

## Der Hochgottglaube der Mundurukú-Indianer

Von P. Hugo Mense O. F. M.<sup>1</sup>, Missão de São Francisco do Cururú  
(Stromgebiet des Ober-Tapajós, Staat Pará, Brasilien)

Über den Gottesbegriff südamerikanischer Indianerstämme, insbesondere der Guarani- und Tupi-Völker, der Karaißen, der Aruaken und der Gesstämme, gibt es bis in neuester Zeit nur sehr lückenhafte Mitteilungen. Einige Gründe für diesen beklagenswerten Sachverhalt werden angegeben in einer längeren Abhandlung, die José Joaquim Machado de Oliveira<sup>2</sup> veröffentlicht hat. Eine der Hauptursachen, außer den dort angeführten, ist aber wohl der Umstand, daß man auch in Brasilien den großen Fehler begangen hat, von Anfang an bei der Erforschung der religiösen Anschauungen der Eingeborenen-Stämme von dem wenigstens scheinbaren Nichtvorhandensein einer ausdrücklichen äußeren Gottesverehrung voreilige Schlüsse auf die gänzliche Abwesenheit einer Gottesvorstellung zu machen.

Nun ist es aber eine sichere Erfahrungstatsache, daß der Gottesgedanke oder sagen wir, der Glaube an ein höchstes, mächtiges, gütiges und schöpferisches Wesen wohl bestehen kann, selbst, wenn seine Verehrung sozusagen vernachlässigt wird, und die in Betracht kommenden Eingeborenen sich mehr mit untergeordneteren Geistern als mit der Gottheit beschäftigen. Aber selbst dieses Fehlen eines äußeren Gotteskultes ist nicht immer, da, wo es behauptet wird, der Wirklichkeit entsprechend, sondern in nicht wenigen Fällen auf unzulängliche Erfahrung auf dem einschlägigen Gebiete zurückzuführen.

Wie vielen Naturvölkern hat man noch bis vor wenigen Jahren jeden Glauben an Übernatürliches abgesprochen, und doch waren diese leichtfertigen Behauptungen, wie es besonders bei den Feuerländern der Fall gewesen ist, geradezu aus der Luft gegriffen. Es ist eben keine leichte Sache, die geistigen Zustände von Eingeborenen-Völkern zu erforschen. Derartige Beobachtungen erfordern Zeit und besonders auch gute Vorkenntnisse auf sprachlichem Gebiete. In dem Buche „Religiöse Plastik der Naturvölker“<sup>3</sup> heißt es Seite 23: „Wenn ein Europäer zwei oder drei Jahre unter Wilden gelebt hat, ist er sicherlich dessen völlig gewiß, daß er sie von Grund aus kennt; wenn er etwa zehn Jahre unter ihnen geweilt hat, so findet er, wenn er ein guter Beobachter ist, daß er sehr wenig von ihnen weiß, und dann erst beginnt er, Klarheit über dieses oder jenes zu gewinnen“. So sagt der englische Missionar Fison, dem wir aufschlußreiche Mitteilungen über die Eingeborenen Australiens und der Fidji-Inseln verdanken. Wie mancher Missionar und Forscher, der lange Zeit unter Naturvölkern gelebt hat, kann diese Worte be-

<sup>1</sup> Schreiber befindet sich seit 1894 in Brasilien, seit 1907 am Amazonasstrom in der Prälatur Santarem, seit 1909 am Tapajós, seit 1911, fast ohne längere Unterbrechung, auf der Missão de São Francisco do Cururú. Es ist dies der amtliche Name der Indianermission.

<sup>2</sup> In der Revista Trimensal de Historia e Geographia (Rio de Janeiro), Nr. 22, Juli 1844, S. 133—155.

<sup>3</sup> Ernst Vetter, Religiöse Plastik der Naturvölker, S. 23.

stätigen! Bekanntlich hatte Rev. Thomas Bridges, ein vortrefflicher Kenner der Yamána-Sprache, wiederholt in der entschiedensten Weise versichert, daß die Yamána . . . keine höchste Gottheit, keinen Gott oder Schöpfer, noch auch irgendein Wort dafür in ihrer Sprache hätten. Dazu hatte schon Professor Koppers bemerkt, „daß es notorisch riskant sei, in solchen Dingen ein negatives Urteil abzugeben“<sup>4</sup>. Der Satz ist von mir unterstrichen; er ist angesichts derartigen negativer Behauptungen von allgemeiner Gültigkeit und Bedeutung<sup>5</sup>. So schreibt auch Martius<sup>6</sup>: „An Unsterblichkeit glaubt der Munduruku nicht (nach Aussage des Missionärs A. Jesuino Gonsalvez).“ Dann fügt er aber hinzu: „Die einzige Spur eines höheren Glaubens finde ich in der Sprache, welche ein Wort (Getüüt) für Gott, ein anderes (Cäuchí)<sup>7</sup> für Teufel hat.“ Nimmt man nun den II. Band zur Hand und sieht das kleine Munduruku-Wörterverzeichnis von Martius durch (S. 13 bis 20), so findet man, daß er in dieser Liste statt Getüüt für „deus“ „gerü-ut“ schreibt, und damit ist er tatsächlich, wie wir im Verlaufe dieser Abhandlung sehen werden, dem Gottesnamen der Munduruku-Indianer auf die Spur gekommen. Der Name des höchsten Wesens unter den Munduruku-Indianern ist nämlich, um das hier sogleich zu sagen, „Caru-ça-a-cai-bö“<sup>8</sup> und in abgekürzter Form „Caru“, und da haben wir schon das „Gerü“ von Martius. Die Endsilbe „ut“ kann nichts anders bedeuten als „át“, welches designativ ist und sehr gerne gebraucht wird, wenn die Indianer auf etwas Bekanntes hinweisen. „Gerü-ut“ ist also in Wirklichkeit nach dem heutigen Sprachgebrauch der Munduruku „Caru-át“, d. h. „jener Caru“ (nebenbei gesagt hat „át“ auch die Bedeutung von „echt“, „recht“, „wahr“, z. B. iba-át die rechte Hand, ieta-át das rechte Auge). So sagt man auch: bai-át = der wirkliche Vater im Gegensatz zu bai-r-áp = Stiefvater, Pflegevater; áp heißt „an Stelle“, r ist Übergangslaut, also bairáp Stiefvater und baiát wirklicher Vater. Über dieses höchste Wesen Caru-ça-a-cai-bö soll nun in vorliegendem Aufsatz die Rede sein. Bevor wir jedoch näher auf die Gottesvorstellung der Munduruku eingehen, müssen zum bessern Verständnis einige Mitteilungen über diesen Indianerstamm gemacht werden.

<sup>4</sup> Vergleiche „Der Ursprung der Gottesidee“ von P. Wilhelm Schmidt S. V. D., Band II, S. 913.

<sup>5</sup> Man sehe auch die Anmerkung S. 927 in dem angezogenen Werke.

<sup>6</sup> Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens I, S. 393, Leipzig 1867.

<sup>7</sup> Cauchí bezeichnet eigentlich den bösen Krankheitszauber, den der „gute“ Zauberarzt „huamu-át“ durch Saugen am kranken Körper und Anblasen mit Tabakrauch zu entfernen sucht. Für Teufel sagen die Munduruku iurupary und die Tupivölker anhánga; die Hölle heißt Teufelsfeuer, iurupary-rachá, oder bei den Tupi anhánga-ratá; das Fegfeuer Tupána-rachá = Gottesfeuer, oder bei den Tupi Tupana-ratá. Diese letzteren Ausdrücke sind von der Katechese eingeführt.

<sup>8</sup> Bei den Indianerwörtern sind die Bestandteile durch Bindestriche gekennzeichnet, weil sonst wahre Wortungeheuer entstehen würden, z. B. iuruparyrachaipacaincainuatát, das ist iuru-pary-racha-ipi-cain-cain-uatát. Teufelsfeuer der abgrundbewohner = Verdammter. — Die Aussprache ist wie im Portugiesischen. Die Umlaute werden wie im Deutschen gesprochen ä, ö, ü. — ch wie ch in Rachel, sonst ch wie in schön (sch).

