



universität  
wien

PD. Dr. Mag. Hans Gerald Hödl

Institut f. Religionswissenschaft

WS 2007

010179 VO: Afrikanische Religionen

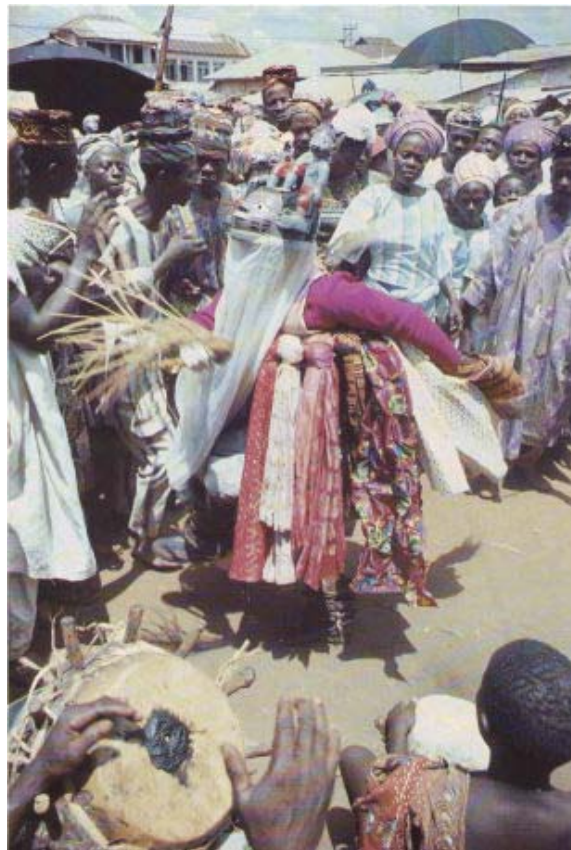
Einführung

Kategorisierungen, Forschungsgeschichte

Exemplarische Darstellung: Westafrika (Sklavenküste)

Religion der Yorùbá (Òrìṣà, Divination, Gèlèdè)

Vodu (Religion der Ewe und Fon: Überblick)



### ***1. Naturreligionen?: Deutungskategorien autochthoner religiöser Traditionen Afrikas***

In der Religionswissenschaft wird – seit Joachim Wachs entsprechender Einteilung - zwischen der Religionsgeschichte und der vergleichend systematischen Religionswissenschaft unterschieden. Die erste arbeitet „diachron“, indem sie die Zahlen, Daten, Fakten der einzelnen Religionen aufnimmt und beschreibt, während die zweite die in den einzelnen Religionen anzutreffenden Überzeugungen, Handlungskomplexe, sozialen, psychischen, ästhetischen usw. Phänomene in komparativer Hinsicht untersucht. Sowohl, was näherhin in der Religionsgeschichte behandelt wird und was damit in den Blick des vergleichenden Forschers gelangt, ist abhängig davon, wie man Religion nun genauerhin definiert. Darauf kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.

Üblicherweise teilt man nun die Religionsgeschichte in die allgemeine Religionsgeschichte und in die spezielle Religionsgeschichte ein, wobei letztere die Religionsgeschichte einzelner Gebiete resp. Religionen gibt (etwa: Hindu-Religionen, Buddhismus, Christentum, Religionen Amerikas usw.). In der Religionswissenschaft sind nun im Verlaufe ihrer Entwicklung von verschiedenen Forschern unterschiedliche Einteilungen der Religionen vorgenommen worden, in denen den Traditionen Afrikas dann jeweils bestimmte Charakterisierungen verliehen worden sind. Diese dienen dazu, das, was den afrikanischen Religionen gemeinsam ist, zu benennen, zweitens ihre Eigenart gegenüber den anderen Religionen, die wir in der Menschenwelt vorfinden, darzustellen und drittens den Ort der afrikanischen religiösen Kulturen in der Religionsgeschichte der Menschheit zu bezeichnen.

In Darstellungen der Religionsgeschichte wurde nun traditioneller Weise etwa zwischen historischen und gegenwärtigen Religionen unterschieden. Unter den gegenwärtigen Religionen wurden dann die „großen religiösen Traditionen“ der Menschheit, wie die monotheistischen Religionen, Buddhismus, die als „Hinduismus“ zusammengefaßten indischen Traditionen, Daoismus usw. als „Hochreligionen“ oder „Weltreligionen“, die über schriftliche Traditionen, Auslegungsinstanzen, festgeschriebene Rituale etc. verfügen oder als „Weltreligionen“, die sich an alle Menschen wenden, von sogenannten Naturreligionen oder ethnischen Religionen abgehoben. Die autochthonen Traditionen Afrikas fielen dann – im Gegensatz zu den beiden am Kontinent „importierten“ oder dorthin „exportierten“ „Weltreligionen“ Islam und Christentum unter Kategorien wie „Fetischismus“, „Animismus“ oder „Totemismus“, die eine entwicklungsgeschichtliche Frühstufe der Religionen darstellen sollen, oder unter Kategorien wie „Naturreligion“, „Ethnische Religion“ usw., die einen Gegensatz zu den „Weltreligionen“ markieren sollen. Diese Kategorien scheinen also eher dem Bedürfnis zu entspringen, vom religionsgeschichtlichen oder –systematischen

Gesichtspunkt aus zu klassifizieren als aus einer Beschreibung der Phänomene selbst zu stammen.

### ***1.1. Fetischismus***

Als typischer Zug von „Naturreligionen“ wird die Verehrung von Objekten in der Natur angesehen. Von der Beobachtung her, daß Bäume, Tiere, Steine, Flüsse usw. göttliche Verehrung erfahren, hat sich die Bezeichnung Fetischismus eingebürgert. Dieser Ausdruck kommt vom portugiesischen Wort *feitiço*, ein im Mittelalter gebräuchliches Wort für Devotionalien wie Heiligenbilder, Medaillen, Skapuliere. Die Portugiesen, die im 15. Jahrhundert in Westafrika auf die religiösen Gebräuche der Einheimischen stießen, bezeichneten die von diesen gebrauchten Amulette als „Fetisch“, und das Wort wurde dann zum Synonym für die Anbetung unbelebter Gegenstände. Die Afrikaner sind indes keine Fetischisten, denn es wird nicht der Fetisch verehrt, sondern die Kraft, die sich in ihm manifestiert. Auf die Verwendung des Wortes „Fetischismus“ durch westafrikanische religiöse Spezialisten für ihr eigenes Tun gehe ich weiter unten nochmals ein.

### ***1.2. Animismus***

Die Bezeichnung „Animismus“ für religiöse Traditionen der Naturvölker geht auf die sogenannte „Anthropologische Schule“ der Religionsforschung im 19. Jahrhundert zurück. Animismus bezeichnet ein Stadium innerhalb der von Edward B. Tylor (1832-1917) entwickelten evolutionistischen Religionstheorie. Obwohl Tylors Theorie nur mehr wissenschaftsgeschichtlich von Bedeutung ist, ist die Bezeichnung als Sammelbezeichnung für indigene Religionen nach wie vor im Gebrauch. Tylor wandte sich gegen die in Anlehnung an die wörtlich verstandene christlich-jüdische Sündenfallstradition vorherrschenden Verfallstheorien der kulturellen Entwicklung, die im Widerspruch zum aufkommenden Darwinismus und zu den Entdeckungen der Geologen und Paläontologen standen. Nach Tylor ist der Animismus - den er für die Urstufe der Religion hält - nicht aus dem Verfall höherer Kulturen entstanden. In seiner Theorie werden zwei Fragestellungen miteinander verbunden:

1. Die Frage nach der Entstehung des Seelenbegriffes. In der Entwicklung der Vorstellung einer vom Körper ablösbaren Seele hat Tylor den Ursprung der Religion gesehen. Er hält sich damit innerhalb einer in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. üblichen und beliebten Fragestellung auf, nach der die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung eines Phänomens eine universale Erklärungstheorie liefern kann.

2. Die Frage nach der historischen Entwicklung der Religionen. Es wird nach einem historischen Gesetz gesucht, nach dem sich verschiedene Stufen der Religiosität nacheinander entwickelt hätten, wobei in einer evolutionistischen Sicht angenommen wird, daß diese Stufen der Höherentwicklung des menschlichen Geistes und seiner Kulturleistungen entsprechen. Das religiöse Stadium ist dabei eine zu überwindende Zwischenstufe auf dem Weg zur wissenschaftlichen Weltsicht, das Paradigma zum Verstehen der Religion gibt also die wissenschaftliche Welterklärung ab. Aberglauben und Religion wären somit Welterklärungen, die wenig Wissen um die tatsächliche Kausalität in der Welt haben. Lt. Tylor ist die Urstufe der Animismus, daraus entwickelt sich der Polytheismus und dann der Monotheismus, schließlich wird die Religion vom wissenschaftlichen Weltverständnis abgelöst.

Tylor definiert jedenfalls Religion als "Glaube an geistige Wesen".:

„The first requisite in a systematic study of the religions of the lower races, is to lay down a rudimentary definition of religion. By requiring in this definition the belief in a supreme deity or of judgement after death, the adoration of idols or the practice of sacrifice [...] many tribes may be excluded from the category of religious. But such narrow definition has the fault of identifying religion rather with particular developments than with the deeper motive that underlies them. It seems best to fall back at once on this essential source, and simply claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.“ (Tylor, Primitive Culture, 383)

Dieser Beginn mit dem Glauben an eine ablösbare Seele. Der Seelenbegriff ist lt. Tylor aus Phänomenen wie Träumen, Halluzinationen, Visionen etc. entstanden: der primitive Mensch folgert, es müsse ein zweites Ich geben, das im Schlaf, im Traum und ähnlichen Zuständen, die ein "außerhalb des Körpers-Sein" suggerieren, den Menschen verläßt, im Tod endgültig:

„It seems as though thinking men, as yet at a lower level of culture, were deeply impressed by two groups of biological problems [...]“ [1] „[...] what [...] causes the difference between a living body and a dead one; what causes waking, sleep, trance, disease, death?“ [2] „[...] what are those human shapes which appear in dreams and visions?“ (Primitive Culture, 387). Da auch Tiere schlafen und sterben, muß für sie das Gleiche gelten, ebenso erscheinen dem Menschen auch Pflanzen und Steine in Träumen - woraus lt. Tylor der primitive Mensch die Allbeseeltheit ableitet.

Tylor zufolge beginnt Religion nun mit der Annahme von Seelengeistern, die Ursache aller Erscheinungen sind und das Leben des Menschen beeinflussen. Aus den Geistern werden Götter, was die polytheistische Religion ergibt, die schließlich vom Monotheismus überwunden wird.

Dagegen hat sich in der Nachfolge einer bereits von dem schottischen Gelehrten Andrew Lang als Einwand gegen Tylors Konstruktion aufgestellte These, insbesondere die sogenannte Wiener kulturtheoretische Schule gewandt, die aufgrund der Beobachtung, daß es auch bei als ausgesprochen „primitiv“ geltenden Völkern wie den ABORIGINES Australiens einen Hochgottglauben gebe, die These eines „Urmonotheismus“ vertreten hat.

Weiters muß man gegen Tylors Konstruktion folgendes einwenden:

1 Aspekt: Es handelt sich um ein **übergestülptes Schema** von der Art der Fragestellung „Wie der Leopard zu seinen Flecken kam“ - also einer nachträglichen Ätiologie. Tylor fragt sich: wenn ich ein Wilder wäre, wie würde ich zu diesen Vorstellungen gelangen? Er projiziert also offensichtlich seine eigene Introspektion nach außen. Die ganze Erklärung läuft auf eine nicht beweisbare These hinaus. Außerdem gibt es bei vielen Völkern gar keinen Bedarf für eine rationale Erklärung von Träumen und ähnlichen Zuständen. An diesem Punkt hat bereits die Kritik von Tylors Schüler Robert R. Marrett (1866-1943) angesetzt, der die These des sogenannten Präanim(at)ismus oder Animatismus vertreten hat. Nach ihm ist die Religion nicht durch den Versuch, gewisse Phänomene auf rationale Art zu erklären, entstanden, sondern aus Gefühlen und Affekten gleichermaßen wie aus Denken und Handeln. Tylors These sei hier im Widerspruch mit sich selbst: nach ihm sei die Religion einerseits aus dem Bedürfnis nach rationaler Erklärung entstanden, andererseits sei Rationalität erst Ergebnis des Evolutionsprozesses, an dessen Anfang der „Animismus“ stünde.

2. Aspekt: auch bei primitiven Völkern wird oft **zwischen Geistern als äußeren Entitäten und der Körperseele unterschieden**; also kann nicht die eine Vorstellung aus der anderen entstanden sein. Es finden sich oft weder Seelen- noch Geisterglaube in Wildbeuter-Kulturen, die in evolutionistischer Sicht als einfachste Kulturform gelten, obwohl man dort mitunter Monotheismus antreffen kann.

Außerdem liegt der Theorie die Annahme zu Grunde, daß **jetzige "primitive Kulturen" wiedergeben, was am Anfang der Entwicklung war**. Die universelle Theorie muß also derart vereinfachen, daß ihr Erklärungswert gegen null sinkt.

Ethnologisch, religionswissenschaftlich, philosophisch und entwicklungspsychologisch ist der Animismus widerlegt. Der Begriff „animistisch“ ist also nur mehr wissenschaftsgeschichtlich interessant, sollte aber nicht mehr zur Bezeichnung bestimmter religiöser Vorstellungskomplexe oder Praktiken herangezogen werden.

### ***1.3. Totemismus***

Diese Theorie geht zurück auf William Robertson Smith (1846-1894), Sprachwissenschaftler und Alttestamentler. Er blieb mit seiner Auffassung der Entstehung der Religion innerhalb des evolutionistischen Schemas von Tylor, betonte jedoch die Vorgängigkeit des Rituals vor dem Mythos (der Welterklärung). Nach ihm entstand die Religion nicht aus animistischen Erklärungen der Welt, sondern aus dem rituellen Handeln, das er als gemeinschaftsstärkende Aktivität ansah. Wesentliche Funktion der Religion war demnach die Verehrung göttlicher Repräsentationen der sozialen Ordnung:

„Religion bestand aus einer Reihe von Handlungen und Vorschriften, ihr Zweck war es nicht, Seelen zu retten, sondern der Gesellschaft Bestand und Wohlstand zu verleihen“.

Robertson Smiths totemistische Opfertheorie entlehnt ihren Hauptbegriff aus einer indianischen Sprache, nämlich „Totem“, das wir alle vom Totempfahl her kennen, den die Indianer der Nordwestküste Nordamerikas höchstwahrscheinlich erst nach 1770 zu bauen begannen, als dort europäische Werkzeuge aus Eisen eingeführt wurden.

Der Ausdruck *Totem* entstammt allerdings nicht der Sprache der Tlingit, die für ihre Totempfähle berühmt wurden, sondern aus der Sprache der *Ojibwa*, einem der beiden Algonkin-Stämme (der andere sind die Cree), im Nordosten Amerikas. Der Ausdruck "ototem" (wörtlich: "er ist mein Verwandter" bezeichnet die Clanmitgliedschaft.

Unter „Totemismus“ versteht man nun entweder eine universale evolutionistische Erklärungstheorie des Ursprungs der Religion oder die Bezeichnung für ein, mit gewissen Unterschieden, weitverbreitetes kulturelles Phänomen, nämlich die systematische Symbolisierung von sozialen Wirklichkeiten (seien es Individuen oder Gruppen verschiedener Größe) durch Bilder von konkreten Phänomenen, zumeist Tieren, aber auch Pflanzen oder (seltener) allgemeinen Naturerscheinungen wie Regen etc. Das heißt, Totems dienen z.B. dazu, eine Gruppenmitgliedschaft mittels eines den Clanmitgliedern heiligen Tieres zu bezeichnen, sodaß das Jagen und Verzehren dieser Tiere für die Mitglieder des Clans tabu ist. Gleichzeitig ist dieser Clan streng exogam.

Während für Tylor das Opfer ein „Geschenk“ an die Götter begriff, das den Zweck verfolgt, von den Göttern Wohltaten zu erhalten, war der Zweck des Opferrituals, in dem seiner Interpretation nach das Totemtier getötet und verzehrt wurde, die Gemeinschaft zwischen Mensch und Göttern. Dies führt zu einer Sakralisierung der Gesellschaft, die die Einheit der Gruppe bekräftigt und fördert.

Lt. Smith entstand also die Religion aus dem Ritual, dessen Funktion die Schaffung und Stärkung der Gesellschaft ist. Der Mythos ist ihm zufolge eine nachträgliche Erklärung des

Rituals, die dazu diente, den Sinn des Rituals zu erklären, als dessen ursprüngliche Bedeutung vergessen worden war. Somit entstammt der Mythos dem Ritual und nicht umgekehrt. Denn seiner Ansicht nach war das Ritual fixiert, der Mythos aber variabel, das Ritual vorgeschrieben, der Glaube an den Mythos aber gehörte der Privatsphäre des Einzelnen an.

In seinen „Lectures on the Religion of the Semites“ sagt er:

„antique religions had for the most part no creeds; they consisted entirely of institutions and practices .... So far as myths consist of explanations of ritual, their value ist altogether secondary, and it may be affirmed with confidence that in almost every case the myth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth; fpr the ritual was fixed and the myth was variable, the ritual was obligatory and faith in the myth was at the discretion of the worshipper ... The conclusion ist, that in the study of ancient religion we must begin, not with myth, but with ritual and traditional usage.“

In dem von Smith erstmals beschriebenen totemistischen Phänomen haben die Anthropologen einige Zeit (Freuds Kulturtheorie baut darauf auf), den primitivsten Zustand des menschlichen Geistes und folglich den Ursprung der Religion gesehen. Dies auch deshalb, weil sich bei den australischen Aborigines, die man als die primitivsten Menschen erachtete, in der Tat ausgefeilte totemistische Systeme finden.

3 wichtige Schulen der Religionsforschung und –interpretation bauen auf Robertson Smiths Ansatz auf:

Die sogenannte "**Myth-and-ritual-school**" (Jane Ellen Harrison, Samuel Hooke; "Cambridge Ritualists"), die sich zwar auf Frazer beziehen, aber gegen den tylorianischen intellektualistischen Standpunkt an Smiths Betonung des Rituals anschlossen; ein Mythos kann nur vom Ritual aus, dem er korrespondiert, verstanden werden.

Die **Religionssoziologie Emile Durkheims**, die an den Aspekt der Funktion der Religion als einer sozialen Schöpfung, die zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft dient, anknüpft.

Die **psychoanalytische Religionstheorie im Sinne Sigmund Freuds**, die an Smiths Begriffe des Totemismus und des Opfers anschließt, sowie an die Aspekte des sozialen Ursprungs religiöser Phänomene wie Schuld und Moralität. Weiters kann Smith insofern als Vorfahre der psychoanalytischen Interpretation von Religion gelten, als er eine Hermeneutik entwickelt hat, die davon ausgeht, daß man am Handeln der Menschen Bereiche entdecken kann, die hinter dem, was sie zu tun glauben, liegen.

Gegen die Theorie, den Totemismus als universale Erklärung der Religion anzusehen, gelten, insofern es sich um eine kulturevolutionistische Theorie handelt, sinngemäß die gleichen Einwände wie gegen den Animismus. Schon 1910 wurde die Theorie durch *Goldenweiser*

einer scharfen Kritik unterworfen, indem er zeigte, daß die Verbindung zwischen den Elementen des Totemismus nicht notwendig sei, so daß der Totemismus als eine Verbindung zwischen einfacheren und weiter verbreiteten Praktiken erschien. Dennoch wurden die großen Anwendungen des Totemismus, wie Freuds *Totem und Tabu* oder Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, in dem die funktionalistische Auffassung grundgelegt wird, daß die Religion die Art, in der die Gesellschaft sich auf sich selbst bezieht, sei, erst danach geschrieben. In Goldenweisers Aufsatz "Totemism, an analytic study" in: *Journal of American Folklore* 23, 179 – 293 wird die Konstruktion eines totemistischen Ursprungs der Religion kritisiert, indem vor allem der konstruierte Charakter der unter dem Begriff "Totemismus" zusammengefaßten Erklärungstheorie gezeigt wird. Goldenweiser bezieht sich darauf, daß 5 Elemente in diesem Begriff miteinander verbunden worden sind:

### **Exogamie des Clans**

### **Beziehung zu einem Tier/einer Pflanze (Totem)**

### **Clanname**

### **Speisetabus in Bezug auf das Totemtier**

### **Abstammung vom Totemtier**

Diese Elemente treten aber, wie aus dem von Goldenweiser vorgelegten Material hervorgeht, unabhängig voneinander auf. Außerdem hat Durkheim sich zwar auf die Feldforschungen von W: B. Spencer und F. G. Gillen "The Northern Tribes of Central Australia", gestützt, die Autoren haben sich aber gegen seine Interpretation ihrer Studie gewandt. Ihnen zufolge belegt diese, daß weder das Exogamiegebot noch das Verbot des Essens des Totemtiers zu den Gebräuchen der Aborigines gehöre.

Aufgeräumt mit diesen Vorstellungen vom Totemismus hat endgültig Claude Levi-Strauss, indem er gezeigt hat, daß es sich um ein Klassifikationssystem handelt, das von jeglicher analogischen Verbindung zwischen Totem und damit bezeichnendem Menschen absieht - er behandelt Totemismus als Sonderfall eines umfangreicheren Systems qualifizierender Logik.

## ***1.4. Naturreligion***

Der Name „Naturreligion“ könnte also – wie in den bisher geschilderten Ansätzen - auf der einen Seite also so verstanden werden, dass damit die Religion von Völkern, die auf der Stufenleiter der Zivilisation *noch nicht* weit fortgeschritten sind, gemeint ist (was zur Thematisierung der grundsätzlichen Schwierigkeit, „Religion“ im Gegensatzpaar „Natur-Kultur“ zu lokalisieren, führt), so kann diese Bezeichnung andererseits auch positiv auf die Naturverbundenheit, das Leben im Einklang mit der natürlichen Umwelt dieser Völker



abzielen. Ist damit also die „Natur“ Gegenstand dieser Religionen, wie es sich gerade vom heutzutage in hochzivilisierten Ländern gerne eingenommenen Standpunkt romantischer Naturmystik her nahelegt? Man nehme z.B. den Film „Der mit dem Wolf tanzt“ von Kevin Costner, der die Kritik ausgelöst hat, er habe alles am Leben der Indianer unterschlagen, womit wir heute Schwierigkeiten haben. Außerdem empfinden manche Vertreter indigener Völker es als eine neuerliche Form des Kulturrabes, wenn die Angehörigen der westlichen Industrienationen, nachdem diese den Lebensraum der indigenen Völker zerstört, deren Land annektiert und Bodenschätze etc. aus diesem Raum geraubt haben, sich jetzt eklektizistisch der althergebrachten medizinischen und religiösen Traditionen dieser Völker bedienen, um durch ihre Lebensweise entstandene Probleme zu bewältigen.

Ein andere Name, nämlich *Stammesreligionen*, zeigt an, daß Religionen von Völkern mit „geschlossenen“ Weltbild gemeint sind, die auf eine bestimmte Population beschränkt sind und nicht, wie sogenannte „Hochreligionen“, den Anspruch besitzen, die ganze Menschheit zu bekehren.

Sieht man von den wertenden Nebentönen ab, kann man diese Beschreibung bis zu einem gewissen Grad als zutreffend erachten. Religionen indigener Völker gehören sozusagen selbstverständlich zu ihren Lebensvollzügen, ohne dass sie ein Problem damit hätten, daß andere Völker andere religiöse Gebräuche ausübten. So hat Chinua Achebe festgestellt: „I can't imagine Igbos travelling four thousand miles to tell anybody their worship was wrong.“

In die gleiche Richtung geht die Bezeichnung *ethnische Religionen* als auf eine Ethnie bezogene Religionen. Eine weitere Möglichkeit, die ich bevorzuge, ist es, von *indigenen Religionen* zu sprechen. Gabriele Weiss hat auch den Vorschlag gemacht, von *Elementarreligionen* zu sprechen. Sie hat versucht, damit einen positiv besetzten Terminus zu finden, der auf die ursprüngliche Kraft dieser Religionen abzielt, so, wenn sie elementar als "naturhaft", "kraftvoll" im Sinne einer "grundlegenden Voraussetzung" u. Ä. bezeichnet.

Gerade das *Kriterium*, daß diese Religionen sich nicht an die ganze Menschheit richten, ist in gewissem Sinne durch die neuere Religionsentwicklung hinfällig geworden. Klassische "Naturreligionen", wie indianische Religionen, „Schamanismus“, aber auch afrikanische Religionen, werden in neuem Kontext von einem über die Ursprungsländer hinausgehenden Interessentenkreis wahrgenommen. Die Praktiken aus diesen religiösen Feldern werden auch von Mitglieder sog. „westlicher“ Gesellschaften ausgeübt. Freilich muss die spezielle Religionsgeschichte in diesem Gebiet danach fragen, inwiefern hier Transformationsprozesse vorliegen und wie diese – als Interaktionen im interkulturellen Raum - genauer beschrieben werden können.

Ein schlagendes Beispiel für diese neuen religionsgeschichtlichen Entwicklungen stellen die auf (west)afrikanischen Traditionen aufbauenden afroamerikanischen Religionen (die nicht mehr nur von Amerikanern afrikanischer Herkunft) oder Einwohnern der Entstehungsländer (Kuba, Brasilien usw.) ausgeübt, sondern bilden mittlerweile ein eigenes religiöses Stratum, in dem auch Amerikaner europäischer Abstammung oder von Europäern aktiv sind. Ginge man von dem Begriff „Weltreligion“ aus, würde das bedeuten, dass hier eine neue „Weltreligion“ im Entstehen begriffen ist.

#### 1.5. Fetischismus als Selbstbezeichnung (siehe die PPP-Folien)

In Lomé, Togo, kann man den seit ~150 Jahren bestehenden Fetischmarkt besuchen. Dort sind verschiedene Teile von toten Tieren, geschnitzte Figuren und andere Gegenstände, die im Zusammenhang mit dem Kult der Vodun stehen, zu kaufen. Die angebotenen Waren sind selbst keine Fetische, sondern Bestandteile, aus denen Fetische gefertigt werden. Das „Gemachte“ des Fetisch besteht nun nicht darin, dass die von den Menschen gemachten Dinge als solche magische oder religiöse Kräfte besitzen würden, sondern in dem Umstand, dass ihre Wirksamkeit erst aus der erfolgreichen rituellen Behandlung der aus den Ingredienzien hergestellten Objekte resultiert.

Die Kultspezialisten, die man dort antrifft, werden auch „guerisseur“ oder „docteur“ in der traditionellen Medizin genannt, also Heiler oder Doktoren. Die von ihnen hergestellten und rituell „aufgeladenen“ Objekte sind Medizinen, die entweder eingenommen werden, oder, nachdem sie für die entsprechende Person besprochen worden sind, diesen als Abwehr gegen feindliche Kräfte oder zur Stärkung ihrer eigenen Kraft dienen, nicht aber – so zumindest die gängige Auskunft –, dazu, anderen Personen Schaden zuzufügen.

#### 1.6. Zur sprachlichen Strukturierung Afrikas

Ein anderer Aspekt ist die kulturelle und weltanschauliche Differenzierung Afrikas, die sich schon in der Vielfalt der Sprachwelten zeigt. In der Tat sind die bisher besprochenen Kategorien der Einordnung „afrikanischer Religionen“ eher dem Blick von außen als dem Blick von innen zu verdanken.

Afrika hat ungefähr ein Viertel der Landmasse der Welt inne, und den Schätzungen von Linguisten zufolge sind auch ungefähr ein Viertel der auf der Erde gesprochenen Sprachen afrikanisch. Man schätzt, dass weltweit ungefähr 6.000 Sprachen gesprochen werden (It. Comrie/Haspelmath 6500-6.700), von den nur etwa 300 mehr als eine Million Sprecher haben. Schätzungen, die in Afrika gesprochenen Sprachen betreffend, nennen eine Zahl

zwischen 600 und 2.500; die Schwankungsbreite ist deshalb so hoch, weil es relativ schwer ist, zwischen Dialekten und Sprachen zu unterscheiden. Es dürfte vernünftig sein, zwischen 1000 und 1500 verschiedenen Sprachen in Afrika zu unterscheiden. Während es Gebiete in Afrika gibt, in denen in einem großen Raum nur wenige Sprachen gesprochen werden – besonders in Nordafrika, wo das Arabische, eine nichtafrikanische Sprache vorherrscht, das aber zumindest einer Sprachgruppe angehört, der genuin afrikanische Sprachen ebenso angehören, nämlich dem Afroasiatischen Sprachstamm, gibt es Gebiete, die aufgrund der Bevölkerungsdichte und geographischer Gegebenheiten eine sehr große Sprachenvielfalt aufweisen. Man nimmt an, dass in Nigeria (mit über 100 Mill. Einwohner der bevölkerungsreichste Staat Afrikas) an die 250 unterschiedliche Sprachen gesprochen werden. Darunter gibt es freilich Sprachen, die vielleicht von ein paar hundert Sprechern gesprochen werden.

Will man die Geschichte des Studiums der afrikanischen Sprachen darstellen, muß man prinzipiell zwischen dem nordafrikanischen und dem subsaharanischen Afrika unterscheiden. Mit Einschränkungen, die noch genannt werden, gilt, daß der wirtschaftliche, soziale und kulturelle Kontakt mit Nordafrika viel weiter zurückgeht als mit dem subsaharanischen Afrika. Während der Kontakt mit dem nördlichen Raum, der ungefähr ident ist mit demjenigen, in dem heute Arabisch die vorherrschende Sprache ist, seit der Antike besteht, haben sich die afrikanischen Sprachen am Rest des Kontinents in großer Abgeschlossenheit vom Rest der Welt entwickelt, und genau in diesen Gebieten werden auch die hervorragenden Merkmale der afrikanischen Sprachen gefunden:

- das tonale System (das es aber in anderen Gebieten auch gibt, etwa in Tibet, in China, aber auch in einigen Indianersprachen (zapotekisch)). Damit ist gemeint, dass Veränderungen der Tonhöhe Veränderungen der Bedeutung mit sich bringen; So heisst beispielsweise im Ewe (einer Sprache, die hauptsächlich in Togo, aber auch in Ghana und Benin gesprochen wird) miá (Hochton am a) „unser“ und mià (Tiefton am a): Euer
- die Verbindung von nasalen Lauten wie m/n mit stimmhaften stops, wie b /d : Mbiti/ Ndembu, die also nicht abgesetzt artikuliert werden, sondern zugleich
- ebenso werden die Konsonantenkombinationen gb/kp nicht nacheinander, sondern zugleich artikuliert: gbòná : heiß sein (Yorùbá); Beisp. aus dem Ewe: gbagbiagba: früher; Kpalimé /Stadt in Togo) kplo xome: das Zimmer kehren; gbé (zurückweisen, ablehnen), kpé (Stein), kpè (schwer); oder der Name Igbo (Volk im Südwesten Nigerias: Biafra-Krieg).

- Offene Silben; Silben enden in der Regel auf einen Vokal; So hat das Ewe kleine einsilbige Wörter als Bedeutungsträger, die Sprache ist agglutinierend und nicht flektierend wie die indoeuropäischen Sprachen.

