doch nicht mit uns am gleichen Tische essen lassen. Sie wäre eben recht um den Büffelstall zu bewachen, oder das Geflügel zu hüten“. Nach diesen Worten trieb sie die alte Frau aus dem Hause.

Schon während des Gesprächs, das sie mit anhören mußte, hatte die Alte zu weinen begonnen. Sie vergoß bittere Tränen. Tiefe Trauer hatte sich auf ihre Seele gelegt. Allah und sein Prophet allein können es wissen (wie es der armen Mutter ums Herz war, als sie sah, daß ihr unseliger Sohn ihrer vergessen hatte. Schleppenden Ganges verließ sie nun ihres Kindes Haus, es war ihr, als

nan bore' dilongkahkan —
 bakoto injo moso itoe — ialah
 ongkau ona' tjiloko — ona'
 doeroko podo mondoh — Toehan
 nan koje mambolehnjo — ba-
 moehoelah injo podo Allah —
 mandoa injo podo, rosael —
 disoempahinjo ona' nontoen —
 badoe dongan bininjo.

De' Allah nan songe' rohim
 songe' odie podo oematnjo —
 balokoelah pinto porampoean
 nontoen — ialah goran ona'-
 njo nan tjiloko saroto bininjo
 nan doeroko — mandjodi botoe
 moso itoe — hoekoeman oerang
 nan kipore'.

Saponjany pakobaran
 oerang — itoelah doeo po-
 toeang botoe baloki bini —
 nan didope'oerang — dulolan
 ngolau Pajokoembocah¹⁾.

II. Nobi Kaidie.

Saponjany tjoerito nan
 takoba — ialah tjoerito dori
 nobi-nobi — takoba tjoerito
 suoerang nobi — nobi Kaidie
 salallahoe wassalam — nobi
 nan hidoei' sompai kini —
 injo nan hidoei' salomonjo —

könnte sie sich nicht mehr aufrecht
 halten, die Füße versagten fast den
 Dienst. Da begann sie: „Du bist wirk-
 lich ein verdammenswertes Kind, liebe-
 vergessen gegen deine Mutter. Der
 Allmächtige möge es dir vergelten!“
 So flehte sie zu Allah und betete zum
 Propheten. Dann verfluchte sie den
 Sohn samt seinem Weibe.

Und Allah, der barmherzig und ge-
 recht ist gegen seine Gläubigen, ließ
 die Bitte der alten Frau in Erfüllung
 gehen. Der unselige Sohn und seine
 übermütige Frau wurden alsbald in
 Steine verwandelt — eine gerechte
 Strafe für (solche) Frevler.

Nach der Überlieferung sind das die
 beiden Steinbilder, einen Mann und
 eine Frau darstellend, die man in der
 Grotte von Pajakoemboc (heute noch)
 sehen kann¹⁾.

II. Der Prophet Chadhir.

Die Überlieferungen, die über die
 Schicksale der verschiedenen Propheten
 verbreitet sind, enthalten auch die Ge-
 schichte des Propheten Chadhir — Allah
 segne ihn und schenke ihm Frieden!
 Dieser Prophet lebt bis auf den heutigen
 Tag und lebt seit grauer Vorzeit, denn

¹⁾ Adalah menoeroet pikiran saja, bahwa patoeng batoe itoe, tidak lain dari peninggalan orang Hindoe yang beberapa ratoes tahoen dahoele mendoeoeki tanah Soematera itoe (Note des Erzählers in Riouw-Malaiisch). D. h. „Nach meiner Ansicht sind diese Steinbilder nichts anderes als Überreste aus der Zeit der Hindu, die vor mehreren Jahrhunderten sich auf Sumatra festgesetzt hatten“. — Der hindu-javanische politische Einfluß hielt sich im Mēnangkabau-Reich, wie aus den von Kern untersuchten Inschriften von Batu Beragung und Pagarruyung hervorgeht, wohl während des ganzen 14. Jahrhunderts n. Chr. Vgl. H. Kern, Verspreide Geschriften, VI, S. 256 u. 262. — Verwandt mit unserer Erzählung ist das malaiische Märchen „Das versteinerte Schiff“; vgl. T. J. Bezemer, Volksdichtung aus Indonesien, 1904, S. 129.

iolah nobi nan tido moti-moti
 — *manompoeah saponoeah*
*doenie nangko — dori magori*²
*kamasjori*² — *dori oetoro*
kasaelotan — manompoeah
*kaompe*² *pindjoeroe olanko.*

Iolah goran nan takoba —
tontangan nobi Kaidie nontoen
 — *iolah goran nan kasoe-*
koannjo — mandjolang sagolo
*moesalji*² *Djoemaat — podo*
wakatoe soembojang Djoemaat.

*Ko*² *injo batomoe djo oerang*
 — *dan oerang nontoen ma-*
ngonali nobi nontoen — moko
boeliehlah oerang toe — ba-
*konda*² *satoe pinto — moko*
pinto nontoen — dipalokoekan
Allah Taala.

Odolah goran satoe tondo
 — *nan odo podo nobi Kaidi —*
iolah ompoe tongannjo — nan
*sabolah konan — io inda*²
*batoelang*¹⁾ — *iolah lomah*
*ko*² *dipogang.*

*Ko*² *tasoeo nan ba*² *nontoen*
 — *io sasoeadah soembojang*
*Djoemaat — badjowe*² *solam*
dongun saerang — indo bu-
toelang ompoe tongannjo —
itoelah injo nobi Kaidie.

er ist ein Prophet, der nicht stirbt. Er bereist die ganze Welt vom Osten bis zum Westen, vom Norden bis zum Süden; alle vier Himmelsrichtungen durchwandert er.

Man erzählt von ihm, daß er mit besonderer Vorliebe die großen Moscheen zur Zeit des Freitagsgebetes besuche.

Wenn er mit jemandem zusammen- trifft, der ihn erkennt, so kann jener einen Wunsch äußern, und diese Bitte wird von Allah, dem Erhabenen, erfüllt.

Der Prophet Chadhir besitzt nun ein besonderes Kennzeichen, sein rechter Daumen nämlich ist knochenlos¹⁾ und fühlt sich bei der Berührung weich an.

Trifft man also nach dem Freitags- gottesdienst einen Mann, den man durch Händedruck begrüßt, und merkt dabei, daß sein Daumen keinen Knochen ent- hält, (so weiß man,) es ist der Prophet Chadhir.

¹⁾ Ich habe mich vergeblich bemüht eine Parallele zu dem Motiv des knochen- losen Daumens beizubringen. Nun besteht nach der Angabe von Oesman Idris in seiner Heimat unter Leuten, die noch an unsere Chadhirlegende glauben, tatsächlich auch heute noch der Branch sich durch gegenseitiges Umfassen ihrer rechten Daumen zu begrüßen, in der Hoffnung so einmal den Chadhir zu treffen. Man kann aber wohl schwerlich annehmen, daß unsere Legende das Motiv des knochenlosen Daumens schon vom Westen mitgebracht hat. Es ist m. E. eher zu vermuten, daß jene eigen- artige Begrüßungsart schon vorher bestanden hat, und daß sie der Phantasie dann jenes doch sehr fern liegende Motiv entdecken half, als daß die Grußform durch das Motiv hervorgerufen wäre.

Tontangan nobi Kaidie — ko' injo dikona oerang — dipogang oerang ompoe tongannjo — moko ditjoebonjo honda' lori — disonta' kannjo tongannjo — djiko' injo indo talopeh — moko babogai bogai dibowe'njo — ditoeke-toekannjo roepo bodannjo — didjodikannjo horimau — oto injo mandjodi sotan — oto injo mandjodi hontoe — iolah goran makosoei' njo — sqepojo tokoei' oerang nontoen — na' boelieh dilopehkan oerang.

Topi pitoea¹⁾ nan takoto — djongan lah injo dilopehkan — ko' lah hobih oesohonjo — moko manjaroepe injo koem-boli — io mandjodi roepo oerang — moko podu sout nontoen — boeliehlah oerang bakonda' — sagolo pinto dipalokoekan Allah.

Itolah masja Allah — nan dirahmatkan Toehan kapodo oematnjo — nan basoeo djo nobi Kaidie.

Wallahoe alam bissawab²⁾.

Hat jemand den Propheten Chadhir erkannt und hält er dessen Daumen fest, so macht jener Versuche, um loszukommen und seine Hand zurückzuziehen. Kann er sich nicht freimachen, so wendet er allerlei Listen an. Er verwandelt sich in einen Tiger, Teufel oder Spuk, in der Hoffnung, daß ihn die Leute vor Schreck loslassen.

Es wird aber geraten, ihn ja nicht freizugeben. Denn wenn er sieht, daß alle seine Anstrengungen fruchtlos bleiben, so nimmt er wieder seine frühere menschliche Gestalt an. Als dann darf man seine Wünsche aussprechen, und Allah läßt alle diese Bitten in Erfüllung gehen.

Das ist ein wunderbares Gnadengeschenk Gottes an die Gläubigen, die dem Propheten Chadhir begegnen. —

Und Allah weiß am besten, wie es sich damit verhält²⁾.

Über die für den Synkretismus des Islam so typische Legendenfigur des Chadhir, mit der der gebildete Deutsche durch Rückerts Gedicht „Chidher“ bekannt geworden ist, orientieren in trefflicher Weise Karl Vollers' Aufsatz „Chidher“ (Archiv für Religionswissenschaft XII, S. 234 ff) und besonders eingehend J. Friedländer in seinem Buch: „Die Chadhirlegende und der Alexanderroman (B. G. Teubner, Leipzig-

¹⁾ arab. *fatwa* „Rechtsentscheidung“, hier: „guter Rat“; vgl. *potoeak* „gehorsam“ S. 279, Anm. 5.

²⁾ Arabische Formel, mit der der muhammedanische Erzähler seiner Unsicherheit, ob sein Bericht die Sachlage genau darstellt, Ausdruck zu geben pflegt.

Berlin 1913). — Die griechische Mythe von dem Seedämon Glaukos, dem Schutzpatron der Fischer und Seefahrer, der den Lebensquell findet und damit Unsterblichkeit erlangt, die jüdisch-rabbinischen Sagen von Elias, dem allzeit gegenwärtigen Berater und Nothelfer, die christliche Legende vom hl. Georg, die Gestalt des „ewigen Juden“ Ahasver — alle diese Motive sind, wie die bisherige Untersuchung erwies, in dem buntgeschleckten und in manchen Zügen unharmonischen Gebilde der islamischen Chadhirlegende wiederzuerkennen.

Um diese verschiedenartigen Rollen, in denen Chadhir auftritt — die so vielgestaltig seien wie die Verwandlungsformen des Proteus —, zu kennzeichnen, gebraucht Clermont-Ganneau in seiner 1877 erschienenen Schrift: *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre* (S. 36) das Bild¹⁾: „Chadhir ist ein wahrhafter Proteus“, ohne freilich zu ahnen, daß die Chadhirlegende sich auch des Proteusmotivs als solchen bemächtigt haben könnte. Das scheint aber, wie der Vergleich der hier mitgeteilten Chadhirerzählung mit der Proteusepisode der Odyssee (4. Gesang) ergibt, nicht zweifelhaft zu sein. Den Hinweis auf die in der Tat überraschende und gewiß nicht zufällige Ähnlichkeit, die zwischen den beiden Stücken besteht, verdanke ich einer freundlichen Mitteilung des Herrn Landgerichtspräsidenten Joh. Ipsen in Hamburg. Wenn uns das Motiv in der vorderasiatischen Chadhirsage auch bisher noch nicht begegnet ist, so muß es doch, bevor es zu den Malaien kam, von jener übernommen worden sein. Der einsam auf seiner Insel hausende Meergreis, der übernatürliches Wissen besitzt, der den Hilfsbedürftigen berät und dem Verirrten den Weg weist, ist ein Zug, den die Proteusmythe, mit der Chadhirlegende gemeinsam hat, und darum lag es für die Volksphantasie nahe, beide Gestalten zu identifizieren. —

Chadhir begegnet uns auch sonst in der malaiischen Literatur, so im Sédjarah Mēlajoe als Begleiter Alexanders des Großen und an verschiedenen Stellen des Hang Tuah-Romans²⁾. Aber jene Episoden weisen keine neuen Züge der Legendengestalt des Chadhir auf, sie stellen nur Varianten seines vorderasiatischen Auftretens dar. —

Die Namensform *Kaidië* (< *Chaidir*) ist offenbar aus arab. *Ḥaḍīr* abzuleiten, während das im Hang-Tuah-Roman übliche *Khidhir*

¹⁾ Nach dem Zitat bei Friedländer in der Vorrede S. V des oben genannten Werkes.