Was zunächst ihre Geschichte anbelangt, so kann man nicht ohne Befremden feststellen, daß die Munduruku<sup>9</sup> in den Apontamentos para o Dicionario Corographico da Provincia de Matto-grosso pelo Barão de Melgaço (Revista Trimensal S. 307—504, Rio de Janeiro, wo unter dem Stichwort *Bacia do Tapajós* [Tapajós-Becken] 30 Indianerstämme aufgezählt werden, nicht in Erwähnung gezogen sind. Sie tauchen aber schon auf in dem Reisebericht des Antonio Peixoto de Azeredo vom Jahre 1819, der den Paranatinga („Weißer Fluß“) bzw. São Manoel hinabfuhr<sup>10</sup>, woselbst von den „Mandiurucu“ gesagt wird, daß nicht nur einige Vertreter dieses Stammes die Expedition begleiteten, sondern auch (Seite 35), daß man zwei und dann wieder acht Rindenkähne (ciucuru-e-cubã) oberhalb der vier Wasserfälle antraf, welche Munduruku angehörten, die auf einem Kriegszug gegen die menschenfresserischen Paribitá (einen Gefangenen dieses Stammes, Ibatiec-tié, haben wir noch gesehen) begriffen waren. Martius schreibt von den Munduruku in dem oben schon zitierten Werke (Seite 390): „Als ich an der Mission Novo Monte Carmel do Canomá<sup>11</sup> den ersten Munduruku begegnete, mußte ich mir sagen, daß ich solche Indianer noch nie gesehen hatte.“ Auch Couto de Magalhães nennt die Munduruku „o typo por excellencia dos aborigenes“<sup>12</sup>. Daraus läßt sich ersehen, welche Bedeutung diesem Indianerstamme beigemessen wird.

Der Hauptmasse nach haben die heutigen Munduruku ihre Wohnsitze in dem westlichen Teile des großen Zwischenstromlandes Tapajós-Xingú<sup>13</sup>. Von der Hochebene Zentralbrasilens stürzen sich bekanntlich vier gewaltige Flüsse in den riesenhaften Amazonenstrom bzw. in den Atlantischen Ozean, der 1450 km lange Madeira, der Tapajós mit 2000 km, der Xingú mit 2100 km und endlich der Tocantins, der als Rio Pará mit insgesamt 3670 km Länge in den Atlantischen Ozean mündet. Die Ländermassen, die zwischen diesen riesigen Strömen liegen, gehören zu den unbekanntesten Teilen Brasilens, ja, nach Sievers<sup>14</sup> „wohl ganz Südamerikas“. Zwischen dem Oberlauf des Xingú nun und dem des Tapajós und in dem Stromgebiete dieses letzteren haben die Munduruku ihre Wohnsitze.

<sup>9</sup> Das Wort ist, wie mir ein Häuptlingssohn (Huacu-remai-bö) versicherte, aus madiú (= Kampameise) und adiurú (= lang, langbeinig) zusammengesetzt, so sollen die Parintintin, ein Tugistamm, Feinde der Munduruku, diese nennen. Es ist mithin ein Spottname, der aber etwa seit 1770 gang und gäbe geworden ist. Vor diesem Zeitpunkte scheinen die Munduruku einen andern Namen getragen zu haben. Sie selbst bezeichnen sich als huei-diéna, „wir, die Menschen“. Am Xingú werden sie „caru-riuá (= caru-riuát) genannt. Laut Carlos von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasilens, Berlin 1894, S. 118, gibt man ihn bei andern Stämmen den Namen „Sarumá“ oder „Yarumá“, auch „Arumá“. Von den Brasilianern am Tapajós werden sie entweder wegen der dunkelblauen Tätowierung als „Cara-preta“, Schwarzgesichter, oder „Campineiros, Kampbewohner bezeichnet; der entsprechende Ausdruck im Mundurukuischen ist „conéni-pi-ú“.

<sup>10</sup> Vgl. Boletim da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, Tomo I (1885), S. 25—42.

<sup>11</sup> Es handelt sich hier um die Munduruku des Madeira-Stromgebietes, die von den unsrigen „Hui-au-riuát“, d. i. „unsere Sprachgenossen“ genannt werden.

<sup>12</sup> Bei Élisée Reclus Estados Unidos do Brasil, Rio de Janeiro 1900, S. 102.

<sup>13</sup> Von uns Missionaren bisher etwa achtmal bis oberhalb des Salto da Campina bereist.

<sup>14</sup> Wilhelm Sievers, Amerika, S. 67, Leipzig und Wien 1897.

Unter diesen Eingeborenen haben die deutschen Franziskaner vor nahezu einem Vierteljahrhundert eine Missionsniederlassung gegründet, um diesen Stamm und später auch andere Urwaldstämme zum Tag des Glaubens zu führen. Der Sitz der Mission, auf welchem sich auch seit den ersten Anfängen, nämlich seit 1912 — das Gründungsjahr ist 1911 — Missions-schwestern von der Unbefleckten Empfängnis (domus princeps in Santarem, Hauptmutterhaus Münster in Westfalen) befinden, die die Erziehung der weiblichen Jugend leiten, liegt auf dem linken Ufer, in den ersten sechs Jahren auf dem rechten, des Cururú, eines Zuflusses des Tapajós, in welchen er 12 km unterhalb des São Manoel mündet, wo die drei brasilianischen Bundesstaaten, Pará, Mattogrosso und Amazonas zusammenstoßen. Der ganze Lauf des Cururú, der eine durchschnittliche Breite von 40 m aufweist, mag etwa 400 km betragen. Die Flußstrecke von der Mündung bis Crepu-tiá zählt 260 km und ist Stromschnellenfrei. Ungefähr auf der Mitte dieser Strecke erhebt sich auf hohem Ufergelände die Mission mit drei in der Urwaldwildnis stattlich aussehenden Gebäuden: dem Franziskanerkloster, dem Schwesternhause (beide mit Kolleg) und dem Missionskirchlein, sowie den Indianerhütten. Zu beiden Seiten des Cururú haben sich, seit Verlegung der Mission, besonders auch auf dem linken Ufer, die aus dem Innern, wo die großen Dorfgemeinschaften liegen, kommenden Munduruku-Indianer angesiedelt.

Der Stamm, soweit er hier in Betracht kommt, weist auch heute noch eine Zahl von etwa 1200 Köpfen auf und ist jetzt wieder in erfreulichem Wachstum begriffen. Allein in den beiden Internaten finden mehr als 60 Kinder<sup>15</sup> ihre Erziehung. Von Crepu-tiá aus erreicht man nach einem Aufstieg in nordöstlicher Richtung, aus welcher der Cururú kommt, der hier viele Stromschnellen und große Gefälle von 15—25 m Höhe bildet, die Wasserscheide des Xingú und Cururú-Tapajós. Hierselbst zieht sich, in 100—150 m Höhe über dem Meeresspiegel hervorragend, der sogenannte Chapadão (Hochebene) hin, die von Süden nach Norden allmählich zum Amazonas-Tiefland abfällt. Dieses große Gebiet ist noch vollständig unerforscht. Die Hochebene beginnt 79 km von Crepu-tiá landeinwärts. Man kennt nur den Lauf der Ströme und einiger Nebenflüsse des Tapajós und Xingú, und die einzigen Weißen, die im letzten Jahrzehnt etwa zwanzigmal die Dorfschaften der Munduruku besucht haben — die Reisen werden zu Fuß zurückgelegt — sind die Franziskanermissionare. Die gesamte Entfernung zwischen dem Ober-Xingú und Ober-Tapajós kann auf 600—700 km geschätzt werden. Der Chapadão beginnt 79 km von Crepu-tiá entfernt, das divortium aquarum des Xingú-Tapajós etwa 350—400 km von letzterem Fluß aus. Das ganze Stammesgebiet der Munduruku, deren Zahl früher 20 000, ja 40 000 betragen haben soll, wird auf der geographischen Karte mit dem Namen Mundurucânia bezeichnet und das nach Osten liegende Gebiet als „terrenos pouco explorados“. Dasselbst sollen auch noch ganz unbekannte Indianerstämme, die noch in der Steinzeit leben, vorhanden sein, und die Munduruku machen eine Reihe derselben, mit welchen ihre kriegerischen Vorfahren schon in Berührung standen, namhaft. Besonders hervorzuheben sind hier die Bi-chää-rem-rem (Blaulippler) und die Huiá-niän (Sprachverwandte der Munduruku). Die übrigen seien hier in einer Fußnote<sup>16</sup> an-

<sup>15</sup> Vgl. Unter den Kindern der Munduruku-Indianer (Franziskuskalender 1935) von P. Hugo Mense O. F. M.