Über die subharenischen Sprachen (südlich der Kontaktzone) gibt es keine Aufzeichnungen vor dem 15ten Jahrhundert, der Zeit, in der Europäer begannen, die Küste Afrikas zu umsegeln. Es gab anfangs nicht mehr als Wortlisten, ein großer Stimulus für die Dokumentation und Erforschung der afrikanischen Sprachen ging von den Missionaren und ihrem Bedürfnis nach Verständigung aus. Im 17.Jhdt erschienen erste Bibelübersetzungen. Die Portugiesen hatten großen Einfluß auf das Königreiche Kongo gewonnen und um 1650 erschien ein 4sprachiges Lexikon von einem Kapuzinerpater, Gianfranco Bruscioto, das Portugiesisch/Latein/Italienisch und Kongo nebeneinanderstellte, 1659 die erste Grammatik, in der das Klassensystem einer Bantu-Sprache beschrieben wurde. im 18. Jhdt erschienen mehrere Beschreibungen von afrikanischen Sprachen, weil die Reistätigkeit von Europäern zunahm.

*Peter Simon Pallas* (1741-1811), ein aus Berlin stammender Naturwissenschaftler und Reisender, der z.B. im Auftrag der Zarin Katharina II. eine wissenschaftliche Expedition nach dem russischen Asien unternommen hatte, hat neben Naturbeschreibungen (Tier- und Pflanzenwelt der bereisten Länder) auch ein „Linguarum totius orbis vocabularia Augustissimae (Catharina II) cura collecta (1786-89, 2te Auflage 1790-91) verfaßt, das 250 Wörter in 200 europäischen, asiatischen und afrikanischen Sprachen auflistete, darunter 30 afrikanische. 1854 erschien die sogenannte „Polyglotta“ des deutschen Missionars *S. W. Koelle*, der in er Zeit, als der Sklavenhandel bereits illegal war, von den aufgebrachtten Sklavenschiffen befreiten Sklaven, die in Sierra Leone angesiedelt worden waren, arbeitete. Er erstellte eine Liste von 300 Wörtern in 156 afrikanischen Sprachen. Im 19 und frühen 20. Jhdt wurde die Erforschung und Dokumentation afrikanischer Sprachen v.a. von Missionaren vorangetrieben. Gleichzeitig gab aber auch der sich ausbreitende Kolonialismus (1900 war ganz Afrika mit Ausnahme von Äthiopien von europäischen Staaten kolonialisiert) Anlass zur staatlich geförderten Sprachforschung. Der erste direkt von einer Regierung beauftragte Gelehrte war *Heinrich Barth*, der an einer britischen diplomatischen und Forschungsexpedition in die Königreiche im Gebiet des heutigen nördlichen Nigeria teilnahm und 1862-65 „Central African Vocabularies“ veröffentlichte. In der Kolonialzeit wurden Informationen sowohl von offiziellen Kolonialbeamten, als auch von eigens vom Staat bestellten Anthropologen gesammelt. Am Beginn des 20. Jhdts. wurde bedeutende Arbeit von *Carl Meinhof* und *Diedrich Westermann* geleistet. Deren Grammatiken und Lehrbücher

afrikanischer Sprachen sind heute noch nützlich, basieren allerdings auf überholten – mehr oder minder rassistischen – Theorien der kulturellen Entwicklung, die auch die Analyse und Klassifizierung der Sprachen verzerren. Nach dem zweiten Weltkrieg begannen in den USA die Analysen afrikanischer Sprachen zu erscheinen, die heute allgemein akzeptiert sind. Wichtig ist J. H. Greenberg, *Studies in African Linguistic Classification*, in dem er 16 Gruppen unterschied und 1963: *The Languages of Africa*, in der er die Einteilung in 4 Gruppen vornahm, die der heute gebräuchlichen, die diese etwas modifiziert, zu Grunde liegt, zumindest als die Diskussionsgrundlage, auf die man sich bezieht. Im Folgenden wird auf diese Einteilung eingegangen; in der Vorlesung ist auf Abweichungen in neueren Klassifikationen eingegangen worden (siehe PPT).

Gruppen:

1. Die Afroasiatischen Sprachen (bei Greenberg: semito-hamitischen), die den Norden Afrikas einnehmen, sich auf den asiatischen Kontinent (die semitische Subgruppe) erstrecken und über Äthiopien und Somalia nach Ostafrika reichen. Sie sind in der Regel nicht tonal, mit der Ausnahme der Tschadischen und Kuschitischen Subgruppe, was man auch als Kontaktphänomen mit den Nilo-Saharischen und Niger-Kongo Sprachen ansehen kann

Subgruppen:

- Ägyptisch (asugestorben, in der Spätform „koptisch“ als Liturgiesprache der koptischen Christen überlebt.
- Semitische Sprachen: die größte Gruppe: Arabisch, Hebräisch, Amharisch (Äthiopien) und andere
- Berber, früher die in Nordwestafrika vorherrschende Sprachgruppe, weitgehend durch Arabisch ersetzt (z.B. Tuareg)
- Kuschitisch: Nördliche Gruppe im Grenzgebiet Sudan/Äthiopien; die östliche: südliches Äthiopien/Somalia; westliche Gruppe in Kaffa/Äthiopien, südliche Gruppe: einzelne Sprachen in Tanzania
- Tschadische: nördliches Nigeria und im Gebiet des Tschadsees; viele kleine Sprachen mit wenigen Sprechern, aber auch Haussa, mit den meisten Sprechern nach Arabisch am afrikanischen Kontinent

2. Gruppe: Nilo-saharanische Gruppe: meistens tonal, liegen in dem eher schmalen Band zwischen den afroasiatischen und den Niger-Kongo Sprachen; hat Charakteristika von beiden Sprachen.

Subgruppen:

- Saharanisch: Libyen, Tschad, Nordnigeria (Kanuri)
  - Songhai: lingua franca am oberen Niger (mali, Niger, Burkina Faso)
  - Mahan: Sprachen kleiner Gruppen im östlichen Tdchad (z.B. Maba, C)
  - Fur ist eine einzelne Sprachgruppe, im westlichen Sudan (D),
  - Shari-Nil-Gruppe nach Greenberg in zwei Gruppen unterteilt:
  - Ostsudanische Sprachen: die Nilotensprachen etwa Nuer, Dinka (wo Mary Douglas ihre Feldforschungen gemacht hat), Shilluk; Verbreitungsgebiet: Sudan, westliches Äthiopien, Kenya, Tansania
  - Zentralsudanische Sprachen (auch: Shari): Verbreitungsgebiet: Tschad, Rep. Zentralafrika
3. Gruppe: Niger- Kongo (Kongo-Kordofan nach Greenberg):

Südlich der nilo-saharanischen Gruppen wird am Großteil des Kontinents eine Sprache die zu dieser Gruppe gehört, gesprochen.

- Kordofan- Sprache: in den Nuba-Bergen im sudan gesprochen; Frage, ob sie zusammen mit der nIger-Kongo Gruppe klassifiziert werden sollen oder nicht.
- Westatlantische Gruppe: Sprachen im Senegal, Gambia, Guinea, Guniea-Bissau, Sierra Leone (Fulani, wolof
- Mande: SierraLeone, Liberia, bis zum Obmlauf des Niger: Mandinka, Bambara, Dyula, Soninke, Vai.
- Voltaische Gruppe: Burkina Faso, Nordghana: Dogon berühmt für ihre komplexe Kosmosvision (Ogotemelli)
- Kwa-Gruppe: beinhaltet die am besten dokumentierten westafrikanischen Sprachen: Akan, Ewe, Fon, Yoruba (heute etwa 20 Mill. Sprecher geschätzt), Igbo, Nupe und viele andere.
- Benue-Congo: enthält alle Bantu-Sprachen, die also als Subgruppe einer Subgruppe einer Gruppe afrikanischer Sprachen anzusehen sind, wenn sie auch heute in einem sehr großen Gebiet gesprochen werden. Das Gebiet von Nigeria/Kamerun ist der Ausgangspunkt für die Verbreitung der Bantusprachen seit ca. 2000/1000 v. u. Z. Die Ausbreitung erfolgt aus diesem west/zentralafrikanischen Gebiet in Richtung Kongobecken und nach Westen und Osten; die Bantuexpansion ist wohl nicht als Migration zu denken, es hat nur eine kleine Migrationsbewegung stattgefunden; die bedeutendste Bantusprache ist Swahili, nur das Haussa hat mehr schwarzafrikanische Sprecher. In Swahili gibt es eine bedeutende Literatur; das Vokabular ist stark vom Arabischen beeinflusst; eine andere Subgruppe stellen die Benue-Sprachen dar, z. B Tiv
- Adamawa.-Ubangi:

4. Khoisan-sprachen: kleinste Gruppe

5. Malagassy: in Madagaskar gesprochen, die Madegassen stammen offensichtlich nicht aus dem südlichen Afrika, obwohl das die nächste Landmasse ist; die Sprache, deren Struktur derjenigen Westindonesiens und der Philippinen sehr ähnlich ist; am nächsten verwandt ist das Malagassy den Sprachen der Barito-Gruppe auf Borneo, weshalb man heute annimmt, dass die Madegassen aus Borneo stammen.

## 2. Quellen zur Religionsgeschichte Afrikas

### 2.1. Frühe Quellen

Kulturkontakt mit den Königreichen Westafrikas gab es via Transsaharahandel mit arabischen Kaufleuten ab dem 8. Jhdt. n. Chr. In allen westafrikanischen Bereichen, von denen wir arabische Berichte und Chroniken besitzen, gab es in dieser Zeit eine gesellschaftliche und religiöse Zweiteilung zwischen muslimischen Händlern, der vorwiegenden Stadtbevölkerung und traditionellen Religionen (der Landbevölkerung).

Das dürfte der Grund sein, warum in diesen Quellen zwar viel über politische Organisation, den Handel und über Gebräuche Auskunft gegeben wird, nicht aber über die traditionellen Religionen: die arabischen Chronisten und Reisenden hatten vor allem Kontakt mit den muslimischen Händlern. Die ersten Berichte über die Religion stammen aus portugiesischen und italienischen Quellen des 16ten und 17ten Jahrhunderts. Im 15. Jahrhundert hatten die Portugiesen die „Goldküste“, den westafrikanischen Küstenbereich, „entdeckt“, d.h., auf dem Seeweg erreicht. Die ersten Berichte, die Informationen über die Religion der ansässigen Bevölkerung enthalten, stammen von Duarte Pacheco Pereira (1505/06) und Valentim Fernandes (1506/07). Es dürfte sich bei der beschriebenen Population um die Küstenbevölkerung des heutigen Sierra Leone und Guinea handeln, deren Gebräuche vor allem der Umgang mit den Toten, geschildert werden:

- Die Leute beten hölzerne Idole an
- Eine Hauptgottheit mit dem Namen Kru wird genannt
- Es wird von Totenverehrung und Einbalsamierung des Verstorbenen berichtet
- Für jeden Verstorbenen wird eine Figur angefertigt, die umso schöner gestaltet ist resp aus umso wertvollerem Material, je bedeutender der Verstorbene war; vor diesen Figuren werden jährlich Hühner oder Ziegen geopfert.

1483 erreicht der Portugiese Diego Cão die Mündung des Kongo, ab 1491 gelangen Missionare in dieses Gebiet, deren Interesse freilich mehr auf der Bekehrung der

Einheimischen zum Christentum lag, als dass es sich der Schilderung von deren traditioneller Religion zugewendet hätte. In dem 1591 erschienenen *Relazione del reame di Congo* gibt *Filippo Pigafella* die Berichte von Duarte Lopes wieder, einem portugiesischen Kaufmann, der dort lange gelebt hatte und schließlich vom bekehrten Herrscher des Königreiches Kongo, Alvaro I., zum Papst als Gesandter geschickt worden ist. Die Religion der Einheimischen wird von ihm als ein eher wahlloses Anbeten all dessen, was ihnen gerade in den Sinn kommt, geschildert. Neben den Obergotteiten, die mit der Sonne (männlich) und dem Mond (weiblich) identifiziert werden, suche sich jede Person ihre persönlichen Idole. Der König Alvaro I. habe aber die religiösen Gegenstände, die Idole, einsammeln lassen und sie vernichtet. Dem Bericht zufolge fand man eine ganze Menge an Teufeln in furchterregender Gestalt, darunter Drachen mit Flügeln, Schlangen von schrecklichem Aussehen und selbst Tiger (!!!) und andere monströse Tiergestalten. Diese Zusammenstellung klingt eher unglaubwürdig, zeigt aber, unter welchen Kategorien die autochthone Religion erfaßt und dargestellt worden ist.

Andrew Lang zitiert in Kapitel XIII, More Savage Supreme Beings seines „The Making of Religion“ (London-New York-Bombay 1898) einen portugiesischen Autor namens *Santos* der 1586 über die Yao von Mocambique geschrieben hat: „Sie erkennen einen Gott an, der in dieser und in der kommenden Welt für die Vergeltung von Gutem und Bösen sorgt“. Das entspricht nicht dem, was man über deren Religion heute weiss. („they acknowledge a God who, both in this world and the next, measures retribution for the good or evil done in this“, p. 23).

Angelo Giovanni Antonio Cavazzi nennt in seiner in Bologna 1687 erschienenen *istorica descrizione de tre regni Congo Matamba Angola*. zumindest den Namen einer Hauptgottheit einiger zentralafrikanischer Völker, Nzambi-ampungu, fast richtig, stellt die Religion aber einfach als ein Sammelsurium von abergläubischen Praktiken, Götzenanbetung und als Zeichen der „Tyrannei des Teufels“ dar, welche letztere durch die Verkündigung der Missionare ein Ende habe. Im ganzen frühen 18ten und frühen 19 Jhd. bleibt es dabei, daß Berichte von Seefahrern, Kaufleuten oder Naturforschern als die Basis für Kenntnis und Darstellungen der afrikanischen Religionen genommen werden, die in der Regel auf dem hier exemplarisch vorgestellten Niveau geschrieben sind. Die Missionare dieser Zeit sind vor allem vom Gefühl der europäischen Überlegenheit, ethnozentrischen Ansichten und Verachtung für das „Heidentum“ der Afrikaner geprägt. In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts nimmt die Genauigkeit und Verlässlichkeit der missionarischen Berichte zu:



*Giovanni Beltrame*: Il fiume bianco e i Denka, Verona 1881. Ein Missionar am oberen Nil, gibt den Gesang, mit dem die Dinka die schöpferischen Aktivitäten ihres als höchstes Wesen verehrten Gottes Dengdit feiern, wieder. Er druckte den Gesang im Original und in Übersetzung ab und machte folgende wichtige Beobachtungen an der religiösen Sprache, die folgende religiösen Sonderformen enthält:

- zwei Worte, um das Gebet zu Gott auszudrücken
- ein eigenes Wort, um das Gebet zu einem Menschen/Ahnen auszudrücken
- Von Gottes Handeln wird stets in präsentischer Form gesprochen: Gott war immer und wird immer sein = Gott ist und ist immer.

Deng ist zwar eine Himmelsgottheit unter den Dinka, ist aber mit der mit dem Himmel identifizierten Hauptgottheit Nhialic nicht ident.

John H. Weeks (1861-1924) hat in seinem „Among the Primitive Bakongo“ Nzambi, eine in manchen bantusprachigen Völkern verehrte Gottheit, als Hochgott erkannt und dem christlichen Gott gleichgesetzt.

Among the Primitive Bakongo. A Record of Thirty Years Close Intercourse with the Bakongo and Other Tribes of Equatorial Africa, with a Description of Their Habits, Customs & Religious Beliefs. London, 1914

Anm: Bei den Kongolesen, den Kikongosprachigen Völkern in Angola, der heutigen Demokratischen Republik Kongo (Früher: Zaire / Belgisch Kongo) und der Republik Kongo ist ein Schöpfer und Hochgott mit dem Namen Nzambe, Nzambi Kalunga oder Nzambi Mpungu Tulendo, bekannt. Da die Bantusprachen kein grammatisches Geschlecht kennen, ist die höchste Schöpfergottheit meist nicht geschlechtlich bestimmt. Bei den Ndembu ist Nzambi ein Hochgott, der die Welt erschaffen hat und sich dann zurückgezogen, nicht in das Leben der Menschen eingreift. Sein Platz war weit über der Welt, er wurde verbunden mit Regen, Tieren und Fruchtbarkeit, ein männlicher Gott, dessen Name zur Bezeichnung des christlichen Gottes verwendet wird.

## 2.2. Afrikanische Religion innerhalb der religionsgeschichtlichen Synthesen des 19. und 20. Jahrhunderts

Mit dem späten 19. Jahrhundert beginnt die Zeit der vergleichenden Synthesen, die im Horizont der Ursprungsfrage stehen; Vorgänger dieser Fragestellung ist *Charles de Brosses* mit seinem Werk *Des cultes des dieux fétiches*. Paris 1760.

Einer der Gelehrten, die den Begriff „Fetischismus“ prägen (Tierkult im alten Ägypten)

Früher waren die Nachrichten meist auf die Küstenvölker beschränkt, mit dem Beginn der Erforschung des Inneren des afrikanischen Kontinents im 19. Jahrhundert wurden viele Beispiele von Glaubenspraktiken und Überzeugungen der Bewohner des gesamten Erdteils gesammelt, die Stoff für die vergleichenden Synthesen unter Kategorien wie Polytheismus, Animismus, Totemismus, Idolatrie usw. bildeten. Unter diesen kann man etwa anführen:

John Lubbock. *Origin of Civilization* London 1870

Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God* London 1897

R.R. Marrett *The Treshold of Religion* London 1909

R. R. Marrett vertrat gegen die von Tylor vertretene Theorie des Animismus die Auffassung eines Präanimismus oder Präanimatismus, die eine ursprüngliche Erfahrung von (unpersönlicher) Macht als Grundlage von Religion und Magie vor den von Tylor als Religionsursprung ausgemachten „believe in spiritual beings“ setzte. In dem evolutionistischen Schema dieser Autoren verbleibt zwar auch *Theodor Waitz*, der im Band 2 seiner *Anthropologie der Naturvölker* (Leipzig 1859-72) auf die afrikanischen Völker eingeht. Er bemerkt aber, daß aus dem ihm zugänglichen Material zu schließen sei, daß die afrikanischen Völker in ihrer Entwicklung viel weiter fortgeschritten wären als andere Naturvölker. Seien sie auch keine Monotheisten, so stünden sie doch an der Schwelle zum Monotheismus. Herbert Spencer und John Lubbock führen hingegen einige afrikanische Völker als Beispiele eines primitiven Atheismus oder von Religionslosigkeit an, wogegen sich *Gustav Roskoff* (*Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*. Leipzig 1880) und *Albert Réville* (1826-1906; *Les religions des peuples non-civilisés*, Paris 1883) wandten. *Reville* behandelt in seinem Werk verschiedene Völker verschiedener Kontinente, aber jeweils für sich (und nicht schon in einer Zusammenschau, wie etwa bei Lang). Er betrachtet die Verehrung personifizierter Naturphänomene als typisch für die afrikanischen Religionen. Diese sei von einem sich ausbreitenden Animismus absorbiert worden. Er verwendet Kategorien wie Fetischismus und Idolatrie, um diese Religionen zu beschreiben und erkennt einen Zug der afrikanischen Religionen zum Monotheismus, wenn er sie auch im Ganzen eher als konfuse religiöse Gebilde ansieht. Jedenfalls widerspricht er offensichtlich dem animistisch-evolutionistischen Schema der Interpretation der Entwicklung der Religionen. *Andrew Lang* (*The making of Religion*. London 1898, (3)1909) hielt die Afrikaner für Vertreter der „niedrigen Rassen“ („low races“), manche zählte er zu den „lowest savages“ (Buschmänner, d.h. Khoi und Sahn), manche (etwa die Zulu) schätzte er aufgrund ihrer höher entwickelten materiellen Kultur für weiterentwickelt ein. Er vermutete in den afrikanischen

Religionen einen ursprünglichen Theismus (vermutete ein hohes Alter des Hochgottglaubens), der z.T. später verdrängt oder überlagert oder korrumpiert worden sei.

Nach Pater *Wilhelm Schmidt* (Der Ursprung der Gottesidee, 12 Bde., 1912-1955) hätte sich die älteste religiöse Überzeugung der Menschheit im Glauben der Pygmäen erhalten. Er hat gegen die evolutionistischen Kulturtheorien die These vom Urmonotheismus vertreten, wonach die ursprüngliche Religion die Anbetung eines höchsten Wesens und Schöpfers gewesen sei. Er und seine Schule suchten dies durch umfangreiche vergleichende ethnographische Arbeiten zu zeigen. Damit bleibt er einer Grundannahme des Evolutionismus verhaftet, nämlich, daß kontemporäre „primitive“ Gesellschaften Bräuche und Riten erhalten hätten, die am Anfang einer allgemeinen Entwicklung der Menschheit gestanden wären. Er hat jedoch genaue Feldforschung, insbesondere bei den Jägergesellschaften Afrikas, gefördert, was sich u.a. in den folgenden Werken seiner Schüler niedergeschlagen hat:

Paul Schebesta, Die Bambuti-Pygmäen von Ituri Brüssel 1938-50, 3 Bde.

Martin Gusinde, Die Twiden Wien-Stuttgart 1956

Anton Vorbichler, Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte. Eine Begriffsstudie. Mödling 1956.

Gegen Schmidts These vom Urmonotheismus hat sich u.a. Raffaele Pettazoni (1877-1959; *Miti i leggende*. Turin, 1948-1963; *L'onniscienza di Dio*. Turin 1955) gewandt. Der konfessionell ungebundene Religionsforscher zeigte aber in seinen Arbeiten die weite Verbreitung des Glaubens an einen alten Himmelsgott, auch eines Hochgottes im alten Afrika, der unbeeinflusst von den monotheistischen Religionen asiatischen Ursprungs entstanden sei. Die Frage, ob dieser Glaube eher aus der Vorstellung eines „Herrn“ / einer „Herrin der Tiere“ oder aus dem Glauben an ein Himmelswesen entstanden sei, ließ er allerdings offen.

### 2.3. Koloniale Beschreibungen einzelner Völker

Am Anfang des 20. Jhts wurde damit begonnen, Monographien zu einzelnen Völkern zu veröffentlichen. Ausgangspunkt dafür stellte die Idee einer „geschlossenen Gesellschaft“ dar, von Völkern, deren biologischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen Kontext man monographisch erfassen könnte. So wurden einzelnen ethnische Gruppen hinsichtlich ihrer geographischen Verbreitung, rassischen Charakteristik, der Sprache und der Sozialstruktur, der kulturellen Hervorbringungen und der religiösen Welt beschrieben. Diese Art der Literatur wurde vor allem von Missionaren und von Beamten der Kolonialverwaltung verfaßt, es finden sich unter den Autoren aber auch Anthropologen und Linguisten.

So hat etwa Diedrich Westermann, der bereits unter den Pionieren der Erforschung westafrikanischer Sprachen genannt worden ist (s.o.), auch eine Monographie über die Shilluk (ein Nilotenvolk) aus dem Jahr 1912 verfaßt. In Belgien erschien eine nicht ganz vollendete Reihe, die alle Ethnien im Gebiet des unter belgischer Kolonialverwaltung stehenden Belgisch-Kongo (heute: Demokratische Republik Kongo, zuvor: Zaire) abdecken sollte, die *Collection de Monographies Ethnographiques (1907-1913)* hrsg. von Cyrill von Overbergh. In dieser Zugangsweise erscheint die Religion eines Volkes als ein Teil seiner Kultur, den man als solchen durch eine Beschreibung darstellen kann, es handelt sich also in gewissem Sinne um eine kontextuelle Methode, die aus einem anderen Blickwinkel heraus geschieht als demjenigen der vergleichenden Religionsforschung unter dem Diktat der „Ursprungsfrage“. Dieser Zugang hat aber auch gezeigt, daß die religiösen Welten der einzelnen Völker komplexer sind, als dass sie sich in einem eigenen Kapitel einer allgemeinen Monographie abhandeln liessen. So kam es dazu, daß Anthropologen bald eigene Bände über die Religionen der von ihnen untersuchten Völker schrieben, so etwa R. S. Rattray, der seiner Monographie über die Ashanti (1923) später einen eigenen Band über deren Religion (1927) folgen ließ, oder E. E. Evans Pritchard, der seinem „The Nuer“ aus 1940 1956 „Nuer Religion“ folgen ließ.

Rattray, ein ausgebildeter Anthropologe wurde ursprünglich dafür angestellt, für die Regierung Material zu sammeln. In seiner Beschäftigung mit den Rechtsstrukturen der Ashanti fiel ihm auf; daß die religiösen Ausdrücke auch Bedeutung für das Rechtssystem und die gesetzlichen Aspekte der Ashanti-Kultur hatten. Also beschloß er, die Religion zu studieren, bevor er weiter über die rechtliche Struktur des Volkes arbeitete, wobei er die Entdeckung machte, daß die religiösen Vorstellungen und Gebräuche das Lebensprinzip der Kultur bildeten und nicht einfach, wie bisher geschehen, als etwas Altes, Totes, Überholtes angesehen werden könnten. Somit wurde die ursprüngliche kulturelle Produktivität der traditionellen Religion in den Mittelpunkt gerückt. Allerdings kam Rattray damit in Widerspruch mit dem kolonialistischen Establishment, gerade zu den fortschrittlichen Kreisen: denn die im westlichen Sinn gebildeten unter den Kolonialiserten hatten den Kontakt zu ihrer eigenen Kultur verloren, es war nicht fortschrittlich, sich an den alten, vorkolonialen Werten zu orientieren. Diese Haltung wurde erst langsam im antikolonialistischen Kampf eingenommen. Er fand auch keine positive Resonanz auf Seiten der Christen, wenn er Sätze schrieb, wie:

„before our civilisations began to break down pure native customs, Ashanti religion guaranteed very similar standards to those set by the higher form of Christian ethical teachings“

Anthropology & Christian Mission: Africa (1).

Bis zum 2ten Weltkrieg dominierten besonders europäische Studien, die Amerikaner begannen das Feld erst danach systematisch zu betreten (d.h. bis zum zweiten Weltkrieg waren die Anthropologen in der Regel Angehörige der Kolonialmächte: Engländer, Franzosen, Belgier...). Das hing mit dem Aufschwung zusammen, den die Sozialwissenschaften (unterteilt in Soziologie, Sozialpsychologie, Klinische Psychologie und Sozialanthropologie) im Nachkriegsamerika nahmen, dessen Ambiente für die Forschung Clifford Geertz in „After the Fact“, 99, so beschreibt:

The professorate [...] was exhilarated by the prospect of pursuing its own agendas again, armed with the real-world experience it had gained serving the nation. The emergence of the United States as a world power [...] seemed to suggest that the headquarters of learning and research had moved here as well. And of course we were rich then [...] If you could think at anything at all plausible to do, you could get the money someplace [...].“

Besipiele für Ethnographien einzelner Völker, resp. Darstellungen von Religionen: *Diedrich Westermann*, The Shilluk People. Berlin 1912; *Cyrill v. Obervergh* [Hg.], Collection des Monographies Ethnographique. 1907-1913: Über die Ethnien in Belgisch-Kongo; *R. S. Rattray*, Religion and Art in Ashanti. Kumasi / London 1927; *E.E. Evans Pritchard*, Nuer Religion. Oxford 1956; *Germaine Dieterlen*, Les âmes de Dogon. Paris 1941; *Marcel Griaule*, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmel. (Fayard) 1966. (Dogon); *Germaine Dieterlen*, Essais sur al religion bambara. Paris 1951; *John Middleton*, Lugbara Religion. London 1960; *Victor Turner*, Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques. Manchester 1961; *William R. Bascom*, Ifa Divination. Bloomington, Indiana 1969.

## 2.4. Afrikanische Religion in der Sicht afrikanischer Gelehrter

Afrikanische Gelehrte, die sich mit dem Studium und der Darstellung indigener afrikanischer Religionen beschäftigten, waren bis zur Unabhängigkeit der Staaten Angehörige v.a. dreier Gruppen:

- frühe nationalistische Schriftsteller, die sich mit der Bedeutung der eigenen Tradition beschäftigten
- Schriftsteller im Kontext des antikolonialistischen Kampfes, die nicht über Religion an sich geschrieben haben, aber dies im Zusammenhang mit der afrikanischen Identität thematisierten und schließlich
- Afrikanische Christen und Theologen, die sich mit der religiösen Tradition Afrikas beschäftigt haben.

### 2.4.1. frühe nationalistische Schriftsteller

Hier kann man *Edward Wylmot Blyden*, *John Mensah Sarbah*, *Joseph Ephraim Casely Heyford* und *J. B. Danquah* nennen. Blyden und Casely Heyford waren auch Führer der Panafrikanischen Union.

**Edward Wylmot Blyden** wurde auf den westindischen Inseln geboren, kam 1850 nach Liberia, studierte Theologie, klassische Philologie, Geographie und Mathematik. Ein presbyterianischer Pastor, wurde er Direktor der Alexandrian High School. Er kämpfte gegen die Ansicht von der Unterlegenheit der Schwarzafrikaner den Europäern gegenüber und dafür, afrikanische Kultur als wichtigen Teil der Gemeinschaft der Völker der Erde zu präsentieren, den afrikanischen Beitrag zur Weltkultur als eigenständig und wertvoll anzuerkennen. Er widmete sich aus diesem Grund der Aufklärung und Bildung der Schwarzafrikaner und gab dafür auch sein Kirchenamt auf. Trotz seiner Zugehörigkeit zur presbyterianischen Kirche vertrat er in *Christianity, Islam and the Negro Race (1887)* die Ansicht, daß der Islam eine positive Auswirkung auf die afrikanische Gesellschaft hätte. Er habe Afrika die Teilhabe an einer der großen Zivilisationen der Menschheit gebracht, ohne seinen Einwohnern das Gefühl der Unterlegenheit zu vermitteln, er habe größeres Verständnis für die afrikanische Kultur und afrikanische Werte gezeigt als das missionierende Christentum. In seinem Buch *African Life and Cosmos (1908)* trat er für die Gleichwertigkeit vorkolonialer afrikanischer Gesellschaftssysteme mit denen der Europäer ein. Er widmete sich nicht einer systematischen Analyse der Afrikanischen Religion, aber er verteidigte die Authentizität der afrikanischen Religion und Kultur gegen europäische Interpretationen, die diese als minderwertig ansahen.

TIPP: auf der e-learning plattform ist das Kapitel über Edward Wylmot Blyden aus Edward E. Curtis IV, *Islam in Black America. Identity, Liberation, and Difference in African-American Islamic Thought*. New York, 2002, 21-43, als PDF-Datei zu finden.

Jon Mensah Sarbah (1864-1910), aus dem Volk der Fante (Ghana), der die Sprichwörter, mündlichen Tradition und das Gewohnheitsrecht seines Volkes dokumentierte, was sich in den beiden Büchern *Fante Customary Law* (1897) und *Fante National Constitution* (1906) niederschlug. In diesem Zusammenhang kritisierte er die Fehldarstellungen der traditionellen afrikanischen Religionen von seiten der Missionare.

Auch J. E. Casely Heyford entstammte dem Volk der Fante. Er studierte in England Jura, arbeitete aber in Ghana nicht als Jurist, sondern als Journalist, er war einer der ersten afrikanischen Journalisten. In seinem *Ethiopia Unbound. Studies in Race Emancipation* (1911) beschreibt er den Wert afrikanischer Institutionen und Traditionen und tritt für ein sorgfältigeres Studium der afrikanischen Religionen ein. Er beschreibt die Religion der Fante als einen authentischen Glauben, der die Spiritualität seines Volkes bereichert hatte.