²⁾ Vgl. H. Overbeck, *Hikayat Hang Tuah* aus dem Malayischen übersetzt. München, Georg Müller, 1922. Bd. II, S. 113 f, 135, 249 f, 301.

auf arab. *Ḥidr* zurückgeht. Im Arabischen sind beide Vokalisierungsmöglichkeiten möglich. Die auf Java gebräuchte Benennung unseres Propheten — *Chelir* — ist lautgesetzlich ebenfalls auf eine Form *Chaidir*, mit Ersatz des arab. emphatischen *d* durch *l*, zurückzuführen.

AUS DEM WORTSCHATZ DER !KUN- UND DER HUKWE-BUSCHMANNSSPRACHE

VON JOACHIM HELMUTH WILHELM.

Vorbemerkung.¹⁾

Schreibung der Schmalzlaute: Dentalis: *ɸ*, Alveolaris: *f*, Cerebralis: *ʎ*, Lateralis: *ʃ*.

Der feste Absatz wird durch ², wenn er mit Kehlpresung verbunden ist, durch ³ wiedergegeben. Die übrigen Laute sind nach dem Standardalphabet von Lepsius bzw. nach dessen Ergänzungen durch Meinhof geschrieben. Hervorzuheben ist, daß *e* einen Murrevokal unbestimmter Klangfarbe, *u* den Vokal mit Lippenrundung, den wir im Deutschen *ü* schreiben, bedeutet, daß *v* die bilabiale Frikative, *z* stimmhafter alveolarer, *ʒ* stimmloser velarer Reibelaut ist, und daß *ʒ* einem *ʒ* mit Pressung, *q* einem *k* mit Pressung entspricht.

Der Starkton bei mehrsilbigen Worten ist mit ⁴ bezeichnet.

1. !Kun.

Einleitung.

In den Jahren 1914—1919 wohnte ich am Omuramba Omatako in der Nähe von Otjituo. Die Eingeborenen dieser Gegend gehörten fast ausnahmslos zu den !Kun-Buschleuten. So war es mir möglich, in diese Sprache einzudringen und mir einige Kenntnisse darin an-

¹⁾ Da die linguistische Erforschung der Buschmannsprachen noch unbefriedigend ist, muß jeder neue, wenn auch unvollkommene Beitrag zur Festlegung des Sprachstoffes willkommen sein. In Anbetracht unserer mangelhaften Kenntnisse auf diesem Gebiet, insbesondere auch über die Lautverhältnisse der Buschmannsprachen, ist hier darauf verzichtet worden, zu den Schreibungen des Verfassers, die von denen anderer Autoren (Vedder, Passarge, Werner usw.) abweichen, Stellung zu nehmen. Aus dem gleichen Grunde ist es auch unterlassen, die deutlichen Zusammenhänge zu diskutieren, die bei einer Anzahl von Worten auf Hottentotten- oder Bantusprachen hinweisen, z. B. !Kun: *kānī* „Brief, Papier“, Nama: *ʃkani*; !Kun: *mōrl* „Geld“, Nama: *marī-n* aus ursprünglich arabischem *مال* „Besitz“; Hukwe: *kānu* „Wagen“, Nama: *guni*; ferner Hukwe: *pāla* „Roibock“ = Antilope, Urbantu: *-pala* „Antilopenart“, Hukwe: *mūtīkō* „Schöpfkalebasse“ zu Urbantu: *-teka* „Wasserschöpfen“.

Die Redaktion.

zueignen. Eine große Hilfe beim Erlernen dieser recht schwierigen Sprache war der Umstand, daß einige Buschleute verhältnismäßig recht gut Deutsch verstehen und sprechen konnten. So konnte ich die Bedeutung des Wortes erfahren, dieses nachsprechen und meine Aussprache verbessern lassen. Wo eine Verwendung von Dolmetschern nicht möglich war, ließ ich mir das fragliche Wort von mehreren Leuten, womöglich in verschiedenen Gegenden, vorsprechen, zeichnete es auf und las es den Buschleuten wieder vor, um mich verbessern zu lassen.

Einige Worte entstammen dem *Kaukau*-Dialekt und sind als solche durch ein beigefügtes (k) gekennzeichnet. Es ist daher wohl nötig, hierüber einiges zu sagen. Der Stamm der *Kaukau*-Buschleute, so benannt nach dem von ihnen bewohnten, an der Nordostgrenze von Südwestafrika liegenden *Kaukau*-Feld, gehört ebenfalls zur Gruppe der *Kui*-Stämme. Ich bereiste das *Kaukau*-Feld 1917 bei meiner Rückreise vom Okawango, die von Andara in südsüdwestlicher Richtung bis auf die Höhe der Aha-Berge ging, und von dort über Noma nach Karakowisa im Omuramba Omatako führte. Auch hier hatte ich in einem alten Klippkaffer (Bergdama), der einst mit dem bekannten Reisenden Erikson nach dem Okawango mitgegangen war und nun im südlichen *Kui*-Feld, verheiratet mit einer Buschmannfrau, ein Buschmannleben führte, einen guten Dolmetscher, wenn auch die Erklärung der Worte über die Hererosprache ging. Im allgemeinen wird der Dialekt der *Otjítuo*-Gruppe verstanden, aber es sind kleine Abweichungen zu bemerken. Durch die größere Abgeschlossenheit von der Kultur hat sich hier die ursprüngliche Sprache reiner bewahrt als bei den *Otjítuo*-Buschleuten, die mit Nama- und *Heikum*-Stämmen schon in Berührung kamen. Die Lebensweise, die Sitten und Gebräuche sind fast genau dieselben, wie die der im Grootfonteiner Sandfeld wohnenden *Kui*-Buschleute.

So kam die Wörtersammlung zustande, die als eine Erweiterung des in Band I, Heft 1 und 2 dieser Zeitschrift im Anschluß an die *Kui*-Grammatik von Vedder erschienenen Wörterverzeichnis, und zwar in Deutsch-Buschmann gedacht ist.

Wenn es auch heute noch dem deutschen Forscher erschwert oder verwehrt ist, Südwest wieder zu betreten, so liegt doch hoffentlich die Zeit nicht mehr allzufern, in der der deutsche Ethnograph seine Arbeit wieder aufnehmen und vielleicht gerade auf das austerbende Volk der Buschleute sein Augenmerk richten wird. Sollte dieser Beitrag in Zukunft einmal ein kleines Hilfsmittel zur Verständigung für die Forscher sein, so ist sein Zweck erreicht.

Aasgeier <i>tō</i>	Boaschlange // <i>hīn</i>
abends <i>lūʼa</i>	Bogen // <i>nāu</i>
aber, auch <i>sēsōnu</i> , <i>χabé</i>	böse <i>mai</i>
ablassen von // <i>nā</i> , <i>dzā</i>	Brackpflaume <i>dōre</i>
abschaben <i>ʼnū</i>	braun <i>qzei</i>
absteigen (z. B. vom Pferd) <i>kāru</i>	brennen, verbrennen, braten <i>keʼu</i>
abziehen, ein Fell <i>szūu</i>	Brief, Papier <i>kānī</i>
alle <i>hūisi</i> ; <i>jūisi</i> (k)	Bruder <i>sūn</i>
allein (vgl. eins) // <i>nē</i>	Brust <i>dzou</i>
alt <i>!ā</i> , <i>!nāʼū</i>	Büffel // <i>gāu</i>
Ameise <i>sūn-sūn-ā</i>	Busch // <i>gān-nāsi</i>
anbinden // <i>n</i> , // <i>nīn</i>	Buschfasan <i>gūnʼo</i> ; <i>!ndē</i> (k)
anderer (ein) <i>dūrē</i>	Buschmann <i>kūn</i>
arbeiten <i>gōa</i>	
Arm <i>ʼhā</i>	Dagga (Hanf zum Rauchen) <i>χāna</i>
Armband // <i>gān</i>	Darm // <i>nōā</i>
Asche <i>dō</i>	da sein // <i>gē</i>
Assagai (Speer) // <i>kū</i> - <i>kū</i>	Daumen <i>ʼgāu</i> , Pl. <i>gōūsūn</i>
auf <i>kuē</i> , // <i>gau</i>	Decke <i>dā</i> , <i>ʼnām</i> , <i>tšūn-!ā</i>
aufgehen (Sonne) // <i>gi</i>	denken <i>ʼin</i>
auflesen <i>zā</i>	denn (Partikel zur Belebung der Frage) <i>ua</i>
aufstehen <i>sāuu</i>	Deuker (Antilope) // <i>ū</i>
aufsteigen (z. B. aufs Pferd) <i>ʼgāru</i>	Deukerbock // <i>ū-ʼgāu</i>
Auge <i>qzā</i>	Deukerriecke // <i>ū-de</i>
	Diener <i>tšū-gōā</i>
Bastardgamsbock // <i>nō</i>	dieser <i>ē</i>
Bastardhartebeest // <i>gā</i> , <i>!ku</i> (k)	Ding <i>tšī</i>
Bauch // <i>gū</i>	Donner <i>ʼga-ʼga</i> <i>gōūsēn</i>
Baum // <i>gān</i>	Dorn <i>ʼgōā</i>
bedecken // <i>gō</i>	dort <i>ʼgē</i> , <i>ʼgēi</i>
begraben // <i>gē</i>	drei // <i>gāu</i>
Beil // <i>ēi</i> ; <i>ʼkān-!tūme</i> (k)	du <i>āzēn</i>
Bein // <i>kum</i>	dumm <i>bōrō</i>
beißen <i>!nai</i>	Dunkelheit <i>ʼhu</i>
beraten <i>tšūrā</i>	durstig sein // <i>gām</i>
Betschuana // <i>gārē</i>	
blasen <i>tsuñ</i>	
blau <i>šō</i>	ei <i>ōkā</i>
Blitz <i>ʼgāʼdī</i>	Eidechse // <i>hāru gi</i> ; <i>zan</i> , <i>gōru</i> (k)
Blut <i>!nī</i>	eins // <i>nē</i>

Halsband, aus Leder mit Perlen benäht ꝑnō	kalt ꝑau, guisen ꝑau
Hand !gāusi, //gāusen	Kapitän (Hauptling) //gāuꝑā
Handgelenk !goa !kūm	kauen ine
Hartbeest tsō	kaufen //āma
Harz /gām	Kehle dūm
Hase //gei	Kind dābū, dābū kō, dābū kōmā; kai
Haut /nau	Kirri (Wurfkeule) .gaāru
heiß kui	kitzeln tsū
Herero dāma	klein tse, tsēma
hervorkommen /gī, /gē	Klippe (Stein, Felsen) !nūm
Herz !ge'ā, tsī !ge'ā	klug ga, bō
Heuschrecke kūše	Knie !kōꝑ
heute /gāmū	Knochen !kum
Himmel /ā	koehen nod
hinaufsteigen ꝑgūrū	Köcher !kūrū, !gūru
Hoden tsīm !au	Kohle de'ā ine; de'ā nū (k)
Holz (vgl. Feuer) de'ā	kommen hūē, hūē-nā
Holz umbrechen k'um de'ā	Kopf /nēi
Holz abhauen /kai de'ā	Kopftuch !kei
Honig nzōꝑ	Kot zān
hören dzū	krank /gai
Horn !kū	Krāhe !goādra
Hornrabe bāmbām; bāmbām (k)	Krokodil ꝑgūnī
Huhn kūkū	Kudu !ꝑoa
Hund !kōē; !kūi (k)	lachen zī
hungern dzāuū	lang ꝑgān, ꝑgān-ā
hübsch /hūm	langsam qꝑā
Hütte tsū	Larve zum Pfeilgift !ꝑvoa
Hyäne, gefleckte /gui	laufen !gū
Hyäne, schwarze //gāꝑā	Laut von sich geben tsīn
Hyänenhund //ho; //hu (k)	leben /goa
ich mi, mē, mīꝑen	Leber šīn
in !in; ōvū (k)	Leguan sān
Jahr gūri	leicht šui
Jagd, auf Jagd gehen de'ūm	Leopard ūm
jetzt gū-gā-ē	Liebestier the
jung //hūm	links se'au (?)
Junge ꝑgāu-mā	Lippe tsīn-ō