<sup>16</sup> Die Munduruku nennen folgende Stämme: 1. Paribi-tatã (am São Manoel), 2. Paribi-tatã (ebendasselbst, einen Gefangenen dieses Volkes habe ich noch gesehen), 3. Pari-raipö-chichí (am Bihu-rí = Tapirfluß des Juruena), 4. Pari-an-ân (Zwerg-Indianer), 5. Pari-uát (Sammelname für verschiedene), 6. Parintintin (ein Tupi-Stamm, Feinde der Munduruku), 7. Titit-uát (Blumen-

geführt. Die Munduruku selbst haben etwa 20—24 Dorfgemeinschaften mit je 2—4 großen Sippenhäusern, in denen 80—100 Personen wohnen können. Der ganze Stamm ist in zwei Heiratsklassen, die Weißen (ireretiat) und die Roten (ipacpögát) eingeteilt, die sich auf etwa 40 Familien verteilen. Die Familiennamen, z. B. Puxú, Arú, Painiú usw., sind Stammesgruppen, scheinen aber keine Totemklassen zu bezeichnen, denn die Caru-riuát töten und essen den carú, die Curáp-riuát töten und essen den curáp und so alle.

Noch viel weniger betrachten die einzelnen Klassen das betreffende Tier, den Fisch oder die Pflanze, die der Name bezeichnet, als Freund oder Verwandten oder erweisen ihm gar göttliche Ehre. Die Munduruku leben fast alle, einige wenige Ausnahmen bestätigen nur die Regel, in Monogamie. Rote heiraten nur mit Weißen und Weiße nur mit Roten. In den Dorfschaften ist für gewöhnlich auch ein Männerhaus, in dem diese und die Jünglinge übernachten, es heißt hec-çá zum Unterschied von der hec-á (dem Familienhaus). Um das Männerhaus schließt sich dann auch in der Regel eine Flötenhütte caruqué-recá, in welcher die caruqué-Flöten aufbewahrt werden, welche die Weiber nicht ansehen dürfen. Ihre Stammsprache nennen die Munduruku huiaú (= meine Sprache), auch hutie-aú (= unsere Sprache), daher das obige Wort Hui-au-niän („es scheint meine Sprache zu sein“, oder Hutie-au-niän“ („es scheint unsere Sprache zu sein“) als Bezeichnung für die „Sprachverwandten“, während (siehe oben) Hui-au-riuát heißt die von unserer Sprache (= unsere Sprachgenossen). Diese Sprache, die sehr rhythmisch und vokalreich ist, ist von den Franziskaner-Missionaren aufgenommen worden in einer Reihe von Wörterbüchern, die immer wieder vervollkommen wurden. Sie wird sehr einheitlich gesprochen; einen fast gleichlautenden Dialekt sprechen auch die Curuáia-Indianer am Curuá, einem Zufluß des Irirí, der in den Xingú (linkes Ufer) mündet. Ein Mundurukisch-Portugiesisches Wörterbuch (vom Verfasser dieser Zeilen) und ein Mundurukisch-Deutsches (von eben demselben) wurde ersteres 1929 der Provinz des hl. Antonius, letzteres der Saxonia übergeben. Von beiden sind Abschriften (von letzterem in Maschinenschrift) hier auf der Mission<sup>17</sup>. Auch die sonn- und festtäglichen

Indianer, wegen des schönen Federschmuckes. Es sind die wilden angreiferischen Nambi-cuára am Juruena), 8. Juru-póá (unbekannter Stamm), 9. Piri-ahá (Menschenfresser, unbekannt), 10. Moreuchu-át (Bacairí, Caraißen), 11. Mahue-iat (Mahué am mittleren Tapajós. Von mir schon besucht), 12. Apiacá (echter Tupi-Stamm am Juruena. Eine Anzahl hier auf der Station), 13. Huiauniän (siehe im Text), 14. Huiauri-uát (ebenda), 15. Bi-chää-rem-rem (Blaulippler. Einige Gefangene befinden sich bei den Munduruku), 16. Ip-ti-uát (wahrscheinlich Cayapó), 17. Ciurá (gemeint sind die Mura), 18. Topa-rurút (unbekannter Stamm), 19. Tapanhúna (am Juruena, sprechen Tupí), 20. Pari-n-engbi-rará (unbekannt), 21. Parauau-át (Arára, zwischen dem mittleren Tapajós und Xingu. Erschienen am Tapajós 1932).

<sup>17</sup> Die Wörterbücher umfassen mehr als 4000 Worte und Wortformen. Außer beiden genannten Wörterbüchern wurden vorher noch drei geschrieben, die in den neuen verbessert wurden. — Zum Vergleich seien hier einige Wörter der Kainjgang-Sprache (die zu den Ges-Sprachen gehört) angefügt (Revista do Museu Paulista, tom 10, 1918, Ensaio de Grammatica Kainjgang por Frei Mansueto Barcatta Valfioriana Missionario da Ordem dos Capuchinhos).

Munduruku	Kainjgang	
bugn	buöghn	groß
apát	hapá	Kaiman
irä	kokiré	Hunger
höm	ho	hoch
tetiá	titi	sehr

Evangelien sind in die Indianersprache übersetzt, desgleichen verschiedene Katechismen, von denen einer der ersten „Cabi-ã“ (= Himmelsweg) in der Franziskus-Druckerei in Bahia gedruckt wurde (vor etwa zehn Jahren). Auch Biblische Geschichten liegen in Maschinenschrift vor, sowie Lieder und Gesänge mit den hauptsächlichsten Gebeten. Die Sprache hat nicht wenige Anklänge an das Tupi. Doch liegt eine ältere Sprachschicht zugrunde, die vielleicht auf eine Ges-Sprache zurückgeführt werden kann, da sich manche Übereinstimmung nachweisen läßt. Es ist jedoch noch nicht möglich, hierüber ein sicheres Urteil abzugeben.

Die Munduruku haben ein sehr reichliches Mythenmaterial, viele Sagen und Erzählungen, Lieder und Tänze, die von den Missionaren schriftlich niedergelegt sind.

Obiges vorausgeschickt, können wir jetzt zu dem eigentlichen Thema übergehen: „Der Hochgottglaube der Mundurukú-Indianer“. Obgleich nun der Gottesbegriff ein sehr erhabener ist, so kann man doch mit Fichte sagen: „Daß ein Gott sei, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaftem Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein“<sup>18</sup>. Freilich muß man bei den Betrachtungen über Gott und göttliche Dinge immer die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft vor Augen haben. „Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens.“ So schreibt der hl. Thomas<sup>19</sup>. Nun ist aber der Gottesgedanke<sup>20</sup> wie Bartmann hervorhebt, der erhabenste und höchste, wozu der menschliche Geist sich zu erschwingen vermag. Freilich ist er auch der schwierigste, womit wir zu ringen haben. Endlich ist er zugleich der notwendigste Gedanke, weil jeder zu ihm Stellung nehmen muß. „Der Gottesbegriff gehört eben“, wie Alois Schmitt sich in ähnlicher Weise äußert<sup>21</sup>, „zu dem Feinsten und Tiefsten, womit sich unser Denken befassen kann, oder vielmehr: er ist das Feinste und Tiefste.“ „Gott ist das dunkelste aller Ge-

Munduruku	Kainjgang	
keré	koré	häßlich
huá	buá	weinen
cörö-cörö	gren	süß
auai-ríp	uái	Wald
iniäm	nim	übel riechen
kiök	koké	Flöte
birá	beré	tief
cachí	küxá	Mond
ichi-bébe	bé	Ziege

Diese wenigen Worte zeigen, daß wenigstens Anklänge an Ges-Sprachen vorhanden sind. Erst eingehendere Untersuchungen können zu sicheren Schlüssen führen. „Die diesem Stamme (tapujaische oder gessische Sprachstamm) angehörigen Sprachen sind Idiome einer alten, von den jüngeren Tupis zum Teil verschobenen, zum Teil überdeckten Bevölkerungsschicht, wohl der ältesten der ganzen Amazonenregion“. (Man sehe, was Fink, Die Sprachstämme des Erdkreises, B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1923, S. 94, darüber schreibt.)

<sup>18</sup> Johann Gottlieb Fichte, Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (1806), Berlin 1845, A. VI, S. 127.

<sup>19</sup> Summa Theologiae 2. 2ae qu. 2. a. 4.

<sup>20</sup> Bartmann, Unser Vorsehungsglaube, Paderborn 1931, Vorwort.