J. B. Danquah (1895-1965) wurde durch Heyford, nachdem er sich persönlich kennen gelernt hatte, stark beeinflusst und geprägt. Er ging 1921 nach London, wo er Philosophie und die Rechte studierte. Er war auch ein wichtiger ghanaischer Staatsmann, Opponent von Kwame Nkrumah.

In seinem *The Akan Doctrine of God* (London 1944) sucht er zu zeigen, daß die Akan „monotheistisch“ waren und nicht einen entfernten Hochgott, einen deus otiosus verehrt hätten. Er bemüht sich, zwischen dem Glauben der Akan (Kritiker meinen, er hätte mehr die Ashante (Subgruppe der Akan-Sprachgruppe) *Doctrine of God* geschrieben) und vorderasiatischen Vorstellungen Parallelen aufzuzeigen, die oft etwas gesucht und spekulativ wirken.

#### 2.4.2. Antikolonialismus

Die Schriftsteller des antikolonialistischen Befreiungskampfes wandten sich kritisch gegen die Idee, daß das importierte Christentum den traditionellen afrikanischen Religionen überlegen sei. Stellvertretend sei hier K. A. Busia (1921-1978) genannt, ein Ashante, der in Oxford ein Doktorat in Social Anthropology erworben hatte und nach 1958 in seinem Heimatland Ghana politisch aktiv wurde; Oppositionsführer gg. Nkrumah, 1969-1972 Premierminister v. Ghana. Er kritisierte die Darstellung traditioneller afrikanischer Religionen durch Missionare und die Form des Christentums, die von diesen in Afrika verkündet wurde. Seiner Ansicht nach diene die Art Christentum, die in Afrika eingeführt worden war, dazu,

afrikanisches Denken und Leben zu zerstören. Er optierte dagegen für ein Christentum das die autochthonen Institutionen und Lebensformen integrierte.

Buch: *Christianity and African Culture*. 1955

### 2.4.3. Afrikanische Christen

Die Evangelisierung und Missionierung steht im Mittelpunkt des Interesses dieser Gruppe von Religionsforschern und Theologen. Zugleich sind sie, wie die zuvor genannten Autoren, daran interessiert, die verzerrten Darstellungen afrikanischer Religionen durch europäische Missionare zurechtzurücken und den Wert der traditionellen afrikanischen Religionen zu betonen. Es handelt sich um Angehörige verschiedener christlicher Kirchen, die meist in der Hierarchie ihrer Kirche höhere Positionen einnehmen. Ihr hauptsächlicher Gesichtspunkt ist die Integration traditioneller Religiosität in das Christentum. Sie wenden sich somit scharf gegen die Ausrottung indigener Traditionen und treten für ihrer Transformation ein. Es sind z.B. viele Untersuchungen über die Religion der Igbo von diesem Standpunkt aus unternommen worden., so von dem katholischen Bischof *F. A. Arinse*, *Sacrifice in Igbo Religion* (1970), dem es um die Verbindung zum katholischen Messopfer ging oder von dem Anglikaner *Edmond C. O. Ilogu*, *Christianity and Igbo Culture* (1974). In Ghana sind einige Werke über die Religion der Akan in dieser Ausrichtung erschienen. Der Wert der eigenen Tradition wird dabei gegen frühere abwertende Einschätzungen von Missionaren herausgestrichen, um sie als Grundlage für die Evangelisierung zu empfehlen, es findet eine Verbindung des nationalistischen Interesses mit dem christlich-missionarischen statt. Der kenianische Pastor *J. S. Mbiti* (*African Religions and Philosophy*. New York 1969; *Introduction to African Religion*, London 1975) sucht in seinem sehr katalogartig aufgebautem Buch *Concepts of God in Africa* (London 1982) gegen die von Seiten der europäischen Forschung vorgenommene Konzentration auf die kosmologische und religionspraktische Entfernung des afrikanischen „Hochgottes“ zu zeigen, daß dieser nicht ein *deus otiosus* ist, sondern im Zentrum der Kosmologie und der religiösen Aktivität in ritueller und ethisch-handlungspraktischer Hinsicht steht. Ähnlich sucht *E. Bolaji Idowu* (*African Traditional Religion*- London 1974; 1991), ein christlicher Yorùbá in seinem *Olodumare, God in Yoruba Belief* (London 1962) die Yorùbá-Kosmologie als westlichen Kosmologien ebenbürtig/parallel darzustellen und systematisiert das kultische Milieu der religiösen Praxis der Yorùbá in einer theologischen Art und Weise, sodaß Olódùmarè als „König“ und Oberherr der Welt erscheint und die òrìṣà als seine „Minister“ dargestellt werden.



#### 2.4.4. Robin Hortons Kritik an christlich geprägten Interpretationen afrikanischer Religionen.<sup>1</sup>

Solche Ansätze hat Robin Horton, Professor für Philosophie und Religionswissenschaft an der Universität Port Harcourt in Nigeria, im Visier, wenn er sich in seinen Beiträgen zur theoretischen Diskussion um Zugänge zu indigenen Religionen Afrikas gegen neuere, antifunktionalistische Strömungen stellt, die seiner Ansicht nach zu stark vom religiösen Selbstverständnis des Christentums geprägt sind. Mir scheint der im folgenden dargestellte Aufsatz seinen Standpunkt recht gut zusammenzufassen.

##### 2.4.4.1. Hortons Darstellung der anthropologischen Schulen.<sup>2</sup>

Robin Horton unterscheidet zwei Gruppen von Forschern, die sich mit der Darstellung und Interpretation afrikanischer traditioneller Religionen beschäftigen, nämlich

- a) traditionelle Anthropologen (Funktionalisten)
- b) eine von ihm so genannte "fromme Schule" (devout school), zu der er Autoren wie E.E. Evans-Pritchard, Victor Turner, E. Bolaji Idowu, John S. Mbiti u.a. zählt.

Beide Schulen haben einen vergleichbaren religionswissenschaftlichen Zugang, für den lt. Horton zwei Elemente prägend sind:

- a) Übersetzung: nur die Übersetzung der religiösen Sprache und Vollzüge aus einer afrikanischen Sprache in eine der großen globalen Sprachen europäischer Herkunft (engl., franz.) ermöglicht es, einerseits ein größeres Publikum anzusprechen und andererseits, Vergleiche zwischen verschiedenen Religionen zu ziehen.
- b) Das Gebiet der weitergehenden Interpretation.

Horton unterscheidet also einen darstellenden und einen vergleichend-interpretativen Teil der religionsethnologischen Arbeit.

☞ Hier berühren wir freilich auch die Frage nach dem Verhältnis von Oralität und Literalität, resp. der Möglichkeit, Strukturen von Gesellschaften mit oral organisierten Gedächtnisweisen mit den Mitteln von Gesellschaften mit weit entwickelter Technologie der Auslagerung von Gedächtnisinhalten abzubilden.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Nach Robin Horton, *Judaean-Christian Spectacles: Boon or Bane to the Study of African Religions?* In: ders., *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science.* Cambridge 1997, 161-193; 409-420 (Anm.).

<sup>2</sup> Vgl. zu Punkt 1 und 2, a.a.O., 161-168.

<sup>3</sup> vgl. hierzu insb. Niels Weidtmann, *Kann Schriftlichkeit fehlen? Afrikanische Weisheitslehren im interkulturellen Dialog.* In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1/1 [1998], 74-84.

#### 2.4.4.1.1. Übersetzung/Darstellung des religiösen Bereiches:

Horton unterscheidet zwischen drei Bereichen der Darstellung, und zwar

1. den zentralen Objekten der Religion: den Göttern, Geistern, Dämonen etc.
2. den Handlungen diesen Objekten gegenüber
3. den Zielen und Zwecken der religiösen Handlungen

#### 2.4.4.1.2. Weitergehende Interpretation:

Diese setzt den religiösen Handlungsbereich in Beziehung zu den sozialen, politischen, ökonomischen und technologischen Segmenten einer Gesellschaft. Die funktionalistischen Methoden sehen den religiösen Bereich als reduzierbar auf diese gesellschaftlichen Bereiche, als Funktionen der sozialen, politischen, ökonomischen und technologischen Probleme resp. eines dieser Gebiete.

#### 2.4.4.2. Grundsätzliche Kritik am Konzept der "frommen Schule"

Der Ansatzpunkt von Hortons Kritik (die unten im Einzelnen dargestellt wird) ist seine Ansicht, daß die Vertreter der von ihm so genannten "frommen Schule" die funktionalistische Betrachtungsweise in einem gewissen Sinn umdrehen. So ist es für sie nicht nur ausgemacht, daß es einen irreduziblen religiösen Kernbereich gibt, vielmehr sind sie der Ansicht, daß dieser eine prinzipiell unveränderliche Natur, also einen Wesenskern besitzt, der sich erstens der weitergehenden Interpretation entzieht und von dem zweitens die geschichtlich und räumlich verschiedenen vorfindbaren Religionen verschiedene Ausformungen darstellen. Nur diese seien weiterer Interpretation zugänglich. Sie stellen also unterschiedliche Ausformungen einer sozusagen allen Menschen gemeinsamen Religion dar.

Überblick: Zugänge zu afrikanischen Religionen nach Horton:

a)	anthropologisch-atheistisch	b) "Fromme Schule" (devout)	} 2 Bereiche d.
	funktionalistisch (Religion Funktion anderer Bereiche)	Eigenständigkeit des religiösen Bereiches	Interpretation: } 1. Übersetzung   2. Weitere } Interpretation
	Klassische Anthropologie Der ganze Bereich Gegenstand weiterer Interpretation	Evans Pritchard, Turner, Mbiti, Idowu Wahrer Kern, nur histor. Ausformungen weiter interpretierbar	

#### 2.4.4.3. Hortons Kritik im Einzelnen

#### 2.4.4.3.1. Darstellung<sup>4</sup>

##### 2.4.4.3.1.1. Das zentrale Objekt religiöser Systeme.

Das zentrale Objekt afrikanischer religiöser Systeme ist nicht überall und allgemein ein höchstes Wesen. Ein solches kann zwar in vielen Kosmologien vorgefunden werden, es ist aber weder durchgängig "monotheistisch" noch durchgängig "monistisch" konzipiert. Horton bringt viele Beispiele für den Unterschied zur monotheistisch-monistischen abendländischen Konzeption. So, daß bei vielen Völkern die anderen Geister, wie z.B. bei den Yoruba die Orishas, im religiösen Leben viel wichtiger sind als der Hochgott. Dieser selbst ist oft dualistisch, manchmal weiblich (Unsere Mutter) konzipiert und es werden dem höchsten Wesen auch nicht nur moralisch "gute" Eigenschaften zugeschrieben. Letzteres hat John Middleton in seiner Untersuchung bei den Lugbara klar herausgestellt.<sup>5</sup>

Horton zeigt, daß in den Untersuchungen, die die Parallelen zur christlichen Religion im Sinne einer allen Völkern gemeinsamen monotheistischen Tradition stark hervorheben, zumeist christliche Überformungen vorliegen. Dies hat seiner Ansicht nach 2 Gründe:

1. Viele Untersuchungen und Befragungen wurden von christlichen Missionaren durchgeführt.
2. Auch die Untersuchungen von weltanschaulich nicht christlich geprägten Forschern fanden zu einer Zeit statt, als es schon Kontakte mit der christlichen Religion und/oder der postchristlichen säkularen Welt gegeben hat.

Horton zitiert einige Untersuchungen, die seine Ansicht untermauern. Zunächst, was die Frage nach der monistischen Konzeption des "höchsten Wesens" betrifft. So weiß man schon lange, daß bei den Fon<sup>6</sup> (im heutigen Benin und früheren Dahomey, aber auch in Togo) die Erschaffung der Welt und ihre Erhaltung dem weiblich/männlichen Götterpaar Mawu<sup>7</sup> (weiblich, mit der Erde, dem Westen, dem Mond, der Nacht und der aufgehenden Sonne verbunden) und Lisa (männlich; Himmel, Osten, Sonne, Tag, Sonnenuntergang) zugeschrieben wird. Dazu kommt eine dritte Kraft, Dan<sup>8</sup>, durch die die beiden ihre Werke ausführen (oft als Diener gedacht). Die "fromme Interpretation" hat nun Traditionen, die davon berichten, daß beide, Mawu und Lisa auf einen Hochgott namens Nana Buluku zurückgehen, überbewertet, und daraus eine frühere, durch die dualistische Konzeption abgelöste, monotheistische Stufe rekonstruiert. Da es aber auch andere Traditionen gibt, die durchaus das Mawu/Lisa-Konzept für ursprünglicher halten, ist es eine interpretative Vorentscheidung, die Nana Buluku-Gestalt für die ursprüngliche zu halten, die durch keine

---

<sup>4</sup> vgl. a.a.O., 169-180

<sup>5</sup> John Middleton, Lugbara Religion. London 1960, 250-62.

<sup>6</sup> Europäische Schreibweise: das "n" wird nicht gesprochen, es zeigt nur die nasale Aussprache des offenen O an.

<sup>7</sup> Im heutigen Ewe (eine mit dem Fon nahe verwandte Sprache in Togo/Benin) bedeutet "Mawu" einfach (den christlichen) Gott. Mbiti führt in seinem Buch Concepts of God in Africa für die Ewe den Gottesnamen "Mawu", für die Fon den Gottesnamen "Mawu-Lisa" an

<sup>8</sup> Auch: Da (vgl. vorvorige Anm.)

historische Evidenz gedeckt ist. Ebenso lehnt Horton mit Rücksicht auf neuere Untersuchungen die Auffassung von Idowu, daß die Yorùbá-Kosmologie aus einem ursprünglichen Monotheismus (mit dem Hochgott Olodumare/Olorun als einzigem Gott) entstanden sei, ab, da sich zumindest in Oyo Hinweise finden lassen, daß die Yorùbá-Kosmologie von einer gespannten, aber ausbalancierten Beziehung zwischen Himmel (orun) und Erde (aye) geprägt sei.<sup>9</sup>

Zu dieser Kritik an der Konstruktion monotheistischer Urstufen über den Aufweis dualistischer Konzeptionen kommt die Tatsache, daß bestimmte Untersuchungen gezeigt haben, daß es afrikanische Völker gibt, die keine Vorstellung von einem Schöpfer und Erhalter der Welt kennen: so It. Monica Wilson die Nyakyusa, It. Okot P'Bitek die Acholi.<sup>10</sup>

#### 2.4.4.3.1.2. Die Haltung den Objekten der religiösen Welt gegenüber.

Horton zeigt deutlich, daß die religiösen Handlungen gegenüber den Gegenständen religiöser Verehrung, seien es nun Ahnengeister, Geistwesen oder ein Hochgott, sich nicht signifikant vom alltäglichen Umgang mit Mitmenschen unterscheiden. Er diskutiert die Literatur zur Ahnenverehrung und zeigt, daß sich, trotz unterschiedlicher Wertsetzungen, prinzipiell die Haltung den verstorbenen Ahnen gegenüber nicht von der der lebenden Elterngeneration gegenüber unterscheidet. In Bezug auf den Umgang mit den übrigen Geiswesen, weist er, hier die Yorùbá als Beispiel bringend, darauf hin, daß diesen gegenüber die ganze Bandbreite menschlichen Verhaltens üblich ist: von humorvoller Distanz, wie sie sich in manchen Yorùbá-Erzählungen, die ins Genre von Schelmengeschichten gehören, deren Protagonisten aber Orishas sind<sup>11</sup>, zeigt, bis zu ängstlichem Respekt. Hortons Argument zielt dabei darauf, zu zeigen, daß sich keine durchgängige Haltung dem religiösen Bereich gegenüber feststellen läßt, sondern die Haltung den einzelnen Orishas gegenüber von deren Charaktereigenschaften abhängig ist, wie es auch unter Menschen im täglichen Umgang der Fall ist. Bei aller von Horton zugegebenen Varianz kann man bei der Haltung den Hochgöttern gegenüber (so solche vorhanden sind) zwischen zwei grundlegenden Verhaltensmustern unterscheiden: dort, wo der Hochgott als "deus otiosus" eher am Rande des Feldes religiöser Aufmerksamkeit angesiedelt ist, ist man ihm gegenüber eher gleichgültig, dort, wo er mehr im Zentrum des religiösen Lebens steht, gelten für ihn die gleichen "Umgangsformen" wie für die übrigen Geister.

Dieser Befund macht zumindest eines klar: für Horton ist die Frage nach dem Status des religiösen Sonderbereiches eine noch nicht durch die antifunktionalistische Strömung endgültig ausgemachte, keineswegs läßt sich mit allgemeinen Schemata von der Art etwa R. Ottos "mysterium tremendum et fascinatum" arbeiten.

---

<sup>9</sup> Zur Yorùbá-Kosmologie vgl. unten den Schwerpunkt zur Religion der Yorùbá.

<sup>10</sup> Monica Wilson, *Communal Rituals of the Nyakyusa*. London 1959; O. P'Bitek, *Religion of the central Luo*. Nairobi 1971.

<sup>11</sup> Und nicht bloß solche über die Trickster-Gottheit Eshu!

#### 2.4.4.3.1.3. Ziel und Zweck des religiösen Lebens

Lt. der "frommen Schule" ist der Sinn des religiösen Lebens die Verbindung oder Gemeinschaft (*communio*) mit dem höchsten Wesen und die Sorge um ein besseres Leben nach dem Tod. Dagegen hebt Horton hervor, daß in den afrikanischen Religionen die Funktion der Religion als Mittel der Welterklärung und der Vorhersage sowie als Instrument zur Kontrolle des täglichen Lebens stärker betont werden. Diese Fragen haben sich aber in den westlichen Gesellschaften im Zuge der Neuzeit, der Aufklärung, Industrialisierung und des damit verbundenen szientistischen Weltbildes vom religiösen Bereich abgekoppelt und sind zur Domäne der Naturwissenschaften geworden.

Was die Jenseitsvorstellungen betrifft, so gibt es bei den afrikanischen Völkern verschiedene Konzepte eines postmortalen Zustandes, die sehr oft auch mit dem Gedanken einer Wiedergeburt verbunden sind. Allerdings findet sich nirgends die Idee, daß man ein prinzipiell schlechtes irdisches Leben durch ein besseres Jenseits ersetzen könne. Die Idee, ein besseres Diesseits zu erreichen, ist indes durchaus anzutreffen. Der signifikante Unterschied zu östlichen Widerkuntslehren liegt darin, daß die afrikanische Konzeption eine der ewigen Wiederkehr ist, ohne den Gedanken, daß man nach einer gewissen Anzahl von Wiedergeburten "dem Rad der Wiedergeburt" entfliehen könnte.

#### 2.4.4.3.2. Weitere Interpretation<sup>12</sup>

Im Prinzip bringt Horton hier die gleiche Kritik. Grundlegend für die Unterscheidung der Bereiche, die einer weiteren Interpretation zugänglich oder nicht zugänglich sind, ist demnach die Annahme der Idee eines wirklich existierenden höchsten Gottes. Horton begibt sich nicht auf das Terrain der philosophischen Diskussion von Gottesbeweisen, sondern bevorzugt es, historisch zu argumentieren. Demnach setze die universale Gültigkeit der Idee voraus, daß dieses Konzept bei allen Völkern zu allen Zeiten vorgefunden werden könnte, was nicht nur, wie gesagt, bei einigen afrikanischen Völkern nicht der Fall zu sein scheint, sondern auch z.B. im Theravada-Buddhismus.

#### 2.4.4.3.3. Hortons Diagnose<sup>13</sup>

Der Übersetzungsvorgang bedarf eines Werkzeuges, und das ist lt. Horton die Bildung, die der Forscher erhalten habe. Nun führe die Trennung der Bereiche "communitas" und "Erklärung/Vorhersage/Kontrolle" in der westlichen Welt zur Ausblendung letzteren Bereiches in der Untersuchung indigener Religionen auf der einen Seite und zur einseitigen Betonung der Haltung dem "Heiligen" gegenüber auf der anderen Seite. Die Frage nach dem höchsten Wesen sei eine Kernfrage in der Apologie des Christentums, die sich dabei, wie Horton meint, statt in konstruktive Auseinandersetzung zu gehen, in Obskurantismus

---

<sup>12</sup> vgl. a.a.O., 181-185

<sup>13</sup> vgl. a.a.O., 185-191

geflüchtet habe. Mir scheint, daß dies bei aller berechtigten Theologiekritik doch eine etwas vorschnelle, allgemeine und schematische Feststellung von Horton ist. Wo ihm zweifelsfrei zuzustimmen ist, ist die Tatsache, daß diese Argumentation mit einer "innerreligiösen" Sichtweise nahe verwandt ist.

Die psychologische Ursache für diese Interpretation der afrikanischen Religionen sieht er in einer Art "double bind", in der der Christ sich befinde. Auf der einen Seite ist das Christentum eine Religion der Nächstenliebe und hat somit den Auftrag zur Toleranz, auf der anderen Seite hat es einen Absolutheitsanspruch, sind die Christen die "Erwählten" unter den Menschen. Nun kann die religiöse Toleranz den Heiden gegenüber aufgrund dieses letzten Umstandes nur dann geübt werden, wenn sie sozusagen nur an der Oberfläche Heiden sind, scheinbar Nichtgläubige, die im Grunde aber denselben Gott verehren. Deshalb seien auch gerade Interpreten schwarzafrikanischer Herkunft, die zum Christentum konvertiert seien, und Interesse daran hätten, daß sie ihre nichtkonvertierten Brüder und Schwestern nicht sozusagen als im Rang niedrigere Menschen ansehen müßten, anfällig für diese Position.

### 3. Sind afrikanische Kulturen „vorphilosophisch“? Zur Diskussion um afrikanische Philosophie.

Bislang sind wir sozusagen auf den westlichen, europäischen Blick auf die afrikanischen Gesellschaften eingegangen, haben die Diskussion, wie sie von den Vertretern der Wissenschaft der Kolonialmächte betrieben wurde, skizziert. Freilich sind hier und da auch die Objekte des Diskurses als Subjekte desselben aufgetreten. Der Vorwurf von Horton an gewisse schwarzafrikanische Teilnehmer an diesem Diskurs ließe sich aber auch so formulieren, daß diese die von außen vorgenommenen Wertungen internalisiert hätten und eifrig auf der Suche nach Strukturmerkmalen der für überlegen gehaltenen westlichen religiösen Überlieferung in den autochthonen Traditionen Afrikas gewesen wären.

Die damit angesprochene Problematik ist eng mit der Frage der afrikanischen Identität verbunden. So hat Kwame Anthony Appiah klar gezeigt, wie maßgebliche Traditionen afrikanischer Selbstbestimmung in ihren theoretischen Fundamenten die rassistischen Wertungen des weißen Blickes auf Schwarzafrika in einer gleichsam umgekehrten Aufnahme repetiert haben, indem sie einen "antirassistischen Rassismus" hervorgebracht haben.<sup>14</sup> In engem Zusammenhang mit der Frage nach afrikanischer Identität, und zwar in Hinsicht auf die Möglichkeit einer spezifisch afrikanischen, aus autochthonen Traditionen entstehenden oder in diesen bereits vorfindbaren Form der kritischen Selbstreflexion und Selbstbestimmung, steht die bereits mehrmals angesprochene Frage nach einer "afrikanischen Philosophie", die durch ein Buch eines belgischen Missionars - also durch einen vom Blick der christlichen Überlieferung geprägten Anstoß - erstmals aufgeworfen worden ist. Im

---

<sup>14</sup>vgl. ders., *In my father's house. Africa in the philosophy of culture*. Oxford 1992, insb. Kap. 1, "The Invention of Africa" und Kap. 2: "Illusions of Race", 3-46.

folgenden wird zuerst Tempels' Ansatz in seinen Grundlinien dargestellt und die Kritik an ihm kurz zusammengefaßt, sodann die sich daran anschließende Diskussion um die afrikanische Philosophie in ihren Hauptströmungen überblicksmäßig skizziert-.

### 3.1. Darstellung des Grundansatzes von Placide Tempels<sup>15</sup>

#### 3.1.1. Aufbau und Rahmen der Untersuchung.

Zunächst gebe ich die Inhaltsangabe von Tempels' Buch wieder. Das Buch hält sich in seinem darstellenden Teil lose an Einteilungen der abendländischen Philosophie. Nach der Grundlegung, der Seinslehre als "erster Philosophie" (Kap. 2) wird die daraus gefolgerte Weltanschauung, die Psychologie, die Ethik und schließlich die Frage nach dem Bösen und der Wiedergutmachung behandelt. Gerahmt ist dieser darstellende Teil von Reflexionen auf Sinn und Zweck dieses Unternehmens.

Ch. 1.: In Search of a Bantu Philosophy.	17-38
Ch.2: Bantu Ontology	39-70
Ch.3: Bantu Wisdom or Criteriology	71-94
Ch.4: The Theory of "Muntu" or Bantu Psychology	95-114
Ch.5: Bantu Ethics	115-138
Ch.6: Restoration of Life	139-166
Ch.7: Bantu Philosophy and our Mission to Civilize	167-189

Ich will im Folgenden Grundlinien des Buches herausstellen, wobei ich insbesondere auf die Kapitel 2-4 und die Hinsicht, unter der Tempels das Buch verfaßt hat (Kap.1, 7) eingehen werde.

Tempels Methode der Darstellung besteht darin, daß er zuerst die von ihm erhobenen Prinzipien der sogenannten Bantu-Philosophie vorstellt und sie dann anhand von Beispielen erläutert (vgl. 41f). Er erklärt auch ausdrücklich, daß es seine Darstellung dessen ist, was der Weltansicht der Bantu zu Grunde liegt, da man von diesen die Reflexionsleistung, die man für eine solche Darstellung aufbringen muß, nicht erwarten könne:

<sup>15</sup> Das Buch wurde zunächst auf Flämisch verfaßt und ist auch in einer französischen Übersetzung gedruckt worden. Ich zitiere die englische Übersetzung, 1953 in Paris in der Reihe *Présence Africaine* erschienen.

“We do not claim of course, that the Bantu are capable of formulating a philosophical treatise, complete with an adequate vocabulary. It is our job to proceed to such systematic development. It is we who will be able to tell them, in precise terms, what their inmost concept of being is. They will recognise themselves in our words, saying: You understand us: you now know us completely [...].” (a.a.O., 36)

Die sich hier offen aussprechende Haltung des Untersuchenden als jemand, der dem untersuchten Volk dessen eigene Weltanschauung erklärt, gepaart mit der Absicht einer vollständigen "Durchdringung", die einen vergegenständlichenden Blick auf den anderen auszudrücken scheint, hat z.T. harte Kritik provoziert. Tempels wurde als Symbol der Arroganz des Christentums<sup>16</sup> resp. der westlichen Zivilisation<sup>17</sup> angesehen., Wiredu bezeichnet diese Haltung als "unverblünte Bevormundung" ("blunt paternalism"; in: Serequeberhan, 89), Eboussi Boulaga hat davon gesprochen, daß die Schwarzafrikaner von Tempels als "Monsieur Jourdain der Philosophie" angesehen worden sind<sup>18</sup>. M. Jourdain ist eine Gestalt Molières. Als dieser Jourdain über den Unterschied von gebundener und nichtgebundener Rede aufgeklärt wird, äußert er erstaunt, daß er nicht gewußt habe, daß er Prosa spricht.

Weiters wurde Kritik an der Idee einer Philosophie eines ganzen Volkes geübt (s.u.). Ebenso wurde die Eigenart des Zugangs, den der christliche Missionar Placide Tempels gewählt hat, nämlich eine Propädeutik für einen Bantu-Katechismus zu geben, einer heftigen Kritik von afrikanischen Philosophen unterworfen, die daran anschließend versucht haben, dem Wort "afrikanische Philosophie" einen präziseren Sinn zu geben. Selbst Mbiti, der in vielem Tempels Ansatz gefolgt ist und selbst dazu geneigt war, allgemeine Thesen über das "Afrikanische" aufzustellen, hat bemerkt, daß es eine unzulässige Verallgemeinerung von Tempels darstelle, daß er von seinen Untersuchungen bei den Baluba, einem Bantu-Volk, auf eine allen Bantu gemeinsame Philosophie schließe.<sup>19</sup>

Nichtsdestotrotz ist es, hat man die getroffenen Einschränkungen im Kopf, durchaus angebracht, sich die Darstellung von Tempels näher anzusehen, besonders in Hinblick darauf, welche Eigenarten des indigenen Denkens und der indigenen Religiosität von ihm herausgestellt werden.

### 3.1.2. Der zentrale Wert, um den sich das Leben der Bantu lt. Tempels dreht: Kraft.

Lt. Tempels ist der höchste Wert für seine Bantus Leben, Kraft, kraftvoll zu leben, oder auch lebendige Kraft. Er belegt dies mit zahlreichen Beispielen: Kraft sei Gegenstand von Gebeten zu Gott, den Geistern, den Toten, sie ist das, worum es in magischen Praktiken

---

<sup>16</sup> von V. Y. Mudimbe, hier zitiert nach Oyeka Owomoyela, in: Serequeberhan, 166.

<sup>17</sup> vgl. die Invektiven von E. Wamba Dia-Wamba in: Serequeberhan, 216f

<sup>18</sup> zitiert nach Hountondji, a.a.O., 57

<sup>19</sup> zitiert nach Wiredu, in: Serequeberhan, 107



geht. Gott wird von den Baluba *mukomo* genannt<sup>20</sup>, die große Kraft, die stärker als alle anderen ist. Daraus schließt Tempels, daß das Zentrum des von ihm konstruierten metaphysischen Systems, und das muß ja der Begriff des Seins sein, als Kraft aufgefaßt wird, das ontologische Prinzip also "Kraft" sei.<sup>21</sup> Dies bedeute eine dynamische Konzeption im Gegensatz zu der seiner Ansicht nach von einem statischen Seinsbegriff geprägten europäischen Philosophie:

"We hold a static conception of "being", they a dynamic" (a.a.O., 51).

Er führt aus, daß es sich nicht um eine Eigenschaft der Lebewesen oder der Seienden handle, daß sie Kraft besitzen, sondern Sein sei Kraft, Kraft ist das Wesen des Seins, sozusagen das transzendente Attribut im scholastischen Sinn, das, was dem Seienden als Seienden zukommt. Je mehr Kraft also einem Seienden innewohne, umso mehr ist, um so mehr hat es am Sein Anteil, je schwächer es ist, um so näher steht es auch dem Nicht-Sein. Dabei setzt sich Tempels von der Ansicht ab; es handle sich um eine dynamistische oder energetische Weltanschauung, die eine in allen Wesen wirksame Kraft als das eigentliche Sein zugrundelege. Er wendet sich also gegen die Auffassung, die dieses Weltverständnis mithilfe des der polynesischen Sprache entnommenen Ausdrucks "mana" interpretiert, als eine zugrundeliegende Kraft in allen Dingen<sup>22</sup>. Die Bantu unterscheiden demnach zwischen verschiedenen Wesen und Kräften, haben ein Konzept der Individualität, wenn auch einer solchen von Kräften:

"The Bantu make a clear distinction and understand an essential difference between different beings, that is to say, different forces. Among the different kinds of forces they have come to recognize, just as we do, unity, individuality but individuality clearly understood as meaning individuality of forces"(53).