Loch (Höhle) //gávē	niemals na !gánǝǝ
Löffel /íkām	Nieren šin !au, šūri
Löwe ǰám; !hei (k)	noch !gánǝǝ
losmachen kórā, zā	
Lunge zǝān, tši zǝān	
	Oberarm ≠úrū
machen /ō, !gō	Oberschenkel !kūm
Mädchen sāu-dābā, sāu-mā	Ochse gūmi≠gāu
mager kai	Ochsenfrosch nǰai
Mann ≠gāu	Ohr /hui
Mantel tsīn-la	Omuramba-Omatoko (Flußname)
Maus /hūi	//nō'āu
Medizin /ū, /ū-gē	orangefarben qǰei
Medizinmann /ū-gē-≠gāu	Ort koe
Meerkatze qǰe'ei-ǰi	Ovambo gūva
Mehl mbrē	Ovambobohne šākū
Mensch tsū	
Messer //ga, /kai, ≠kō-≠kō	Pallaantilope /gu'ui
Messingarmband tsō	Patrone pātrō
mich (s. ich) mi	Pau (Trappenart) ≠gui
Milch gūmi //gu	Penis ≠nū, tā
Mist zān	Peitsche (Schambock der Buren)
Mond !nōē; !nūi (k)	≠náva; /nārī (k)
morgens /gōmā	Peitsche, lang (Swip der Buren)
Moskito ≠nānībī	tsāmī
Mund tsī	Perle !kui, /kā
mürrisch kui	Perlhuhn árī
Mutter /ui, tai	Perlhuhn Eier árī nusn (nusēn)
	Pfeife !kō
Nabel !um	Pfeil //kāu'ō, //kǝ'ō, ≠gábā
Nagel (Krallen) !kārū	Pfeilgift /ūmā
nahe tūm	Pfeilspitze ≠uri, /kai
Name !ku	Pferd /gue
Nase tsūn	Pfriem dǝrō
Nashorn, schwarzes /kē, /kēǰi	pfui! še dam /kau
„ weißes !nábǝ	Pillendreher (Käfer) /nārū
nehmen gu, //gē	Platz !nūre
nicht /kuē, /kua	Puffotter /gai
nichts kára	Rauch zūrū, de'ā zūrū (vgl. Hukwe:
nicht wissen tām	zóre Tabak)
	rauchen //ki, //kai

Raube auf dem Burkea-Baum	schlecht <i>kau, dam 'kau</i>
(Feldkost) /gei	Schlinge <i>kui</i>
rechts (a) /n /koa (?)	Schmetterling <i>tántabā</i>
Reibefeuzeug <i>dōrō</i>	schmerzen <i>kui</i>
Reibestöcke <i>de'dna</i>	Schminkdose <i>χāru</i>
Regen ≠gā	schneiden /kai
Regenzeit ≠ga di /gam	schnell .gā
reiten ≠gāvī	schön /hum
Riemen /nāu	schreien /goa, tšūn
Riet //nōđ	Schuh gōđ, ≠ū
Rind gāmā	Schulter ≠hā
Ring /gā nu	Schuppentier <i>hui</i>
rot qχei	Schurz šōna, //go
Rotkatze ≠ui	schwach šui
rufen tsūn	Schwanz ≠koi
ruhen šā	schwarz šo
ruhig dām	Schwester sū
ruhig sein kōra	Schwiegervater ≠gin
	Schwiegermutter <i>kui-sau</i>
	Schwiegersohn ≠gin
Sache tšī	sehen sīn
sagen !gōđ, !gūē, ≠nīn	sehen lassen <i>na sīn</i>
Salz dvi; dōve (k)	sie (3. Person Plural) <i>hāsū</i>
Sand qχā	sich setzen /nū
Sandale gōđ	sitzen /nīn
Sandhuhn /kei, ≠nōmā; tei (k)	Skorpion ≠kei
Sandpütz (Brunnen im Flußtal)	soeben //na-//na, gei-a
/hā	Sohn /hā
Sattel tsārī, /gue gūba	Sonne /gam
Schaber (zum Fellgerben) /ei	Spachtel /gān
Schabrackenschakal /gāri; /gīrī (k)	später /nōē
Schädel /nēj /kum	Speer /gō-go
Schale (Schüssel) /nū	Speerspitze /kai
Scham (weibliche) ≠nān	Splitter tsχānī
Schatten //hoa	sprechen /nē
schießen //hā, tšīn//hā	springen kū
Schenkel dān	Springbock gei
Schildkäfer /hō	Springhase //nōām
Schildkröte ≠gōđ	Springeschlange <i>kdrō</i>
schlafen tsū	Spuckeschlange (Mamba) ≠nīgō
schlagen ≠nām, tsa, /gērī	

Spur suchen <i>gū sîn</i>	überreden <i>tsúra</i>
Spur von Schlangen <i>!ga</i>	umdrehen, sich <i>!koe</i>
Spur von Tieren <i>gū</i>	umwenden <i>tábā</i>
Stachelschwein <i>!kūm</i>	und <i>sa, ta</i>
stampfen <i>≠gāō</i>	unser <i>siñy</i>
Stampfer } Mörser <i>qǎññi</i>	Unterarm <i>qǎam</i>
} StöBel <i>!gei</i>	untergehen (Sonne) <i>≠nau</i>
stehlen <i>džā</i>	Unterschenkel <i>!kōq, !kōa</i>
Stein <i>!nūm</i>	Urin <i>kām</i>
Steinbock (Antilope) <i>!hiñ</i>	
sterben <i>!!gē</i>	Vater <i>bā</i>
Stern <i>≠gū 'ui</i>	verrückt <i>dī</i>
Storchart (Unnerbeiki der Buren, Lyconia Abdimii) <i>!kūbu</i>	verstecken sich <i>gāma qǎā (qǎā</i> auf der Erde)
Strauß <i>≠gam</i>	verziehen <i>!gāuo, !kāuō</i>
Straußencier <i>usu, nsū-nu</i>	viel <i>≠ki, ≠kei</i>
Straußenhahn <i>≠gām-≠gāu</i>	vielleicht <i>gōše</i>
Straußenhenne <i>≠gām-dē</i>	vier <i>!gau</i>
	Vley, Wasserlache in einem Fluß- bett <i>gōvī</i>
Tag <i>!gē</i>	Regenvley im Feld <i>!ga</i>
tagüber <i>!gam dānsen</i>	Vogel <i>tsábā</i>
tanzten <i>!gēē</i>	
Tanzrassel <i>!gūñi</i>	Wachtel <i>!nāñ; tšau, Pl. tšau-tšau (k)</i>
Tasche <i>!nōē</i>	Waldschakal (Abart des Scha- brackenschakal) <i>bō</i>
Tasche mit Zauberpfeilen („Busch- mannrevolver“) <i>!gūrū</i>	warten <i>gāšē !gā</i>
Taube <i>≠nē≠nēbī</i>	Warzenschwein <i>!kārū; !oa (k)</i>
Tausendfuß <i>džūbā</i>	waschen <i>!ga, !!gu, !gōǎ</i>
Teller <i>!nū</i>	Wasser <i>!!gu</i>
Termiten <i>≠gūt</i>	Wasserflasche <i>!gam !na</i>
Tochter <i>dábā sāmā</i>	Wasserschildkröte <i>sām</i>
töten <i>!kūñ</i>	Wasserwurzel <i>!!gū !nā</i>
Topf <i>kō</i>	Wasser holen <i>!kǎ !!gū</i>
tot <i>!!gē</i>	Wasser schöpfen <i>šē</i>
totschießen <i>kāra</i>	Wasser trinken <i>nā'sē, gitsen; !!gu (k)</i>
tragen <i>≠gōrē; guisi (k)</i>	weggehen <i>ū, (Imperativ) tōǎ</i>
(unter einer Last laufen) <i>dāni</i>	weglaufen <i>!gā'ū</i>
trocken <i>!gau</i>	Weib <i>sāu; !kōǎ (k)</i>
trinken <i>šēñ, nā'sēñ; gitsen !!gu (k)</i>	weiblich <i>dē</i>
traurig sein <i>!kau</i>	

weinen <i>tšün, tšün'a</i>	Wünschelrute (Fangstock von 3—5 m Länge zum Hervorholen der Springhasen aus ihrem Bau) <i>qū'i</i>
weise, klug <i>bō</i>	wünschen <i>gāru</i>
weiß <i>k'e'au</i>	Zahn <i>tsau</i>
Weißer <i>≠hūū</i>	Zaum (Pferde-Maulriemen) <i>/que tsin /nāusu</i>
weit <i>gū</i>	Zeltbahn <i>saii</i> (Burenwort)
wenden, auch verwandeln <i>tābū</i>	zornig <i>nuī</i>
wenig <i>tšitsēma, katsēma</i>	zu <i>hue</i>
Werft (Ansiedlung) <i>tšū</i>	zumachen <i>šō</i>
Werftkapitän (Häuptling) <i>tšū</i>	Zunderdose <i>dē'āni, dīni</i>
<i>//gāuχa</i>	Zunge <i>tāri; ttri (k)</i>
wie <i>āšīšī</i>	zurück <i>šō</i>
Wildebeest <i>/gei</i>	zwei <i>sa, sām</i>
Wind <i>ja</i>	beide <i>sāsā</i>
Windbruchholz (trockenes Holz)	
wir <i>sin</i> [<i>/nuī dē'ā</i>]	
wo <i>kūrē, kūrē'ua</i>	
Wolke <i>ja</i>	
wollen <i>gārū</i>	

Namen von Pflanzen, die als „Veldkost“ usw. verwertet werden.

Acacia detinens, „Hakjesdorn“ der Buren, Harz eßbar <i>/qūma</i>
Acacia Giraffae, „Kameldorn“ der Buren, Holz zu Mörsern, Stampfern, Keulen usw. gebraucht <i>qχūū</i>
Acacia horrida, „Süßdorn“ der Buren, Harz eßbar <i>≠gāuu</i>
Adansonia digitata, Affenbrotbaum, Frucht eßbar <i>pūm</i>
Agaricus spec., Champignon, eßbar <i>nau</i>
Baikiaea plurijuga (?) <i>≠doā</i>
Bauhinia esculenta, Frucht (Herero: <i>ozombannū</i>) eßbar <i>tsin-isen</i>
Bauhinia macrantha, Frucht eßbar <i>džā</i>
Burkea africana, „Seringe“ der Buren, Holz zu Spachteln und Geräten gebraucht, <i>ku</i>
Citrullus Naudinianus, Stachelmelone, eßbar <i>ntšū</i>
Citrullus vulgaris, „Tschamas“ der Buren (Nama: <i>tsamas</i>), eßbar <i>tābū</i>
Coccinia sessilifolia, Scharlachgurke, eßbar <i>šūm</i>
Commiphora africana; an ihrer Wurzel lebt die Larve, aus der Pfeilgift hereitet wird <i>≠gai-≠ka</i>
Copaifera coelosperma, roter Bohnenbaum, Frucht eßbar, die Früchte heißen Sg. <i>/quī</i> , Pl. <i>/quī-hen</i>
Cyperus usitatus, „Ointjes“, auch „Untjes“ der Buren, eßbar <i>//gāu</i>
Excoccaria africana, „Tambotibaum“ der Buren <i>kč</i>

- Fockea damarana*, Wasserwurzel, eßbar //gū-!nā
Grewia spec., drei Arten wilder Mispeln, deren Früchte (Herero: *omandjembere*) eßbar sind /ni, Pl. /ni-en; //uma; sōmā
Hyphaena ventricosa, Fächerpalme, Früchte und Spitzen von jungen Pflanzen eßbar !gāñ; !gāñ (k)
Peltophorum africanum, Holz zu Tragstangen usw. gebraucht !gēza
Phoenix reclinata, wilde Dattelpalme dzāō
Phragmites spec., Riet; der Halm dient als Pfeilschaft //noa
Pterocarpus sericea, Kernholz zu Keulen usw. gebraucht !gawī
Ricinodendron Rautaneni, „Manketti“ der Ansiedler (Herero: *omungete*), Frucht eßbar qḫā
Sansevieria cylindrica, Sanseverie; aus ihr werden Stricke, Fangschlingen usw. gefertigt kui
Sclerocarya Schweinfurthiana, „Marule“ der Buren, Frucht eßbar v'óré; gaiḫ (k)
Strychnos pungens, wilde Apfelsine, eßbar !nō
Strychnos Schumanniana, wilde Apfelsine, eßbar dā
Tarchonanthus camphoretus, „Silberbusch“ der Buren ≠gōḫā
Terminalia sericea, Gelbholz, Harz eßbar, Holz zu Grabstöcken und Bogen gebraucht sau; /gā (k)
Walleria nutans, Buschkartoffel, Knolle eßbar tsḫoa.
 Außerdem eine wilde Topinambur, die botanisch noch nicht bestimmt ist, eßbar ša.

2. Hukwe.

Einleitung.