<sup>21</sup> Alois Schmitt, Katholizismus und Entwicklungsgedanke, Paderborn 1923, S. 16.

heimnisse“; führt Lippert<sup>22</sup> weiter aus, „und zugleich das sichtbarste; er ist wie eine grelle, blendende Finsternis. Wir können Gott nicht aus den Augen verlieren, weil wir immerfort Rätseln ins Antlitz schauen.“ Trotz dieser Erhabenheit des Gottesgedankens, wie sie in obigen Sätzen, denen man weitere beifügen könnte, betont wird, ist aber doch die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis ein Glaubenssatz der katholischen Kirche. „Die Kirche<sup>23</sup> hält daran fest und lehrt, daß Gott als Anfang und Endziel aller Dinge durch das Licht des vernünftigen Denkens aus der Betrachtung der geschaffenen Dinge mit Sicherheit erkannt werden könne.“ Zieht man hierzu noch den Umstand in Betracht, „daß die Wissenschaft die Tatsache einer Uroffenbarung feststellt, ohne die die Entwicklung der Religion nicht begriffen werden könnte“<sup>24</sup>, so kann man es wohl verstehen, daß auch unter den Ur- bzw. Naturvölkern sich der Glaube an ein höchstes Wesen vorfindet als Frucht uralter Überlieferungen in Übereinstimmung mit ihrem natürlichen Denken und Erkennen. Die überzeugende Feststellung dieser Tatsache, daß der Monotheismus nicht erst auf den Polytheismus gefolgt ist und sich aus diesem entwickelt habe, sondern daß er die ursprüngliche Form der Gottesverehrung ist, muß als eines der bedeutendsten Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte angesehen werden<sup>25</sup>. Von diesem Standpunkte aus gesehen ist nun zweifelsohne auch eine Darstellung der religiösen Anschauungen des Mundurukú-Volkes und zwar an erster Stelle der Gottesbegriff dieser rätselhaften und geheimnisvollen Eingeborenen, denen man wohl sicher ein hohes ethnologisches Alter zuschreiben darf, für alle Völkerkundler und Religionswissenschaftler, die sich über die ersten Anfänge und die älteste Gestalt der Religion der primitiven Völker immer mehr Aufklärung verschaffen wollen, von nicht zu unterschätzender Bedeutung, zumal gerade bezüglich der Erforschung der südamerikanischen Eingeborenen, wie W. Schmidt<sup>26</sup> hervorhebt, große Lücken vorhanden sind.

Seitdem Andrew Lang sein aufsehenerregendes Werk (The making of Religion 1898) veröffentlicht hat, das für die animistischen Theorien den Todesstoß bedeutete, haben die Untersuchungen über die Religion, besonders über den Gottesgedanken der Primitiven, in ganz hervorragender Weise durch die umfassendsten Arbeiten W. Schmidts in seinem großen Werke „Der Ursprung der Gottesidee“<sup>27</sup>, sowie auch durch die Ausführungen von Th. Mainage, „Les Religions de la pré-histoire“, die wertvollsten Klarstellungen ergeben und den vollen Beweis dafür erbracht, daß schon bei den niedersten Urvölkern der Glaube an einen persönlichen Gott zu finden ist. Damit ist die sogenannte Evolutionstheorie auf religiösem Gebiete, wie sie unter anderm auch von Tylor („Die Anfänge der Kultur“)<sup>28</sup> gelehrt wurde, endgültig erledigt und das System des ursprünglichen Monotheismus ein für allemal unumstößlich dargetan. Gegen die Unermüdlichen in haltlosen Meinungen

<sup>22</sup> Lippert S. J., Credo. Erstes Bändchen. Gott. S. 1. — Freiburg im Breisgau 1916.

<sup>23</sup> Vatikanum 3. Sitzung vom 24. April 1870. D. 1785.

<sup>24</sup> Aemilian Schoepfer, Geschichte des Alten Testaments, S. 293.

<sup>25</sup> Ursprung der Gottesidee, Band II, S. 16.

<sup>26</sup> Band II, 1929. <sup>27</sup> Deutsch 1873.

<sup>28</sup> Gottesstaat 2, 2.

aber, die sich noch immer sträuben, dieses Ergebnis unvoreingenommener Forschungsarbeit anzuerkennen, mag das Wort des hl. Augustinus Geltung haben: „Es ist leicht einzusehen, eine wie endlose, mühevoll und unfruchtbare Aufgabe es wäre, wollten wir ihre Einwendungen jedesmal widerlegen, so oft sie mit trotziger Stirn, nur um unseren Ausführungen zu widersprechen, irgendetwas vorbringen, unbekümmert darum was sie sprechen.“ Bezüglich der geistigen Zustände und der Ideen von Naturvölkern gilt ganz besonders, wenn man diese Zustände und Ideen erforschen will, das Wort W. Schneiders<sup>29</sup>: „Wer fremde Religionen recht beurteilen will, muß dieselben abschätzen, wie man die Höhen der Gebirge abschätzt nach den hervorragendsten Punkten, zu denen sie sich erheben. Die Idee des höchsten Wesens ist überall vorhanden, wenn auch vielfach verdunkelt und verzerrt. Und dieselbe erscheint nirgends als Keim jüngster Entwicklung, sondern überall als welke Blüte eines ursprünglichen reineren Monotheismus.“

So kennen denn auch die Munduruku-Indianer ein höchstes Wesen, das über alle andern Gestalten, die in ihrer reichhaltigen Mythologie Erwähnung finden, in ganz eigenartiger Weise hervorragt und welches sie einstimmig als ihren Gott und Schöpfer, als ihren Vater und Gesetzgeber, als den ganz Guten und den Freund und Liebhaber der Menschen bezeichnen. Der Name dieses Hochgottes der Munduruku ist Caru-ça-cai-bö. Weiter unten werden wir die anderen Namen in Erwägung ziehen. Was nun zunächst diesen Caru-ça-cai-bö anbelangt, so bin ich seit vielen Jahren fest überzeugt, daß er bei den Munduruku die Stelle eines wirklichen Gottes, oder sagen wir Hochgottes und Eingottes einnimmt. Nach allem, was ich seit 2½ Jahrzehnten aus dem Munde zahlreicher Eingeborenen, besonders der Stammesältesten gehört habe und aus verschiedenen Mythen, besonders aus der Schöpfungsmythe, sowie aus vielen gelegentlichen Äußerungen erfahren habe, ist Caru-ça-cai-bö der Tupána, der Gott der Munduruku und nicht Mensch (huelidiénia-ëma), der Vater, Schöpfer, Gesetzgeber, der Gute, der den Munduruku in Liebe zugetan ist. Er ist der Schöpfer des Himmels, der Menschen, der Männer sowohl als der Frauen, der Schattenseelen, der Tiere im allgemeinen, insbesondere der großen Wildschweine, der Berge und Felsenklüfte, des „Großen Flusses“ iri-chirí, d. i. des Tapajós, der Vögel, Fische und auch der Haustiere, die erst später in den Gesichtskreis des Indianers getreten sind. Gerade die Tatsache, daß dieses behauptet wird, zeigt, daß Caru-ça-cai-bö nach dem Glauben der Indianer der Schöpfer aller Dinge ist. Sehr richtig und wichtig ist, was Preuß einmal schreibt über die Erforschung der Religion bei Eingeborenen. „Ein Eingeborener“, schreibt er, „kann nicht leicht seinen religiösen Glauben auseinandersetzen; seine Religion kann vielmehr bloß aus einer Mosaik von Nachrichten und vielen Beobachtungen erschlossen werden.“

Um deshalb ein abgerundetes und menschenmöglichst sicheres Bild von der Religion der Munduruku-Indianer wiedergeben zu können, ist nicht nur jahrzehntelange Beobachtung erforderlich, besonders da in unserm Falle erst zur Aufnahme der Sprache geschritten werden mußte, sondern es muß auch, soweit es geht, der ganze Mythenschatz dieser

<sup>29</sup> Wilhelm Schneider, Die Naturvölker, Paderborn und Münster 1886, II. Band, S. 270—271.

Indianer erforscht, schriftlich niedergelegt und geistig verarbeitet werden. Diese Aufgabe ist denn auch von uns Missionaren bald in Angriff genommen worden, und in unermüdlicher Kleinarbeit sind die Sagen und Mythen, Tänze und Lieder, Gesänge und Erzählungen der Munduruku gesammelt und mehr als 400 Seiten mit Munduruku-Texten von dem Untergang errettet. Das oft zitierte Wort *periculum in mora*, mit Bezug auf die Erforschung der Natur- bzw. Urvölker, hat auch bei der Erforschung unserer Eingeborenen große Bedeutung gewonnen; denn immer mehr verschwinden nach und nach die älteren Vertreter dieses Stammes, und wenn die jüngeren Munduruku bei Fragen, die wir über Vergangenes an sie richten, uns auf die Alten (*aipapánia*) verweisen, so schaut man sich wohl verwundert um und sieht, daß nur noch wenige von diesen ganz Alten mehr da sind. Der größte Teil ist im Verlaufe dieser 25 Jahre, auf die die Mission zurückblicken kann, verstorben. Damals waren noch 16 Häuptlinge da<sup>30</sup>, jetzt sind nur noch einige wenige derselben vorhanden, und einer der besten unter allen Erzählern, der sozusagen die ganze Literatur der Munduruku im Kopfe hatte, *Juri-bi-chä-uat-pö*, ist auch im vorigen Jahre zu „*Caru-ça-cai-bö*“ gegangen, nicht ohne uns vorher noch recht interessante Aufschlüsse über den Gottesglauben seiner Stammesgenossen gegeben zu haben.