Deshalb gebe es bei Ihnen auch keinen Dualismus zwischen einer guten und einer bösen Macht oder die Vorstellung eines *esse commune*, eines allen gemeinsamen Seins. Die Bantu unterscheiden jedoch zwischen dem äußeren, von den Sinnen wahrgenommenen Seienden und dem Ding in sich selbst, der inneren Natur oder Kraft des Wesens, wobei sie auch in jedem Wesen einen Sitz dieser Kraft annehmen. Sie unterscheiden jedoch nicht zwischen der Seele und dem Körper, sondern unterscheiden beim Menschen zwischen Körper, Schatten und Atem. Der Atem sei das evidente Zeichen des Lebens, aber nicht eine Entität, die den Menschen im Tod verläßt. Was nach dem Tod weiterlebt, wird nicht als ein Teil des Menschen angesehen, eher als das innere Selbst, "muntu", was lt. Tempels dem Begriff der Person analog wäre.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> a.a.O., 46, 98; zum Gottesbegriff vgl. 71f

<sup>21</sup> a.a.O., 50; zum "ontologischen Prinzip" vgl. 33, 35.

<sup>22</sup> Abgesehen von dieser obsolet gewordenen universalistischen Verwendung des Begriffes "mana" wird auch in Bezug auf Polynesien nicht mehr angenommen, daß dieses Wort dort einen ontisch - substantialistisch verstandenen "Seinsbegriff" impliziere.

<sup>23</sup> zu *muntu* vgl. a.a.O. 27, 75, 88, 96-105, 107, 111.

Jede Kraft kann nun stärker oder schwächer werden, kann von einer anderen Kraft gestärkt oder geschwächt werden, wobei Tempels daran festhält, daß die Auslöschung einer Kraft nur von Gott kommen kann.

### 3.1.2.1. Die Interaktion zwischen den Kräften

Es gibt für die Bantu Lt. Tempels eine Interaktion zwischen den Kräften, eine Hierarchie der Kräfte, die er mit dem Titel "primogenitur" also *Erstgeburtsrecht* umschreibt, wie auch eine zentrale Stellung des Menschen in der Welt. Weiters stellt er 3 Gesetze der Kausalität zwischen Lebewesen fest.

In der Hierarchie<sup>24</sup> kommt nun Tempels zufolge zuoberst Gott, der Schöpfer und Erhalter, der alle Kraft gibt. An nächster Stelle stehen die Stammväter des Clans, die den Menschen mit Gott verbinden, von den Baluba *bavidye* genannt, Geistwesen, die an der göttlichen Kraft partizipieren. Daß diese mit göttlichen Attributen belegt werden, interpretiert Tempels im Sinne der Stellvertretung, sie würden nicht gleichgesetzt mit dem obersten Gott, sondern nähmen nur an dessen Kraft teil. Darunter stünden die übrigen Toten des Stammes, dann kämen die Lebenden, unter denen es wiederum eine Hierarchie festzustellen gibt, die auch auf dem Gebiet des Wissens gilt:

"[...] just as the vital human force (its being) does not exist by itself, but is and remains essentially dependent of its elders, so the power to know is, like being itself, essentially dependent upon the wisdom of the elders." (a.a.O., 73)

Lt. Tempels wird ein um Auskunft Fragender von jüngeren auch zu den älteren geschickt, wenn erstere die Auskunft durchaus geben könnten. Dies deutet auf diese Hierarchie hin, die auch in einigen Sprichwörtern ausgedrückt ist. (ebda)

Der Älteste, der chief, verbindet den Clan mit den Ahnen und den Toten und bringt die Kraft ins Leben, den Menschen, den Tieren und Pflanzen. Tempels erklärt den Totemismus mittels der Parallele von menschlicher Hierarchie und der Hierarchie in der Pflanzen- und Tierwelt. Ein mächtiger Mensch trägt demnach auch das Fell eines mächtigen Tieres.

Die Menschen sind der Mittelpunkt der Welt, der Lebenden und der Toten. Der Tote, der keine Verbindung zu den Lebenden mehr hat, ist vollkommen tot. Die Toten haben aber während ihres Lebens ein großes Wissen erreicht und können das Leben ihrer Nachkommen stärken. Sie nehmen aufgrund ihrer "Erstgeburt" und Ahnenschaft einen hohen Rang ein. Die niederen Kräfte, Pflanzen, Tiere und unbelebte Natur, seien dazu da, die Kraft der Menschen zu stärken.(64ff)

Gesetze, nach denen die Kräfte agieren, geben die möglichen Kausalzusammenhänge an<sup>25</sup>:

---

<sup>24</sup> vgl. 61ff

<sup>25</sup> vgl. 66-68

1. Die Menschen (Tote und Lebende) können direkt das Sein eines anderen Menschen stärken oder schwächen. Notwendig ist diese Beziehung zwischen Erzeuger und Gezeugtem, kann aber auch zwischen einer überlegenen Kraft und einer schwächeren stattfinden, indem die Schwächere die erstere sich verfügbar macht oder durch eine äußere Ursache oder Gott sie sozusagen verliehen bekommt.
2. Die menschliche Lebenskraft kann direkt niedere Lebenskräfte beeinflussen.
3. Es besteht auch die Möglichkeit der indirekten Beeinflussung durch Geister, Ahnen, Menschen mittels einer Übertragung auf niedere Kräfte, die als Medium wirken. Tempels wendet sich gegen die Auffassung, daß bestimmte *bwanga*<sup>26</sup>, unbelebte Dinge oder Pflanzen, die als Orte der Kraft angesehen resp. als kraftvolle Heil- oder Zaubermittel verwendet werden, ihre Lebenskraft auf die höheren Lebenskräfte ausüben. Seinen Forschungen nach beeinflussen niederere Lebenskräfte höhere nur indirekt als Medien von höheren Kräften, Geistern, Ahnen, Göttern.

#### 3.1.4. Magie

Das führt zum Thema der Magie, wo Tempels drei Arten bei den Bantu unterscheidet<sup>27</sup>:

- a) Magische Handlungen mittels Dingen, die jemand besessen hat. Diese Dinge teilen die Lebenskraft des Besitzers, weshalb eine Einflußnahme auf sie auch auf die Lebenskraft des Besitzers einwirkt. Tempels wendet sich gegen die Auffassung, daß es sich dabei um sympathetische Magie handle, sondern es wird direkt auf die im von jemanden besessenen Ding fortwirkende Lebenskraft eingewirkt.
- b) Jagdzauber: die Kraft mächtiger Tiere wird einverleibt und dadurch die eigene Kraft, die Fähigkeit, zu jagen, durch die Kraft eines mächtigen Jägers gestärkt. Dem liegt die Idee von *Kijimba*<sup>28</sup> zugrunde, einem Symbol für die Lebenskraft, einem vitalen Zentrum, an dem sich die Kraft eines Lebewesens manifestiert, z.B. die Zähne eines Raubtieres. Ein dieses ähnliches wird vom Jäger produziert und verwendet, wobei die Korrespondenz zwischen *Kijimba* und bestimmten Kräften der springende Punkt ist. Tempels wendet sich gegen die Auffassung, es handle sich um Magie durch Ähnlichkeit, daß also die Ähnlichkeit als Kausalzusammenhang angesehen werde, daß dem Glauben an die Wirksamkeit der Magie also ein primitiver Fehlschluß über Analogie zugrundeliege:  
 "[...] the resemblance between the murderous force of the lion or of the crocodile and the intentions which actuate the hunter or the fisherman lead the Bantu to believe that the forces of these carnivores can be used in the exercise of the trade of hunter or fisherman; or rather, in the struggle in which they engage respectively against the prey and the fish."  
 (82)

<sup>26</sup> zum Begriff *bwanga* vgl. 32, 45, 68f., 77, 81, 99;

<sup>27</sup> vgl. 81ff; 112f.

<sup>28</sup> vgl. dazu 80f., 84;

c) Magie durch Worte, Gesten, Handlungen: auch hier liegt nach Tempels der Kausalzusammenhang nicht zwischen den Worten oder Handlungen und ihren angenommenen Folgen, wie das Unglück eines Menschen, sondern diese seien nur Zeichen für die Ausübung einer inneren Kraft. Er lehnt also die Erklärung des magischen Denkens als kindliche Verwechslung von Wunsch und Wirklichkeit ab und sucht ein durchgängiges ontologisches Prinzip herauszufinden, das hier wirksam sein soll.

### 3.1.5. Religiöse Spezialisten

Wissen über diese Vorgänge und Verhältnisse hat nun nicht jeder zu gleichen Anteilen, sondern es gibt Spezialisten, *kilumbu* oder *nganga* genannte Männer<sup>29</sup>, die über eine genauere Kenntnis der natürlichen Kräfte und ihrer Verbindungen auf der einen Seite und über eine größere Macht, diese auszusuchen und zu manipulieren, verfügen. Lt. Tempels ist die hauptsächliche Art der Berufung zu dieser Tätigkeit die über eine Trance, in der der zukünftige *kilumbu* von einem Geist, *vidye* besessen wird, der ihm die fraglichen Kräfte übermittelt. Auch dort, wo eine Initiation durch einen erfahrenen *nganga* angestrebt und vorgenommen wird, ist die Trance und nicht die Übermittlung des Wissens durch den "Lehrmeister" das Kriterium der Berufung. Adepten, die die Fähigkeit zur Trance nicht besitzen, werden abgewiesen.

"It is indeed under the living influence of his master, that he is educated and reborn to this higher living force, but the force and the power which live in him come from a deceased ancestor or from a spirit, under the influence of whom his master equally acquired his power and his knowledge. Only in this way can one explain the case of one or another pupil who cannot be induced into trance or rapture. His master is obliged to send him away [...]" (88).

Die Phänomene von Trance und Besessenheit sind lt. Tempels auch, wie Sprechen, Handeln, Gesten etc. Kriterien, mithilfe derer die Bantu ihre Ansicht belegen, daß die lebendigen Kräfte existieren und unter gewissen Umständen bestimmte Geschehnisse bewirken.

### 3.1.6. Der Muntu<sup>30</sup>

Wie bereits ausgeführt, ist "muntu" das Wort, das von den Baluba verwendet wird, um die "Person" zu benennen. Auch diese ist, wie nicht anders zu erwarten, als lebendige Kraft, die stärker werden kann und schwächer, konzipiert. Der Mensch ist die dominante Kraft unter allen Lebewesen, und er existiert in Verbindung mit der höchsten Kraft, Gott, mit seinem Clan, seiner Familie, seiner Umwelt. Alle Erwerbungen, die diese Verhältnisse stabilisieren und vergrößern, bringen einen Zuwachs an lebendiger Kraft, jeder Einbruch in sein Vermögen, sein Land, alles, was eine Verletzung dieser Stabilität bedeutet, läßt ihn auch weniger "muntu" sein. Die Baluba unterscheiden zwischen muntu mutupu als einem

---

<sup>29</sup> vgl. 85ff

<sup>30</sup> vgl. 95-113

durchschnittlichen Menschen und *muntu mukulumpe*, einem Menschen mit großer Macht und Kraft, das Wort *muntu* selbst beinhaltet die Idee der ontologischen Fülle oder des Ausgezeichneten. Von jemanden, der sich unwürdig benimmt, wird gesagt, er sei kein *muntu*, auch ein außerhalb des gesellschaftlich vorgesehenen Rahmens gezeugtes Kind gilt nicht als *muntu*. Tempels führt aus, daß bei der Übernahme von Ämtern, beim Eintritt in einen neuen Lebensabschnitt etc. der “*muntu*” neue Kraft erhält, was sich in der Verleihung von neuen Namen ausdrückt, z.B. bei der Beschneidungszeremonie.

Außer diesen Namen gibt es noch den inneren Namen, den Lebensnamen, den man nie verliert, der Geburtsname, der anzeigt, wer das Kind ist. Dies ist in der Regel der Name eines Ahnen, kann aber auch jemand nicht direkt Verwandter sein, der z.B. der schwangeren Frau in einem Traum erschienen ist. Weiß man nicht, welcher der Ahnen hier wiedergeboren wird, konsultiert man einen Divinator, der dies feststellt.

Es handelt sich dabei aber nicht um eine “Seelenwanderung” im strengen Sinn, also eine Metempsychosis, da der gleiche Ahne durchaus in verschiedenen, gleichzeitig lebenden Mitgliedern des Clans “wiedergeboren” werden kann. Der Ahne, nach dem man benannt wurde, ist in Kiluba der *ngudi* (Kilemba: *mbozwa*) des Neugeborenen. Er wird für das Kind um Hilfe angerufen. Wenn man älter ist, lernt man, dies selbst zu tun.

Tempels erklärt diesen Vorgang nun wieder dadurch, daß er auf die Bantu-Philosophie der Kräfte rekurriert. Demnach bekommt das neue Geschöpf sein Leben von Gott geschenkt, es ist weder vom Ahnen hervorgebracht noch eine Reinkarnation desselben, aber es steht unter dem vitalen Einfluß dieses Ahnen oder eines gar nicht zum Clan gehörenden Verstorbenen. Tempels meint, man könne sich das auf die Art und Weise verständlich machen, daß nicht ein vorherbestimmter Clanangehöriger wiedergeboren wird, sondern dessen Individualität wiederkommt, um am Clanleben teilzunehmen. Dies tut er dadurch, daß er dem schon im Mutterleib befindlichen Kinde seinen vitalen Einfluß übermittelt, mit Hilfe dessen es individualisiert wird. Diesen Einfluß behält es sein ganzes Leben, denn er gehört zum Wesen seines Seins.

Dies ist kurz die Darstellung der zentralen Elemente der Weltanschauung der von Tempels beschriebenen Bantu-Völker im zentralen südlichen Afrika. Man sieht, wie Beschreibung und Interpretation miteinander verbunden sind. Wir finden darin also den Ausgangspunkt für die Frage nach afrikanischer Philosophie und in gewisser Weise auch den Ausgangspunkt für die Selbstdarstellung afrikanischer Völker, obwohl es sich gerade um eine Darstellung des “Inneren” von missionierten und kolonisierten Völkern für den Kolonisator, der von seiner erzieherischen Sendung überzeugt ist, handelt.

### 3.1.7. Die Luba (Baluba), das von Tempels untersuchte Volk

Als erste Einschränkung zu Tempels Arbeit muss festgehalten werden, daß die Basis der von ihm untersuchten Völker viel zu gering ist, um daraus eine allgemeine Bantu-Weltsicht (die von allen eine Bantu-Sprache Sprechenden geteilt würde) abzuleiten.

Die als Luba zusammengefaßten Ethnien (die Lubasprachigen, eine mehr oder minder verwandte Sprachgruppe) bewohnen das Waldland südlich des Äquatorilaregenwaldes in der demokratischen Republik Kongo (Luba ist auf der Karte der Noger-Kongo-Sprachen verzeichnet). Sie bestehen aus 4 Hauptgruppen, die sich auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen, der allerdings wohl eher mythisch als historisch ist. Die 4 Gruppen lassen sich nach ihrer politischen Struktur unterscheiden:

- Die Bewohner des Territoriums des alten Luba-Königreiches am Oberlauf des Kongo, die „zentralen Luba“ (Lualuba). Ihre politische Struktur beruht auf einem höchsten Anführer, der für das Wohl des Volkes und den Besitz des Landes verantwortlich ist.
- Die Luba-Hemba, die Hemba-sprachigen, östlich der zentralen Luba.
- Die westlichen Luba, politisch weniger deutlich organisiert, leben in einer „segmentären Gesellschaft“ ohne politische Autorität.
- Nördliche Luba: Luba Songyie; bei ihnen ist das allen Luba gemeinsam Konzept einer Kraft, die alles durchdringt, am deutlichsten ausgeprägt, sie sind auch die einzigen Luba, die an eine Art Seelenwanderung glauben, nach ihnen kommt die Seele 3x zur Erde, dann bleibt sie bei Efile Mukulu.

### 3.2. Überblick über die an Tempels Buch sich anschließende Diskussion.

Bis zu Placide Tempels Buch „Bantu Philosophy“ galten die afrikanischen Gesellschaften als „vorphilosophisch“. Die Diskussion um „afrikanische Philosophie“, die sich daran anschließend entwickelt hat, geht heute im allgemeinen, einer Einteilung von Henry Odera Oruka folgend, davon aus, daß man die Vertreter dieses Diskurses vier Hauptströmungen zuordnen können<sup>31</sup>:

Ethnophilosophie

Professionelle Philosophie

Philosophische Weisheitslehre.

Nationalistisch-emanzipatorische Ideologie

#### 3.2.1. Ethnophilosophie

Der Ansatz der von Vertretern der "professionellen Philosophie" als *Ethnophilosophie* bezeichneten Strömung ist derjenige von Placide Tempels, dem auch einige afrikanische Gelehrte gefolgt sind. Tempels Ansatz wurde bereits genauer dargestellt. Das charakteristische Merkmal der auf seine Schrift zurückgehenden Strömung liegt darin, daß

---

<sup>31</sup> vgl. z. B. H. O. Oruka, Four Trends in Current African Philosophy. In: A. Diemer [Hrsg.], Philosophy in The Present Situation in Africa. Wiesbaden 1981; ders., Sagacity in African Philosophy. In: T. Serqueberhan [Hrsg.] African Philosophy. The essential readings. New York 1991; *Tsenay Serequeberhan*, African Philosophy: The Point in Question, ebda.; *Segun Gbadegesin*, On the Idea of African Philosophy. In: ders., African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities. New York 1991.

traditionelle afrikanische Weltansichten als solche in den Blick genommen und dargestellt werden, wobei versucht wird, sie nicht mit europäischen Kriterien zu beschreiben. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine Philosophie als die kritische Reflexion eines Individuums, sondern um kollektive Weltansichten. So hebt z. B. Innocent Onyewuenyi hervor, daß sich in Afrika Philosophie in einem ursprünglicheren Sinn erhalten habe als in den westlichen Bildungssystemen, weil am afrikanischen Kontinent Philosophie als universale Erfahrung erlebt werde und nicht als eine "academic and dehumanized philosophy" wie im Westen.<sup>32</sup> Zieht man die Untersuchung dieser Weltansichten und der ihnen zugrundeliegenden philosophischen Grundüberzeugungen (die in der Weltansicht des Volkes implizit enthalten sind) heran, arbeitet man also die "afrikanische Ontologie" heraus, so erscheinen die von westlichen Anthropologen herangetragenen Kategorien wie Magie, Ahnenverehrung, Totemismus und Zauberei lächerlich und dumm (a.a.O., 40). Seiner Ansicht nach ist die Grundlagen der afrikanischen Ontologie im Gegensatz zur westlichen (scholastischen) Philosophie, die von diskreten Substanzen ausgeht, eine Wechselwirkung von auf einander bezogenen Kräften, eine Auffassung, die auch Placide Tempels vertritt.

Man sieht, die Frage nach einer spezifisch afrikanischen Philosophie ist hier mit der Bewegung verbunden, die Fremdbestimmungen (wie wir sie in Abschnitt 1 kursorisch kennengelernt haben) der eigenen Tradition zu destruieren und zu einer Reflexion auf die eigene Identität zu gelangen, die sich aus den Quellen der genuinen autochthonen Weltansicht nährt. Dennoch hat sich die Kritik an der "Ethnophilosophie" gerade auch an der Fremdbestimmung dieses Unternehmens entzündet.

Die grundlegende Kritik an der Ethnophilosophie kann man in drei Punkte zusammenfassen:

1. Philosophie ist wesentlich individuelle Reflexion. Die "Ethnophilosophen" stellten aber Mythen, Volksweisheiten u.Ä. dar, etwas was dem romantischen Konzept eines "Volksgeistes" (etwa bei J.G. Herder oder W.v. Humboldt) entspreche. Philosophie sei aber vom Wesen her auch kritisch gegenüber der traditionellen Weltansicht.
2. Das ursprüngliche Ziel von Untersuchungen wie derjenigen von Tempels sei ein missionarisches und kolonialistisches: die Weltansicht der Afrikaner sollte zu dem Zweck dargestellt werden, daß man sie besser und effektiver kolonialisieren und missionieren könne.
3. Die vereinheitlichende Sichtweise zeige den projektiven Charakter des Unternehmens. Ausdrücken wie "afrikanische Philosophie" oder "Bantu-Philosophie" liege das Konstrukt einer allgemeinen afrikanischen Mentalität oder einer allen Bantu-Stämmen gemeinsamen Mentalität zugrunde. So hat P. J. Hountondji scharfe Kritik an dem kenianischen Pastor John S. Mbiti geübt, der, wie Hountondji schreibt, "wohl von seiner eigenen Kindheit fasziniert", die These vertreten habe, daß "der Afrikaner die Zukunft ignoriert, die Gegenwart kaum kennt und hauptsächlich der Vergangenheit zugewandt lebt".<sup>33</sup> Eine Idee, die durch die

---

<sup>32</sup> ders., Is There an African Philosophy, in: Serequeberhan, African Philosophy.

<sup>33</sup> ders., African Philosophy. Myth and Reality. Indiana (2)1996, 58f. Das ursprgl. französisch verfaßte Buch ist mittlerweile auch in deutscher Übersetzung zugänglich.

linguistische Erforschung afrikanischer Sprachen sich leicht als irrig aufweisen läßt<sup>34</sup>. Abgesehen von diesen sozusagen großräumigen Konstrukten ist natürlich auch die Frage zu stellen, ob es überhaupt Gesellschaften gibt, in denen Einhelligkeit über ein solches Substrat einer gemeinsamen Weltanschauung herrscht, und ob, wie Hountondji (a.a.O., 60) ausführt, dies das ist, was man unter "Philosophie" versteht (was den Einwand 1 nochmals etwas präziser faßt).

### 3.2.2. Professionelle Philosophie

Hountondji selbst, früherer Kulturminister von Benin, gehört, wie auch der ghanaische Philosoph Kwasi Wiredu und Peter O. Bodunrin zur Schule der sogenannten "professionellen Philosophen"<sup>35</sup>, die ihren Standpunkt in der Frage nach einer afrikanischen Philosophie vor allem über die scharfe Kritik an den "Ethnophilosophen" bestimmt. Neben der Erörterung der Frage, inwieweit geographische Einteilungen der Philosophie überhaupt zielführend sind (man nehme L. Wittgenstein: gehört der nun zur österreichischen oder zur angelsächsischen Philosophie?), ist es vor allem die Frage nach dem Wesen philosophischer Reflexion, die von den Anhängern dieser Schule ganz anders bewertet wird als von den Ethnophilosophen. Demnach ist Philosophie die von Individuen vollzogene kritische Reflexion auf die eigene Tradition, kann also schon von der Definition her nicht als in einer Volkstradition implizit (oder auch explizit) vorhandene Weltanschauung angesehen werden. Philosophie ist also nur dort möglich, wo eine Distanz zur eigenen Tradition möglich ist, was auch eine Distanz zu den quasi kanonischen Interpretationsinstanzen einer Kultur, z.B. den Priestern, impliziert. Ein wichtiger Punkt ist hier die Schriftlichkeit. Durch die durch schriftliche Aufzeichnungen ermöglichte Entlastung des Gehirns von Gedächtnisfunktionen wird demnach erst die Möglichkeit zur kritischen Distanzierung eingeräumt.

Ein weiterer Aspekt, an dem die Frage nach Oralität und Literalität in der Diskussion um afrikanische Philosophie bedeutsam wird, ist der nach der Öffentlichkeit resp. Wirkungsgeschichte von Philosophie. Orale Traditionen haben demnach eine andere Form der Traditionsbildung, in der nicht so sehr das Andenken an die individuelle Reflexion eines Individuums erhalten bleibt. Ein Hauptargument, das gegen die Betonung der Schrift als Voraussetzung für Philosophieren ins Treffen geführt wird, ist, daß auch jemand wie Sokrates selbst nicht geschrieben habe. Dagegen kann als Gegenargument ins Treffen geführt werden, daß die kritische Wendung des Sokrates gegen die eigene Tradition uns ohne die Schriften von Plato und Xenophon wahrscheinlich nicht bekannt wäre.

---

<sup>34</sup> vgl. dazu Kwasi Wiredu, in: Serqueberhan, 89f.

<sup>35</sup> vgl. Bodunrin, in: Serequeberhan, 64f, der auch Oruka zu dieser Schule zählt; Orukas Auseinandersetzung mit Bodunrin im gleichen Band, bes. 50-53; 55-60, zeigt, daß Oruka, sowohl, wenn er die von Bodunrin kritisierten Ansätze einer Darstellung von "Philosophischer Weisheitslehre" von Marcel Griaul und Hallen/Sodipo gegen dessen Kritik verteidigt, wie auch durch die Darstelllung seiner eigenen Forschungen in Kenya, den Vertretern der "philosophischen Weisheitslehre" zuzurechnen ist.



Man beachte, daß dies ein anderes Argument ist, als das oben angeführte über die Schrift als Ermöglichung der kritischen Distanz. Man könnte nun zwar einräumen, daß auch in schriftlosen Kulturen eine solche kritische Distanz möglich sei, sie verbleibe aber sozusagen im intimen Bereich eines persönlichen Vollzuges ohne Öffentlichkeit im strengen Sinn.

### 3.2.3. Philosophische Weisheitslehren

Die dieser Strömung zuzuordnenden Autoren suchen gewissermaßen eine dialektische Verbindung zwischen dem ethnophilosophischen Ansatz und den von den Vertretern der professionellen Philosophie vorgebrachten kritischen Einwänden. Sie nehmen vor allem das Kriterium der Schriftlichkeit nicht so wichtig. Demnach Sorge die Schriftlichkeit nur dafür, daß man weiß, daß jemand philosophiert hat. Dies sei aber nicht der entscheidende Punkt. Man müsse zwischen der Fähigkeit, zu philosophieren und der Tatsache der Bildung einer philosophischen Tradition unterscheiden. Unter "philosophischer Weisheitslehre" ist lt. Oruka keine Kulturphilosophie zu verstehen, aber sie setze voraus, daß der eine solche entwickelnde Mensch ein Weiser in seiner Tradition *und* ein Denker sei. Manche Weise seien bloß Moralisten, die die Moral ihrer Tradition vertreten, andere Historiker und Interpreten der Geschichte der Tradition ihres Volkes. Denker hingegen gehen über den Rahmen ihrer Tradition hinaus und nehmen eine kritische Haltung ihr gegenüber ein. Ob diese aber in Erinnerung behalten wird oder nicht, sei kein Kriterium für die Fähigkeit zu einer solchen Haltung und der tatsächlichen Ausübung dieser Fähigkeit.

Weise Männer, die diese kritische Haltung nicht einnehmen, sind lt. Oruka "first order". Zu diesen zählt er auch Ogotemelli, einen weisen Mann der Dogon, von dem Marcel Griaule in einem berühmten Buch berichtet hat.<sup>36</sup> Er nennt zwei Untersuchungen, die diese Weisheitslehren zum Gegenstand haben, nämlich den Ansatz von *Hallen und Sodipo*, den ich im folgenden kurz vorstellen will, und seinen eigenen. Oruka selbst hat in Kenya Befragungen mit Männern durchgeführt, die seiner Ansicht nach diese kritische Distanz haben.<sup>37</sup> Er selbst weist das Argument, daß das Fehlen von Schriftlichkeit eine kritische Distanznahme verhindert, mit den bekannten umfassenden Gedächtnisleistungen in oralen Kulturen zurück, die einen Beweis dafür lieferten, daß ein großer Bestand von Wissen, auf den man sich kritisch beziehen konnte, gegeben war. Das Argument, daß Afrika einen späten Start in die Philosophie gehabt hätte, weil keine schriftlichen Aufzeichnungen existierten, beruht für ihn auf einer nicht unbedingt nachvollziehbaren Beschränkung von für kritische Reflexion zugelassenen Bezugspunkten /Quellen.

---

<sup>36</sup> Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemelli*, 1966 (Fayard).

<sup>37</sup> Das Interview mit Paul M'buya K'akoko wurde in der Vorlesung gemeinsam gelesen und interpretiert. Die anwesenden StudentInnen neigten dazu, Orukas Analyse zu bestätigen.

In ähnlicher Weise haben Barry Hallen und J. Olubi Sodipo in ihrem Buch "Magic, ..." den Nachweis geführt, daß sich unter den onisegun der Yoruba Männer mit kritischer Distanz zu ihrer eigenen Tradition finden.

### 3.2.3.1. Der Ansatz von Barry Hallen und J. Olubi Sodipo<sup>38</sup>

Daß die Übersetzung ein Hauptproblem für das Verstehen fremder Kulturen bietet, ist ein altbekannte Tatsache. Hallen und Sodipo kommt das Verdienst zu, diese Erkenntnis sowohl - im Rückgriff auf Quines "indeterminacy-thesis" (11f; 15-39; 81ff. u.ö)- theoretisch reflektiert, als auch in die praktische Arbeit an der Darstellung zentraler Begriffe einer bestimmten Kultur, nämlich der der Yoruba, übersetzt zu haben. Die Neuauflage eines Klassikers der Diskussion um afrikanische Philosophie bringt ein kurzes Vorwort von W.V.O. Quine und eine etwas ausführlichere Schlußbetrachtung von Hallen (127-141), in der er die Ergebnisse der Untersuchung nochmals in Hinblick auf die von ihr ausgelöste Diskussion zusammenfaßt. sowie ein ergänztes Literaturverzeichnis, das auch die Veröffentlichungen ausweist, in denen auf das vorliegende Buch Bezug genommen wird.

Die These von der prinzipiellen Ungenauigkeit der Übersetzungen meint nun selbstverständlich nicht, daß Aussagen über einfache Sachverhalte, wie die Feststellung "es regnet" nicht unmißverständlich semantisch transferiert werden könnten. Doch je mehr die Ausdrücke einer Sprache dem "second-order"-Bereich angehören, also die abstrakten und differenzierten Bereiche des begrifflichen Netzes angesprochen werden, desto größere Schwierigkeiten stellen sich für eine angemessene Übersetzung. Dabei muß man auch darauf achten, daß es, wie die Autoren betonen, nicht das gleiche ist, kompetenter Sprecher zweier Sprachen zu sein und diese erfolgreich ineinander zu übersetzen (25). Wichtig ist es zu sehen, daß Hallen/Sodipo sich als Philosophen verstehen und Philosophie als eine "second-order discipline" ( s.a. 12; 16). Im Gegensatz zum Ethnographen, der methodisch, zum Zwecke der genauen Beschreibung, second-order Informationen auszuschließen trachtet, geht es in einem philosophisch motivierten Untersuchung nicht um Feldarbeit mit Informanten, sondern um ein Gespräch mit Kollegen (8; 10; 124). Hallen und Sodipo finden diese Kollegen in den onísègùn, den als "Hexendoktoren" bezeichneten eingeweihten Männern der traditionellen Medizin der Yoruba, womit sie den second-order Charakter der Philosophie mit dem von der Untersuchung einer oralen Kultur erforderten Empirismus verbinden: "Learning from oral cultures requires meeting with members of the cultures, for oral information comes out of mouths" (121).