Der Buschmannstamm der *Hukwe* bewohnt das Gebiet, das etwa von den vier Flüssen Kwito, Lujana, Kwando und Okawango begrenzt wird. Diese Gegend gehört geographisch zu der Nord-Kalahari und ist mit lichtem Laubwald bestanden, der von vielen Omiramba durchzogen wird, deren flache Ufer mit großen, fast undurchdringlichen Dornbüschen bewachsen sind. Die Wasserverhältnisse sind bedeutend günstiger als in der Mittel-Kalahari. Zahllose Vleys finden sich in der Regenzeit, aber auch in der Trockenzeit gibt es ständige Wasserquellen in Form von Pfannen und Sandpützen. Das Gebiet ist reich an allem afrikanischen Wilde und infolge der üppigen Vegetation an Feldkost der Mittel-Kalahari überlegen.

Die *Hukwe*-Buschleute können nicht mehr als reinrassig betrachtet werden. Es macht sich ein starker Bantu-Einschlag bemerkbar. Gestalten von 1,70—1,90 m sind als Durchschnittsmaß anzusehen, und

neben dem regulären Buschmannstyp an Gesichtszügen und Hautfarbe sind recht häufig die dunkle Bantufarbe sowie andere negroide Merkmale zu finden. Diese Buschleute führen ein Jäger- und Sammlerleben; jedoch sind hin und wieder schon Anflüge von Ackerbau, in Form kleiner Kafferkornfelder zu erkennen. Wie bei jedem Buschmannvolke ist es kaum möglich eine ungefähre Kopffzahl dieses Stammes anzugeben. Es mögen vielleicht 800—1000 Buschleute das *Hukwe*-Feld bewohnen. Die Bauart der Hütten weicht von dem üblichen Buschmannpontok ab. Sie bestehen aus Grasmatten, die über schräg in die Erde in Halbkreisform gesteckte Stöcke von $1\frac{1}{2}$ m Länge gelegt werden. Wird das Lager verlegt, so rollt man die Matten zusammen und schlägt auf dieselbe Art die Hütte am nächsten Orte wieder auf. Zur Regenzeit soll nach Angaben von F. Seiner die rechteckige Barutse-Hütte gebaut werden. In der Kleidung ist die Tracht der Mambukuschu angenommen, also der breite Vorder- und Hinter-Schamuschurz aus Wildleder oder Blaudruck. Als Waffen werden Pfeil und Bogen von bedeutend größeren Dimensionen als beim *Kalahari*-Buschmannstamm getragen, ferner Assagai (Speer) und Beil. Sehr gebräuchlich ist die Wasserpfeife aus Eland- oder Bastardgamsbockhorn, mit einem, im Winkel von 45° angesetzten Rietrohr und aufgesetztem Tonkopf zum Rauchen von Tabak und Hanf. Als Haustier wird eine kleine Rasse meist gelber Hunde gehalten. Die Sitten scheinen denen der *!Kui*-Buschleute im großen und ganzen zu ähneln. Eine vollkommene Selbständigkeit fehlt. Die Mambukuschu sind die Herren und die *Omakwengo* (Mambukuschu-Bezeichnung der Buschleute) sind die Diener. Weitere Buschmannstämme, die den *Hukwe* feindlich sind, wohnen nördlich des Lujana bis hinauf zu den Quellflüssen des Kwito und Kwando. Vermutlich liegt hier noch ein großes Buschmanngebiet, das leider bis heute gänzlich unbekannt und kaum von Weißen betreten ist. Wie weit zwischen den *Hukwe* und den „Mucassikwere“ Serpa Pintos Zusammenhänge bestehen, bleibt einer späteren Forschung vorbehalten. Sprachlich gehören die *Hukwe* zu der *Nyami*-Buschmanngruppe, obwohl ihr Dialekt schon stark mit Mambukuschu- und Betschuana-Worten durchsetzt ist. Im folgenden sollen meine Aufzeichnungen über diese fast gänzlich unbekannt Sprache gebracht werden, die ich 1917 anlässlich einer Jagdexpedition im *Hukwe*-Feld machte. Es handelt sich allerdings nur um einige zur täglichen allernotwendigsten Verständigung dienende Worte, die aber dem Sprachforscher einigen Einblick in diese Buschmannsprache geben dürften.

Aasvogel /kei	Genick <i>tugür</i>
Armband <i>tšipi</i>	Gesäß / <i>üm</i>
Asche / <i>ē gōä</i>	Gewehr <i>tōbōro</i>
Assagai (Speer) / <i>kāo</i>	Gift, Medizin <i>tšō</i>
Auge <i>≠kai</i>	Giraffe <i>≠gávē</i>
	Gras <i>dōä</i>
Bastardgamsbock // <i>nā</i>	Gras schneiden / <i>küm dōä</i>
Bastardhartebeest <i>χei</i>	groß <i>tākōē</i>
Bauch / <i>gā</i>	gut <i>tšēkā</i>
Beil <i>bō</i>	sehr gut <i>tšēkā tē</i>
Biene <i>tšipā</i>	
Blitz <i>≠güm</i>	Haar <i>≠uni</i>
Bogen <i>děē</i>	Hand <i>tšau</i>
Brust <i>bʼam</i>	Handgelenk <i>ün äm</i>
Büffel / <i>gau</i>	Haus <i>≠gū</i>
	Heuschrecke <i>≠gōām</i>
Daumen <i>≠ei //übi</i>	Hoden // <i>übi</i>
Decke <i>gei</i>	Holz <i>≠gälā</i>
Deuker (Antilope) <i>děē</i>	Holz kappen / <i>gáo ī</i>
Dorn / <i>gām</i>	Holzschale <i>≠gau</i>
Dunkelheit <i>tā</i>	Honig <i>dánē</i>
	höre! / <i>kē</i>
Eland (Antilope) <i>dū</i>	Hund <i>älīko</i>
Elefant <i>≠kōä</i>	Hyäne, gefleckte <i>hū</i>
Ellbogen / <i>güzū</i>	Hyäne, schwarze <i>gāu un</i>
Felldecke <i>gei dā</i>	kalt / <i>gāra</i>
Fett // <i>gui</i>	Katze / <i>gō</i>
Feuer / <i>ē</i>	Kind / <i>gōä</i>
Finger <i>tšāuā</i>	klein / <i>gōä</i>
Flasche <i>kōä kuru</i>	Klippe (Stein, Felsen) // <i>nōä</i>
Fleisch <i>qχōχō</i>	Knie <i>≠gūru</i>
Fleischsuppe <i>tšēā</i>	kochen <i>≠gáo</i>
Fluß <i>düm</i>	Kohle / <i>nüm</i>
Flußpferd <i>χāo</i>	kommen <i>jā</i>
Fuß <i>≠gārē</i>	Kopf / <i>gū</i>
	krank <i>tšütšū</i>
Gabel <i>qχū</i>	Krokodil <i>≠künē</i>
geben <i>jāka</i>	Kudu <i>dōä</i>
gehen / <i>kun</i>	

Lappen <i>tānga</i>	Pferd <i>bīhe</i>
laufen <i>kēha</i>	Pontok (Hütte) <i>/gu</i>
Leopard <i>lō'ē</i>	
Lippe <i>nsūnkō</i>	auch <i>ŷē tōRāne</i>
Löffel <i>ŷkām</i>	Rogen <i>tu</i>
Löffelhund <i>/ā</i>	Reibfeuerzeug <i>dōrō</i>
Löwe <i>χam</i>	Riemen <i>ōrē</i>
	Rietbock (Antilope) <i>bū</i>
Mais <i>māndēre</i>	Roibock (Antilope) <i>gāla, pāla</i>
Mann <i>/gākō</i>	rühren <i>ge'vī</i>
Melone <i>/kān</i>	
Mensch <i>khui</i>	Säbelantilope <i>/kōu</i>
Messer <i>gāχō</i>	Sand <i>χum</i>
Messer, einseitiges <i>pōkō</i>	Sandhuhn <i>/χau</i>
Mist <i>tšū</i>	Sattel <i>šāle</i>
Mond <i>≠ūē</i>	Satteltasche <i>tšōrāχo</i>
Moskito <i>pīmbōro</i>	sehen <i>mū</i>
Mund <i>qχām</i>	Sonne <i>/gām</i>
	sprechen <i>.kōe</i>
Nagel <i>gā</i>	Spur <i>dau</i>
nähen <i>//χān</i>	Spur suchen <i>dau gēāmā</i>
Nase <i>≠gui</i>	Stachelschwein <i>/quš</i>
Nashorn <i>ŷkī</i>	Stern <i>≠gānī</i>
nichts <i>hāmbe</i>	Strauß <i>/garō</i>
	Scham (weibliche) <i>≠nui</i>
Oberarm <i>/oa gūru</i>	schießen <i>.kātō</i>
Oberschenkel <i>/te</i>	schlagen <i>/kam</i>
Ochse <i>gūe</i>	schlecht <i>dš'χo</i>
Ohr <i>≠gē</i>	Schmetterling <i>tēntebē</i>
Omuramba (Flußbett) <i>dūm</i>	schnell kommen <i>jā uājā</i>
	Schöpfkalebasse <i>mutēkō</i>
Pau (Trappenart) <i>/gau</i>	Schuh <i>gāvō</i>
Peitsche (Schambock der Buren)	Schwein <i>ku</i>
<i>tāpa</i>	
Penis <i>kām</i>	Tabak <i>zorē</i>
Perle <i>≠gā</i>	Tasche <i>.gauma</i>
Perlhuhn <i>/kānī</i>	Taube <i>kobō</i>
Pfeife <i>bēndē</i>	Teller <i>χōā /gau</i>
Pfeil, Lanze, Patrone <i>ikātō</i>	Topf <i>kūē</i>
Pfeilspitze <i>≠kālū</i>	tragen <i>šē</i>

Unterarm <i>guma</i>	Wildebeest / <i>gūē</i>
Unterschenkel // <i>gu</i>	wilder Hund / <i>káubā</i>
	Wind ≠ <i>ā</i>
viel, viele <i>tīā</i>	
Vley (Wasserlache) / <i>ōχu</i>	Zahn ≠ <i>gūi</i>
	Zaum <i>kóǰē</i>
Wagen <i>kāni</i>	Zehe ≠ <i>gāre-ōā</i>
Waldschakal <i>pō</i>	Zunderdose <i>gōkuē</i>
warm / <i>gāntsa</i>	Zunge <i>dām</i>
(vgl. Sonne / <i>gām</i>)	
waschen <i>qǰā</i>	
Wasser <i>tšā</i>	
Wasserbock <i>ndžō</i>	
Wasserpfeife <i>gábē</i>	
Wasserstelle <i>tšēbē</i>	
Weib / <i>gākōē</i>	

Zahlwörter:

eins / <i>gúixā</i>
zwei ≠ <i>gam</i>
drei / <i>nōānā</i>
viele <i>tīa</i>

AUS DER LITERATUR.

Von Carl Meinhof.

1. Emphatisches *r*.

In meinem Aufsatz über die emphatischen Laute in der Zeitschrift XI, S. 81 ff, habe ich Seite 89f die Vermutung ausgesprochen, daß *r* in semitischen Sprachen als gepreßter, d. h. emphatischer Laut aufgetreten sein kann. Durch Herrn Professor Schaade werde ich darauf aufmerksam gemacht, daß W. Marçais ein emphatisches *r* neben nicht-emphatischem in einem arabischen Dialekt nachgewiesen hat. Vgl. sein Werk: Le dialect arabe des Ulād Brahim de Saïde, Département d'Oran, Paris 1908, S. 38. Darnach wird dies emphatische *r* mit der Zunge am Zahnfleisch gesprochen, es liegt aber etwas weiter zurück als das eigentlich alveolare *r*, es ist indes sicher nicht uvular. Die Färbung des benachbarten Vokals ist immer dunkler als bei dem gewöhnlichen *r*. Auch Seite 38 betont M., daß *a* in der Nachbarschaft des gewöhnlichen *r* mit *Imale* gesprochen wird, also fast *e*, daß aber *a* in der Nachbarschaft des emphatischen *r* erhalten bleibt. Diese Beeinflussung benachbarter Vokale scheint mir ein sicheres Kennzeichen dafür zu sein, daß es sich tatsächlich um emphatisches *r* handelt.

2. Afrikanische Worte in orientallischer Literatur.

In der Zeitschrift X, S. 147 ff hatte ich, veranlaßt durch Herrn Professor J. J. Heß in Zürich, auf einige afrikanische Worte hingewiesen, die bei arabischen Schriftstellern vorkommen. Eine ähnliche Studie findet sich im Journal der Société Asiatique 1921, S. 162—165 aus der Feder von G. Ferrand. F. ist mehrfach zu demselben Ergebnis gekommen wie ich. Seine Deutungen *mjaleme* (richtiger *mjalme*) „König“ und *mukuluñkulu* „Gott“ und die Lesung der chinesischen Form des Namens Sansibar halte auch ich für richtig. Neu hinzu kommt die Lesung *inpila*, das nach Biruni „Nashorn“ heißt. F. hat es zweifellos richtig mit Suaheli *pera*, Makua *pela* zusammengestellt, vgl. dazu Nyamwezi dial. *mpela*, Schambala *mpela*, Ha *impera* nach Johnston¹⁾. Ebenso ist die Lesung von *elmquqa* statt des überlieferten *elmqñfa* für „Zauberer“ und die Deutung auf Suah. *m-gañya* „Arzt“ sicher richtig.