Anfangs (*iäbicábn*), so sagen uns die berufensten Vertreter der religiösen Anschauungen der Munduruku, war kein Himmel da (*cabí am-nié*). *Caru-ça-cai-bö* schuf (machte) den Himmel aus einem flachen Steine (*uitaá-rupá*). Vor dieser Schöpfung des Himmels(gewölbes) machte er erst mit seinem Begleiter *Dayrú* (über die Gestalt dieses „Gürteltiers“ weiter unten) eine Waschung, gleichsam als Vorbereitung. Das geschah in einem Waldbache (vielleicht im *Caru-cup-tí*). Träger des Steines war *Dayrú*, der von *Caru-ça-cai-bö* den Befehl erhielt, den Stein mit beiden Händen zu fassen und auf den Kopf zu legen. *Dayrú* hielt den flachen Stein auf seinem Kopfe und so schritten sie vorwärts. Das Bild erinnert mich immer, so wie der erzählende Indianer mir die Szene vormachte, an den Diakon am Karsamstag, wenn er, die *arundo* tragend, voranschreitet. Nach einer kleinen Vorwärtsbewegung wurde haltgemacht. Der Stein war unterdessen im Wachsen begriffen und dehnte sich immer mehr nach allen vier Richtungen hin aus. *Dayrú* seufzte unter der zunehmenden Schwere. „Das soll so sein“, sagte *Caru-ça-cai-bö*. Der Stein wuchs und wuchs und wurde immer größer, immer breiter, immer schwerer. Die Hände brannten dem *Dayrú* beim Tragen des Steines. Derselbe wuchs zu furchtbarer Größe. „Er ist furchtbar schwer“, seufzte *Dayrú*; *mén-ma* „das soll so sein“, erwiderte *Caru-çai-cai-bö*. Sie schritten weiter voran, alsdann ging ein *Apuhybaum* auf und wuchs schnell heran und durchbohrte die Nasenlöcher des *Dayrú*, der Stein aber verwandelte sich in den Himmel („*cabíbn die-ue-chát*“), d. i. in das Himmelsgewölbe. *Ca-bí* heißt Himmel, eigentlich „Welt (*ca*),

<sup>30</sup> Ihre Namen sind: 1. *Puxu-rema-guat-pö*, 2. *Puxu-apom-pö*, 3. *Saurä-abúi*, 4. *Ichi-bain-bö*, 5. *Caba-diumaiuat-pö*, 6. *Tahue-derai-bö*, 7. *Borumba-pidn*, 8. *Huetun-epén*, 9. *Boru-remai-bö*, 10. *Clichiba-pidn*, 11. *Paraua-baxi*, 12. *Juri-bi-chäuat-pö*, 13. *Clichí-abui-búi*, 14. *Hacai-apom-pö*, 15. *Saudiu-mai-uat-pö*, 16. *Caru-bidiat-pö*. Von diesen 16 Häuptlingen sind jetzt nur mehr Nr. 7, 9, 13, 15 und 16 am Leben.

Gefilde“ (bí). Dayrú erstarrte und starb und wurde zum Träger des Himmels (cabi-raibn).

Wie man sieht, wurde der Himmel nicht aus dem absoluten Nichts hervorgebracht, sondern aus einem flachen Steinchen. Woher dieser kleine Stein kommt wird nicht angegeben, er ist einfach da und jedenfalls, wie alles was da ist, von Caru-ça-cai-bö erschaffen. Hier liegt der Gedanke nahe, etwas über die Idee einer creatio ex nihilo zu sagen. Bartmann betont<sup>31</sup>, daß die heidnischen Weltweisen sich nicht dazu erschwingen vermocht haben, „daß Gott das Weltganze einmal in freiem Entschluß ins Dasein gesetzt hat, sowohl nach seiner Gestalt und Form als auch nach seinem Stoffe“. „Besonders“, sagt er, „der letzte Punkt war ihrem Geiste unerschwinglich und er ist in der Tat auch am schwersten zu begreifen, der nämlich, daß Gott die Welt völlig aus dem Nichts ins Dasein gesetzt hat“<sup>32</sup>. „Die Heiden ahnten nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Tatsache“<sup>33</sup>. Wenn nun schon den alten Weltweisen diese Erkenntnis unerschwinglich war, dann noch eher den kulturarmen Naturvölkern. Auch die Munduruku haben sich nicht zur Annahme einer förmlichen creatio ex nihilo erschwingen können, wie sie bei einigen nordkalifornischen Indianern<sup>34</sup> Tatsache ist, so z. B. bei den Wigot. „Vor allem ist“, schreibt Schmidt<sup>35</sup>, „der eigentliche Schöpfungsgedanke die creatio ex nihilo in voller Klarheit vorhanden.“ Jedenfalls zeigt sich auch bei den Munduruku das Bestreben, den Stoff, aus welchem das große Himmelsgewölbe gebildet wird, möglichst winzig darzustellen<sup>36</sup>, um so eine Schöpfung aus dem Nichts naheulegen. Caru-ça-cai-bö zeigt bei der Schaffung des Himmels augenscheinlich seine große Schöpfermacht; aus dem kleinen Stein wird das große Himmelsgewölbe geschaffen. Dayrú wird zum Träger des Himmels.

Wer ist nun dieser Dayrú, von dem in den Mythen so oft die Rede ist? Es ist ein untergeordnetes, komisches, schalkhaftes, auch in manchen Zügen bösesartiges und nachäfferisches Wesen und es erinnert oft an den Coyote, den Präriefuchs, bei einigen Stämmen der Indianer Nordamerikas. Manchmal zeigt er sich auch als eine Art „simia Dei“, als den Affen des Caru-ça-cai-bö, dem er manches nachmachen will, was ihm aber nicht gelingt. Dayrú (= Gürteltier), der auch den Namen Caruçaicabö-ua-uáp führt, ruft mir immer das Wort im Faust ins Gedächtnis, „wie er sich in Hundsgestalt oft nächtlicherweise gefiel, vor mir herzutrotten“. Der Ausdruck heißt nämlich, „der vor Caru-ça-cai-bö Einherwieselnde“. Dayrú überredet auch den Corum-tahu, den Sohn des Caru-ça-cai-bö, mit ihm zum Wildschweinhaus (Dadie-recá) zu gehen und ist so die Ursache, daß dieser von den Wildschweinen entführt wird. — Auch vergewaltigt (utabicá) er eine Tochter der Chclidia, ein noch kleines Mädchen, das an den Folgen dieses Aktes stirbt. Beide Verbrecher beschwören den Zorn des Caru-ça-cai-bö herauf; auch die Verwandlung des Dayrú in den Apuhybaum, als Himmelsstütze, ist im Grunde genommen eine Strafe, die Caru-ça-cai-bö an Dayrú vollzieht. Der soeben erwähnte Corum-tahu-át ist der Sohn des Caru-ça-cai-bö;

<sup>31</sup> In seinem Buche: Die Schöpfung, S. 6.

<sup>32</sup> Bartmann, Die Schöpfung, Paderborn 1928, S. 6.

<sup>33</sup> Ebenda. <sup>34</sup> Schmidt, S. 24. <sup>35</sup> S. 38.

<sup>36</sup> „tupá- ft-ma“, „der Stein war ganz klein“.

seine Mutter, das Weib des Caru-ça-cai-bö, heißt Chicliidiá (auch Chicridiá); sie wird als das Weib des Caru-ça-cai-bö („itaichí“) bezeichnet und sie ist nach dem Glauben der Munduruku nicht etwa durch den Beischlaf schwanger und Mutter geworden, sondern durch das Wort, durch den Wunsch, durch den Gruß des Caru-ça-cai-bö, und zwar „von weitem“, huáin-uí. So betonte ausdrücklich Juribicháuatpö: „Dié catubn“, sagte er, „iöc-régn-die-ue-chát“, durch seinen Gruß wurde sie schwanger. Hier ist nun eine besondere Eigentümlichkeit des Caru-ça-cai-bö hervorzuheben, die das Bestreben zeigt, möglichst alles Geschöpfliche und menschlich Unvollkommene von ihm abzustreifen und auszuschließen. Caru-ça-cai-bö ist nämlich unter den Munduruku-Indianern gewesen und hat eine Zeitlang unter ihnen gelebt. Für dieses Erden-dasein<sup>37</sup> trägt er nämlich den Namen Ibaurábö, das heißt „der Mann, der nicht kann“. Es wird nämlich ein Dreifaches angegeben, das Caru-ça-cai-bö oder Ibaurábö nicht vermag. Er ißt und trinkt nicht, er arbeitet nicht, er hat keinen geschlechtlichen Umgang<sup>38</sup>. Chicliidiá ist sein Weib und die Mutter des Corum-táhu; dieser ist Caru-ça-cai-bös Sohn (Caru-ça-cai-bö Ipót), aber seine Mutter empfängt ihn durch den Gruß oder das Wort des Caru-ça-cai-bö. So versicherte mir ausdrücklich Juribicháuatpö, der alte Häuptling und Mythenerzähler, der auch sonst religiös veranlagt war und in unserm Gott Caru-ça-cai-bö wieder-erkannte.