Ihre Gespräche mit diesen führen zunächst zu dem Ergebnis, daß die Yoruba-Ausdrücke Mò und Gbàgbó, die üblicherweise mit "wissen" und "glauben" übersetzt werden,

---

<sup>38</sup> Dieser Abschnitt gibt eine Rezension des Buches *Barry Hallen/J. Olubi Sodipo. Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy. Stanford University Press 1997*, wieder, die ich für Polylog 1/2 (Wien 1998) verfaßt habe; dort unter dem Titel "Der 'Medizinmann' als Kollege", S.116f.

im Yoruba ein signifikant anderes semantisches Feld besetzen, als ihre englischen "Entsprechungen" "know" und "believe" (40-85). Somit kommen sie u.a. zu dem Schluß, daß Aussagehaltungen ("propositional attitudes") nicht universal sind, und zu dem sehr viel interessanteren, daß fremde Sprachen alternative epistemologische, metaphysische und moralische (usw.) Systeme *implizieren*. Darauf läuft auch ihre aufmerksame Analyse der Bedeutungsbreite und -dichte von "Hexerei" (witchcraft/àjé; vgl. 86-118) hinaus. Neben kurzen Diskussionen von Evans-Pritchards einschlägiger Untersuchung bei den Azande (vgl. 26ff; 92f), gehen sie insbesondere auf drei - was die Interpretation des "ontologischen Status" des Phänomens betrifft, voneinander unterschiedene (91) - Theorien über das europäische Hexenwesen ein (Parrinder, Summers, Thomas). Dabei gehen sie folgender kulturvergleichender Frage nach: da die europäischen Historiker nur indirekten Zugang (über Prozeßakten, erzwungene Geständnisse usw.) zum Phänomen der europäischen Hexerei haben, scheint es sich anzubieten, zum Vergleich die zeitgenössischen Phänomene in Afrika heranzuziehen, wie es Parrinder auch tut. Hallen und Sodipo zeigen nun, daß damit supponiert wird, daß es sich um zwei Manifestationen desselben Phänomens handle (98). Die Gespräche mit den onisègùn haben aber zu dem Ergebnis geführt, daß die Beschreibung von àjè nicht mit dem von Parrinder zu Grunde gelegten Modell von "afrikanischer Hexerei" zur Übereinstimmung zu bringen ist (107f). Im Zusammenhang damit bieten die Autoren einen kurzen Abriß der Unterschiede des Konzepts von èniyàn, das normalerweise als Äquivalent für "Person" gilt (105f), und verwenden die Ergebnisse dieser Analyse, um nicht nur die Hexe als Persönlichkeitstyp bei den Yoruba darzustellen, sondern die Fragen, die eine systematische Psychologie auf der Grundlage der mit dem èniyàn-Begriff verbundenen Elemente der "Person" aufzuwerfen und zu beantworten hätte (111ff).

Diese methodologische Ausrichtung des Buches wird aber auch mit Reflexionen auf die inhaltliche Seite - die Bedeutung für die Frage einer inhaltlich als afrikanisch bestimmten Philosophie - gewendet (vgl. 122ff). Ich meine nun, daß man vom methodischen Ansatz bei der genauen Analyse von semantischen Feldern und der Unabschließbarkeit des Übersetzungsvorganges direkt in wichtige Gebiete dieser Frage geführt wird. Die Untersuchung macht nämlich erstens natürlich klar, daß man - setzt man die zugrundegelegte und beispielhaft überzeugend angewandte sprachphilosophische Reflexion voraus - keineswegs eine "einheitliche" afrikanische Philosophie zu erwarten hat, die das Denken aller Afrikaner wiedergäbe. Neben dieser sattsam diskutierten, evidenten und plausiblen Tatsache zeigt sie aber auch einen Weg auf, der über die einfache Dichotomie von "Ethnophilosophie" als Ontologisierung traditioneller ethnischer Weltinterpretationen und "akademischer Philosophie" als kritischer Reflexion von Individuen hinaus führt. Auch die kritische Reflexion eines Individuums findet im begrifflichen Netzwerk der von ihm gesprochenen natürlichen Sprache(n) statt. Philosophische Reflexion ist auch (nicht nur) Klärung und Vertiefung des "Sprachgebrauchs". Indem Hallen und Sodipo mit feinen Analysen in dieses begriffliche Netzwerk eindringen, zeigen sie, daß die sprachlich vermittelten

Aussagehaltungen ("propositional attitudes"), die oberflächlicher Betrachtung kulturübergreifende Konstanten menschlicher Einstellungen zu sein scheinen, in verschiedenen sprachlichen Systemen so unterschiedlich differenziert sind, daß sie nicht vollständig zur Deckung gebracht werden können. Das kann man als analytischen Beitrag zu einer Philosophie der Differenz lesen, aber auch als Ankündigung einer differenten Philosophie. Eine kritisch-reflektierende philosophische Besinnung im Yoruba könnte demnach eine *neue* Interpretation allen Geschehens bringen.

### 3.2.4. Nationalistisch-emanzipatorische Ideologie

Unter diesem Titel kann man im einzelnen divergierende philosophische Anstrengungen zusammenfassen, die die Gemeinsamkeit besitzen, im antikolonialen Befreiungskampf mehr oder minder auf afrikanische Traditionen zurückgreifende Theorien der afrikanischen Eigenart geliefert zu haben. Hierher gehört z.B. die Konzeption einer "negritude", wie sie von Aimé Césaire entwickelt und u.a. auch von Leopold Senghor, einem senegalesischen Intellektuellen (\*1906) entwickelt wurde. Das spezifisch Afrikanische soll dabei in einer Aufwertung afrikanischer Traditionen vermehrt im politischen Befreiungskampf einbezogen werden. Gerade das Konzept der negritude bei Senghor ist aber als umgekehrte Aufnahme rassistischer Vorurteile analysiert worden, nicht nur, wie bereits erwähnt, von K. A. Appiah, sondern auch v. Lansana Keita in seinem Beitrag "Contemporary African Philosophy"<sup>39</sup>. Es wird zugegeben, daß "Schwarze" nicht logisch, rational, usw. seien, sondern emotional, intuitiv, gefühlsbestimmt. So findet sich z.B. bei Senghor folgende Feststellung:

"En effet, j'ai, souvent, pensé que l'Indo-Européen et le Negro-Africain étaient situés aux antipodes, c'est à dire aux extremes de l'objectivité et de la subjectivité, de la raison discursive et de la raison intuitive, du concept et de l'image, du calcul et de la passion."<sup>40</sup>

Diese Auffassung wird sowohl von Vertretern der professionellen Philosophie als auch von denen der „afrikanischen Weisheitslehre“ kritisiert.

Ein weiterer Aspekt dieser Richtung in der neueren Diskussion ist die, besonders auch in afro-amerikanischen black-consciousness Bewegungen verbreitete Ansicht, daß die westliche Zivilisation selbst über den ägyptischen Ursprung der griechischen Kultur afrikanische Wurzeln habe. Gerade nationale Befreiungsbewegungen müssen sich aber die Frage gefallen lassen, was solche Überlegungen an der konkreten Situation afrikanischer Wirklichkeit hier und jetzt ändern. Dies ist allerdings auch der Punkt, an dem sich die Stärke der politischen Akzentuierung der Fragestellung zeigt. So hat Aimé Césaire Placide Tempels Buch daraufhin gelesen, daß es der Rechtfertigung der belgischen Kolonisierung und Ausbeutung diene: es reiche demnach, die ontologischen Bedürfnisse der Bantu zu stillen, dann kann man auf deren materielle Bedürfnisse getrost vergessen, und, ein zweiter Punkt:

---

<sup>39</sup> In Serequeberhan; vgl. dort die kritische Diskussion des Begriffes negritude 134ff.

<sup>40</sup> zitiert nach Keita, a.a.O., 134.

der weiße Mann findet seinen Platz ganz oben in der „Hierarchie der Kräfte“.<sup>41</sup> Die nationalistisch-emanzipatorische Bewegung stellt ganz deutlich die Frage nach dem Sitz im wirklichen Leben, den die philosophischen Bemühungen haben, und was sie für eine Verbesserung der Lebensbedingungen beibringen können.

---

<sup>41</sup> zitiert nach Wamba-Dia-Wamba, in: Serequeberhan, 220f.

## 4. Religion der Yorùbá

### 4.1. Zur Geschichte der Yorùbá.

Das Volk der Yorùbá lebt in Westafrika, hauptsächlich im Südwesten des heutigen Nigeria, aber auch in Benin. Es ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Einerseits handelt es sich um eine alte Kultur, dann um eine in allen Bereichen religiös durchsetzte Kultur. Weiters ist ihre Religion eine der Hauptquellen für die modernen afro-amerikanischen Religionen. Die Yorùbá sind eher eine Sprachgruppe, als ein gemeinsames Volk, es gibt ungefähr 20 verschiedene Subgruppen, mit Varianten in der Sprache (Dialekt), und auch in religiösen, politischen und sozialen Strukturen. Die Hauptgruppen sind die *Egba (Egbado)* im Südwesten, die *Ijebu* im Süden/Südosten, die *Oyo* im zentralen und nordwestlichen Gebiet, sowie die *Ifé* und *Ijesa* im zentralen Bereich, die *Owo* im Osten, die *Ekiti* und *Igbomina* im Nordosten.

Alle Königreiche der Yorùbá führen sich auf die mythische Gründungsstadt Ifé (Ilè Ifé) zurück. Verschiedene Gründungsmythen beziehen sich auf diese Stadt, wonach entweder die Menschheit in Ilè-Ifé entstand oder auch Odùduwà, ein Kulturheros und der Ahnvater der Yorùbá, aus einem entfernten Land im Osten dorthin gekommen war und sich in Ilè-Ifé niederließ. Seine Söhne und Töchter wurden die Könige der verschiedenen Yorùbákönigreiche. Der Name Yorùbá ist eine Fremdbezeichnung, die Yorùbá selbst haben sich eher als Angehörige ihrer jeweiligen Königreiche, Oyo, Ekiti, Ijebu, Owo etc, verstanden. Man nimmt heute an, dass es zwei Gruppen von Einwanderern gegeben hat, die sich mit einer ansässigen Bevölkerung vermischt haben. Die eine Gruppe siedelte sich in der Gegend von Ekiti, Ifé und Ijebu an, eine tropische Landschaft mit dichtem Regenwald, die andere in der Gegend um Oyo, ein offeneres Land nördlich der Regenwaldzone. Die frühe Kultur der Yorùbá, die ihr Zentrum in Ilè Ifé hatte, ist vor allem durch die im 19. Jhdt. begonnenen Ausgrabungen in Ifé, die kunstvolle Terrakotten und Bronzeköpfe (→Abb. In PPP ) zu Tage förderten, bekannt. Aufgrund der Terracotta-Skulpturen nimmt man an, dass die damaligen Yorùbá in einer Beziehung zur früheren Nok-Kultur standen, die um 500 v. Chr. in einem Gebiet am Benue und am Niger, nördlich vom Zusammenfluß der beiden Flüsse und südlich desselben, (600 km O-W, 400 km S-W größte Ausdehnung) bestand. Die Nok-Kultur gilt als erste eisenzeitliche Kultur Westafrikas, was durch Ausgrabungen in Kagara, Nok, Jena und Katsina Ala belegt ist, die hauptsächlich Terracottafiguren zutage gefördert haben. Die Beherrschung des Bronzegusses nach der Methode des verlorenen Wachses durch die Yorùbá läßt auf ägyptischen Einfluß schließen. Linguistische

Untersuchungen kamen zu dem Ergebnis, dass das Yorùbá, eine Sprache der Niger-Kongo Sprachfamilie, vor einigen tausend Jahren entstanden ist. Verschiedene Überlieferungen nennen unterschiedliche Herkunftsorte der Yorùbá. Sie sind aber ziemlich sicher aus dem zentralen Sudan, etwas nördlich von Yorùbáland, eingewandert und wahrscheinlich durch Nilkulturen beeinflusst worden.

Die Yorùbá wurden durch ihre Stadtkultur und ihr neues Herrschaftssystem für den westafrikanischen Bereich bedeutend. Sie hatten zwar verschiedene Arten von Siedlungstypen, von Märkten über Dörfer bis hin zu kleinen Städten, aber ihre großen Städte (*ilú aládé*), waren als Sitze von mächtigen Königen bedeutend. Sie wurden von *obas*, Königen, die sich auf den ersten König von Ifé, Odùduwà zurückführen, beherrscht. Nur diese hatten das Recht, die typische konische, mit Perlenschnüren besetzte Krone zu tragen (→ *Abbildung in PPP zur VO*). Die Könige der Yorùbá tragen neben dem allgemeinen Titel *oba* eigene Titel, wie der Alafin von Oyo oder der Òóni von Ifé (Alafin bedeutet: Besitzer des àfin, des Palastes). Das alte Herrschaftssystem der Yorùbá wird als *ebi*-System bezeichnet: ein Königreich wurde als eine Art erweiterter Familie angesehen und das geeinte Land als ein Verband von Königreichen, deren Herrscher einander als Verwandte betrachteten. Die Vorherrschaft wurde auf das Alter der Königreiche zurückgeführt, weshalb Ifé die Vormacht über alle innehatte. Die Städte waren so aufgebaut, dass jede Großfamilie in ihrem eigenen Häuserkomplex lebte, diese waren wiederum um das Haus des Hauptes der Abstammungslinie (patrilinear) gruppiert. Im Zentrum der Stadt stand der àfin, der königliche Palast. Das alte Oyo, das frühere Zentrum des Oyo-Reiches hatte eine vierzig Kilometer lange, sieben Meter hohe Stadtmauer aufzuweisen. Jeder Häuptling einer Abstammungslinie war Herrscher seines eigenen Stadtviertels. Jede Linie schickte Repräsentanten (*iwarefa*: eine Position, die man durch Geburtsrecht erhielt) in eine Art Häuptlingsrat, der große politische Macht besaß. Dieser fällt die politischen Entscheidungen, ausgeführt wurden diese aber vom *oba* resp. seinen Repräsentanten. Das System war im mikrosozialen Bereich von demokratischen Strukturen, im makrosozialen Bereich von aristokratischer Herrschaft bestimmt. Das *ebi*-System führte zu einer großen Zusammengehörigkeit bei den einzelnen Staaten, aber unter den Staaten überwog das Rivalitätsgefühl zwischen den einzelnen Aristokratien. Der springende Punkt ist aber die religiöse Verankerung dieses Systems, das die königliche Gewalt als göttliche auffaßt und in allen Entscheidungen großen Wert auf die Konsultation der religiösen Spezialisten legt. Auch die Rückbindung aller Herrscher an Ifé, die eine Rückbindung an den als òriṣa verehrten ersten König und Stammvater *Odùduwà* bedeutet, hat eine stark religiöse Komponente, wie aus den noch zu besprechenden

Gründungsmythen hervorgeht. Weiters ist das Leben der Yorùbá von unterschiedlichsten Ritualen religiöser, sozialer, politischer Natur geprägt, bei denen den künstlerischen Ausdrucksformen Tanz, Trommeln und Masken besonderer Wert beigelegt wird.

Ifé hatte seine Glanzzeit um 1300, später begann der Aufstieg von Oyo, der eine Spannung zum ebi-System darstellt. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurde Oyo durch seine Kavallerie, die es sich durch ausgedehnte Handelsbeziehungen leisten konnte, zur bestimmenden Macht in der Region, die zwischen 1650 und 1800 die meisten Länder zwischen dem Volta und dem Niger beherrscht hat. Die politische Struktur dieses großen Reiches war eher kompliziert. Der Alafin übte seine Macht in Oyo durch leitende Beamte aus und in den unterworfenen, tributpflichtigen Gebieten durch Repräsentanten, die *ilari* und *ajele* genannten Chiefs, die an den Höfen dieser Staaten lebten. Diese besaßen als Priester des òrìṣà Ṣàngó (des Hauptòrìṣà von Oyo) große religiöse Autorität. Der Alafin Abiodun (1770-89) begann aber die militärische Macht zu vernachlässigen, da er sie ablehnte und sich auf den Handel konzentrierte, was die Position der *ilari* schwächte.

Die innere politische Struktur zeigte ein kompliziertes System des Machtausgleichs. Dieses System war auf eine Balance zwischen dem König und seinen Männern auf der einen und dem Rat der Familienältesten, dem *Oyo Mesi*, auf der anderen Seite aufgebaut. Letzterer konnte den König absetzen (was dessen Selbstmord zur Folge hatte) und einen neuen wählen. Dazu kam die Geheimgesellschaft der **Ògbóni**, auch **Òṣùgbó** genannt, eine Art Ältestenrat, den idealerweise die ältesten und weisesten Männer und Frauen bildeten (ogbón bedeutet u.a. Weisheit, ògbóni wörtlich: „weiser Älterer“). In Oyo konnte diese Gesellschaft wiederum die Entscheidungen des Oyo Mesi in Frage stellen. Man findet die **Ògbóni** -Gesellschaft allerdings im ganzen Yorùbáland, wobei die Rituale unterschiedlich sind. Die männlichen und weiblichen Mitglieder der Osugbo-Gesellschaft, die aus verschiedenen lineages kommen, verehren Onile. Die Interpretation dieser Verehrung ist strittig. Wurde früher in der Literatur oft davon ausgegangen, dass es sich bei Onile um eine Erdgottheit handelt, was die Übersetzung „Herr der Erde [aus oni (Besitzer) und ilè, (Boden Land; ilè aiyé bedeutet „Welt“)] nahelegen würde, so gehen manche Interpreten eher von der Übersetzung „Herr des Hauses aus“ [aus oni und ilé (Haus, Heim, Gebäude)]. Demnach ist das Haus das Bild des Kosmos als Einheit, den das *Osugbo*-Kulthaus als mikrokosmische Darstellung repräsentiert. Als Zeichen der Zugehörigkeit dienen kleine, eine weibliche und eine männliche Figur darstellende Messingstäbe, die mit einer Kette miteinander verbunden sind und als *edan* bezeichnet werden (→Abb. In PPP). Die Bezeichnung ist singularisch, weil die beiden Figuren als Einheit angesehen werden. Sie stellen die Einheit von männlichen und weiblichen



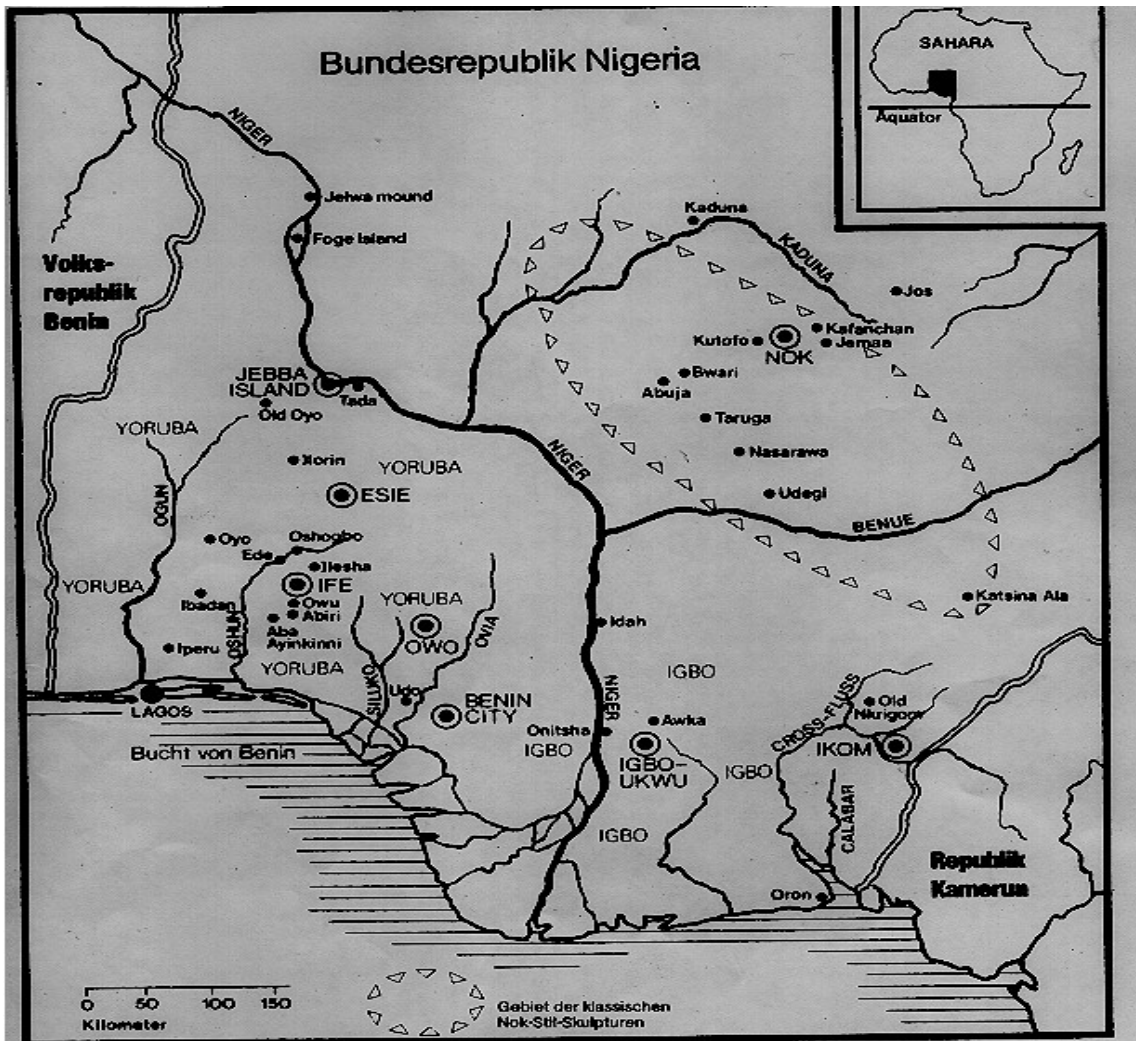
Elementen und die ursprüngliche kosmische Einheit dar, die die Gegensätze der menschlichen Erfahrungswelt übersteigt. Mitglieder der Ògbóni -Gesellschaft sind auch ältere Menschen, die bereits „jenseits“ der Spannungen des Lebens stehen. Der Zugang zu dieser Sphäre ist exklusiv, daher der Geheimcharakter der Ògbóni -Gesellschaft, so nimmt man an. Die Ògbóni-Gesellschaft besaß die Macht der Judikatur. Im Falle ungerechtfertigten Blutvergießens (Mord) müssen die Ògbóni Wiedergutmachung und Sühne leisten. Im 19. Jahrhundert hat die Ògbóni -Gesellschaft wohl auch Menschenopfer dargebracht und ist so in einen üblen Ruf gelangt.<sup>42</sup> Heute übt eine Ogboni-Gesellschaft in Nigeria eine Funktion aus, die man am besten als „mafios“ bezeichnen könnte. Es wird immer wieder von Terror und Repressalien gegen Mitglieder, die aussteigen wollen und/oder ein Geheimnis verraten, berichtet. Manche Asylwerber geben die Verfolgung durch die Ogboni-Gesellschaft als Grund für ihren Antrag an. Dies war auch bei Marcus Omufuma der Fall, der im Zuge des Abschiebeverfahrens aufgrund der Behandlung durch die österreichische Polizei verstorben ist. Die staatlichen Autoritäten unterlassen es allem Anschein nach, gegen die Aktivitätend der Ogboni-Gesellschaft vorzugehen, resp. wird berichtet, dass die Gesellschaft Mitglieder an zentralen Stellen der Macht habe. Weiters ist die genaue Beziehung zwischen der traditionellen Einrichtung und der heute unter diesem Namen fungierenden Gruppe unklar. *Margaret Thompson Drewal* berichtet in ihrer Ethnographie von 1992 noch über die traditionelle Ògbóni-Gesellschaft.

Jedenfalls wurde das Oyo-Imperium durch die komplizierten inneren politischen Abläufe nach aussen geschwächt, insbesondere in Bezug auf die Kontrolle über die kleinen Staaten entlang der Küste, die den Sklavenhandel beherrschten. Die bis dahin von Oyo beherrschten Fon in Dahomey wurden stärker und unterwarfen sich schließlich ihrerseits das Yorùbáland im Laufe des 19. Jahrhunderts. Außerdem erlangten die Fulani-Herrscher des Haussalandes im Norden Herrschaft über die nördlichen Gebiete des Oyo-Reiches, das damit auf die früheren Grenzen innerhalb Yorùbálandes reduziert wurde und auch hier seine Vormachtstellung nicht halten konnte. Die politisch instabile Gegend konnte von den Europäern leicht unterworfen werden.

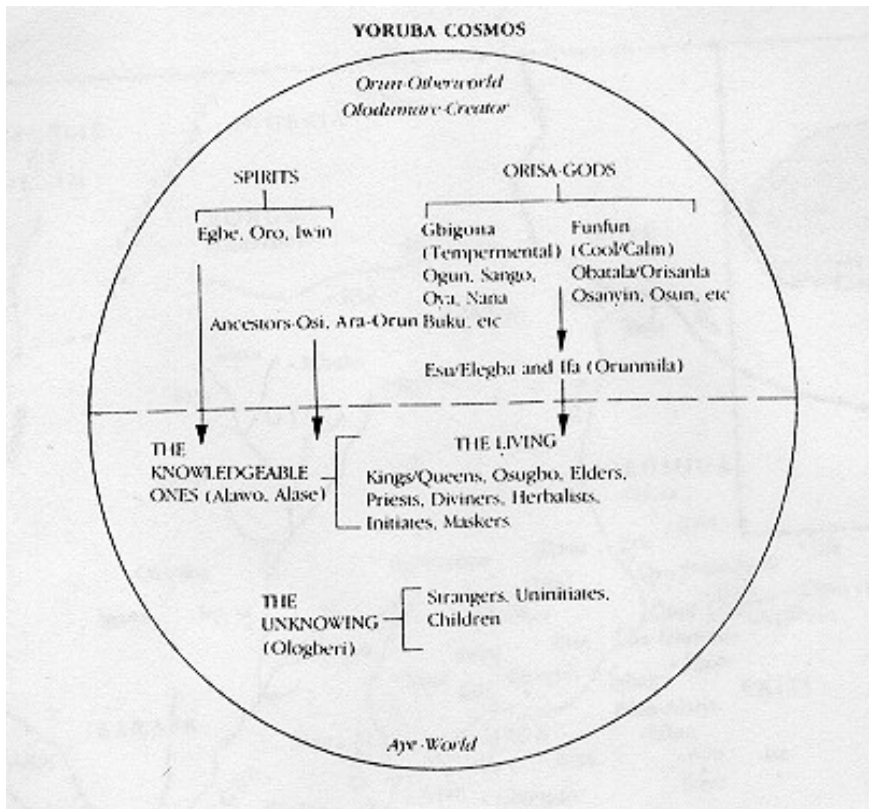
---

<sup>42</sup> Zur Ogboni (Osugbo)-Gesellschaft vgl. *Peter Morton-Williams*, The Yoruba Ogboni Cult in Oyo. In: *Africa. Journal of the International African Institute* XXX/4 (Oct. 1960), 362-374; *Dr. TH. A. H. M. Dobbeltmann. Der Ogboni-Geheimbund. Bronzen aus Südwest-Nigeria. Berg en Dal* 1976. *Henry John Drewal, Art and Ethos of the Ijebu. In: R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III, Yoruba. Nine Centuries of African Art and Thought. New York* 1989, 117-146. 136-143.; *Margaret Thompson Drewal* hat 1986 6 Treffen der Òṣùgbó –Gesellschaft besucht; vgl. dies, *Yoruba Ritual*, 33-37.

1. Landkarte



## Schematische Darstellung des Yorùbá-Weltbildes



### 4.2. Weltbild und Weltansicht der Yorùbá<sup>43</sup>:

Der Kosmos besteht für die Yorùbá aus zwei verschiedenen, untrennbaren Hälften: *òrun*,<sup>44</sup> der unsichtbare, geistige Bereich der Ahnen, Götter und Geister und *ayé*, die sichtbare Welt der Lebenden. Diese Vorstellung wird in vielen bildlichen Darstellungen der Yorùbá zum Ausdruck gebracht, so in der in religiösen Riten oft verwendeten Kalebasse, die aus zwei Hälften besteht, die die beiden Bereiche des Kosmos symbolisieren, oder auch in der Gestaltung der hölzernen Teller, die in der Divination verwendet werden (*opon ifá*), die aus einem erhobenen Rand mit Figuren und einem flachen, glatten Zentrum bestehen. Der zentrale Begriff für die Kosmologie und die Auffassung des Lebens bei den Yorùbá ist *àṣe*. Er meint die Lebenskraft, die von *Olódùmarè* (der höchsten Gottheit) gegeben wird und von jedem Individuum in einzigartiger Weise besessen wird. Alle Dinge besitzen *Àṣe*, die Götter,

<sup>43</sup> Vgl. insgesamt John Henry Drewal, John Pemberton III, Rowland Abiodun, *The Yoruba World*, in: *R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III, Yoruba. Nine Centuries of African Art and Thought*. New York 1989, 1-42 (zit. als Yoruba World).

<sup>44</sup> *òrun*; *orùn* heißt: Hals.

die Ahnen, die Geister, Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine, aber auch Worte wie Lieder, Gebete, Lobgesänge, Flüche, sogar das alltägliche Gespräch. Aṣe steht im Zentrum der religiösen Aktivität der Yorùbá, sie ist wesentlich eine performative Kraft, die mit Aktivität zunimmt und mit Passivität abnimmt. Deshalb ist religiöse Aktivität in der Form von Gebeten und Opfern wichtig, sonst werden die Götter zu leeren Idolen. Man muß sie füttern, sonst sterben sie<sup>45</sup>. Die Götter werden am Schrein angetroffen, dies ist der Ort, wo man sich ihnen gegenüber stellt. Die Objekte, die dort aufgestellt sind, sind mehrheitlich nicht Bilder der Gottheiten<sup>46</sup>, sondern Darstellungen der Verehrer der Gottheiten. Sie sind Bilder der Verehrung und repräsentieren die Stärkung derer, die vor den Göttern knieen und Opfer darbringen, durch die Götter. Gleichwohl gibt es figurale Darstellungen der Götter, wie etwa Èṣù.

#### 4.2.1. Olódùmarè

Òrun wird beherrscht von Olódùmarè (auch: Olorun, Odumare, Eléda, Elémi), der als der Schöpfergott verehrt wird, ein deus otiosus ohne geschlechtliche Bestimmtheit, sowohl von den göttlichen als auch den weltlichen Geschehnissen zurückgezogen, aber er ist derjenige, der den Menschen den Lebensatem gibt.

Die Etymologie des Namens ist nicht sicher erschlossen<sup>47</sup>:

Der Name ist eine Zusammensetzung des Präfixes **ol** (von oni) und den beiden Wörtern – **odù** oder **òdù** – und **maré**

- **ol**, von **oní**, ist ein Suffix, das den Besitzer einer Sache oder einer Fähigkeit anzeigt. **Ol** entsteht durch Ausfall (Elision) des „i“ vor dem „o“ und damit einhergehender Abwandlung des „n“ in „l“<sup>48</sup>. So ist z.B. **olóko**, aus oni & óko („Bauernhof“) der Besitzer von letzteren, also der Bauer, und **onile**, aus oni & ilé (Haus, Heim, Gebäude), der/die Haushälterin.

<sup>45</sup> Yoruba World, 26, wird dieser Ausspruch eines Yorùbá–Priesters berichtet.

<sup>46</sup> Im Obàtálá-Schrein von Ifé befinden sich Statuen von Obàtálá und Yemojá, die beim jährlichen mehrtägigen Obatálá-Fest auf den Prozessionen, die Bezug auf die Rolle des Oriṣa im Schöpfungsmythos und im Gründungsmythos von Ifé haben, mit sich geführt werden: Auch Èṣù wird etwa figürlich dargestellt. Auf den Altärten finden sich aber eher Behältnisse (oft figürlich gearbeitet, aber in diesem Falle mit Bildern von Adepten), in denen die raft der oriṣa enthalten ist (durch entsprechende rituelle Behandlung).