Zu Eg. *l'went* möchte ich, wie ich schon Herrn J. J. Heß mitteilte, Suah. *pwani* „die Küste“ zum Vergleich heranziehen.

3. Zur Entstehung der Klassen beim Nomen.

Soeben geht mir ein Separatum zu von F. R. Blake, *Congeneric Assimilation as a Cause of the Development of New Roots in Semitic*, anscheinend aus dem Journal of the American Oriental Society, S. 36—48. Der Verfasser beschäftigt sich mit der sekundären Entstehung semitischer Wurzeln, also auch mit dem von mir oben S. 241 ff berührten Problem²⁾. Er weist darauf hin, daß Worte von ähnlicher Bedeutung sich häufig auch in der Form beeinflussen, und führt eine Reihe von Fällen an, in denen das mehr oder weniger wahrscheinlich ist.

Dazu kommt dann die Beobachtung, daß gewisse Gruppen von Worten, die zu einem Oberbegriff gehören, im Semitischen auch identische Vokalisation zu haben pflegen. So gehen im Hebräischen die Adjektiva, die körperliche Mängel bezeichnen, nach dem Schema *qitlāl*; für Nomina, die den Vollzieher einer Tätigkeit benennen, hat der Araber das Schema *qatlāl*, für Farben die Form *'aqtalu* usw. Das erinnert bereits an Klasseneinteilung. Aber noch größer wird die Ähnlichkeit mit afrikanischen Klassensprachen, wenn Bl. darauf hinweist, daß Tiernamen im Semitischen häufig auf *-b* endigen, wobei *-b* gelegentlich geradezu als Suffix erscheint, vgl. arab. *ḡalabun*, Ass. *šelabu*, *šelibu* „Fuchs“ mit Hebr. *šū'āl*, Syr. *ta'lā*.

¹⁾ Vgl. auch d. Zeitschrift Bd. VII, S. 176.

²⁾ Auf die von ihm angeführte Literatur sei noch besonders aufmerksam gemacht.

Das läßt an das Suffix des Ful für große Tiere *-ba* denken, z. B. *ñgelō-ba* „Kamel“, *mau-ba* „Elefant“, *mbab-ba* „Esel“, *tjana-ba* „Riesenschlange“. Während hier *-ba* als Suffix von Tiernamen erscheint, so ist in einem anderen Fall *n-* im Anlaut in Anlehnung an andere Tiernamen entstanden. Vgl. assyr. *nimru* „Panter“, *našru* „Adler“, *nudru* „starkes Tier“, und in Anlehnung daran *nēšu* „Löwe“ < *lēšu*, vgl. Hebr. *layiš*.

Sicher ist hier nun nicht an eine wirkliche Klasseneinteilung zu denken, sondern an eine Anlehnung des einen Wortes an andere. Aber auch manche Klassenpräfixe des Bantu entstammen vermutlich solcher Analogie, wie z. B. das *ñ-* der Tierklasse wohl der Anlehnung an *ñama* „Fleisch“, „Tier“ und das *mu-* der Menschenklasse der Anlehnung an *muntu* „Mensch“ seine Entstehung verdankt, wobei das *ñ* in *ñama* und das *mu* in *muntu* als ursprünglich stammhaft anzusehen ist, vgl. Hausa *nama* „Fleisch, Tier“, *mutum* „Mensch“; Ful *ñama* „essen“. Diese Ansätze zur Klassenbildung sind im Semitischen aber nur von Bedeutung für die Wortbildung, während im Bantu die Klassen das ganze System der grammatischen Beziehung beherrschen.

BÜCHERBESPRECHUNGEN.

Lehmann, Walther, Zentral-Amerika; Teil I: Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Süd-Amerika und Mexiko. Band II (mit einer Karte). Verlag Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) Berlin 1920.

In dem vorliegenden Werke bietet uns Walther Lehmann den zweiten Band seiner linguistischen Forschungen dar, deren erster Band in XI, 1 dieser Zeitschrift besprochen wurde. Die Zusammenstellungen und Untersuchungen des 11. Kapitels des vorigen Bandes über die Sprachen von Nicaragua, Honduras, Salvador und S. O.-Guatemala werden hier fortgeführt. Dem Abschnitte über die Sprachen von Honduras fügt L. eine allgemeine Übersicht des Gesamtgebietes der in Betracht gezogenen Sprachen an. Er unterscheidet zunächst geographisch eine kalifornische Gruppe, mexikanische Gr., Mittelamerika-Nordgruppe (Interisthmische und Hondurasgruppe), Mittelamerika-Südgr., (Ausläufer der mexikanischen Gruppe), Kolumbische Gr. Ein besonderes Problem fand L. darin, Ausläufer der Urbewohner auf die eigentlichen Mutternölker zurückzuführen, was keineswegs eine leichte

Aufgabe bedeutete, wenn die Sprache der Mutternölker erst durch Forschungen mittelbar zu erschließen war. In die Schichten der kalifornischen, mexikanischen, interisthmischen und nordmittelamerikanischen Gruppe von Urbewohnern dringen von Norden und Süden zwei Völkerwellen zerklüftend ein. Von Norden die Uto-Azteken, von denen vier Stufen sprachgeschichtlich zu scheiden sind 1. Schoschonisch (Ute), 2. Sonorisch, 3. Proto-Nahua („T-Sprachen“), 4. Azteken („I-Sprachen“). Von Süden, aus Südamerika dringen westl. Ausläufer der Chibcha, vielleicht auch Arawaken ins südliche Mittelamerika. In Berührung mit den Urbewohnern des Isthmus und des nördlichen Mittelamerika entsteht eine Kontaktzone, die das Übergangsgebiet von Nord- zu Südamerika darstellt. Der südamerikanischen Strom als der kulturschwächere bricht sich an den Grenzen der Mayavölker und Pipil. Der Nahuastrom befruchtet die Urbevölkerung Mexikos und des Interisthmiums. Olmeken werden tolttekisiert, die Mayakultur empfängt Kulturkeime, die sich zu eigenartiger Blüte entwickeln. So sehen wir in uralter Zeit Olmeken als Herren des Landes, dann folgen Nahuatolteken, welche die alte Bevölkerung gründlich tolttekisieren, später folgen Azteken. In der Einleitung zu seiner „Mexikanischen Kunst“ (Verlag Ernst Wasmuth, Berlin 1921), die für diese Probleme herangezogen werden muß, gibt L. folgendes hypothetische, chronologische System: Urgeschichtliche Zeit: (prätoltekische Kultur); Prähistorische Zeit: (proto-schoschonische, proto-sonorische und alt-sonorische Kultur; ca. vor 1000 v. Chr. — 500 v. Chr.); Proto-historische Zeit: (proto- und alt-toltekische Kultur; ca. 500 v. Chr. — 726 n. Chr.); Frühgeschichtliche Zeit: (726 — 1235; jungtoltekische Kultur); Vollgeschichtliche Zeit: (Proto-mexikanische [1064 — 1193], früh-mexikanische [1193—1323], spät-mexikanische [1325 — 1519] Kultur). —

Was die Sprachen der Republik Guatemala anbetrifft, so gehören diese zumeist zur Gruppe der Maya-Dialekte, nur im äußersten Süd-Osten des Landes finden wir Reste von fremden Sprachen: Xineca und Popoluea. Diese beanspruchen das größte sprachliche und geschichtliche Interesse, denn es sind allem Anscheine nach Reste von Ursprachen, die von den Mayastämmen (und den Pipil) zurückgedrängt wurden. Das Xineca, das Beziehungen bis zu kalifornischen Sprachen aufweist und dem Mixe-Zoque des Staates Oaxaca sich verwandt zeigt, ist also für die Aufstellung der Völkerzusammenhänge und Völkerwanderungen vor der Machtentfaltung

der Mayastämme von außergewöhnlicher Wichtigkeit. Es lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Vorherrschaft der uralten Olmeken, d. h. auf jene Völker, die der jüngeren mexikanischen und Maya-Kultur zeitlich weit vorausliegen. Doch sind bis zur endgültigen Aufhellung dieser Verhältnisse weitere sorgsame Forschungen auf dem Wege, den L. anweist (und in an anderen Stellen geplanten Untersuchungen weiter verfolgen zu können hofft), noch nötig. Für die sozialen Verhältnisse bezeichnend ist, daß der Daumen, gleichsam mütterrechtlich aufgefaßt, im Xinea: *utá-pun* „Mutter der Hand“ genannt wird, während die spätere Kulturschicht des Mexikanischen in der Bezeichnung *mā-pil-tecutli* d. h. „Fingerherr“ = Daumen auf vaterrechtliche Verhältnisse deutet. Bemerkenswert sind noch außer den erwähnten Beziehungen des Xinea zum Mixe, die des Mixe zum Jicaque, das ebenfalls einer Urbevölkerung zugehört, und der letztgenannten beiden Sprachen zum Maya. Von der Maya-Sprache als Ganzem nimmt L. an, daß sie aus einer interisthmischen Grundsprache hervorgegangen und, daß es wahrscheinlich sei, daß einige Sprachen der Urbevölkerung Oaxacas (Mixe-Zoque) mit den Maya verwandtschaftlich zusammenhängen. Freilich erfordern die genauen Nachweise noch umfangreiche Arbeiten.

Im nächsten Abschnitte werden die Sprachen der pazifischen Küste Zentralamerikas untersucht. In den vorhergehenden Kapiteln wurden Sprachen behandelt, die zu einem großen Teile als westliche Ausläufer des Chibcha-Zentrums aufzufassen waren. Die atlantischen Stämme bilden zusammen mit den Indianern Costa Ricas (Guanacaste ausgenommen) und Panamas eine große Einheit, deren Ursprung mit der diesem Kulturkreise eigentümlichen Pejivalle-Palme nach Südamerika (Kolumbien) hinweist. Sie müssen also früher einmal vielleicht infolge einer großen Völkerwanderung der Kariben und Arawaken aus dem nordwestlichen Südamerika, der Heimat jener Palme, von Südosten nach Nordwesten in Mittelamerika eingedrungen sein. Umgekehrt haben die von jenen Indianern ganz verschiedenen Nationen der pazifischen Küste des nördlichen Mittelamerika Beziehungen zum Norden, d. h. zu Mexiko, und ihre Ausbreitung kann nur von Norden nach Süden erfolgt sein. Es ergeben sich so die beiden bereits genannten verschiedenen Kulturströme: ein pazifischer (nördlicher) und ein atlantischer (südlicher), die sich in Mittelamerika mehr berührt als durchdrungen und in Honduras eine Kontaktzone geschaffen haben. In drei Gruppen lassen sich die Völker der pazifischen Küste Mittelamerikas teilen, die sprachlich

voneinander grundverschieden sind. Dagegen zeigen kulturell diese Völker Übereinstimmungen, vor allem im Kalendersystem, das gemeinsames Kulturgut geworden ist, sowie damit im Zusammenhang stehend in der Bilderschrift und der Systematik des Pantheons. Diese drei Gruppen sind: 1. Chorotega-Mangue (durch Chiapaneken verwandt mit Mazateken), Chocho-Popoloca, Otomi u. a. 2. Subtiaba, Tlappaneca-Yopi, 3. Nahuatl (Pipil, Nicarao, Nahuatl, Nahuatl) und Nahuatlaca (Nahuatl). Diesen Völkern gelten die folgenden Abschnitte des Werkes. In dem Abschnitte über die Chorotega-Mangue macht L. die wichtige Feststellung, daß ein Cacique in Darien Dolmetscher gehabt habe, die offenbar das Mangue beherrschten. Damit scheint zum ersten Male der Nachweis erbracht, daß eine Sprache der mittelamerikanischen Kulturvölker in Südamerika gesprochen wurde. In diesem Zusammenhang kommt auch das Chiapanekenproblem zur Sprache. Das Chiapanekische ist, wie schon C. H. Berendt 1874 wissenschaftlich begründete, mit dem Mangue verwandt. Nach L. ist es wahrscheinlich, daß eine durch Olmeken veranlaßte Chiapanekenwanderung im 6. Jahrh. n. Chr. nach Nicaragua gekommen sei, und daß dann in Zusammenhang damit die Chiapaneken die Westmayareiche (Palenque, Ococingo) vernichtet hätten, die Mangue die Ostmayareiche (Chorti). Im Mangue-Vokabular finden wir die Bezeichnung für „Penis“ identisch mit der für „Vogel“, wofür nicht nur im Mexikanischen (*totoll*) sondern auch in nicht amerikanischen Sprachen Analogien vorliegen, sowie die Identität des Wortes für „Gaumen“ (*gãngo*) mit dem Worte für „Himmelsdach“, für welche zu Grunde liegende Auffassung ebenfalls altweltliche Parallelen anzugeben sind. Die Namen der 18 Jahresfeste oder Monate der Chiapaneken sind von hervorragender kultur- und sprachgeschichtlicher Bedeutung. Es zeigt sich nämlich, daß der chiapanekische Kalender sehr altertümlich und primitiv ist und dem Kalender der südlichen Mayastämme näher als dem der nördlichen Azteken steht. Dies ist für die Frage des Ursprungs des Kalenders von großer Bedeutung.