Dasselbe war auch wiederholt bei andern Indianern der Fall, die mir nach einer Predigt über Gott versicherten (so z. B. auch der Indianer Cli-chi-bi-at-pö): „Paim (Vater), was du da über Gott gesagt hast, so ist es auch mit Caru-ça-cai-bö.“ Der Name Caru-ça-cai-bö bezieht sich auf den prächtigen scharlachroten Arára, der von den Munduruku „carú“ genannt wird. Es ist der *Macrocerus Macao* (L) Syst. Natterer<sup>39</sup>. *Ara macao*, gewöhnlich *Arara canga* oder *Arara vermelha* (Roter Arara), *Patria Amazonia*, e *paizes visinhos do norte e oeste*<sup>40</sup>. Mit Bezug auf diesen roten Arara wird der Name Caru-ça-cai-bö gebraucht. Auf unsere wiederholte Frage bei älteren sachkundigen Munduruku „Adu-áp-carí eém Caru-ça-cai-bö?“ „Mit Bezug auf was sagt man Caru-ça-cai-bö?“ antworten sie gewöhnlich. „Das ist (einfach) ein Name, botet-ma, man sagt es mit Bezug auf carú, den roten Arara“. Die Gefiederschönheit dieses prächtigen Vogels, dessen rote Federn man auch gerne auf die irdenen Totenurnen legt, mag bei diesem Namen für Gott das Ausschlaggebende gewesen sein. *achi-rahú-ráhu* = Totengebeine; die großen irdenen Urnen, in welchen man diese Toten(Seele)-gebeine bestattet, heißen „itign-á-pacpác“.

Dieser Vogel steht auch bei anderen Stämmen Zentralbrasilien in hohem Ansehen. So bei den Boróros. Wie Karl von den Steinen, „Unter den Naturvölkern Zentralbrasilien“<sup>41</sup> behauptet, rühmen sich diese Indianer selbst, daß sie rote Araras seien und nach dem Tode in Araras

<sup>37</sup> „idiurí bimá“, „als er im Diesseits war“, oder „conénpi-cái bi-má“, „als er auf der Savanne war“.

<sup>38</sup> die-cun-éma, capic-pígn-éma, itaichí-da-rap-áp <sup>39</sup> I, p. 98.

<sup>40</sup> Boletim do Museu Goeldi, Catalogo das Avez Amazonicas, p. 150.

<sup>41</sup> S. 352—353.

übergehen. Ja sie bezeichnen sich selbst als Araras, Caru-ça-cai-bô ist also der personifizierte rote Arara. Caru-caridn-ma „mit Bezug auf den carú“ nennt man ihn so. Abgekürzt sagt man nämlich einfach Carú, z. B. Caru-cup-tí, „Bach, den Caru hinabfuhr“; Caru-cup-pí, „Steppe, über die Caru dahinzog“. Der Name kommt sonst noch vor in den Wendungen Caru-ça-cai-bô Ipót (= Sohn des Caru-ça-cai-bô), so wird Corum-tahu-át bezeichnet, ferner Caru-ça-cai-bô itai-chí (= Weib des Caru-ça-cai-bô), das ist die Bezeichnung für Chliclidíá, und Caru-ça-cai-bô ibôt (= Spur des Caru-ça-cai-bô); letzterer Ausdruck bezeichnet die Fußstapfen, die Caru-ça-cai-bô auf einem Steine in Crepu-tiá zurückgelassen hat. In den Liedern und Gesängen wird auch oft der Name des Caru-ça-cai-bô erwähnt. So gibt es einen Tanzgesang, der der Tanz des Caru-ça-cai-bô genannt wird: Caru-ça-cai-bô-e-raí und beginnt mit den Worten: „Aie píđ hutíé Báí“, „Kehre zurück unser Vater“. Dergleichen ist auch ein Gesang des Corum-táhu (Corum-tahu-át-e-raí) vorhanden, sowie ein anderer des Haniú-acai-itíé (Haniú-acai-itíé-raí). Etwa anderthalb Dutzend derartiger Tanzgesänge habe ich vor einigen Jahren aufgenommen. Ihre Übersetzung ist keine leichte Arbeit und setzt nicht nur gute Kenntnis der Sprache voraus, sondern kann auch nur mit Hilfe älterer Indianer verwirklicht werden.

Den Namen Caru-ça-cai-bô vernahm ich selbst zum erstenmal im Jahre 1909 aus dem Munde eines Häuptlings; seitdem habe ich ihn unzählige Male gehört sowohl bei Männern als auch bei Frauen. Caru-ça-cai-bô ist Tupána, so sagen sie. Tupána ist die Bezeichnung für Gott bei den Tupistämmen, z. B. den Apiacá. Doch haben auch diese noch ein anderes Wort für Gott, nämlich „Bahy“, d. i. der Alleingehende. Eine andere Apiacá-Frau gab mir auf Befragen den Namen an „Nhane-ruva“, d. h. „Unser Vater“. Auch die Munduruku nennen Caru-ça-cai-bô, außer Ibaurábô, auch noch sehr gern und häufig „Hutié Báí“ (auch „Hueie Báí“), „Unser Vater“. Daß dieses nicht im physischen Sinne, sondern im moralischen Sinne zu betrachten ist, geht schon daraus hervor, daß die vornehmsten Alten der Munduruku mit dem Namen „adiúd“ oder „adiudiúd“ anzureden sind, der die Ehrfurcht ausdrückt. Ich hörte einmal, wie ein alter Häuptling einen erwachsenen Knaben zur Rede stellte, weil er ihn mit „bái“ (oder „bái-bái“) und nicht mit „adiúd“ anredete; daraus geht schon sicher hervor, daß der Titel „adiúd“ mehr für menschliche Verhältnisse besagt als „bái-bái“; und doch wird Caru-ça-cai-bô von ihnen Hutié Báí, „Unser Vater“ genannt, gewiß doch aus keinem andern Grunde, als um das kindliche Abhängigkeitsverhältnis des Vertrauens und der Liebe zu ihm auszudrücken. Hier sei ein schönes Wort des Häuptlings Juribichäuatpö angeführt, welches beim Sterben gesagt wird. Es heißt da: „Dieser stirbt, er geht zu seinem Vater, er geht zu Caru-ça-cai-bô, zu dem, der ihn gemacht hat, geht er; so sagt man, gehen auch wir dorthin, wo dieser hingehet, zu unserm Vater“<sup>42</sup>.

Bei einer andern Gelegenheit sagte ebenderselbe Häuptling, indem er von dem Leben des Caru-ça-cai-bô unter den Munduruku erzählte: „Mit Wehmut denke ich an Caru-ça-cai-bô, weil er gut ist, weil er

<sup>42</sup> „Uãö chãcö, tíé Báí cáí udié Caruçacaibö-cái udié dié maniã-át cáí udié, imén-ma, iéém hueidié rac toman-ma atiedié hueie Báí cáí-ma“.