<sup>47</sup> Vgl. dazu Idowu, 30-37

<sup>48</sup> Das Gleiche geschieht im Yorùbá z.B. mit dem Verb „ní“, das „sagen, haben“ bedeutet. In einem Satz, der im Deutschen mit einem Dativ-Objekt und einem Akkusativ-Objekt eines Verbs übersetzt werden müsste, wie „Sie lehrten uns Yorùbá“ steht vor dem Akkusativobjekt in der Regel das Verb „ní“ : „nwn kó wa ní Yorùbá“ (Anm: nwón und kó müssen mit ọ geschrieben werden, aber ein ọ mit Akzent kann ich bei meiner Tastaturbelegung nicht erzeugen); vor „o“ elidiert ní das í du wird zu „l“: „ó fún mi l’ówó“ (Er gab mir Geld).#

- Die Bedeutung von **olódù** hängt also von der Bedeutung von **òdù** ab.
- **odù** oder **òdù** das ursprüngliche Wort hat in der Zusammensetzung die (bedeutungsbestimmende) Tonhöhe verändert, es kann zwei Ausgangswörter haben:
  - **odù** (Mittelton auf o) bedeutet ein Kapitel (im Ifá-Korpus, s. dazu unten), oder Herrscher, Autorität oder Szepter
  - **òdù** (Tiefton auf dem o) bedeutet einen großen, tiefen Topf, auch die Grube im Ayo-Spiel (ein Brettspiel ähnlich dem Backgammon, in dem es darum geht, Steine, die anfänglich auf alle Vertiefungen des Brettes aufgeteilt sind, in eine der Vertiefungen, die dem Spieler zugeordnet ist, zu sammeln. Im metaphorischen Gebrauch bedeutet ein gefülltes òdù (òdù-kàri), dass derjenige, von dem es ausgesagt wird, gesegnet ist, es ihm gut geht.
- Somit bedeutet **olódù** entweder denjenigen, der die Herrschaft, die Autorität, das Szepter besitzt oder denjenigen, der eine große Fülle besitzt, ein vollkommenes Wesen
- **maré** ist auf verschiedene Arten erklärt worden:
  - es kann aus **Omoèrè** stammen, einem Wort, das den „Sprößling der Boa“ bezeichnet: In diesem Fall würde sich der Name auf einen Mythos beziehen, der in Verbindung mit dem Regenbogen steht. Diesem zufolge geht der Regenbogen auf eine große Boa zurück, die eine schwefelhaltige Substanz hervorbringe, die für das Phänomen verantwortlich sei. Wer sich in den Besitz dieser Substanz zu bringen vermöchte, wird durch diese reich, glücklich usw. Das ist aber wiederum nicht so leicht möglich, weil die Boa die Substanz wieder zu sich nimmt, und weil derjenige, der sie berührt, wenn sie auf der Erde ist, in Gefahr kommt, unverzüglich vernichtet zu werden. Diesem Mythos zufolge ist er ursprüngliche Name der höchsten Person Olódú, der der Sprößling der Boa war und schon in jungen Jahren sich auf vielerlei Weise als jemand Besonderes erwies. Als die Erde (ayé) als Aufenthaltsort für ihn nicht mehr groß genug war, ging er in den Himmel (òrun), wo er weiter an guten Eigenschaften zunahm. Doch bevor er ging, schloss er einen Bund mit seinem Erzeuger, der Boa, dass sie einander nie vergessen würden und von Zeit zu Zeit miteinander sprechen. Der Regenbogen ist ein Zeichen dieses Bundes. Man vgl. dazu die Erzählung in der Bibel, Gen. 9, 8-17.
  - **maré** könnte auch aus dem verneinten Imperativ oder beschreibenden Satz *má rè* stammen, *rè* heisst gehen, *má* vor einem Verb drückt das Verbot aus, also ist *má rè* „geh nicht!“, es könnte auch heißen, „das, was nicht geht, sich nicht bewegt“. also das, was bleibt, was weiterbesteht.

- Ol-odù m'árè („m“ aus mó) derjenige der odù und arè verbindet: arè ist das Zeichen in der Krone des Oni von Ifè (zur Krone vgl. unten), das nur auf dieser Krone ist, die nur von seinen Nachfolgern getragen werden kann und von keinem anderen König im Yorùbáland. Es ist somit das Zeichen des Führungsanspruchs von Ifè, dessen König die oberste Macht im Yorùbáland ausübt.
- Es wird noch in Erwägung gezogen, dass der Name aus oni und odù-kàrì zusammengesetzt ist- Letzterer Ausdruck zeigt Vollkommenheit an. Wenn das odù (im Ayo-Spiel) voll ist, ist es perfekt: auch eine Hinzufügung würde diese Vollkommenheit zerstören. Dieser perfekte Zustand wird mit dem Wort kàrì bezeichnet.
- Somit ergeben sich aus den etymologischen Überlegungen vier mögliche Bedeutungen des Namens Olódùmarè:
  - (1) Olódù, der Sprößling der Boa.
  - (2) Olódù, der nicht geht, sich nicht verändert, bestehen bleibt.
  - (3) Derjenige, der das Szepter mit der Krone verbindet.
  - (4) Ol-odù-kàrì. ein Name, der denjenigen nennt, der höchste Vollkommenheit besitzt.
    - Olórun: der Besitzer von órun, aus oni und órun, mit der oben erwähnten im Yorùbá typischen Elision des Vokals<sup>49</sup> und der Änderung von n in l.
    - Eléda: der Schöpfer, Hervorbringer;
    - Elémi: der émi, den Lebensatem (eine der Komponenten der menschlichen Person im Denken der Yorùbá; s.u.) gibt.

#### 4.2.2. Die òrìṣà

Außerdem wird òrun von zahlreichen Wesen bevölkert, nämlich den òrìṣà, dann von Ahnengeistern (ara òrun) und verschiedenen Geistern. Die wichtigsten darunter sind die òrìṣà, deifizierte Naturgewalten, Kulturheroen und deifizierte Ahnen, wobei sie, wie z.B. im Falle von Ṣàngó, dem Gott von Blitz und Donner und einem Herrscher von Oyo, durchaus sowohl mehreren Bereichen zugleich angehören können. Der name òrìṣà selbst wird entweder als *ohun-tí-a-ríṣà* erklärt, was so viel bedeutet wie „das was gefunden und gesammelt wurde (→ 4.2.2.2., die Erzählung über Oriṣànlá) oder aus *Ori* („Kopf“) und *ṣè* („beginnen“) abgeleitet, dann bedeutete der Name soviel wie „Quelle des Ori“ (Kopf, Schicksal, Seelenanteil s.u.).

---

<sup>49</sup> Das gesprochene Yorùbá tendiert stark zur Elision so wird etwa ilé iwé (Haus der Bücher = Schule) als ilèèwé gesprochen.

#### 4.2.2.1. Die Polyperspektivität der òrìṣà (am Beispiel v. Ṣàngó)

An Ṣàngó und den über ihn berichteten Erzählungen ist die Polyperspektivität des òrìṣà-Konzeptes deutlich abzulesen. Auf der einen Seite eine Naturgottheit (Blitz und Donner), ist er auf der anderen Seite ein deifizierter Ahne (als Nachkomme von Odùduwà und König von Oyo), gilt aber auch als Kulturheros, der technische Macht über die Elemente (Elektrizität, Feuer) erworben hat. Dies zeigt sich auch daran, dass in den Mythen davon berichtet wird, dass seine Freunde (die Ṣàngó-Anhänger) seine Experimente fortgeführt haben. Natürlich stellt sich der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise die Frage, wie es zur Verschmelzung dieser Charaktereigenschaften in einer Person kommen konnte, wie sich der kosmische Ṣàngó mit dem irdischen Herrscher zu einer Òrìṣà-Gestalt verbunden hat. Für diese Frage sind in der Literatur zur Religion der Yorùbá zwei Lösungsmöglichkeiten angeboten worden: C. L. Adeoye unterscheidet zwischen zwei Ṣàngós, indem er davon ausgeht, dass man zwischen zwei Arten von Geistern, die sich in den òrìṣà schlußendlich vermischt hätten, unterscheiden muß: den *irunmole* (den direkt deszendierten Geistern) und den òrìṣà (deifizierte Wesen). Die andere Lösung (R. Denet; so auch R. Canizares) nimmt an, dass der König Ṣàngó einen älteren Mythos von Jakuta (dem Steinwerfer) auf sich gezogen habe. W. Bascom identifiziert Ṣàngó mit Jakuta. Dafür spricht, dass in der Neuen Welt, insbesondere in den nordamerikanischen Candomblés, Ṣàngó oft als Ṣàngó-Jakuta oder Xango-Djacuta verehrt wird. Die Ṣàngó-Priester in Oyo feiern auch heute noch den Tag, der Jakuta geweiht ist, allerdings in Verbindung mit Ṣàngó-Verehrung. Man kann sich dann natürlich religionsgeschichtlich die Frage stellen, ob hier - wie dies im Fall von Ṣàngó auch angenommen worden ist - ein Kulturheros die Charakterzüge und die Funktion einer älteren Naturgottheit auf sich gezogen hat.<sup>50</sup>

#### 4.2.2.2. Erklärungen für die Vielzahl der òrìṣà

Während Gelehrte wie Idowu (ein christlicher Yorùbá) den „polytheistischen“ Glauben der Yorùbá als Degeneration eines früheren Monotheismus ansehen<sup>51</sup>, gibt es auch Interpretationen wie diejenige von Ulli Beier, die in der Vielzahl der òrìṣà die vielfältigen

---

<sup>50</sup> Vgl. Darstellung bei *Omofolabo S. Ajayi*, Yoruba Dance. The Semiotics of Movement and Body Attitude in a Nigerian Culture. Trenton, NJ.-Asmara, Eritrea, 1998; Raul Canizares, Walking with the Night. The Afro-Cuban World of Santeria. Rochester, Vermont 1993, 59.

<sup>51</sup> Das Problem an Idowus Interpretation liegt darin, dass es zwar vielfältige und Riten für die Oriṣa gibt, dass aber eigener Kult für Olódùmarè, ein eher als deus otiosus zu bezeichnender Hochgott, nur rudimentär festzustellen ist. Zum Verhältnis von Oriṣa-Kult zur Verehrung Olódùmarès vgl., Peter McKenzie, A Niote on the Yoruba Òrìṣà Cults. In: Religion 10 [1980], 151-155, 153; Emefie Ikenga-Metuh, The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions. In: Religion 15 [1985], 373-385, 380ff.

Aspekte der Gottheit erblicken. Eine solche Erklärung für die Vielzahl der òrìṣà gibt ein von den Yorùbá erzählter Mythos selbst, den Ulli Beier aufgezeichnet hat, der von Orìṣànlá (wörtlich: der große òrìṣà; ein anderer Name für Obàtálá<sup>52</sup>) handelt. Demnach war am Anfang òrìṣà, der von seinem Sklaven, der ihn hasste, in viele hundert Einzelteile zerschlagen wurde. Orúnmilá aber sammelte die Einzelteile in der ganzen Welt auf, und die, die er finden konnte, gab er in eine große Kalebasse, die er Òrìṣà Nlá nannte und in einem Schrein in Ifè aufstellte. Aber hunderte Fragmente sind heute noch in aller Welt zerstreut, und Orìṣànlá ist der wichtigste unter allen.<sup>53</sup> Diese Erzählung illustriert, dass die verschiedenen òrìṣà Aspekte einer erfahrenen Wirklichkeit sind. Freilich sind diese Aspekte insofern „jenseits von gut und böse“, als die òrìṣàs durchaus nicht nur die „guten“, angenehmen Seiten der Wirklichkeit symbolisieren.

#### 4.2.2.3. òrìṣà funfun und òrìṣà gbigbona

Die Hierarchie der òrìṣà ist von Ort zu Ort verschieden, aber auch die Charaktereigenschaften und die verwandtschaftlichen Beziehungen.<sup>54</sup> Eine Systematisierung der verschiedenen Erzählungen würde also immer auf „widersprüchliche“ Traditionen<sup>55</sup> hinauslaufen. Dennoch

---

<sup>52</sup> → u, .5.1.

<sup>53</sup> Ulli Beier, *Yoruba Myths*, Cambridge 1980, 6f.; dieser Erzählung entspricht eine der möglichen Etymologien von Òrìṣà, nämlich eine Kontraktion des Satzes „Ohun –tí-a-rí sà, „das, was gesammelt wurde“; die andere Möglichkeit, die erwogen wird, ist eine Ellipse von „Ibiti-orí-ti-sè“, die Quelle von Orí. (vgl. Idowu. 59ff.). Zum Begriff Orí vgl. unten.

<sup>54</sup> Weshalb auch Versuche der Systematisierung, wie sie etwa Rowland D. Abiodun, *La signification et les artefacts d'Ifa dans la Culture Yoruba*. In: *Arts Du Nigeria. Collection du musée des Arts d'Afrique et d'Océanie*. Paris 1997, 55-58, 58 gibt, nicht überzeugen; Gleiches gilt für Angelina Pollak-Eltz, *Trommel und Trance. Die afroamerikanischen Religionen*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 35-39. Einen stark systematisierenden Zugang hat auch Baba Ifá Karade, der in seinem *Handbook of Yoruba Religious Concepts*, York Beach 1994, die religiöse Tradition der Yorùbá in den Kontext mit den großen Weltreligionen stellt und von daher, indem er z.B. die òrìṣà den Chakren der indischen mystischen Tradition zuordnet, seine Anordnungen in den Überlieferungen vornimmt.

Religionswissenschaftlich gesehen handelt es sich dabei um einen Prozeß der Kanonisierung: die vielen unterschiedlichen Ausformungen der Òrìṣàkulte und der Divination, die sich aus den regionalen Fortführungen der afrikanischen religiösen Traditionen durch die afrikanischen Sklaven und ihre Nachkommen in der neuen Welt (mit mehr oder minder transformativen oder synkretistischen Charakter) ergeben haben, sind einerseits in neuen Kontakt mit den traditionellen Religionen Westafrikas getreten (z.B. hat sich Karade, ein US-Amerikaner, in Nigeria als babalawo – Priester des ifá Orakels – initiieren lassen) und sind andererseits in überregionalen Kontakt getreten. Diese Vorgänge werden hier ausgeblendet. Es geht um den Blick auf die autochthone Tradition der Yorùbá.

<sup>55</sup> So gilt z.B. Yemoja in Ayede als Gattin des òrìṣà Oko, des òrìṣà der Landwirtschaft (vgl. dazu Andrew Apter, *Black Critics & Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago 1992, 100), während sie in Ifè als Gattin Obàtálás gilt, an dessen jährlichem Fest sie und ihre Kultgruppe eine wichtige Rolle spielen (vgl. die Darstellung bei Omofolabo S. Ajayi, *Yoruba Dance. The Semiotics of Movement and Body Attitude in a Nigerian Culture*. Trenton, NJ.-Asmara, Eritrea, 1998.)



lassen sich gewisse Einteilungen treffen: Man kann die òrìṣà in die kühlen (weißen) und die heißen (roten) aufteilen, womit das Temperament bezeichnet wird.

Zu den kühlen oder weißen (òrìṣà funfun) zählt Obàtálá (Òrìsànlá →u., 5.1.). Er ist eng mit Odùduwà dem ersten Herrscher von Ile-Ifé verbunden, sowohl was seine Stellung in den Schöpfungsmythen als auch im politischen Gründungsmythos von Ifé betrifft.<sup>56</sup> Ebenso bedeutsam ist Orúnmilà, der Stifter des Ifá-Orakels. Der wichtigste òrìṣà unter den „heissen“ oder „roten“ (òrìṣà gbigbona) für unseren Zusammenhang ist die Trickstergottheit Èṣù, aber auch der bereits genannte Ṣàngó. Seine Verbindung zu Obàtálá zeigt deutlich die Grundzüge der Kosmologie der Yorùbá auf, in der die Welt als ein Ort konzipiert ist, an dem verschiedene Kräfte wirksam sind, deren Gleichgewicht erstrebenswert ist.

- Ògún

Zu den „heißen“ òrìṣà gehört auch Ògún, der am weitesten verbreitete òrìṣà im Yorùbáland, der Gott des Eisens und des Krieges. Den mündlichen Überlieferungen zufolge ist er eine sehr alte Gottheit. Die oralen Traditionen berichten, dass, nachdem die Erde geschaffen und eingerichtet worden war, es die òrìṣà in Angriff nahmen, ihre jeweiligen Aufgaben zu erfüllen. Doch auf ihrem Weg kamen sie zu einem Platz, der „Keine Strasse“ hieß, wo sie nicht weiterkonnten; Obàtálá versuchte mit seiner Machete, einen Weg zu schlagen, aber sie war aus Blei und nicht geeignet für die Aufgabe. Allein Ògún besaß ein geeignetes Werkzeug, aber er verlangte eine Belohnung von den anderen. Diese wurde ihm versprochen, und nachdem er erfolgreich gewesen war und sie in Ile-Ifé angekommen waren, übergaben sie Ògún die einzige Krone, die sie dabei hatten. Es gibt Priester von Ògún, die behaupten, eigentlich sei er der König der òrìṣà. Die weite Verbreitung des Kultes von Ògún, mit unterschiedlichen lokalen Traditionen, führte auch zu der Ansicht, dass es 7 Ògún gäbe, darunter der Ògún der Schmiede, der Jäger, der Krieger, oder Ògún Onire. Letztere Bezeichnung bezieht sich auf die Stadt Ire in Yorùbáland, wo Ògún einmal Krieger angeführt hat und zu Boden gesunken ist, nachdem er im Zorn einen Haufen Leute niedergemetzelt hatte. Eine andere Erzählung besagt, dass Ògún auf Grund seines wilden Charakters sich nicht in die Gesellschaft einpassen konnte und deshalb an einem abgelegenen Ort, Ori-Òkè, „oben auf dem Hügel“ lebte, von wo aus er sich als Jäger, Krieger und Eroberer betätigte. Als ihm dieses Leben zu langweilig wurde, wollte er eine Stadt finden, in der er leben könnte, aber seine wilde Erscheinung (er war in Feuer und Blut gekleidet!) machte das unmöglich. Deshalb borgte er sich Kleidung von der Palme. In Palmblätter gehüllt (diese spielen in der Verehrung

---

<sup>56</sup> Andere òrìṣà funfun sind etwa Osoosi/Eyinle, ein Jäger und Gott des Waldes und der Ströme; Osanyin der Herr der Kräuter und Medizin; Yemoja, Osun, Yewa und Oba: Flußgöttinnen, auch Fruchtbarkeitsgöttinnen; Olosa, eine Lagunengottheit und Olokun, die Meerestgöttin.

vieler òrìṣà eine wichtige Rolle, sie werden zur Dekoration der Schreine benutzt), betrat er Irè und wurde sofort zum König von Irè, Oni-Irè, ausgerufen, seitdem ist er Ògún On'Irè, Ògún, der König von Irè.

Ògún, der „Patron“ und „Meister“ des Schmiedehandwerks, ist wegen seiner Meisterschaft in dieser Kulturtechnik auch der Gott der Jäger und Krieger, die ja mit dem Schmied, als dem Erzeuger brauchbarer Werkzeuge und Waffen, eng verbunden sind. Die Geschichte über den Ort „Keine-Strasse“ drückt dies ja sehr gut aus. Heute ist er die Gottheit aller, die mit Eisen und Stahl zu tun haben, von Schmieden, Mechanikern bis hin zu Taxichauffeuren.

Weiters sind hier zu nennen:

- Oya, Sangós Frau und Königin des Sturms (s.u. zu Şàngó) oder
- Obaluaye, der Herr der Pest.

Ein weiterer òrìṣà ist Şòpóná<sup>57</sup>, dem der Name des Vodou der Erde „Sakpaté“ im Gê [Ewe] entspricht. In den afroamerikanischen Religionen wird er auch Omolu (ein aus dem Yorùbá stammender Ausdruck) oder Shopona genannt, in der kubanischen Santería Babalu Ayé. Dieser Name stammt offensichtlich aus *Oba- 'lu' ayé* (auch: Olùwa Aiyé oder nur: Olùwa) das soviel bedeutet wie König, der Herr der Erde ist.

Die òrìṣà kommen durch ihre Medien in die Welt, die dazu ausgebildet wurden, in Besessenheitstrancen den Geist ihrer Gottheiten in die Welt zu bringen. Wenn die Götter sich in ihnen manifestieren, sprechen sie durch sie. Ifá und Èṣù (auch: Elegba) stehen an der Grenze zwischen den beiden Bereichen von òrun und ayé und vermitteln sozusagen die Kommunikation zwischen diesen Bereichen. Ifá ist der Name eines Divinationssystems, das dem Mythos nach vom òrìṣà Òrunmilà gestiftet wurde, der auch selbst Ifá genannt wird. Odu ist dessen Frau, aber auch die Bezeichnung für die Sammlung der Ifá-„Texte“ Diese bestehen aus einer großen Anzahl von oral tradierten Versen. Èṣù, eine Trickster-Gottheit, ist der Herr der Kreuzwege, der die Opfer zu den òrìṣà bringt und die Rituale überwacht. Er, nicht Òrunmilà, ist auf den Divinationsbrettern abgebildet.

#### 4.2.2.4. Die òrìṣà als im Komsos wirksame Kräfte und ihr Gleichgewicht

Eine Erzählung, die von Ulli Beier in seinem Buch „Yoruba Myths“ überliefert worden ist, zeigt, neben der Beziehung zwischen einem kühlen òrìṣà und einem heißen òrìṣà: auch andere grundlegende Strukturen der Weltsicht der Yorùbá auf:

---

<sup>57</sup> Şòpóná (das o jeweils mit Tiefton; leider habe ich keinen Weg gefunden, dies graphisch darzustellen).

“Obatala decided one day to visit his friend Shango, whom he had not seen for many years. Before undertaking the journey, he went to consult the *babalawo* (priest of the Ifá-oracle). The *babalawo* consulted the Ifa oracle and declared that the journey should not be undertaken, for it would result in Obatala’s death. But Obatala longed to see his friend and he asked whether there were not any sacrifices he could bring to make the journey possible.

The *babalawo* finally agreed that Obatala could undertake the journey without risking death, but that in any case it would turn out a disastrous journey, in which much suffering would come to Obatala’s way. The only way to avoid death would be never to complain about anything, never to refuse a service, never to retaliate. He would have to carry three white garments, black soap and shea butter.

Obatala set out. He walked slowly, because he was old and he supported himself on his pewter staff.

After some time, he met Eshu, sitting by the road. He had at his side a large pot of palm oil. Eshu asked Obatala to help him lift the pot on his head. Obatala did so, and Eshu poured the red oil over Obatala’s head.

But Obatala remembered the *babalawo*’s advice. He did not complain, went to the river, had a bath, rubbed his body with shea butter and put on a clean gown. He resumed his journey, but Eshu played the same trick on him twice more. First he poured charcoal over him, and then palm-nut oil. Again Obatala tolerated Eshu’s mocking laughter without complaint, took his bath, donned his new robe and walked on.

Finally he arrived in Shango’s kingdom. Shango’s horse had run away on that day. Obatala recognised the royal horse-strap and he caught the horse. Just as he was feeding it some ears of corn, Shango’s servants appeared and they accused him of stealing the horse. They dragged Obatala into the city and threw him into prison.

Seven years of misfortune followed in Oyo. Drought was ruining the crops. Epidemics killed off the domestic animals. The women were barren. Shango finally consulted Ifa and was told that the cause of all this was that an old man had been wrongly imprisoned. He investigated and finally Obatala was brought before him. Shango immediately recognised his friend. There was a joyful reconciliation. Shango ordered his servants to go and wash Obatala, observing absolute silence as a sign of respect. He dressed him in white robes and sent him home with rich gifts.”

In dieser Erzählung spielt neben den beiden Hauptfiguren von Ifé und Oyo auch Èṣù, die Trickster-Gottheit, eine zentrale Rolle. Die beiden ersten werden als Freunde dargestellt. Das

Grundgerüst der Handlung ist einfach: Obàtálá will Şàngó besuchen, ein Orakel warnt ihn, dass die Reise für ihn tödlich sein kann, er will sie aber trotzdem unternehmen und bekommt vom Orakel Anweisungen, die er zu befolgen hat, um einen guten Ausgang der Reise herbei zu führen. Auf dem Weg spielt Èşù Obàtálá einige Streiche. Schlußendlich wird dieser irrtümlich für den Dieb des Pferdes seines Freundes gehalten und ins Gefängnis geworden. Es folgt eine schlechte Zeit: Dürre, Epidemien, Unfruchtbarkeit. Erst als sich – wieder über das Orakel – der Grund dafür in der ungerechten Gefangenschaft eines Unschuldigen herausstellt, löst sich die Situation.

Einerseits hat diese Geschichte einen „politischen“ Sinn: Obàtálá ist der Hauptorisha von Ifè, der mythischen Gründungsstadt der Yorùbá-Kultur und Şàngó der Hauptorisha von Oyo, dem zweiten wichtigen Machtzentrum im Yorubaland. Oyo war die führende militärische Macht zur Zeit der Dominanz der Yorùbá über ihre Heimatregion in Westafrika. Es kann sich also um eine Geschichte handeln, die die Beziehungen von Oyo und Ifè thematisiert: Oyo (durch Şàngó repräsentiert) mag zwar die militärische Macht haben, muss aber die spirituelle Führungsrolle von Ifé akzeptieren.

Şàngó und Obàtálá stellen, als Òrişà, auch unterschiedliche, ja entgegengesetzte Aspekte der Wirklichkeit dar: Şàngó, der Blitz- und Donnergott, aufbrausend, kämpferisch, aber auch bereit, einen Fehler einzusehen, Obàtálá, der weißgewandete König, ruhig und demütig, der die Streiche, die ihm Èşù spielt, über sich ergehen lässt, wie es das Orakel empfohlen hat und auch nicht aufbegehrt, als er irrtümlich verhaftet wird.

Diese Gegensätze ziehen sich an, ihr Aufeinandertreffen ist aber auch gefährlich, wie die Geschichte lehrt: sie sollten ihren Weg allein gehen.

Andererseits ist für die Wirklichkeit beides grundlegend: mit der Herrschaft von Şàngó allein (während Obàtálá im Gefängnis ist), ist die Welt in einem unausgeglichenen Zustand. Zugleich lehrt die Geschichte, dass Demut allein auch nicht zielführend ist: hätte Obàtálá sich gleich zu erkennen gegeben, wäre die letzte Komplikation erspart geblieben.

Èşù, die Yorùbá-Trickster-Gottheit, verantwortlich für die Kommunikation zwischen den Bereichen der Wirklichkeit (ironischerweise auch in bezug auf das Ifá-Orakel), wird in dieser Geschichte auch porträtiert. Ebenso wird die zentrale Rolle des Ifá-Orakels hervorgehoben.

Aus der Geschichte geht jedenfalls deutlich hervor, dass alle im Kosmos wirksamen Kräfte zusammen spielen und zu einem Ausgleich gebracht werden sollen.

#### 4.2.2.5. Die òriṣà als Künstler und Kunst im Kult der òriṣà<sup>58</sup>

Unter den òriṣà kann man auch die direkt deszendierten òriṣà (ironmole) von den deifizierten Ahnen unterscheiden – obwohl es auch hier Überschneidungen in der Charakteristik gibt. Die ironmole sind diejenigen 17 òriṣà (16 männliche und Oṣun), die am Anfang der Welt unter der Führung von Obàtálá das Werk der Schöpfung ausgeführt haben, also die Welt in ihren jetzigen, bewohnbaren Zustand gebracht haben. Auf Grund dieser Tätigkeit kann man sie bereits als Künstler betrachten, was besonders für Obàtálá und Ajala gilt, die beide bei der Erschaffung des Menschen eine Rolle spielen, ersterer, indem er das materielle Element herstellt, zweiterer, indem er das „Schicksal“, ori, töpfer (s. u., 5.1.1.1.1.). Aber auch Ògún spielt eine wichtige Rolle in einer Kultur, die auch für ihre Schnitzer berühmt ist.. Die Bedeutung Ògúns für den Bereich der Kultur streicht John Pemberton III bei einer Beschreibung des Ògún-Kultes in Ila –Orangun heraus. Die Opfer für Ògún (Hunde) :werden an den Schreinen von Ògún dargebracht, die sich an den zentralen Plätzen des öffentlichen Lebens befinden, am Marktplatz und in der Nähe zum Königspalast.

Folgende Verse für Ògún wurden durch Simpson aufgezeichnet:

The owner of all iron metals.

He caused many a man to burn his penis.

He caused many a woman to slash open her vagina.

Ogun, who controls those who circumcize, feeds on snails.

Ogun, who controls razors, feeds on hair.

Ogun, who controls carvers, feeds on wood

Wahrscheinlich ist in der zweiten Zeile „cut“ statt „burn“ zu lesen, da sich die Wortbedeutungen einzig aus der Tonhöhe ergeben. Der Kommentar von Pemberton dazu lautet:

„Cultural existence has its price, and Ogun is present where the marks of communal identity are incised. Circumcision, facial marks, haircutting are acts of violence against the person. And yet these acts, bordering on death, are the acts of life, the marks of culture, of social differentiation. The hoes and axes made by blacksmiths for the farmers to clear the land and till the soil and the adzes and chisels made for carvers to shape trays for the marketplace and to sculpture veranda posts and doors for the house and ritual artifacts for the shrine are the work of Ogun. It is orisa Ogun who forges the instruments of culture, of civilized, ordered existence. Thus, each year at the Ogun festival, Bello of Ore's compound, even though he is a

---

<sup>58</sup> Vgl. dazu Henry John Drewal, Art or Accident. Yorùbá and their Deity Ògún. In: Sandra T. Barnes [Hrsg.], Africa's Ogun. Old World and New. Bloomington 1997, 235-260; Babatunde lawal, From Africa ro the Americas. Art in Yorùbá Religion. In: Arturo Lindsay [Hrsg.], Santería Aesthetics. Washington-London 1996, 3-37.

Muslim, sends his carving tools to a shrine to Ogun and has them rubbed with the blood of the dog that has been sacrificed.“<sup>59</sup>

Es ist also das Messer von Ògún, das die Stammeszeichen und andere Symbole der sozialen Definition des Individuums in den Körper des Menschen einritz, aber auch die Bereiche der Landwirtschaft und der Herstellung von Gebrauchsgegenständen und deren Ornamentierung sowie von geschnitzten Kunstwerken sind letztlich die Domäne von Ògún. Die Bedeutung von Ògún in Bezug auf den menschlichen Körper unterstreicht auch ein von E. Bolaji Idowu überlieferter Mythos, demzufolge Obàtálá, der als derjenige gilt, der die Menschen geformt hat, am Schluss seines Werkes die Körper an Ògún gegeben hat, der an ihnen diejenigen Operationen vorgenommen hat, die den Körper in der rechten Form halten, wie Beschneidung, Stammeszeichen usw. Das spielt auch auf den Vorgang des Schnitzens an: Im traditionellen Schnitzhandwerk der Yorùbá benutzt der Schnitzer am Schluss ein scharfes Messer, mit dem er die Formen hervorhebt und abgrenzt.

Auch andere òrìṣà sind für bestimmte Bereiche der Kunst zuständig, so

- Òṣun & Ìyá Mápó:

für weibliche künstlerische Aktivitäten wie Töpfern oder Batik,

- Obàlùfòn: gilt als der òrìṣà des Messinggusses und
- die Meeresherrin Olòkun ist für die Künstler zuständig, die das Gewerbe der Glasperlenstickerei (etwa für die Herstellung der Königskrone) ausüben.