Die in dem nächsten Abschnitte behandelte Sprache Subtiaba von Leon an der pazifischen Küste Nicaraguas erhält dadurch ganz besondere Bedeutung, daß es L. gelungen ist, sie an die Sprache der Tlappaneca-Yopi des Staates Guerrero in Mexico anzugliedern (vgl. auch Ztschrift. f. Ethn. 1915 p. 5, 20 ff.), während sie bisher als isoliert angesehen wurde. Außerdem verrät das Subtiaba, wie L. feststellt, merkwürdige Spuren, die zu dem von Kroeber Univ. of

Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethn. IV. Nr. 5, u. II. Nr. 2, IX. Nr. 2) als isoliert angesehenen Washo des östlichen Zentral-Kalifornien und Nevadas hinweisen. Eine besondere Eigentümlichkeit des Subtiaba ist die Umkleidung der vokalisches anlautenden Substantiva mit einer Art von Artikel mittels *d lū*. In dem Abschnitte über das nomen absolutum und relativum kommt L. auf das sprachpsychologische Problem der Abstraktion und stellt fest, daß im Subtiaba das Wort für Haus durch den Einfluß der Beziehung der 3. Person abgeändert wird, das Mexikanische (Aztekische) aber variiert nicht das Wort-Thema sondern das die Possessiv-Relation ausdrückende Element. Gegenüber den primitiveren erwähnten Sprachen neigt es also in diesen Bildungen schon zu einer gewissen Abstraktion, indem es den Substantiv-Stamm im Possessiv nicht verändert. Also: die primitiven Sprachen variieren den Substantivstamm, die höher entwickelten wählen angefügte Partikel.

Nahuat, Pipil und Nahuatl (aztekisch) werden in dem letzten großen Abschnitte behandelt. Nahuat und Nahuatl sind scharf zu unterscheidende Dialekte des Mexikanischen im weiteren Sinne. Nahuatl, die tl-haltige Sprache, ist das vom aztekischen Standpunkte klassische aztekisch. Als Nahuatlaca bezeichnet L. die Gesamtheit der „Tl-Sprachen“ redenden Stämme, deren bedeutendste Vertreter die Azteken waren. Im Gegensatz zu diesen Sprachen stehen die altertümlichen „T-Dialekte“. Sie sind kein Nahuatl sondern Nahuat (auch Nahual). Die Mundarten des Nahuat und Nahuatl, zum Mexikanischen im weiteren Sinne zusammengehörend, gehen auf eine Grundsprache zurück, die L. die Sprache der Proto-Nahuamexica nennt, und die den tl-losen Sprachen der sonorischen und schoschonischen Gruppe und Zeit nahegestanden haben muß, die gleichfalls „T-Charakter“ gehabt haben werden. Die Entwicklung des stimmlosen tl ist anscheinend eine besondere phonetische Eigentümlichkeit der Nahuatl. L. berührt in diesem Zusammenhange die Toltekenfrage und glaubt im Gegensatz zu Preuss (Ztschrft. d. Ges. f. Erdk. 1905 p. 400 u. Globus 92 p. 167) und Brinton („Am. Race“ 1901, p. 129), daß es ungerechtfertigt sei, die Tolteken in das Reich der Fabel zu verweisen. Vielmehr hätten die Tolteken, deren Sprache direkt nicht überliefert ist, ein Nahuat, eine den Mexikanern (Azteken) noch verständliche Sprache gesprochen, auf deren Eigentümlichkeit die Pipil und vor allem das besonders altertümliche Izalco Rückschlüsse gestatteten. Der Brennpunkt aber der alten toltekischen Kultur, von dem aus Mexikaner, Tzapoteken und Maya

gemeinsam Anregungen erhalten haben, wäre vermutlich in dem inneren Winkel der atlantischen Golfküste zu denken. Einen wichtigen Beleg für den historischen Kern der Toltekensage brachte ja E. Seler durch den Nachweis von Freskenschichten im „Palacio“ zu Palenque, von denen die unteren älteren der präztekisch-toltekischen (von L. proto-mexikanischen genannten) Periode, die darüber befindlichen jüngeren dagegen dem Mayastile angehören. (Vgl. Seler: *Abh. Akad. Wiss.*, Berlin, Philos. hist. Kl. Nr. 5. 1915).

Wie aus den in dieser Besprechung gebotenen Einblicken ersichtlich geworden sein dürfte, berührt L. in seinem Werke die grundlegendsten Probleme der amerikanischen Kultur- und Sprachgeschichte. Seine kühnen, durch umfangreichste Quellenstudien sowie eigene scharfsinnige Untersuchungen gestützten Rekonstruktionen haben für manche Probleme endgültige Lösungen gebracht, für manche bestimmte Wege zu weiteren Forschungen angewiesen. Mit großer Erwartung harren wir nun der archäologisch-ethnographischen Bände des Werkes, die das großzügige Bild der von Lehmann erforschten Zusammenhänge und Entwicklungen spezifizieren und weiter verdeutlichen und uns erst die ganze Tragweite der Lehmannschen Rekonstruktionen abschätzen lassen werden.

Dr. Theodor-Wilhelm Danzel-Hamburg.

Preuß, Konrad Theodor, Religion und Mythologie der Uitoto (Quellen der Religionsgeschichte Bd. X). Erster Band: Einführung und Texte (Erste Hälfte). Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 1921.

Trotz der erschwerenden Zeitverhältnisse hat sich die deutsche amerikanistische Literatur — wir denken an Koch-Grünberg's Reise-werk und Walther Lehmann's umfangreiches Buch über die Sprachen Zentralamerikas — in der letzten Zeit um einige wichtige Arbeiten vermehrt. Jetzt veröffentlicht Karl Theodor Preuß, von dessen Werk über die Nayarit-Expedition der 1. Band 1912 erschien, den 1. Band eines neuen großangelegten Werkes. Im September 1913 führten Preuß ethnologische und archäologische Pläne nach Kolumbien, wo er unter anderem längere Zeit unter den Uitoto des Ortegüasa, eines Zuflusses des Amazonas und unter den Kägaba der Sierra Nevada de Santa Marta lebte und in der Umgegend von San Agustín am Oberlaufe des Magdalena sowie in der Nähe von Bolívar unweit des Río Patía Ausgrabungen veranstaltete. Die Kägaba-Texte werden

nach und nach im Anthropos erscheinen, die Herausgabe der ethnologischen Sammlungen ist im Baeßler Archiv geplant, und das archäologische Material wird später als Tafelwerk herauskommen. Der vorliegende inhaltreiche Band bringt die erste Hälfte der Texte der Uitoto [der zweite wird die zweite Hälfte sowie als 3. Teil das Lexikon enthalten]. Er zerfällt in zwei Hauptteile. Zunächst wird auf 160 Seiten eine Einführung in die Texte gebracht, von der die Kapitel „Analyse der Mythen“ und „Feste und Religiosität“ besonders wichtig sind. Dann folgen in etwas größerem Umfange die Texte mit den Übersetzungen. Die Interlinearübersetzung konnte im Hinblick auf die Kosten nur zum kleinen Teile gedruckt werden. Diese Unterlassung soll indessen durch das Lexikon, das ausgedehnte Stellennachweise bringen wird, zum Ausgleich kommen.

In den Mythen spielen nach der Deutung von Preuß die lunaren Gehalte eine besondere Rolle. Z. B. [p. 112]: *Mitirekedu* tötet seine ihn bedrohende Schwiegermutter und entkommt, was in der lunaristischen Erklärung von Preuß heißt, daß der zurückbleibende Teil der Dunkelmond ist, von dem sich der andere Teil als Neumond ablöst. Preuß bemüht sich also, wie aus diesem Beispiele ersichtlich ist, den „Naturkern“, den objektiven Gehalt der Mythen zu finden. Wir möchten uns, wenn wir auch die Mehrzahl der Deutungen für überzeugend halten, die prinzipielle Bemerkung erlauben, daß mit der Erkenntnis des objektiven Gehaltes der Mythos noch nicht völlig erschöpfend erklärt ist. Wie wir einmal näher dargelegt haben, umfaßt das Bewußtsein des primitiven und primitiveren Menschen im Erlebnisse relativ **komplex** objektiven und subjektiven Gehalt; demgemäß haben die Mythen als Äußerung solcher komplexen Erlebnisweise gleichzeitig einen objektiven und subjektiven Sinn, d. h. in den Mythen wird gleichzeitig über subjektiv psychische und objektiv-natürliche (insbesondere astrische, lunare) Vorgänge Aussage gemacht. In den Mythen sind mit dem objektiven Gehalte subjektive Verhalte mitgemeint. Ohne auf diese völkerpsychologischen Grundprobleme an dieser Stelle näher eingehen zu können, möchten wir den Wunsch aussprechen, daß einmal die psychologische, subjektive Seite des mythischen Erlebnisses eine Beachtung fände wie es die objektive, natürliche bereits erfahren hat.

In dem Abschnitte „Feste und Religiosität“ wurden die festlichen Veranstaltungen in ihrer ganzen Bedeutung für das Leben gezeigt. Wenn Preuß eine Äußerung der Indianer notiert „Wir hören

mit unseren Überlieferungen nicht auf, auch wenn wir nicht tanzen; arbeiten wir doch nur, um tanzen zu können“, aus der hervorgeht, daß es nicht eine sinnlose Spielerei ist, die zum Feste treibt, so bestätigt sich darin die von Preuss bereits im Jahre 1904 in dem bekannten Aufsätze über den Ursprung von Religion und Kunst vertretene Ansicht von Priorität und Präponderanz des Religiös-Magischen im primitiven Leben.

In einer anderen Aussage heißt es: „Wir tanzen nur auf Grund der (heiligen) Worte; ohne Grund tanzen wir nicht“. Also es zeigt sich, das Leben als Ganzes ist in seiner Durchsetztheit mit Tänzen (Ballspielen) und repräsentativen Bräuchen weniger in unserem Sinne rationell zweckvoll bestimmt, aber Veranstaltungen, die bei uns rein spielerisch sind wie Tanz und Ballspiel haben bei den Indianern einen tiefen Sinn, einen Zweck.

Von besonderem Interesse ist das Ballspiel *uika* (p. 133), das alle zwei Jahre im März oder September in der trockenen Jahreszeit abgehalten wird. Preuß macht es wahrscheinlich, daß in diesem Ballspiele lunare Vorgänge symbolisiert sind. Diese Deutung ist für die Amerikanistik von großer Wichtigkeit, denn sie liefert eine weitere Bestätigung für die gleiche Deutung, die man dem Ballspiele, wie es in Mexico (*tlachtli*), überhaupt in ganz Mittelamerika und auch bei den Bewohnern der Antillen üblich war, zukommen ließ. Auch hinsichtlich des Ballspieles möchte man wünschen, daß außer dem objektiven nämlich lunaren Sinne des Spieles der subjektive möglicherweise erotische Sinn aufweisbar würde, wie er beim mexikanischen Spiele sich offenbart in dem Zurufe der Zuschauer an den gewinnenden Spieler: „Er ist ein großer Ehebrecher“. Bei dem von Preuß beschriebenen *dyuliko*-Feste (p. 137), dem Tanzbaumfeste, möchten wir zur Erwägung stellen, ob nicht Züge erkennbar sind, die auf die ursprüngliche Mitwirkung phallischer Motive schließen lassen.

Bemerkt sei noch, daß sich die Schreibung der Texte hauptsächlich an das von P. W. Schmidt 1907 mitgeteilte, die Lepsius'schen phonetischen Aufstellungen modifizierende System anlehnt. Es wäre wünschenswert, daß sich alle Amerikanisten unter Verwertung allgemeingültiger Ergebnisse afrikanistisch-phonetischer Forschung auf ein phonetisches Schreibsystem einigten.