„Unser Vater“ ist, (deshalb) denke ich mit Wehmut an ihn“<sup>43</sup>. Ein treffender Beweis für den lebendigen Gottesglauben der Indianer. So erinnert man sich auch an den Vater Caru-ça-cai-bö, wenn Nahrung vorhanden ist<sup>44</sup>. „Caru-ça-cai-bö schaut auf uns herab, es ist Nahrung da“; wenn aber im Gegenteil Mangel herrscht, dann sagt man<sup>45</sup>: „Caru-ça-cai-bö schaut nicht auf uns, es ist keine Nahrung da“. Was nun die Schöpfertätigkeit des Caru-ça-cai-bö anbetrifft, so ist besonders hervorzuheben, daß er die Menschen erschaffen hat und zwar bildete er dieselben aus „weißem Lehm“ (nhuirúm). In der Nähe unserer Mission liegt ein See, der Nhuirum-ti genannt wird, „See des weißen Lehms“<sup>46</sup>. Aus solchem Lehm hat Caru-ça-cai-bö nun nach der Auffassung der Munduruku drei Menschenpaare erschaffen, d. i. drei Männer und drei Weiber, die der betreffende Indianer an den Fingern aufzählte. Der Erzähler heißt Huaru-tiáng und ist schon ein älterer Munduruku, die jüngeren verwiesen mich auf ihn und er konnte auch die Namen des ersten Paares angeben, nämlich Caru-châ-uat-pö (der von Carú her-rührende) und Caru-á-huán. Die Namen der beiden andern Paare sind unbekannt. Caru-ça-cai-bö ist mithin der Schöpfer der Menschen; später, nach der Katastrophe in Huacuparý, fand dann noch eine Nachschöpfung von Frauen statt, die gleichfalls der Reihe nach von Caru-ça-cai-bö aus weißem Lehm gebildet wurden und den einzelnen Männern als Ehefrauen zuerteilt wurden.

Die Katastrophe in Huacuparý<sup>47</sup> ging folgendermaßen vor sich. Caru-ça-cai-bö schickte seinen Sohn Corum-tahu-át, das Kind der Chielidiá, zu seinen Tanten<sup>48</sup> mit dem Auftrag, Wildpret zu holen. Er ging deshalb hin und bat um Wildschweinfleisch; damals gab es noch keine großen Wildschweine (dadié), sondern nur die kleinere Art (dadiectiú), die als von alters her bekanntes Wild bezeichnet wird<sup>49</sup>. Man gab ihm das erste Mal ein Stück Wildschweinfleisch. Dann sandte ihn der Vater zum zweitenmal. Jetzt aber zeigten sich die Tanten geizig und schalten ihn und verhöhnten seinen Vater. Da weinte der Sohn des Caru-ça-cai-bö und als man ihm schließlich doch ein Stück gab, warf er es entrüstet hin und kam dann weinend zu seinem Vater zurück. Nun wurde Caru-ça-cai-bö zornig. Er befahl dem Sohne Federn zu holen, Federn der verschiedensten Vogelarten; dann steckte er die Federn in den Boden und beräucherte sie mit Tabakrauch und siehe da, die Häuser von Huacuparý verwandelten sich in Berge

<sup>43</sup> „Iaun-pí niä-böbn Caruçaicabö cáí, Caruçaicabö niä-böbn, tchipát boié, hueie Báí boié, niä-böbn iaun-pí“.

<sup>44</sup> „Hagn umáin Caruçaicabö poibíd opup“.

<sup>45</sup> „Hágn-d-nié umáin Caruçaicabö poibíd caám-nié“.

<sup>46</sup> Von den Brazilianern Amozoniens gewöhnlich mit tabatínga (= Lehm = weiß) bezeichnet.

<sup>47</sup> Der Ort spielt in der Mythologie der Munduruku eine wichtige Rolle.

<sup>48</sup> Es werden fünf derselben mit Namen genannt: 1. Huacuraiú, 2. Iadiumarí, 3. Itiumarip, 4. Iapatié, 5. Carucái. Letztere war die schlimmste. Wahrscheinlich sollte der Vorgang eine Prüfung darstellen.

<sup>49</sup> Die Munduruku unterscheiden Wild (potiá), das schon von alters her da war und solches, das, zwar auch in sehr alter Zeit, aber doch später erschienen ist. Die erstere Art nennen sie potiá kei-át; zu ihnen gehören die kleinen Wildschweine (dadiectiú); die großen (dadié) wurden erst später von Caru-ça-cai-bö erschaffen. Die kleinen erscheinen in Rudeln von 10—30, die großen in solchen von 50—100, ja 150—200. Letztere machen sehr große Wanderungen.

und die Bewohner von Huacuparý in Wildschweine (dadié). Caru-ça-cai-bö machte so das Wildschweinhaus „Dadie-recá“, ein Berg, den man auf dem Huacudiu-bí<sup>50</sup> sehen kann, und verschloß darin die Wildschweine. Von Zeit zu Zeit wurde mit einer Tukumanfrucht ein einzelnes Schwein herausgelockt und geschossen (mit dem Pfeile), dann aber wurde die Tür des Wildschweinhauses sorgfältig verschlossen. Eines Tages nun war auch Dayrú anwesend und aß von dem Wildschwein und fand es sehr schmackhaft. Bald nachher machte Caru-ça-cai-bö eine Reise, um Pfeile zu holen. Da kam Drayu zum Sohne des Caru-ça-cai-bö und fragte ihn, wo sein Vater die Wildschweine erbirsche. Er überredete dann den jungen Corum-táhu, mit ihm zum Dadie-recá zu gehen. Sie öffneten die Tür und, obgleich Corum-táhu gesagt hatte, nur eine Tukumanfrucht den Schweinen zum Fressen vorzuwerfen, warf Dayrú sofort alle Früchte hin.

Die Wildschweine brachen in großer Zahl hervor; Dayrú erlegte eines ein zweites, ein drittes; „schließe schnell die Tür wieder zu“, sagte der Sohn des Caru-ça-cai-bö; aber schon war es zu spät, sie stürzten sich auf Dayrú und bissen ihn zu Tode und fraßen ihn; dann brachen sie auf hinter Corum-táhu her, der weinend entfloh. Endlich kam Caru-ça-cai-bö zurück und setzte hinter seinem Sohne mit der Wildschweinerde her, die ihn entführte und mit sich riß; er schuf Berge und Felsklüfte, um seinen Sohn mit den Wildschweinen in ihrem Laufe aufzuhalten, es war aber nicht möglich, da sie schon zu weit waren, alsdann zerschlug er eine Tukumanfrucht und schuf daraus den großen Fluß (irichiri), d. i. den Tapajós, um wiederum die Wildschweine aufzuhalten; aber die Wildschweine mit dem Sohne des Caru-ça-cai-bö durchquerten den Fluß, Caru-ça-cai-bö kehrte jetzt, der Spur seines Sohnes folgend, zurück, weinend kam er zurück, indem er ein Klagelied sang:

„Idiu-má diéc uçurúd,

“Dié ” ” ” diéc uçurúd“ usw.  
(Dieses Lied wird gesungen.)

Er war heftig erzürnt auf Dayrú, und als er an die Blutlache kam, wo die Wildschweine denselben gefressen hatten, beräucherte er die Stelle, und Dayrú stand plötzlich wieder lebend vor ihm. Caru-ça-cai-bö strafte ihn jetzt durch heftige Schläge, bis er tot hinfiel. Dann erweckte er ihn von neuem durch Beräucherung zum Leben, versuchte aber später, ihn noch verschiedene Male zu töten, bis er ihn schließlich in die Stütze des Himmels verwandelt. Bei einem der vorhergehenden Versuche, Dayrú zu töten, heißt er diesen in die Rodung zu gehen, und während Dayrú sich in der Mitte befindet, wird die Rodung von allen Seiten angezündet. Dayrú aber, das Gürteltier, kriecht schnell in die Erde und entgeht so dem Tode durch Verbrennen. Später erscheint er von neuem und vergewaltigt eine Tochter des Caru-ça-cai-bö. Diese stirbt an den Folgen, da sie noch ein Kind war und Caru-ça-cai-bö gerät in heftigen Zorn. Er befiehlt ihm, dem Dayrú, mit ihm zu gehen. Auf dem Wege treffen sie ein Gürteltier an. Dayrú muß es am Schwanz ergreifen und wird so von dem Gürteltier in die Erde gezogen, tief in den Erdboden hinein. Hier findet er in der Erdhöhle viele Menschen vor, und, als Caru-ça-cai-bö ihn durch Beräucherung wieder hervorholt, erzählt er diesem von seinem Funde<sup>51</sup>. Die Menschen daselbst werden mit

<sup>50</sup> Huacu-diu-bí, d. h. Hockervogelsteppe; liegt etwa zwölf Stunden Marsches von der Mission entfernt und gewährt mit dem sagenhaften Wildschweinhaus (einem Berge) einen malerischen Anblick. Von P. Placidus und mir schon besucht.