*Das Wort **ona**, das in etwa unserem Wort „Kunst“ entsprechen würde, bedeutet soviel wie die kreativen Fähigkeiten, sie sich in einem Objekt manifestieren und deshalb auch seine Einzigartigkeit ausmachen. Der Künstler ist deshalb der olónà, der Besitzer dieser kreativen Fähigkeiten. Die olónà stehen alle unter der Patronage eines òrìṣà. Kunst durchdringt alle Bereiche des Lebens in der traditionellen Kultur der Yorùbá, und so auch die Religion. Diese wird hier, aus der Praxis der Yorùbá heraus, als Kommunikation zwischen ayé und òrun aufgefasst. Entsprechend dieser grundlegenden Dichotomie (und Zusammengehörigkeit) im traditionellen Weltbild der Yorùbá haben es die von mir hier als „religiös“ qualifizierten Aktivitäten mit der Kommunikation zwischen diesen Bereichen zu tun, sei es, durch den Kult der òrìṣà, durch Divinationspraktiken oder durch kulturelle Aktivitäten, die in Zusammenhang mit den Ahnen stehen. Im Folgenden wird die „Religion“ der Yorùbá anhand dieser drei Bereiche dargestellt. In allen diesen spielen künstlerische Ausdrucksformen wie*

---

<sup>59</sup> John Pemberton III., a cluster of sacred symbols: ori a worship among the igbomina yoruba of i l a - o r a n g u n. in: History of religion 17 (1977), 1-28

*Poesie, Gesang, Trommeln, Tanz, Masken, besondere Gewänder, sowie vielerlei aus Holz oder Elfenbein geschnitzte oder aus Metall gegossene/geschmiedete Objekte eine Rolle.*

4.3. Die Ahnen (Oku òrun, ara òrun, osi, babanla, iyanla), sind ein wichtiger und großer Bevölkerungsanteil von òrun. Sie können entweder durch Maskentänzer (egungun)<sup>60</sup> in ayé zurückkehren (kurze Besessenheit), oder als Teil eines Neugeborenen. Ein junges Mädchen, das als Reinkarnation der Großmutter erkannt wird, wird Yetunde (Mutter ist zurückgekehrt) genannt. Die Großmutter lebt in òrun weiter, aber ein Teil ihres èmí, Atems, konstituiert das Kind mit. Ayé wird also stark von òrun und seinen Kräften beeinflusst. So sagen die Yoruba: „Die Welt (ayé) ist ein Marktplatz, aber die jenseitige Welt (òrun) ist Zuhause“: „Ayé l’oja, òrun n’ilé“, oder auch: “Ayé l’ájò, òrun n’ilé” (Die Welt ist eine Reise, die jenseitige Welt ist das Zuhause).<sup>61</sup> Sie kontrastieren also den Charakter der Bewegung und Unvorhersehbarkeit der Welt mit dem Hafen der geistigen Welt, der geistige Existenz für die Ewigkeit verspricht. Das Leben wird als eine „Reise“ aufgefaßt. Dennoch wird nicht in asketischer Weise ayé zu entfliehen versucht, sondern ein langes Leben, Wohlstand, Nachkommenschaft und ein gutes Ansehen werden erstrebt, indem man sich beständig um ogbon (Weisheit), imo (Wissen) und oye (Verständnis) bemüht. In òrun wird auch das Schicksal und der Charakter einer Person bestimmt. Die Elemente, aus den eine Person lt. der traditionellen Überlieferung der Yorùbá besteht, gehen alle auf die Tätigkeit von Olódùmarè oder eines òrìṣà zurück.

## 5. Rituale zu Ehren der Òrìṣà

Neben der Verbindung zwischen dem Menschen und den ihn bestimmenden Kräften des Kosmos, wie sie in den Initiationsritualen durchgeführt wird, ist die religiöse Welt der Yorùbá insbesondere durch Rituale zu Ehren der òrìṣà gekennzeichnet, in deren Mitte die Besessenheitstrancen, die Manifestation eines òrìṣà in seinem Medium, stehen. Im Folgenden werden zwei solche jährlichen Rituale, das Obàtálá-Fest in Ifé und das Şàngó-Fest in Oyo, kurz dargestellt.

---

<sup>60</sup> Vgl. dazu Akin Euba, Drumming for the Egungun. In: R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III, The Yoruba Artist. New Theoretical Perspectives on African Arts. Washington and London 1994, 161-169.

<sup>61</sup> Yoruba World, 15f.

## 5.1. Obàtálá

### 5.1.1. Die mythische Bedeutung von Obàtálá.

#### 5.1.1.1. Die Rolle von Obàtálá im Schöpfungsmythos

Wie bereits erwähnt, identifizieren die Mythen der Yorùbá den Ort, an dem die Welt geschaffen wurde, mit ihrer Gründungsstadt, Ile-Ifé. Nach einem verbreiteten Mythos bestand am Anfang Òrun und darunter eine chaotische Wassermasse. Als Olódùmarè eine geordnete Welt erschaffen wollte, schickte er 16 Òriṣà als seine Abgesandten, jeder mit spezifischen Aufgaben im Werk der Schöpfung beauftragt. Darunter waren Odùduwà und Obàtálá, Ogún, Esù, Ifá-Orúnmilà, Òsanyin und Oruelere, der Wächter des häuslichen Anstandes. Obàtálá sollte feste Erde und Menschen schaffen. Dazu bekam er einen fünfzehigen Hahn und eine Kalebasse mit Erde sowie 201 Kräuterblätter mit. Sie gelangten in der Gegend von Ile-Ifé zur Erde, und, noch an der Kette, an der sich die Òriṣà vom Himmel herabließen, hängend, warf er einen Haufen Sand auf das Wasser und ließ den Hahn frei, der sich darauf stellte und zu scharren begann. So erweiterte sich das Land, woher nach einer diesem Mythos zugrundeliegenden Etymologie der Name Ile-Ifé kommt, von Ilè yi fè, dieses Land breitet sich aus. Die anderen Gottheiten stiegen herab und führten ihre verschiedenen Aufgaben aus. Aus der übrigen Erde formte Obàtálá menschliche Körper und brachte sie zu Olódùmarè, damit er ihnen Leben einhauche, auf dass die Welt bevölkert und voller Leben werde. Nach der ganzen Anstrengung des Tages wurde aber Obàtálá sehr durstig und trank, statt Wasser, Palmwein, und da er etwas viel davon trank, wurde er betrunken. Als er sein Werk fortsetzte, formte er seltsame Gestalten wie Albinos, Krüppel, Bucklige. Er konnte sich nicht weiter konzentrieren und schlief ein. Odùduwà setzte das Werk fort und vollendete es auf Olódùmarès Anweisung hin. Obàtálás Leute wurden die Ìgbò<sup>62</sup>, Odùduwàs die Ifé. Die Erzählung hat eine soziale Bedeutung. Da Obàtálá ein wichtiger Òriṣà ist, stellt die Zuordnung der Leute mit körperlichen Gebrechen oder auffallender Andersartigkeit (Albinos) einen Schutz für diese Menschen dar. Wer die Obàtálá Zugehörigen beleidigt oder verletzt, vergeht sich gegen Obàtálá.

---

<sup>62</sup> Die Igbo aus dieser Erzählung stellen eine alte Gruppe der Yorùbá, eine lt. den Mythen in der Frühzeit von den Ifé abgespaltene Gruppe dar und sind nicht mit den heutigen östlichen Nachbarn der Yorùbá, den Igbo oder Ibo ident.



#### 5.1.1.1.1: Exkurs zum „Inneren Kopf“ (ori inu)

- Èniyàn: „Person“ im Denken der Yorùbá.<sup>63</sup>

Aus diesem Mythos läßt sich erschließen, dass neben dem bereits behandelten Element des ori inu zur Konstitution einer Person (èniyàn) auch noch der von Obàtálá/Oriṣànlá resp. Odùduwà geformte Körper (ara) und der von Oludumare eingehauchte Odem (èmi) gehören. Èniyàn, das Wort im Yorùbá, das unserem Begriff der „Person“ entsprechen würde, ist auch ein stark moralisch geprägter Begriff. Jemand, von dem man sagt, er sei kein eniyan, ist damit als moralisch minderwertige Person gekennzeichnet<sup>64</sup>. Èniyàn besteht nun aus dem materiellen Bestandteil (ara), der von Obàtálá gefertigt wird, einer „Seele“ (èmi), die ihm von Olódùmarè eingehaucht wird, also Atem (Atmen heißt: mí) und dem Schicksal, das orí (Kopf) genannt wird, das von Ajàlá, dem Töpfer v. orí kommt. Orí hat also neben seiner Bedeutung als „Kopf“ auch die Bedeutung des persönlichen Schicksals, das mit dem ori inu verbunden ist. Die Bedeutung des Kopfes im traditionellen Denken der Yorùbá erschließt sich vielleicht aus dem Umstand, dass in Westafrika der Kopf einerseits der Körperteil ist, mit dem Lasten getragen werden, andererseits ist er der Sitz wichtiger Organe, des Gehirns, das das Denken steuert und der Augen, die oba ara, König des Körpers genannt werden. Jedenfalls vermittelt die Vorstellung von „ori“ im traditionellen Denken der Yorùbá die Bedeutung des Individuums: das menschliche Leben ist nicht sinnlos, jeder Mensch hat eine Aufgabe zu erfüllen, die in seinem orí bestimmt ist. Auf der anderen Seite führt gerade die Frage nach der Art dieser Bestimmung zu a) unterschiedlichen Auffassungen und b) Tätigkeitsbereichen für die religiösen Spezialisten.

Der mythologischen Erzählung zufolge wird orí, das Schicksal, dem aus ara und èmi bestehenden èniyàn hinzugefügt, indem dieses niederkniet und wählt. Die Erzählung scheint zunächst zu besagen, dass drei verschiedene Gottheiten mit der Anfertigung der Person zu tun haben: Obàtálá formt ara, das physische Element, Olódùmarè haucht èmi, den Geist, ein, der als Teil des Gottes selbst, als sein Atem gedacht wird. Danach begibt sich das aus den gemeinsamen Aktivitäten von Obàtálá und Olódùmarè hervorgegangene Individuum in das Haus von Ajala, um sein ori zu wählen. Dieses ist, ähnlich wie in Shakespeares Kaufmann von Venedig, als ein Gefäß, in diesem Fall ein von einem Töpfer hergestelltes zu denken, in dem das Schicksal eingeschlossen ist, ohne dass man es von außen erkennen könnte. Manche

---

<sup>63</sup> Vgl. Segun Gbadegesin, Èniyàn: The Yoruba Concept of a Person. In: ders., African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities. New York-San Francisco-Bern-Frankfurt-Paris-London 1991, 27-59.

<sup>64</sup> Zur Ethik im traditionellen Denken der Yorùbá vgl. Samuel O. Abogunrin, Ethics in Yoruba Religious Tradition. In: S. Cromwell Crawford [Hrsg.], World Religions and Global Ethics. New York 1989, 266-296; Segun Gbadegesin, Individuality, Community and the Moral Order. A.a.O., , 61-82.

sind gelungene Töpfe, manchen im Brennvorgang gesprungen usw. Gewisse ori schauen von außen gut aus, sind aber innen voller Würmer, oder aber sie sind unansehnlich, aber gut. Nach dieser Wahl geht das Individuum zum Pförtner des Himmels, wo er ihm sein ori offenbart wird, das danach aber wieder verschlossen wird. Am Weg zur Erde überquert das Individuum den Fluß des Vergessens, so dass es sich nicht erinnert, was sein Schicksal sein wird.

Die Interpretationen scheiden sich naturgemäß an der Art dieser Wahl: wird niederknien gewählt, trifft also das Individuum die Wahl -, oder empfängt es sein ori bloß, indem es in Ajalas haus niederkniet, ist das Schicksal also nicht gewählt, sondern auferlegt. Die Frage ist also, wer der Wählende ist. Von hier aus kann man eine Yoruba-Philosophie über Schicksal und Selbstbestimmung angehen.<sup>65</sup> Ara, das physiologische Element, wird nicht nur aus dem Gegensatz zum „Geist“ heraus verstanden, wie es z.B. der Fall zu sein scheint, wenn man einen selbstsüchtigen Menschen als einen bezeichnet, der sich an sein ara klammert. Zwei Elemente von ara werden genannt, nämlich opolo, im Kopf, die Quelle des logischen Denkens, der geistigen Gesundheit, eine Störung führt zu psychischen Krankheiten. Okán bezeichnet zunächst das Herz als Organ, aber auch die Quelle der psychischen und emotionalen Reaktionen. Ein ängstlicher Mann etwa muß sein okán stärken, ein jähzorniger Mann hat keines und das okán eines traurigen Menschen ist verstört. Mit dem okán sind emotionale Zustände wie Tapferkeit/Angst, Liebe/Haß; Freude/Traurigkeit verbunden. Im Abschnitt über die Divination werden wir dann sehen, wie dieses Konzeption des Menschen mit dem zentralen religiösen und kulturellen Instrument der Lebensbewältigung in Zusammenhang steht, dem Ifá-Orakel, das in gewisser Weise das kulturelle Gedächtnis<sup>66</sup> der oralen Kultur der Yorùbá darstellt<sup>67</sup>.

- Ori inu: der innere Kopf.<sup>68</sup>

Somit legt sich ein Zugang zur Stellung des Menschen in diesem Kosmos verschiedener Kräfte, deren ausbalanciertes Gleichgewicht von großer Bedeutung ist, von der Betonung des menschlichen Kopfes nahe. Der Kopf, ori, ist der Sitz des inneren Wesens einer Person (iwa) oder auch seiner aṣe. In den künstlerischen Darstellungen der Yoruba ist er oft vergrößert (Verhältnis 1:4; 1:5) oder erhält eine konische Form. Die Yorùbá unterscheiden zwischen ode

---

<sup>65</sup> Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen von Gbadegesin a.a.O.

<sup>66</sup> Zum Begriff des kulturellen Gedächtnisses vgl. Jan Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München 2000.

<sup>67</sup> So sagt etwa Gbadegesin. a.a.O., 82: „[...] Ifá is not just a religion. It is a source of Yoruba collective wisdom“ und nennt als Quellen der kulturellen Überlieferung der Yoruba „in absence of written history [...] oral traditions [...]. Among these are myths, folktales and the Odù-Ifá“ (a.a.O., 89).

<sup>68</sup> Vgl. Yoruba World, 26ff.

und inu, den äußeren und inneren Aspekten einer Person, die inneren Aspekte sollten die äußeren beherrschen, besonders solche wie innere Ruhe, Selbstbeherrschung und Geduld. Typisch dafür ist z.B. ein Gebet, das lautet: „Möge mein innerer Kopf nicht meinen äußeren verderben.“ Die äußere Erscheinung kann zwar auch die innere maskieren, idealerweise drückt sie jedoch Vornehmheit und Würde, die dem inneren Wesen entsprechen, aus. In diesem Zusammenhang muß man die Bedeutung der Namen für die Yorùbá hervorheben. So spielen in Ritualen sogenannte *oriki*, kleine Lob-preisungen einer Person oder charakteristische Worte über sie, (auch mit talking drums) eine große Rolle<sup>69</sup>. Zentral dafür sind bestimmte Namen, die Aspekte der Beziehung zu den Ahnen oder den geistigen Kräften des Kosmos betonen. Wenn diese *oriki* vorgetragen werden, wird der Kopf der Person, auf die sie sich beziehen, inspiriert oder energetisiert. Der Kopf stellt also auch die Verbindung der Person zu den übrigen Kräften des Kosmos dar und hat insbesondere in skulpturalen Darstellungen eine mehrfache Bedeutung, als Sitz des geistigen Wesens einer Person, der Ort, an dem die geistigen Wesen in der Besessenheitstrance in die Person eintreten und als ein sichtbares Oriki, das die Würde und den Stolz darstellt.

- Die konische Form und die Königskrone.

In Verbindung mit der Bedeutung des Kopfes ist in der Kultur der Yorùbá die konische Form in vielen Bereichen von besonderer Bedeutung, so bei bei den abstrakten Objekten (*ibori*), die im *ilé orí* (Haus des Kopfes), einem Schrein, aufbewahrt werden: in abstrakter menschlicher Form (konisch) werden, in Perlenschnüre eingepackt, verschiedene Dinge, die mit dem inneren Kopf eines Menschen verbunden sind, aufbewahrt: die Placenta (Nachgeburt) einer Person und Dinge, die in Verbindung zu den *Òrìṣà* oder zu Ahnen stehen. Die Trickstergottheit *Èṣù*, der Mittler zwischen den Welten, wird oft mit einem in konischer Form nach hinten verlängerten Kopf, manchmal zu einem Penis ausgeformt, dargestellt. Der Kopf verbindet die Person mit *òrun*, insbesondere in bestimmten *Ifá*-Ritualen.

Auch die Krone des Königs hat stets eine konische Form. Eine alte Erzählung besagt, dass *Odùduwà*, der erste *Òóni* von *Ifé*, auf den sich alle Könige der verschiedenen Yorùbástämme zurückführen, jedem seiner Söhne, bevor er starb, eine mit Perlenschnüren besetzte Krone (*ade*) gab und sie fortschickte, Königreiche zu gründen. In anderen Versionen wird davon berichtet, dass er blind war und die Söhne die Krone stahlen. Die alten Kronen wurden aus Leder gefertigt und mit Steinen oder Muscheln besetzt, am Rand waren Schnüre angebracht,

---

<sup>69</sup> Vgl. dazu Euba, 165; 167ff.; Yoruba World, 26.

die das Gesicht des Königs verdeckten, wenn dieser die Krone trug<sup>70</sup>. Seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts sind kleine europäische Glasperlen in Gebrauch. Stets ist auf den Kronen zumindest ein Gesicht an der Vorderseite angebracht: manchmal finden sich Gesichter vorne und hinten, oft viele Gesichter. Über die Bedeutung herrscht Uneinigkeit. Es handelt sich nach verschiedenen Überlieferungen entweder um das Gesicht von Odùdùwà, oder das Gesicht ist eine Darstellung des *ori inu* des Königs, oder auch das Gesicht von Olokun, Gott des Meeres und Besitzer der Perlen. Letztere Version wird von den Leuten, denen die Anfertigung der Kronen obliegt, erzählt. Die Anfertigung der Krone selbst ist ein langwieriger Prozess, der Opfer an verschiedene òriṣà beinhaltet. Die Krone muß auch von Kräuterkundigen präpariert werden, indem ein Päckchen mit Kräutermedizin an der Spitze eingelegt wird. An der Spitze der Krone oben sitzt immer ein Vogel (und zwar ein okin: ein kleiner, weißlicher Vogel mit langer Schwanzfeder), in fast allen Yoruba-Darstellungen beziehen sich Vögel auf die mystische weibliche Kraft awon iya wa (unserer Mütter). Die Symbolik spielt also auf die Integration der weiblichen und männlichen Elemente in der Herrschaft an. In Oyo steht die Iya Kere (eine der königlichen Frauen) hinter dem Alafin, wenn ihm die Krone (in die er nicht sehen darf, ohne Blindheit zu riskieren) aufgesetzt wird. Die Vögel symbolisieren also, dass der König selbst nur durch die Hilfe und Kooperation der awon iya wa regiert. Trägt er sie zum ersten Mal, wird er mit der Kraft eines òriṣà erfüllt. Somit ist über die Symbolik der Krone, die auch selbst als òriṣà gilt, die königliche Herrschaft, also die Ordnung der Gesellschaft, mit den weiblichen und männlichen Aspekten der Herkunft verbunden. Der Aspekt der Einbindung dessen, was eine Person konstituiert, in die Tradition zeigt sich hier von der königlichen Funktion her.

#### 5.1.1.2. Obàtálá als Herrscher von Ifè

Neben seiner Bedeutung als òriṣà, der an der Erschaffung der Menschen beteiligt ist, besitzt Obàtálá auch den Aspekt eines erfolgreichen Herrschers, der zum òriṣà wird, also einer deifizierten Ahnengestalt resp. eines Kulturheros.

Die traditionelle Mythologie erzählt, dass Odùdùwà der erste Òni (Herrscher) von Ifè war, Obàtálá aber nur im Range eines Heerführers ("Leutnant"). Obàtálá versucht einen

---

<sup>70</sup> Die Tatsache, dass das Gesicht des Königs verdeckt wird, wird auf zweierlei Weise erklärt, entweder, dass er durch die Kraft in der Krone, nicht durch seine eigene Kraft, regiert, oder, dass die königliche aṣe verstärkt, wenn er die Krone trägt, weshalb es gefährlich wäre, ihm ins Antlitz zu blicken. In früheren Zeiten zeigte sich der König oft gar nicht in der Öffentlichkeit, sondern war auf seinen königlichen Palast beschränkt. Die Einrichtung des sakralen Königtums besteht heute noch neben der staatlichen Regierung, sie wird vor allem bei der Durchführung religiöser Zeremonien in Anspruch genommen, auch wenn die obas selbst Muslime oder Christen sind.

Aufstand, der aber fehlschlägt, und Odùduwà gelingt es mit Hilfe von Obameri, Obàtálá aus der Stadt zu treiben. Obàtálá findet Unterschlupf bei seinem Freund Obawinni. Im Exil gründet Obàtálá die Ogboni-Gesellschaft und führt mit seinen Leuten, den Igbo in Masken, die die Ifé auf die Idee bringen, es handle sich um Geistwesen, nächtliche Überfälle auf Ifé durch. Schließlich wird, nachdem durch das Eingreifen einer Frau der menschliche Charakter der "Geister" aufgedeckt worden ist (hier weist der Mythos mehrere Varianten auf) und es Obàtálá nicht gelungen ist, die Stadt kriegerisch zu erobern, Frieden geschlossen, Obàtálá und die Igbo kehren nach Ifé zurück und Obàtálá kommt noch zur Regierung (als vierter Ooni von Ifé). Nach seinem Tod wird er zum òriṣà, der drei hauptsächliche Aspekte in sich vereint:

1. Seine Rolle bei der Erschaffung des Menschen - von dem die Menschen ara bekommen.
2. Demut und moralische Reinheit
3. Ein erfolgreiches Alter, nachdem er die Schwierigkeiten des Lebens und die Hindernisse, seine Ziele zu erreichen, überwunden hat.

### 5.1.2. Das Oríṣá-Nlá-Fest.

#### 5.1.2.1. Die Teilnehmer

Ihm zu Ehren findet Ende Februar/Anfang März zehntägiges Fest statt, in dessen Verlauf auf die mythischen Begebenheiten, die mit seiner Person verbunden sind, Bezug genommen wird. In diesem Fest spielt aber nicht nur Obàtálá eine Rolle, sondern auch andere òriṣà und Personen, die mit seiner Geschichte in Verbindung stehen.

Zunächst *Yemoja/Yemòò*, die ja in Ifé als Frau von Obàtálá gilt. Weiters Oluorugbo, einen Gestalt, die eine wichtige Rolle bei der Friedensvermittlung gespielt hat. Er wird durch seinen Oberpriester (Onisoro) Obalase repräsentiert. Eine Kultgruppe mit Namen *Eluyare* repräsentiert unter ihrem Führer *Obawinni* die Gruppe der Igbo, der gegenwärtige *Ooni* von Ifé wird durch Repräsentanten vertreten, und natürlich nimmt die Gruppe von Obàtálá-Priestern und Anhängern samt deren Familien an dem Fest teil, dem der Onisoro Obalale, der Hauptpriester des Obàtálá, vorsteht.

#### 5.1.2.2. Die Feststruktur

Das Fest dauert 10 Tage, davon sind 5 durch rituelle Aktivitäten hervorgehoben, und zwar

Tag 3:	Ojó Oro	der Tag der Anrufungen
Tag 4:	Isule	Prozession
Tag 5:	Òké Ilé	Vigil

Tag 8:	Ìtápá	Besuch des Palastes
Tag 10:	Ojó Odun	Festtag

#### 5.1.2.3. Der erste und zweite Tag des Festes.

Die ersten beiden Tage, noch ohne direkte rituelle Aktivitäten, sind der Vorbereitung auf das Fest gewidmet. Die Anhänger des òrìṣà machen sich physisch und psychisch bereit für die Anrufung des Gottes und seine Ankunft unter ihnen. Der Schrein von Obàtálá und die darin aufbewahrten Gegenstände werden gereinigt. Die Gegenstände sind 5 Steinfiguren, wobei die beiden größten Obàtálá und Yemoja symbolisieren, die zwei kleinsten die Assistenten von Obàtálá, einen männlichen (òrìṣà Ilare) und einen weiblichen (òrìṣà Yeye) und der nur etwas größere fünfte Alajagun, Obàtálás Kriegsführer.

Außerdem befinden sich in dem Schrein Trommeln und Gongs. Während die Trommeln von allen gespielt werden können, die trommeln können, sind die Gongs den Priestern vorbehalten.

#### 5.1.2.4. Ojo Oro: der Tag der Anrufung.

Am frühen Morgen betreten die Obàtálá-Priester, von Obalase, dem höchsten Priester v. Oluorogbo angeführt, den Schrein. Am Eingang zum inneren Schrein knieen sie nieder und rufen den òrìṣà mit einem Gebet an. Danach wird eine Ziege geopfert und ein Ifá-Orakel gestellt, ob das Fest einen guten Verlauf nehmen wird. Solange, bis dieses gewünschte Ergebnis erreicht wird, wird dieses Orakel durchgeführt, bei negativem Ergebnis werden jeweils rituelle Vorkehrungen getroffen, die einen günstigen Einfluß haben sollen.

Der òrìṣà wird dann noch wenigstens zwei Mal angerufen, Am Ende des Morgens gibt es eine Pause, in der die inzwischen gekochten Ofergaben verzehrt werden.

Am Nachmittag werden eine Ziege, 16 Schnecken (die wegen ihrer weißen Flüssigkeit mit dem kühlen, weißen òrìṣà Obàtálá verbunden werden), einige Buschratten und getrockneter Fisch sowie Kolanüsse geopfert. Außer den Ziegen wird alles gemeinsam geopfert.

Während des Kochens werden zwei Tänze veranstaltet, am ersten nehmen alle Festbesucher teil, der zweite wird nur von den Priestern ausgeführt.

Der allgemeine Tanz dient der direkten Anrufung des òrìṣà . Lt. O. S. Ajàyí stellt dieser Tanz das Schicksal von Obàtálá dar, der nahe daran war, vernichtet zu werden, aber seine Führungsposition wieder erlangt hat, indem er seine Schwäche überwunden hat.

Der zweite Tanz wird von den Priestern in weißer Kleidung ausgeführt, wobei sie sieben Mal um den Schrein herum tanzen, und jeder dieser Tänze hat ein eigenes Thema:

1. Die Absicht Obàtálás, ins Exil zu gehen.
2. Die Dankbarkeit Obawinni, dem Freund, gegenüber.
3. Der Ooni: der Streit zwischen Igbo und Ifé wird angesprochen.
4. Die Pocken. Dem Mythos zufolge hatte die Igbo-Gruppe durch magische Praktiken Herrschaft über die Pocken erlangt, die sie als Kriegsmittel einsetzen konnten, während sie selbst sich durch Medizin schützten.

*Zusatz:* *Idowu* berichtet davon, dass die Priester des òrìṣà Ṣonpona (Obaluaye) ein Monopol auf die Verwaltung der Todesfälle der an den Pocken Verstorbenen hatten (Reinigung, Beerdigung usw., was mit ziemlichen Kosten für die Verwandtschaft verbunden war); durch Beobachtung fanden Sie nun heraus, dass das Pockenvirus den Tod seines „Wirtes“ überlebt und setzten Teile der Haut des Toten u.Ä, dazu ein, um Herrschaft auszuüben: d.h., wenn jemand von Ihnen verflucht/gestraft worden ist, verstreuten sie infiziertes Material vor/in dessen Wohnstatt.

Am fünften Tag des Festes werden die Figuren von Obàtálá und Yemoja mit Efun angemalt, einer Substanz, die bei der Pockentherapie gg. Narbenbildung verwendet wird. Die Priester des Ṣonpona-Kultes (òrìṣà der Pocken) haben den Pockenvirus in beiderlei Hinsicht bis in die Tage der englische Kolonialzeit hinein gebraucht.

5. Der Geheimhaltungseid: bezieht sich auf den Pockenvirus.
6. Ein optimistisches Lied, das sich auf Erfolgsaussichten bezieht.
7. An diesem Tanz nehmen alle teil, was als taktischer Rückzug Obàtálás vom Krieg gedeutet wird.

#### 5.1.2.5. Isule: der Tag der Prozession nach Ita-Yemò.

Ita-Yemoo ist der Ort, an dem Yemoja gelebt haben soll. Die Prozession vom Obàtálá-Schrein aus führt zweieinhalb Kilometer in den Wald, dort strömen die Priester aus und sammeln solange Kräuter, bis der Obalálè 201 davon zählt. Diese Zahl bezieht sich auf den Schöpfungsmythos, in dem berichtet wird, dass Obàtálá mit 201 Kräutern in seiner Kalebasse von òrun herabgestiegen ist.

Die Prozession führt wieder zurück zum Schrein von Obàtálá, dort kniet der Obalale nieder und erhält alle 201 Kräuter einzeln ausgehändigt, die er sich jeweils an die Stirn drückt, um sie anschließend vor den Standbildern der òrìṣà niederzulegen. Wenn das erledigt ist, bleibt

nur der Obalale mit einigen Assistenten im Schrein zurück und empfängt die Bittsteller, die mit ihren Anliegen zu Obàtálá kommen.

Aus den Kräutern wird zusammen mit dem Blut eines geopfert Hahnes (Schöpfungs-Mythos!) eine Mixtur hergestellt, die an den folgenden Tagen für rituelle Bäder Anwendung findet. Der Tag hat mehrere Bedeutungsebenen:

1. Der Bezug auf den Obàtálá-Mythos: Yemoja wird informiert, dass die Gruppe beabsichtigt, Ile-Ifé zu verlassen.
2. Der Bezug auf den Schöpfungsmythos: die zentrale Rolle der Kräuter und des Hahns.
3. Der medizinische Bezugsrahmen, die Pocken: das Herstellen der Medizin bezieht sich auf die Pocken, was noch klarer dadurch wird, dass außer mit den Peitschen der Priester an diesem Tag keine Geräusche mit Trommeln o.Ä erzeugt werden, es also eine stille Prozession ist, was auf die Geheimhaltung hinweist.
4. Der Bezug auf das sakrale Königtum: Die Kalebasse, in der Obàtálá die 201 Kräuter gebracht hat, wird Igbá-Ìwà genannt. Jeder neuinstallierte oba im Yorubaland sandte nach Ile-Ifé um eine solche Kalebasse, aus deren Inhalt er entnehmen konnte, ob seine Herrschaft erfolgreich sein würde. Kalebassen dienen auch der Ogboni-Gesellschaft dazu, dem König die Aufforderung zum Rücktritt/Selbstmord, zu überbringen.
5. Rückbindung der sakralen königlichen Herrschaft an die weibliche Macht: Yemoja steht in direktem Bezug zum Inhalt von igbá-ìwà, und bereits beim Yemoja-Ritual in Ayede haben wir gesehen, dass die Kraft der Herrschaft, die dem König übertragen wird, in einer Kalebasse zu ihm gebracht wird.