Preuss hat in dem vorliegenden Buche ein Werk geschaffen, das nicht nur für die Amerikanistik sondern in gleichem Maße für ethnologische, mythologisch-religionswissenschaftliche und völkerpsychologische Probleme von grundlegender Bedeutung ist. Wir

hoffen, daß es dem verdienstvollen Verfasser, der in manchen früheren Arbeiten vieles vorwegnahm, was sich jetzt in völkerpsychologischen Forschungen bestätigt, vergönnt sein möchte, den zweiten Band seines tiefgründigen Werkes, sowie auch die noch ausstehenden Bände der „Nayarit-Expedition“ bald herauszugeben.

Dr. Th.-W. Danzel-Hamburg.

Laman, K. E., The Musical Accent or Intonation in the Kongo Language. With Graphic Schemes and Tables of Notes. A Selection of Examples from Phonograms spoken by Natives and transcribed by Dr. W. Heinitz of the Phonetics Laboratory for African and South-Sea-Languages at the University of Hamburg. XVIII & 153 pp. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag. 1922.

Die Durchforschung der Tonhöhenverhältnisse in einer Reihe von lebenden (z. B. ost-asiatischen und afrikanischen) Sprachen ist bekanntlich eine der wichtigsten, aber zugleich auch schwierigsten Aufgaben der modernen Sprachwissenschaft. Laman führt uns mit seiner Arbeit in dieses Problem mitten hinein. In nicht weniger als neun Sprachen und Dialekten des Kongo-Gebietes (Bembe, Kingoyi, Kinkenge, Madzia, Mayombe, Mazina, Ndingi, Teke und Yaka) hat er die Tonhöhen und ihre Bedeutung außerordentlich eingehend untersucht. Nach jahrelanger Vorarbeit sammelte er mit Hilfe eines eingeborenen Gewährsmannes eine Auswahl von Wörtern und Sätzen, die zum Vergleich geeignet waren. Sie wurden mit dem Phonographen aufgenommen, und die Phonogramme dem Phonetischen Laboratorium der Universität Hamburg zur Nachprüfung übermittelt. Hier hatte vor sieben Jahren Prof. Meinhof zuerst angeregt, musikwissenschaftliche Methoden rationell in den Dienst der Erforschung von Sprechtonhöhen in afrikanischen Sprachen zu stellen. Die erste daraus hervorgegangene Arbeit wurde von mir veröffentlicht unter dem Titel „Phonographische Sprachaufnahmen aus dem ägyptischen Sudan“, Abhandlungen des Kolonial-Instituts, Bd. 38, Hamburg 1917. Auch die Transkription Lamans von Aufnahmen, die den gesprochenen Kongo-Texten zugrunde liegen, wurde mir übertragen. Sie geschah in der üblichen Weise. Die einzelnen Lautreize wurden einzeln so oft abgehört, bis sich ihre Tonverhältnisse befriedigend festhalten ließen. Die Art solchen Abhörens ist natürlich entwicklungsfähig. Während es dem musikalisch Gebildeten anfangs sehr nahe liegt, in

alle Tonabstände ohne weiteres Intervalle hineinzuhören, die in der europäischen Musik gebräuchlich sind, macht sich der Geübtere hier von bald frei und fixiert die Tonhöhenpunkte in mehr unvoreingenommener Weise. Allmählich aber, durch jahrelange gleichzeitige Beschäftigung mit den Resultaten von objektiven Aufzeichnungen der Tonbewegung werden subjektive Feststellungen auch solcher Verläufe möglich, die das ungeübtere Ohr an Sprechtonbewegungen zumeist überhaupt nicht gewahrt. Es erhöht nun den Wert der Lamanschen Arbeit außerordentlich, daß seine persönlichen Aufzeichnungen der Tonhöhe mit den von mir davon unabhängig gemachten sich fast restlos decken. Damit wird das Material, woraus er eine Reihe von wichtigen Gesetzen entwickelt hat, in dieser Beziehung unanfechtbar. Ein Ergebnis der Lamanschen Arbeit wird zweifellos in der Erkenntnis bestehen, daß die Musikwissenschaft in Zukunft in ähnlicher Weise zur Unterstützung der Linguistik zweckmäßig herangezogen werden kann wie hier.

Heinitz

Hambrecht, P., Malaiische Märchen. Jena, Eugen Diederichs 1922.

Was in dieser Zeitschrift Bd. 8 (1917/18), Seite 77/78 über die vom gleichen Herausgeber veröffentlichten Südseemärchen gesagt ist, gilt im allgemeinen auch für diese Malaiischen Märchen: die Auswahl ist ebenso reichhaltig und ansprechend, wie die Ausstattung muster-gültig.

Vom Standpunkte der Sprachwissenschaft ist wenig zu bemerken. Die ursprünglichen Texte werden — wie aus Stichproben hervorgeht — in geläufigem Deutsch frei wiedergegeben, ohne daß jedoch der Inhalt durch Auslassungen oder Zusätze entstellt wird. Die Schreibung fremder Namen und Ausdrücke folgt den Originalen, so daß einzelne Inkonsequenzen stehen geblieben sind, z. B. Seite 39 *Plando* Seite 63 *Plandok* als Beinamen des Zwerghirsches; die palatale stimmhafte Explosiva, phonetisch *ɗ*, wird bald nach englischer Art als *j* (so S. 32 *Jagong* „Mais“), bald nach holländischer Art als *dj* (so S. 236 *Djambu*-Früchte) wiedergegeben. Auf die gleiche Ursache ist wohl auch der seltene Gebrauch kleiner Anfangsbuchstaben (so S. 129 *begu*, S. 130 *pisang radja*) neben meist großen, sowie die gelegentliche Verwendung lateinischer Lettern zurückzuführen.

Der märchenkundige Ethnologe wird noch viel mehr Parallelen zu den einzelnen Motiven und Zügen kennen, als der Herausgeber in seinen Anmerkungen anführt. Leser dieser Zeitschrift seien be-

sonders hingewiesen auf die Übereinstimmung der Buginesischen Geschichte vom Sultan Indjilai mit der Wiedererkennungsgeschichte der Plazidaslegende, von der Klingenscheiben in Bd. X (1919/20) S. 181 ff. eine amharische Variante veröffentlicht hat.

Hamburg, März 1922.

Otto Dempwolff.

LITERATUR.

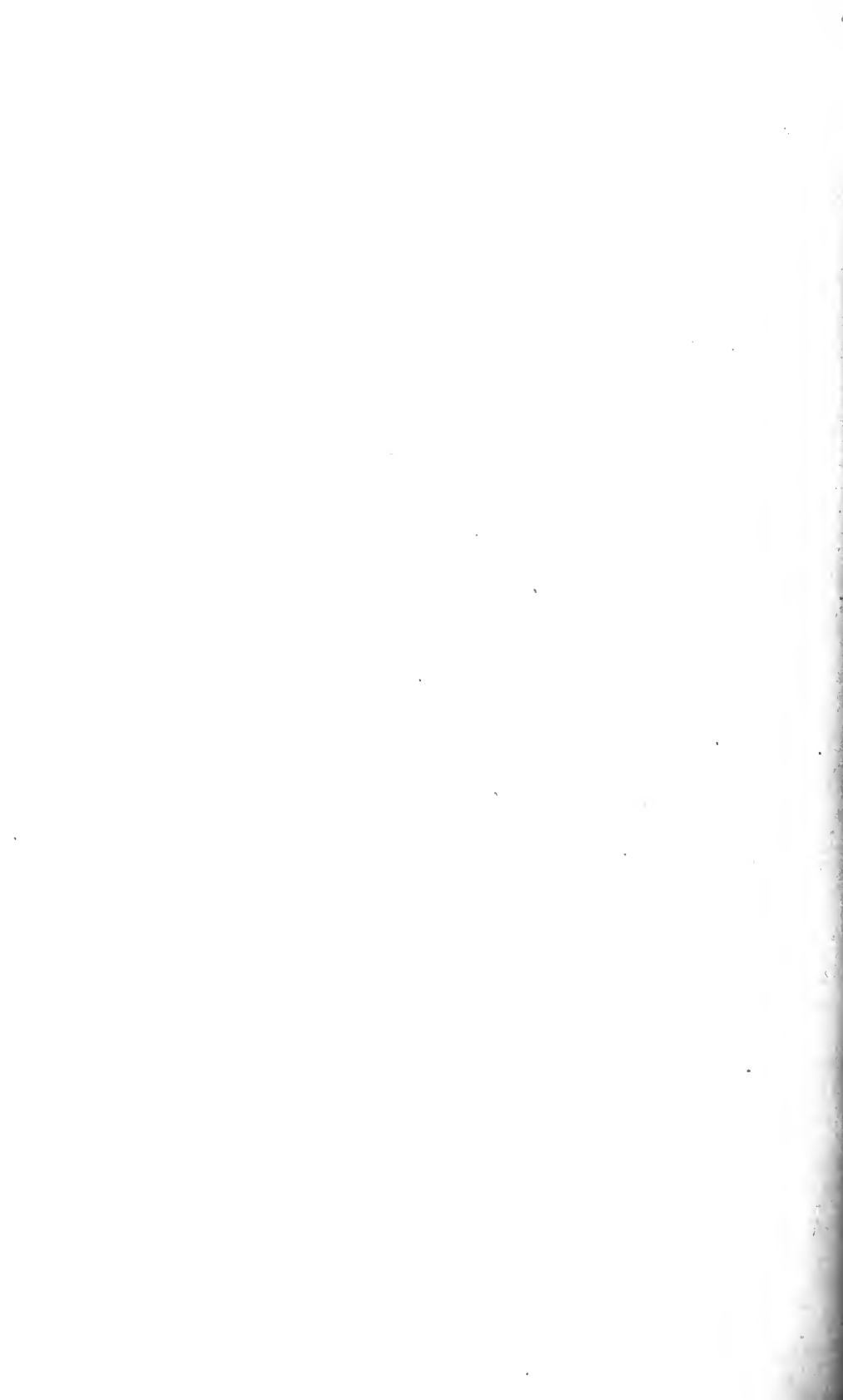
- Anthropos*: 1919—1920. Dr. P. M. Küsters, O. S. B., Das Grab der Afrikaner (Karte) S. 639—728. — Dr. V. Christian, Akkader und Südaraber als ältere Semitenschichte S. 729—739. — Dr. Hans Lignitz, Die künstlichen Zahnverstümmelungen in Afrika usw. (ill.) S. 891—943. — G. Payès, Au Ruanda sur les bords du lac Kivou (Congo Belge) (ill.) S. 944—967. — H. Stam, Bantu Kavirondo of Mumias district (near Lake Victoria) (Karte) S. 968—980. — P. A. Witte, S. V. D., Beiträge zur Ethnographie von Togo, Westafrika S. 981—1001. — C. Nimuendajú, Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer (ill.) S. 1002—1039. — Dr. K. Th. Preuß, Forschungsreise zu den Kagaba-Indianern usw.¹ (Karte) (ill.) S. 1040—1079. — Dr. Fritz Röck, Die Götter der sieben Planeten im alten Mexiko usw. S. 1080—1098.
- Brandstetter, Renward*, Wir Menschen der indonesischen Erde. I. Die indonesische und die indogermanische Volksseele. Eine Parallele auf Grund sprachlicher Forschung. Luzern (E. Haag) 1921.
- Brandstetter, Renward*, Wir Menschen der indonesischen Erde. II. Der Sinn für das Wahre, Gute und Schöne in der indonesischen Volksseele. Eine Untersuchung auf Grund der indonesischen Sprachen und Volksdichtungen. Mit einer indonesisch-indogermanischen Parallele als Anhang. Luzern (E. Haag) 1922.
- Bulletin of the School of Oriental Studies*, London Institution. Pr. 6 Sh. 1921. On the Phonology of the Malay and Negrito Dialects spoken in the Malay States of Lower Siam (*R. J. Loyd*) S. 27 — 38, Turkana Grammatical Notes and Vocabulary (*Juxon-Barton*) S. 43—74, Utendi wa Ajubu (Trans. by *Miss A. Werner*) S. 85—116.