<sup>51</sup> Wenn Caru-ça-cai-bö scheinbar von diesen Menschen nichts weiß, so kann man auf ähnliche Züge in der Bibel hinweisen: Erstes Buch Mosis Genesis 18, 21. Descendam etc. an non est ita, ut sciam.

dem allgemeinen Namen „ipi-uaúát“, „Erdbewohner“ bezeichnet. Sie, Caru-ça-cai-bö mit Dayrú, machen nun ein langes Seil und ziehen die Menschen aus dem Abgrunde hervor. Es werden aufgezählt: Parintintin (diese sind Feinde der Munduruku), Bi-chää-rem-rém (Blaulippler), Titituát (= Nambi-cuára), Uirá-rahú-át (= Jaguar-Indianer), Ip-ti-uát (wahrscheinlich Cayapós), Pari-raipö-chi-chi (Tapanhuna), Piria-há (unbekannter Stamm), Moreuchu-át (Bacairí), Urupöá (unbekannter Stamm), Paribi-tatá (wohnen am Paranatinga), Mahue-uát (Mahué, wohnen am linken Ufer des mittleren Tapajós) und Hueidiénia (= Menschen, d. i. Munduruku). Als ein großer Teil herausgezogen war, zernagte ein (Patietí) Perikit und dann eine Palmratte (caraçán) das Seil und viele der Menschen, gerade die schönsten, blieben im Abgrund und kamen nicht mehr heraus.

Hiermit hängt auch zusammen, daß nach der Auffassung der Munduruku unter der Erde noch ein anderes Land ist mit Menschen, die „ipi-a-rahú-át“ genannt werden. Es sollen viele sein. Auch Frauen und Kinder befinden sich unter ihnen. Sie haben auch Nahrung für sich. Wild, als weiße Rehe, Paka, Vögel, Tauben, auch eine Caruqué (Blasinstrument) ist da („sowie in Aipcá“ fügte der Erzähler hinzu). Hifthörner sind auch da, auch der rotköpfige Pfefferfresser (tiucun-á-papçác). So nach dem Erzähler Josino.

Weitere Angaben über dieses Land machte der Häuptling Boruremaibö von Huetun-nan-nan-tí. Es sei dunkel dort im Innern, sagt er, und die Tagessonne leuchte dort nicht. Es soll ein Flachland sein. Auch der Tapir ist vorhanden. Pflanzungen seien nicht da; auch kein Feuer. Es seien keine bösen Wesen diese ipi-á-rahú-át. Die guten Zauberer kennten das Land. Die Angaben darüber sind etwas verworren, wie man sieht. Doch kehren wir wieder zu Caru-ça-cai-bö zurück. An Stelle des Corum-táhu, den die Wildschweine entführt haben, machte Caru-ça-cai-bö einen andern Sohn aus einer großen Baumknorpel. Der Name dieses ist „Haniu-acai-itié“. Er war ein unschuldiger Jüngling von etwa 12—15 Jahren und wurde in einer Waldhütte von einer blinden Alten bewahrt. Caru-ça-cai-bö ernährte ihn mit Wildtauben. Eines Tages aber, in Abwesenheit des Caru-ça-cai-bö, entdeckten ihn die Weiber und verführten ihn; und so machte es eine Reihe von Frauen. Caru-ça-cai-bö wurde sehr zornig über das Vorgehen und verwandelte den Haniu-acai-itié in einen Tapir und die Weiber in Fische und Krebse; sie versanken im Wasser eines tiefen Waldbaches. Große Bestürzung und Trauer herrschte nun unter den Männern, da sie keine Frauen mehr hatten. Caru-ça-cai-bö machte deshalb eine Nachschöpfung. Er bildete eine Reihe von Weibern aus weißem Lehm, teilte ihnen Leben mit und gab jedem Mann eine Frau. Das erste Lebenszeichen der so erschaffenen Frauen war ein Lachen (öchöchai-íp), dann führte jeder Mann seine Frau ins Haus und bald fingen sie an, Pflanzungen zu bestellen. In der Mitte der Pflanzung wurde eine Alte lebendig eingegraben und bald fing es an zu sprossen. So entstanden die ersten Pflanzungen. Anfangs kannte man nicht einmal „maçöc (Mandioka), sondern man bediente sich der wilden „Pörirít“-Knollen als Nahrung, die auf Steinen geröstet wurden. Man findet diese „pörirít“ noch jetzt im Walde.

Caru-ça-cai-bö hat sich nach all den obigen Berichten wiederholt als Schöpfer betätigt, und es ist zu verstehen, wenn die Munduruku ihn als ihren Gott und Vater und Macher hochschätzen. Von äußerer Verehrung ist allerdings nicht viel zu sehen. Eine Darstellung von Caru-ça-cai-bö gibt es nicht, aber seine Persönlichkeit lebt und existiert in den Gedanken der Munduruku seit Menschengedenken. Was er sagt, das gilt als Befehl, als Gesetz bis auf den heutigen Tag. Es handelt sich bei Caru-ça-cai-bö nicht um irgendein verschwommenes Wesen, sondern um eine scharf umrissene Person. Woher

er kam, kann niemand sagen. Er ist da vor allen Menschen und Dingen; sein Ansehen ist unbezweifelt, seine Schöpfermacht allumfassend und seine Güte und Liebe gegen die Menschen, „Hueidiénia“, womit vorzüglich die Munduruku sich selbst bezeichnen, allbekannt. Von Caru-ça-cai-bō kommt alles Gute, das Böse aber stammt von „bocaipánia“, den „bösen Zauberern“, deren eine Reihe namhaft gemacht werden, die der Mythologie angehören, so besonders: Pōrabiatpō — Paniubarābō — Ia-racha-bō (der Feuerkopf — Puxu-matiac-pō — Huacu-paré. Böser Zauber, den die Munduruku „cau-chí“ nennen (caú heißt „Betrunkenheit“, „Benommenheit“ und chí [auch chi-chí] groß) = „große Benommenheit“, gab es im Anfang nicht; auch Teufel (iurupary) waren anfangs nicht da, sagen sie. Es gibt auch Menschen („iba-beánia“, „Veruchte“, „Gewalttätige“), die sich in Jaguare verwandeln und „hueidiéniauirá“, Menschenjaguare oder Jaguarmenschen heißen. Sowohl diese als auch die „bösen Zauberer“ werden von den Munduruku getötet. Gewöhnlich werden sie mit Knüppeln durch Schläge in den Nacken ermordet, was auch jetzt noch vorkommt. So wurde ein gewisser „ia-çup-át“, „Feuerkopf“, in Aip-cá, der anfangs ein „guter Zauberer“, huamu-át, war, als „Jaguar-Mensch“ mit einer Mörserkeule getötet. Man gab auch ihm Schläge in den Nacken. Nach dem Glauben der Munduruku geht nämlich die Seele (bihumböc = Schattenseele) nicht etwa beim Sterben zum Munde hinaus, sondern sie geht aus dem Nacken heraus. Diese Schattenseele (bihumböc), auch Leibesseele genannt, unter Beifügung von „idiebid-át“, d. h. „die des Leibes“, von der sie sagen, daß sie „uns hält“ (huéi-keg-át), wird in die Totenseele umgewandelt (achic). Der Ausdruck heißt: „achígn die-ue-chát“, „Totenseele in geht sie sich verwandeln“. Der Raum erlaubt es uns nun nicht mehr, auf diese Ansichten einzugehen; soviel ist sicher, daß auch die Munduruku an ein Fortleben nach dem Tode denken. Auf alle Fälle geht aus obigen Ausführungen hervor, daß die Munduruku keine Menschen ohne Gott sind, wie gewisse Forscher sie immer und immer wieder entdecken wollen, sondern, daß sie den Glauben haben an Caru-ça-cai-bō, den Macher des Himmels und der Erde. Daß dieser Glaube auch jetzt besonders den Stammesältesten noch ein lebendiger ist, zeigte in schöner Weise der steinalte Häuptling Hacaiapompō, als er kurz vor seinem Tode vom P. Missionar seine letzte Kleidung erhielt<sup>52</sup>. Dieselbe wurde ihm von seinem Schwiegersohn Caru-bidiat-pō übergeben mit den Worten: „So, jetzt kannst du sterben, hier hast du das Geschenk von Caru-ça-cai-bō.“ Es machte einen erschütternden Anblick zu sehen, wie der alte Häuptling dann das Kleidungsstück an seine Brust drückte und die schönen Worte sagte: „Caru-ça-cai-bō liebt mich sehr“ — „Caru-ça-cai-bō hu cái dediá“. Kurz nachher ging der alte Häuptling denn auch als Kind der hl. Kirche und mit den „Seelenheilmitteln“ Gottes versehen in das bessere Jenseits hinüber.

<sup>52</sup> Derselbe hatte P. Ludwig Wand und mich vor einigen Jahren in den Stamm aufgenommen, indem er uns die Namen gab: Paraua-biure-bō (P. Ludwig) und Hacai-biure-bō (P. Hugo), was besagt: „Die den Weg entlang wandernden Sänger“, was darauf anspielt, daß wir von Dorfschaft zu Dorfschaft ziehend den Indianern in Liedern die Glaubenswahrheiten beibrachten.