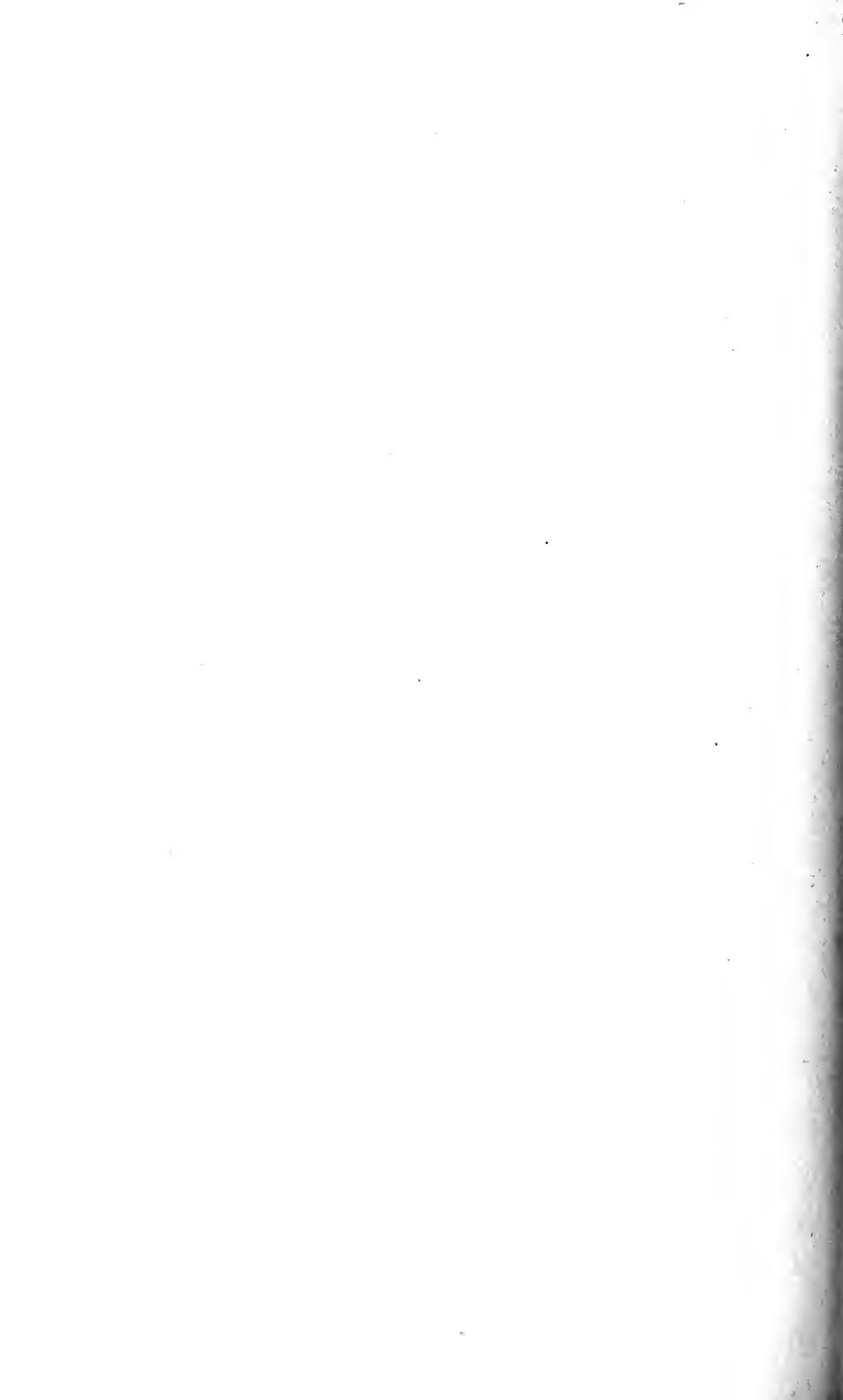
1922. Hausa Legend and Earth Pyramids (*G. R. Palmer*) S. 225—234, The Lokuto Language (*Lord Raglan*) S. 267—296, Utendi wa Ayubu (Trans. by *Miss Alice Werner*) S. 297—320.
- Crabtree, W. A.*, A Manual of Lu-Ganda. Cambridge University Press. 1921. 254 S. Pr. 12 sh. 6 d.
- Da Bassano, Francesco.* Vocabolario Tigray-Italiano e Repertorio Italiano-Tigray. Roma 1918.
- Danzel, Th. W.*, Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte von Kultur und Gesellschaft. Sonderabdruck aus d. Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden von E. Abderhalden. Urban & Schwarzenberg. Berlin u. Wien. 108 S.
- Danzel, Th. W.*, Die psychologische Bedeutung magischer Bräuche. Psychologische Forschung. Bd. II. Heft 1/2, S. 61—64.
- De Clercq, L.*, Grammaire du Kiyombe. Bruxelles. Bibliothèque-Congo. 95 S. Fr. 6.00.
- Dempwolff, O.*, Fiktion und Hypothese in der Sprachwissenschaft. Annalen der Philosophie ed. H. Vaihinger und R. Schmidt. 1919. S. 246—257.
- Die Lokalisation der Claes Pietersz-Bucht in Neu-Irland.* Separat-Abdruck aus den *Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft* Zürich; (enthält vier Aufsätze von *O. Schlaginhausen*, *K. Sapper* und *G. Friederici*), Zürich 1922.
- Frobenius, L. und Ritter v. Wilm.* Atlas Africanus. Belege zur Morphologie der afrikanischen Kulturen. Herausgeg. im Auftrage des Forschungs-Institutes für Kulturmorphologie. 1. Lieferung. 12 S. 5 Kartenblätter mit Text. O. Beck. München 1921.
- Griffith, F. Ll.* Bibliography 1920—1921: Ancient Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. VII. Parts III u. IV. 1921. S. 202—215.
- Hambrecht, P.*, Malaisische Märchen aus Madagaskar und Insulinde. Jena (E. Diederichs) 1922.
- Hobley, C. W.* Bantu Reliefs and Magic. London. Witherby. 18 sh.
- Journal of the African Society.* 1921/22. *F. W. H. Migrod*, Across Africa along the Equator (concluded) S. 15—22. — *Major H. Rayne*, Somal Marriage S. 23—30. — *Enrico Cerulli*, Somali Songs and Little Texts (concluded) S. 47—54. — *C. K. Meek*, Semi-Bantu Languages of Benue Valley S. 222—223.
- Kern, H.*, Verspreide Geschriften. IV.—IX. deel (Abhandlungen zur

- Sprach- und Literaturgeschichte Austronesiens). 's-Gravenhage (M. Nijhoff) 1916—1920.
- Kiliaan, H. N.*, Javaansche Spraakkunst. 's-Gravenhage (M. Nijhoff) 1919.
- Koch-Grünberg, Th.*, Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens. XII Tafeln, 56 Abbildungen u. Karte. 416 S. Strecker & Schröder. Stuttgart. 1921.
- Kundung, die, eine Zeitschrift für Kunst.* I. Heft 4—6. 1921. *Niemeyer, W.*, Vom Wesen afrikanischer Plastik. S. 69—88. — *Ilse Meyer-Lüne*, Zwei afrikanische Märchen nach *K. E. Laman*.
- Lagal, C. R., et V. H. Van den Plas*, La Langue des Azande. Vol. I. Grammaire, exercices, légendes, introduction géographique. Bruxelles. Bibliothèque-Congo. 250 S. und eine Karte. 1921.
- Levy-Brühl, L.*, Das Denken der Naturvölker, in deutscher Übersetzung herausgegeben und eingeleitet von Dr. Wilhelm Jerusalem. Wien u. Leipzig. 1921.
- Lindblom, Gerhard*, The Akamba in British East Africa, an ethnological monograph. Archives d'études orientales, publiées par J.-A. Lundell. Vol. 17. Upsala 1920.
- Norton, W. A.*, African Life and Language. Inaugural Address. Cape Times. 26. Oct. 1921.
- Orientalistische Literaturzeitung.* 1921. *H. Schneider*, Die neuentdeckte Sinaischrift, Sp. 241—246.
- Besprechungen: *Adametz, L.*, Herkunft und Wanderungen der Hamiten (*W. Wreszinski*), S. 294; *Capart, J.*, Les Origines de la Civilisation Égyptienne (*W. Wreszinski*), S. 296; *Eisler, R.*, Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbauggebiet (*H. Ranke*), S. 297; *Schäfer, H.*, Sinn und Aufgaben des Berliner Aegyptischen Museums (*M. Pieper*), S. 295.
1922. *W. Spiegelberg*, Über die gelegentliche Wiedergabe des 'Aleph und 'Ajin im Koptischen, Sp. 97—100.
- Heepe, M.*, Jaunde-Texte v. Karl Atangana und Paul Messi (*E. Lewy*), Sp. 37; *Hofmeister, J.*, Wörterverzeichnis der Wute-Sprache (*E. Lewy*), Sp. 36; Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin XXII, westas. Stud. (*R. Hartmann*), Sp. 20; Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, XX, XXII, afrik. Stud. (*E. Lewy*), Sp. 36; *Schwellnus, Th.* und *P. Schwellnus*, Wörterverzeichnis der Venda-Sprache (*E. Lewy*), Sp. 36. Afrikanische Studien 1916—1919 (*H. Stumme*), Sp. 77; *Ivens, W.*, Grammar and Vocabulary of the Lau Language Solomon Islands (*O. Dempwolff*), Sp. 90;

- Schuchardt, H.*, Berb. Hiatusstilgung (*H. Stumme*). Sp. 77.
- Dinkelacker, E.*, Wörterbuch der Dualsprache (*D. Westermann*), Sp. 137; *Naville, E.*, L'Evolution de la langue égyptienne et les langues sémitiques (*H. Grapow*), Sp. 100; *Schmidt, P. W.*, Die Personalpronomia in den australischen Sprachen (*E. Leary*), Sp. 133. *Lea, Franz Dr.*, Beiträge zum demotischen Wörterbuche aus d. Papyrus Isinger (*G. Moller*), Sp. 149; *Roeder, Günther*, Short Egyptian Grammar (*A. Wiedemann*), Sp. 165. *Wallis Budge, E. A.*, An Egyptian Hieroglyphic Dictionary (*H. Grapow*), Sp. 203.
- Overbeck, H.*, Hikayat Haug Tuah. Aus dem Malayischen übersetzt. 2 Bde. München (Georg Müller) 1922.
- Preuss, K. Th.*, Religion und Mythologie der Uitoto. Band I. Mit 3 Tafeln. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Quellen der Religions-Geschichte. 1921. 365 S.
- Reche, Otto*, Rasse und Sprache. Archiv für Anthropologie. Bd. XVIII. Braunschweig. Vieweg & Sohn. S. 208—218.
- Seligmann, S.*, Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Hamburg. L. Friederichsen & Co. 1922. XXXIX. 566 S. 69 Abbildungen.
- Spat, C.*, Maleische Taal. Lees- en Vertaaloefeningen. 3. gewijzigde uitgave. Breda 1918.
- Spat, C.*, Kitab boenga rampai. Bloemlezing mit Maleische geschriften. Lithographie. Breda 1920.
- Struck, B.*, Die Einheitssprache Deutsch-Ostafrikas. Koloniale Rundschau. D. Reimer. Berlin. 1921. Seite 164—196.
- Struck, B.*, Somatische Typen und Sprachgruppen in Kordofan. Zschr. für Ethnologie. 1920/21. S. 129—170.
- Struck, B.*, Rhapta, Prasum, Menuthias, ein Beitrag zur Ptolemäusforschung und zur Kulturgeographie Ostafrikas. Zeitschrift der Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin. S. 188—196.
- Tanghe, B.*, De Slang bij de Ngbandi. Brussel. Congo-Bibliotheek. 80 S. 13 Tafeln, eine Karte. Pr. Fr. 14.00.
- Thurnwald, R.*, Psychologie des primitiven Menschen. Handbuch der vergleichenden Psychologie Bd. I, Abt. 2. München. E. Reinhardt. 320 S. Pr. 80 Mk.
- Tidskrif vir wetenskap en kuns*, uitgegee deur die vereeniging vir wetenskap en kuns van *Prof. Dr. D. F. Malherbe*. Jaargang I. aflewering 1. Junie 1922. Ons doel, S. 1—3. — *Dr. D. B. Bosman*, Afrikaanse taaltoestande tijdens Jan van Riebeck S. 4—17. — 54 S. Prijs per jaargang fl. 1.—, posvrij.

- Vox*, *Internationales Zentralblatt für experimentelle Phonetik*. 1921. W. Heinitz, Zur Interpretation von Dauer und Tonhöhe in phonetischen Kurven, S. 156—198. — 1922. K. Hentrich, Über die Bedeutung der Konsonanten für die Tonhöhenbewegung der Sprache, S. 15—17. — O. Dempwolff, Über Entstehung sekundärer Tonhöhen in einer Südsee-Sprache, S. 57—61. — E. W. Scripture, *Studies in the Melody of Speech*, S. 26—32.





B1117

PL
8000
A5

Afrika und Übersee; Sprachen,
Kulturen

Bd

CALL NO

PL
8000
A5

AUTHOR

Bd 11 12

TITLE

Afrika u. Übersee
Sprachen, Kulturen

VOL

1-12

**PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET**

**UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY**