#### 5.1.2.6. Òké Ilé: Vigil

Am fünften Tag findet die Vigil am Schrein außerhalb der Stadt statt, wofür am Nachmittag die Statuen von Obàtálá und Yemoja aus dem Stadtschrein gebracht werden und gereinigt., mit efun bemalt, mit Blättern, die am Vortag gepflückt wurden, bedeckt und in weißes Linnen gehüllt. "Yemojas Sessel" wird ebenso in weißes Leinen eingehüllt wie eine Flasche mit der am Vortrag hergestellten Kräutermixtur. Die Gongs werden zusammen mit je 16 Schnecken, gebratenen Buschratten, getrockneten Fischen und Kolanüssen in einem großen Sack verstaut. Der Priester wäscht sich rituell mit der Kräutermixtur und sein Oberkörper wird in der gleichen Weise bemalt wie die Statuen, die die òriṣà symbolisieren. Wenn alles fertig ist, bricht die Prozession zu dem Schrein außerhalb der Stadt, der kein festes Haus, sondern eine Art Hain ist, auf. Die Prozession ist eine ernste Angelegenheit, es werden wiederum solange



Orakel geworfen, bis ein günstiges Omen erreicht ist. Beim Eintritt in den Hain wird ein Lied gesungen, das Obatalas sichere Ankunft bei Obawinni zum Thema hat. Dann werden zwei Tänze ausgeführt.

Der erste Tanz wird von den Priestern allein getanzt, und zwar in 3 Phasen, zuerst mit der Yemoja-Statue, dann mit der Obàtálá-Statue und beim dritten Tanz wird eine Ziege geopfert, was schnell und lautlos geschehen muß, da die Ziege a) nicht unnötig leiden soll und b) sie nicht schreien soll, damit der Aufenthaltsort (man ist ja jetzt im Exil) nicht verraten wird.

Der zweite Tanz wird von allen getanzt, die Priester haben aber die Spezialaufgabe, 7x um den Schrein herum zu tanzen. Dieser Tanz wird erst ausgeführt, wenn die Repräsentanten des Óòni eine Ziege als Geschenk gebracht haben. Es ist ein langsamer Tanz, der den Gang einer Schnecke imitiert, eines wichtigen Tieres in der Ikonographie von Obàtálá, der ein òrìṣà funfun, ein weißer, kühler òrìṣà ist, zu dessen Charaktereigenschaften der moralischen Reinheit, der Langlebigkeit, Einfachheit und Demut zählen. Schnecken haben kein rotes Blut, sondern eine weiße Flüssigkeit, die in der traditionellen Medizin der Yoruba gegen Verspannungen verwendet wird. Der Tanz ist gemäß Obatalas Eigenschaften einer Schnecke ähnlich, die langsam und sicher ihren Weg findet und ihre kühlende Flüssigkeit am Boden zurückläßt. Ein Ifá-Vers sagt, dass die Falle zwar verschiedene Ratten tötet, nicht aber die Schnecke zu töten vermag. Die traditionelle Interpretation sagt, dass die Schnecke unzerstörbar bleibt, weil ihre harte Schale das knochenlose Tier bewahrt. In diesem Ifa-Vers wird Obàtálá genannt, und die Auslegung sagt, dass die Falle als der Tod aufzufassen ist, von dem Obàtálá nicht bezwungen wird, der lange lebt und die anderen òrìṣà überlebt.

Auch auf dieser Ebene erschließt sich das Obàtálá-Fest als eine Feier der Wiederkehr, des wiederkehrenden Lebens. Die Symbolik dieses Tages erschließt sich im Rückbezug auf den Mythos: er dient der Vorbereitung der Rückkehr der exilierten Gruppe und somit der Reintegration und der Wiederherstellung des Friedens. Durch die Überfälle der Igbo ist der Friede in Ifé gestört, und Oduduwas Fähigkeiten als Herrscher könnten in Zweifel gezogen werden. Ein zentraler Punkt der Kultereignisse während der Vigil ist die Überbringung eines Geschenkes (einer Ziege) durch die Ifé-Gruppe an die Obàtálá-Gruppe. Damit wird ein Friedensangebot gemacht. Ein weiterer Aspekt der "Wiederkehr" als Überwindung des Todes zeigt sich in der Symbolik der Pockenkrankheit: das Fest ist am Beginn der Regenzeit angesetzt, und zwar so, dass während seines Verlaufes auch Regen einsetzt. Die Pocken sind nun vor allem in der heißen Zeit eine Gefahr, und der kühlende Regen, der auch auf den kühlen Charakter Obatalas verweist, hat hier seine mehr als nur symbolische Bedeutung.

#### 5.1.2.7. Ìtápá: Besuch des Palastes

Die Wiederkehr als die Reintegration der abgespaltenen Gruppe in die Gemeinschaft steht im Mittelpunkt der Geschehnisse des 8. Tages, der somit die liminale Phase des Festes abschließt. Es ist zugleich der einzige Tag des Festes, an dem eine Besessenheitstrance eine Rolle spielt. Zu Mittag versammeln sich die Hauptpriester am Yemoja-Hain und wählen einen aus, der den Geist von Yemoja empfangen soll. Er wird mit einem Kräutermixturbad rituell gereinigt, sodann in ein langes weißes Kleid gehüllt und bekommt eine weibliche Haartracht, da ja Medien von der Geschlechtsrolle her stets weiblich sind. Während dieser Vorbereitungen ergreift der Geist von Yemoja von ihm Besitz, er wird Yemoja. Dies macht sich in einem starren und fixierten Gesichtsausdruck bemerkbar. Von einem Assistenten begleitet, sucht *sie* den königlichen Palast auf und bringt als Geschenk eine Flasche der Kräutermixtur mit. Die Leute gehen sodann auf die Straße, tanzen und singen und begrüßen Yemoja, wobei sie sie auffordern, zu bleiben. Diese Leute repräsentieren die Ifé-Gruppe, während die Priester die Igbo-Gruppe repräsentieren. Der Ooni sendet Botschafter mit Geschenken, um Yemoja zu begrüßen, während es für ihn tabu ist, ihr zu begegnen. In einer Situation des gerade wiedergefundenen sozialen Gleichgewichts soll nicht riskiert werden, dass zwei machtvolle Persönlichkeiten aufeinandertreffen, das könnte zu Konflikten und zum Zusammenstoß führen, jetzt soll aber kein Konflikt entstehen. Yemoja nimmt die Geschenke an und betet für das Wohlergehen des Königs. Nach 3 Besuchen kehrt sie zum Yemoja-Schrein zurück, womit die liminale Phase des Rituals beendet ist.

#### 5.1.2.8. Ojó Odun: der Festtag.

An diesem Tag besuchen Obatalas Priester den Ooni und verehren seine Ahnen an deren Schrein, von den *Eluyare* begleitet. Die Zeremonie im Palast endet in der Nacht, aber *alle* Leute feiern weiter, oft noch zwei Tage, sie tanzen dabei Obatalas Tanz und andere Tänze.

### 5.2. Şàngó

#### 5.2.1. Mythen.

Şàngó, ein auch in der Neuen Welt überaus beliebter òrìṣà, ist auf der einen Seite eine Naturgottheit, die mit Blitz und Donner assoziiert wird. In dieser Hinsicht ist Oya, seine Frau, mit dem Wind assoziiert, was sich in verschiedenen Mythen ausdrückt. Einer davon behandelt eine Art Wettkampf zwischen Şàngó und Oya, in dem sich Oya als die stärkere erweist, die

Şàngó davon abhält, aus dem Himmel auf die Erde niederzusteigen, indem sie die von ihm aufgetürmten Wolken immer wieder davontreibt. Ein anderer erzählt davon, dass Şàngó ein mächtige Medizin besaß, die ihm ermöglichte, Feuer aus seinem Mund sprühen zu lassen. Oya, die die Medizin aufbewahren sollte, nahm etwas davon, was Şàngó erzürnte, weshalb Oya vor ihm floh und Şàngó sie verfolgte. Obwohl Şàngó dann Oya vergab, flieht sie immer noch vor ihm, wenn er einem Feind nachsetzt. Deshalb geht sie (der Sturmwind) immer Şàngó (dem Gewitter) voraus.

Eine andere Seite von Şàngó zeigt sich im „zivilen Mythos“, der sich um die historische Person Şàngó rankt. Er gilt als der vierte Alafin von Oyo, als Enkelkind von Odùduwà. Er folgt der Überlieferung gemäß als Herrscher seinem schwachen Bruder Ajaka, der von allen ausgenutzt worden ist. Şàngó hingegen erweist sich als mutiger, harter und starker Herrscher. Seine Verbindung zu Blitz und Donner scheint aus Experimenten mit Elektrizität zu stammen, von denen die Überlieferung berichtet. Jedenfalls brennt demnach sein Palast nieder, er fällt in Ungnade und muß die Stadt verlassen. Oya, seine Lieblingsfrau, trennt sich von ihm am Weg ins Exil, worauf sich Şàngó erhängt. Seine Feinde rufen Şàngó so (Şàngó hängt), seine Freunde halten dagegen: Şàngó ko ʒo (Şàngó hängt nicht). In Trinidad wird Şàngó in der Camouflage eines katholischen Heiligen, des heiligen Johannes, als St. John Abakuso verehrt, was von Oba ko ʒo (der König hängt nicht) stammt. In anderen Versionen dieses Mythos wird allerdings Oya als die treue Frau beschrieben, die ihm ins Exil folgt und die Verehrung von Şàngó initiiert. Jedenfalls hat sich der ursprünglich in Oyo beheimatete Şàngó-Kult über das ganze Yorùbá-Land ausgebreitet. Die „orthodoxen“ Şàngó-Priester vom priesterlichen Haus Kòşo (!) in Oyo glauben allerdings nicht an den Selbstmord von Şàngó: sie erzählen, dass Şàngó aufgrund verschiedener widriger Umstände (zwei seiner Ehefrauen waren streitsüchtig, man beschwerte sich über seine Herrschaft) auf alle zornig wurde, sein Pferd bestieg und in den Wald ritt. Nachdem er lange nicht zurückgekommen war, beschloß man ihn zu suchen: Die ihn suchten riefen dabei: „König, wo bist Du? hast Du Dich erhängt?“ und er rief aus weiter Ferne zurück: „Nein, ich habe mich nicht erhängt“. Er war jedoch nicht bereit, wie der „Suchtrupp“ wollte, zurückzukehren, sondern begab sich über eine Kette nach òrun., von wo aus er jetzt seine Herrschaft durch Donner und Blitz ausübt.

Man sieht in diesen Erzählungen die Polyperspektivität des òrişà , der auf der einen Seite eine Naturgottheit (Blitz und Donner) ist, auf der anderen Seite ein deifizierter Ahne (als Nachkomme von Odùduwà und König von Oyo), aber auch als Kulturheros, der technische Macht über die Elemente (Elektrizität, Feuer) erworben hat , gilt. Dies zeigt sich ebenso daran, dass in den Mythen auch davon berichtet wird, dass seine Freunde (die Şàngó-

Anhänger) seine Experimente fortgeführt haben. Natürlich stellt sich der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise die Frage, wie es zur Verschmelzung dieser Charaktereigenschaften in einer Person kommen konnte., wie sich der kosmische Şàngó mit dem irdischen Herrscher zu einer òrìṣà -Gestalt verbunden hat.

Für diese Frage sind in der Literatur zur Religion der Yoruba zwei Lösungsmöglichkeiten angeboten worden: C.L. Adeoye unterscheidet zwischen zwei Şàngós, indem er davon ausgeht, dass man zwischen zwei Arten von Geistern, die sich in den òrìṣà schlußendlich vermischt hätten, unterscheiden muß: den irunmole (den direkt deszendierten Geistern) und den òrìṣà (deifizierte Wesen). Die andere Lösung (R. Dennet; so auch R. Canizares) nimmt an, dass der König Şàngó einen älteren Mythos von Jakuta (dem Steinwerfer) auf sich gezogen habe. W. Bascom identifiziert Şàngó mit Jakuta. Dafür spricht, dass in der Neuen Welt, insbesondere in den nordamerikanischen Candombles, Şàngó oft als Şàngó-Jakuta oder Xango-Djacuta verehrt wird.

### 5.2.2. Der Şàngó-Kult

Den Kult des òrìṣà Şàngó leitet der magba, ein "Hohepriester". Diese Funktion wird vererbt. Die Priester heißen Elegun und sie werden durch mediale Trance von Şàngó selbst berufen. Sie müssen dann eine Initiationszeit durchlaufen und sich vor allem einer sehr langen Ausbildung im Tanzstil unterwerfen. Elegun bedeutet: die Besessenen oder die Bestiegenen. Während der Besessenheitstrance halten sie einen oshe sango genannten Tanzstab in der Hand, der (über einem Griff) die Darstellung einer knieenden Frau (des Adepten) enthält, auf deren Kopf das Zeichen Şàngós, die Doppelaxt, lastet, mitunter mit einem beiegesellten Widder, eines der typischen Opfer für Şàngó (neben Hahn, Yams, Okra und Bohnensuppe).

Weitere Objekte aus dem Şàngó-Kult sind die Laba, die offiziellen Taschen des magba (immer das älteste Kind des magba wird magba, ob weiblich oder männlich), die zwei steinerne Stäbe (edun-ara) enthält, die die Donnerstäbe Şàngós symbolisieren und ein spezielle Rassel, séré. Einen solchen Donnerstab finden traditionellerweise übrigens die Şàngó-Priester unter grossem Aufwand an ritueller Betätigung in den Häusern, die vom Blitz zerstört worden sind, als Beweis dafür, dass Şàngó der „Täter“ war. Sie beanspruchen auch die Durchführung des Begräbnisses von vom Blitz erschlagenen. Bei den Ewe und Fon (westlichen Nachbarn der Yorùbá) gilt traditioneller Weise übrigens jeder vom Blitz Erschlagene als von Hevieso (dem Vodun, der Şàngó entspricht) für Diebstahl gestraft und somit als Dieb überführt und wird nicht begraben.

Die Kleidung der Priester besteht aus einem dreiteiligen Gewand, zu dem in der Trance ein viertes Teil dazukommt (wenn der Priester in Trance fällt, wird es ihm

angezogen): das wabi, ein karmesinrotes Obergewand, das mit Kauriemuscheln bedeckt ist. Die PriesterInnen tragen eine bestimmte, weibliche Haartracht, bei der die Haare in Reihen nach hinten gezogen sind, sodass die Stirnpartie vergrößert erscheint.

### 5.2.3. Das Şàngó-Fest

Es findet Ende Oktober/Anfang November statt, in einer Zeit, in der es wenig regnet, aber heftig donnert und blitzt und ist in Städten, in denen Şàngó die Patronatsgottheit darstellt, eine öffentliche Angelegenheit, an dem jeder, auch der König, teilnimmt. Das Fest hat eine Dauer von 7 Tagen, aber ein Monat zuvor gibt es bereits bei der Ankündigung des Festtermins ein kleines Fest, bei dem sich Şàngó manifestieren muß, bevor der Termin öffentlich bekanntgegeben wird. Nach einigen Wochen der Vorbereitung findet dann das Fest, das einen einfachen Aufbau hat, statt.

Der 1. Tag ist der Tag der Anrufung mit Vigil

der 2-6 Tag besteht aus Besessenheitstänzen und der Darstellung der Kräfte Şàngós

am 7 Tag gibt es ein großes Finale.

#### 5.2.3.1. Der erste Tag

Şàngó wird angerufen, dass er seine Kräfte in den elegun und in Donner und Blitz manifestieren soll. Am Morgen wird Şàngós Kalebasse zum Fluß getragen und an einem geheimen Platz eingegraben. Der Inhalt ist zwar auch geheim, aber man weiß, dass es sich um die edun-ara (Şàngós Donnerstäbe) handelt. Dort werden dann einige Rituale durchgeführt, wonach die Prozession sich tanzend und singend zurück in die Stadt begibt, Dort wird am Nachmittag von den Kultspezialisten eine Art Theater aufgeführt, in dem die Taten Şàngós dargestellt werden.

Wenn die Zuschauer gegen Abend den Platz verlassen haben, bleiben die Priester und Kultadepten übrig, um zu opfern, zu tanzen, zu essen und trinken. Zunächst wird ein Widder geopfert, während das Opfer vom Magba ausgeführt wird, tanzen die Elegun einen lanku genannten Tanz (zu Rasseln und bàtá Trommeln), einer von ihnen wird besessen. Die Besessenheit macht sich bemerkbar, indem er seine Tanzschritte nicht mehr vollendet, die Schritte nicht mehr zählen kann, seine Augäpfel hervortreten und sein Mund sich zusammenzieht. Die Besessenheit tritt im Augenblick des Opfers ein: der Besessene schreit, läuft zum geopfertem Widder und umarmt ihn. In Ede wird statt des Widders ein Grasbündel "geopfert", indem es entzündet wird: dort tritt die Besessenheit im Augenblick ein, wenn die

Grasbündel entzündet werden, der Besessene nimmt dann eben die Grasbündel in die Hand. In diesem Moment wird jedenfalls der Ablauf des Rituals kurz unterbrochen, da Şàngó sich in der Mitte der Adepten manifestiert hat und er wird mit einer Anrufung begrüßt.

Es wird dann auch noch ein paar Stunden geschlafen.

#### 5.2.3.2. Tag 2-6

An den Tagen 2-6 wird die Gemeinschaft mit Şàngó aufrechterhalten. Dazu dienen Besessenheitstänze, Darstellungen seiner Kräfte, magische Aktionen, Opfer und Festmähler. Jeweils am Ende des Tages wird eine Prozession zum Marktplatz oder zum Königspalast abgehalten, wo das Medium des Tages Şàngós Macht darstellt.

#### 5.2.3.3. Tag 7

Am siebenten Tag versammelt man sich am Palast oder am Marktplatz, wozu auch Gruppen von Èşù- und Obàtálá-Anhängern gehören.

Erinnern wir uns an den oben (4.2.2.4) bereits erzählten Mythos, demzufolge Obàtálá sich auf die Reise gemacht hat, um seinen Freund Şàngó zu besuchen. Èşù, die Trickster-Gotheit, stellt ihm eine Falle, so dass er fälschlicherweise als Dieb eines Pferdes von Şàngó angeklagt wird. Da Obàtálá zu demütig ist, sich zu erkennen zu geben, wird er von Şàngó ins Gefängnis gesteckt, worauf sieben Jahre lang alle möglichen Katastrophen über das Land hereinbrechen, wie Hunger, Unfruchtbarkeit, Unfälle usw. Durch das Ifá-Orakel wird dann aufgedeckt, woran dies liegt, nämlich an Obàtálás Haft. Dieser wird entlassen, der Friede kehrt ins Land zurück.

Diese Erzählung zeigt eine Grundkonzeption im Denken der Yorùbá: es muß ein Ausgleich der Kräfte vorhanden sein. Şàngós Kraft und Macht ohne die kühle, bescheidene, demütige Gegenwirkung Obàtálás führt zu Katastrophen. Obàtálás übermäßige Demut alleine aber ist es, die ihn in diese Situation bringt: auch diese Disposition ist also einseitig.<sup>71</sup>

Der Hintergrund dieses Mythos wird in der gemeinsamen Teilnahme der drei Kultgruppen am Höhepunkt des Şàngó-Festes thematisiert, wie überhaupt Yorùbá-Feste, wie insbesondere M. T. Drewal in ihren Studien von Yorùbá-Ritualen herausgearbeitet hat, ein transformatives Spiel der verschiedenen Kräfte zelebrieren und ausagieren.

Die Hauptaktivität dieses Tages besteht in der sogenannten Feuerprozession, die am Nachmittag, wenn der ganze Marktplatz mit Zuschauern und Adepten erfüllt ist, stattfindet.

---

<sup>71</sup> Eine genaue Diskussion der Interpretation dieses Mythos mit Rücksicht auf die politische Konkurrenz zwischen Oyo und Ife, die sich in der Opposition von oyozentrischen und ifezentrischen Ritualen zur Begründung des sakralen Königtums ausdrückt, bringt Apter, a.a.O., 27-31

Der besessene elegun trägt einen perforierten Topf mit heißer Kohle (dem Feuer Şàngós) am Kopf und verletzt sich dabei nicht. Er dreht sieben Runden im inneren Kreis der Zuschauer, darauf folgt ein sich ständig steigernder Bessenheitstanz des Mediums, in Wechselwirkung mit der sich beständig steigernden Musik. Ein wilder, wirbelnder Tanz voll Energie, bei dem alle Gliedmaßen in ständiger Bewegung sind, bildet gegen den mit Blitzen und Donnern erfüllten Himmel einen eindrucksvollen Anblick. Läßt die Trance nach, wird das Medium von anderen elegun weggeführt, worauf sofort die Menge zersplittert. Sie löst sich in eine Vielzahl von kleinen Tanzgruppen auf, die miteinander im Wettstreit liegen. Den Schlußpunkt bietet eine letzte zentrale Darstellung von Şàngós Macht, nachdem sich die Menge nach Hause begeben hat, bringt die Şàngó-Gruppe die Paraphernalia Şàngós zurück in den Schrein und räumt auf.

#### 6. Divinationssysteme in der Religion der Yorùbá: eine der Arten des Übergangs, der Vermittlung zwischen den Bereichen des Kosmos

Unter „Divination“ versteht man die unterschiedlichen Formen (Techniken) der Wahrsagung resp. Vorhersage, also Orakeltechniken. Das Wort stammt vom lat. Verb *divinare*, „eine göttliche Eingebung haben, weissagen, prophezeien, vermuten, ahnen“. In der Religion der Yorùbá finden wir verschiedene, z.T. hochkomplexe Divinationssysteme.

Da in unserer Welt die lt. den Mythen früher bestehende direkte Verbindung zwischen *aye* und *orun* unterbrochen ist, müssen verschiedene Wege gefunden werden, um zwischen den beiden „Hälften des Kosmos“ zu vermitteln. Einerseits können sich die Ahnengeister oder andere Geister (wie Buschgeister) in Maskentänzern manifestieren, oder aber die *òrìṣà* in von ihnen besessenen Medien, die während der Zeit der Besessenheitstrance die *òrìṣà* selbst sind (und nicht darstellen). Eine andere Weise der Vermittlung zwischen den Welten, ein Weg, Auskünfte aus der „anderen Hälfte“ zu erlangen, ist die Divination. Im Folgenden werden die hauptsächlichen Arten der Divination, die in der Religion der Yorùbá einen wichtigen Stellenwert einnimmt, und in sehr elaborierten Formen angewandt wird, vorgestellt.

Die hauptsächlichen Zwecke, zu denen Orakel gestellt bzw. befragt werden, sind die Beantwortung der Fragen, welche Opfer zu einem bestimmten Zweck dargebracht werden sollen und der Frage, ob die Opfer angenommen worden sind, welche Frage auch innerhalb von Ritualen, bei denen bereits festgelegt ist, welche Opfer dargebracht werden, mittels Divination beantwortet wird, sowie die Auskunft über die Ifá-Texte.

## 6.1. Ifa-Divination:

Das Ifá-Orakel ist ein relativ kompliziertes System, das auf einen großen Korpus mündlich überlieferter Verse und Auslegungen dieser Verse bezogen ist. Es wurde der Überlieferung nach von Orúnmilà gestiftet. Der Name Odu bezeichnet dessen Frau und sowohl den Korpus der Texte des Orakels als auch die Ifá-Muster, die 256 möglichen Kombinationen von I und II in einer Serie von 8.

### 6.1.1. Der binäre Code als Grundlage des Orakels.

Die Odu bilden mit ihren 256 Möglichkeiten der Kombination die mnemotechnische Grundlage der Tätigkeit des babalawó, des Orakelpriesters. Die 16 Grundformen lassen sich in  $16^2$  Kombinationen darstellen, oder auch als eine Serie aus einer Wahrheitstabelle mit 8 Variablen. Wahrheitstabellen werden in der modernen formalen Logik verwendet, um zweiwertige Aussagen darzustellen. Eine zweiwertige Aussage ist eine Aussage, die entweder wahr oder falsch, ja oder nein, I oder II ist. Bei einer Variable „P“ ergeben sich zwei Möglichkeiten, P kann W (wahr) oder F (falsch) sein, resp I oder II. Bei zwei Variablen „P“ und „Q“ ergeben sich  $2^2$  Möglichkeiten, W/W; W/F; F/W; F/F (I/I; I/II; II/I; II/II); bei drei Variablen  $2^3$  Möglichkeiten usw. Bei 8 Variablen ergeben sich also  $2^8$  oder 256 Möglichkeiten. Man nennt diese Art der Darstellung auch einen binären Code. Auf dem binären Code basiert nicht nur die moderne Computertechnologie, sondern erstaunlicherweise auch schon das Ifá-Orakel der Yorùbá, allerdings auch andere Orakelformen, die in Afrika und anderswo zu finden sind.

### 6.1.2. Die Hauptodu, deren Reihenfolge und Rangordnung

Wie bereits erwähnt, dient es dazu, einen der 256 „Odu“ ausfindig zu machen. Diese Verse und ihre Auslegung sind jeweils durch eine der 256 möglichen Kombinationen von W/F resp. I/II in einer Reihe von acht Stellen (die entweder I oder II sind) markiert. Diese 256 Markierungen, sowie die dazugehörigen Verse wie auch die Interpretationen sind in der schriftlosen Kultur der Yorùbá von den babalawos, den Orakelpriestern, mündlich tradiert worden, was eine enorme Gedächtnisleistung der Orakelpriester darstellt. Es gibt verschiedene Angaben über die Zahl der Verse pro Odu, etwa 16 (was aber sicherlich, bei der Bedeutung der Zahl 16 im System, eine „Idealisierung“ darstellt – es ergäben sich insgesamt  $16^3$ , also 4096 Verse). Je mehr Verse ein babaláwo kennt, desto angesehener ist er. Jedenfalls sollte ein babaláwo am Anfang seiner Tätigkeit für jedes der 256 odu wenigstens vier Verse



kennen. Es entstehen auch neue Verse, etwa dadurch, dass ein babaláwo einen entsprechenden Traum hat.

Es werden 16 Haupt-Odu und 240 Neben-Odu unterschieden, wobei die Haupt-Odu die symmetrischen Formen darstellen, die sich ergeben, wenn man zwei Vierergruppen nebeneinanderstellt, also z.B. I/II/II/I neben I/II/II/I. (Edi Meji), das sind die 16 Möglichkeiten einer Wahrheitstabelle von 4 Variablen jeweils mit sich selbst gepaart. Die 16 Möglichkeiten haben 16 Namen, Meji (zwei) wird dazugefügt, wenn eine Möglichkeit zweimal auftritt. Die übrigen möglichen Kombinationen entsprechen den Kombinationsmöglichkeiten von 16 Variablen miteinander unter Ausschluß von symmetrischen Paarbildungen, also  $n^2 - n$  (in diesem Fall  $16^2 - 16 [=240]$ ), was z.B. den Spielen in einer Fußballliga zwischen 16 Mannschaften in der Hinrunde entspricht, weil ja jede der 16 Mannschaften gg. 15 andere zu spielen hat,  $16 \times 15 [=240]$ , - mit Rückrunde sind es dann 480  $[=30 \times 16]$ ). Die Namen sind dann entsprechend z.B. Edi Irosun oder Irosun Edi usw. Die Namen unterscheiden sich aber auch in unterschiedlichen lokalen Traditionen voneinander!

Eji Ogbe	Oyeku Meji	Iwori Meji	Edi Meji	Irosun Meji	Oworin Meji	Obara Meji	Okanran Meji
I I	II II	II II	I I	I I	II II	I I	II II
I I	II II	I I	II II	I I	II II	II II	II II
I I	II II	I I	II II	II II	I I	II II	II II
I I	II II	II II	I I	II II	I I	II II	I I
Ogunda Meji	Osa Meji	Ika Meji	Oturupon Meji	Otura Meji	Irete Meji	Oṣe Meji	Ofun Meji
I I	II II	II II	II II	I I	I I	I I	II II
I I	I I	I I	II II	II II	I I	II II	I I
I I	I I	II II	I I	I I	II II	I I	II II
II II	I I	II II	II II	I I	I I	II II	I I

Die Hauptodu stellen die 16 symmetrischen Formen der Anordnung dar. „Eji“ resp „Meji“ heißt „2 mal“ (die Ausdrücke „Meji“ und „Eji“ gehen auf zwei der vier Arten von Zahlwörtern im Yorùbá zurück). Die hier abgebildete Ordnung der Hauptodu ist diejenige, die bei den südwestlichen Yorùbá in Gebrauch ist, aber auch in den afroamerikanischen Religionen. Wie wir sehen werden, ist es nicht ident mit der „Rangordnung“ der Odu, dürfte

aber das System darstellen, nach dem der „Lehrling“ die Bezeichnungen lernt. Das System der Anordnung besteht darin, dass stets Zweiergruppen gebildet werden. Die ersten vier Odu (zwei Zweiergruppen) sind diejenigen, die von oben nach unten und von unten nach oben gelesen die gleiche Form ergeben: Ogbe = vier mal 1; Oyeku = vier mal 2, Iwori = 2 mal 1 in zwei 2en eingeschlossen und Edi (auch: Idi) = 2 mal 2 in zwei 1en eingeschlossen. Darauf folgen Paare, die jeweils die gleiche Figur, von oben nach unten gelesen, und sodann von unten nach oben gelesen, ergeben: Obara und Okanran sind die Möglichkeiten mit 3 2en in einer Reihe, Okanran ist Obara von unten nach oben gelesen; Ogunda und Osa sind die Möglichkeiten mit 3 1en in einer Reihe, Osa wiederum Ogunda von unten nach oben gelesen; Ika und Oturupon sind die Möglichkeiten mit drei 2en, die eine 1 einschließen, Oturupon ist Ika von unten nach oben gelesen (und umgekehrt), Otura und Irete sind die beiden Möglichkeiten von drei 1en, die eine 2 einschließen, wiederum jeweils die Umkehrung, wie auch Oşe und Ofun (die Möglichkeiten der Abfolge von 1en und 2en) die Umkehrungen voneinander darstellen.

Eine andere Ordnung ist in Ife in Gebrauch, wobei die ersten vier Odu in der gleichen Reihenfolge wie im südwestlichen System angegeben werden:

Eji Ogbe	Oyeku Meji	Iwori Meji	Edi Meji	Obara Meji	Okanran Meji	Oworin Meji	Irosun Meji
I I	II II	II II	I I	I I	II II	II II	I I
I I	II II	I I	II II	II II	II II	II II	I I
I I	II II	I I	II II	II II	II II	I I	II II
I I	II II	II II	I I	II II	I I	I I	II II
Ogunda Meji	Osa Meji	Irete Meji	Otura Meji	Oturupon Meji	Ika Meji	Oşe Meji	Ofun Meji
I I	II II	I I	I I	II II	II II	I I	II II
I I	I I	I I	II II	II II	I I	II II	I I
I I	I I	II II	I I	I I	II II	I I	II II
II II	I I	I I	I I	II II	II II	II II	I I

Danach tauschen die Paare Owonrin/Irosun und Obara/Okanran ggüber dem ersten System den Platz, ebenso die Paare Ika/Oturupon und Otura/Irete, wobei diese nochmals in sich in der

Abfolge umgestellt sind. Das System der Anordnung bleibt aber gleich, es sind immer die Umkehrungen der Figuren (von oben nach unten / von unten nach oben) einander zugeordnet. Naturgemäß geht es danach mit den 240 Nebenodu weiter. Am einfachsten ist es, Gruppen von 16 x 15 zu bilden, sodass auf Ofun Meji Ogbe-Oyeku usw. bis Ogbe-Ofun folgt, darauf wiederum Oyeku-Ogbe bis zu Oyeku Ofun usw., wodurch Ofun-Oṣe am Schluss zu stehen kommen müsste. In einigen Darstellungen folgt aber auf Ofun Meji Ogbe Oyeku, darauf Oyeku Ogbe, dann Ogbe Iwori und Iwori Ogbe usw.

Dabei werden die Figuren von rechts nach links gelesen:

I II	II I	II I	I I	I II	II II	II II	I I
I I	II I	I I	II I	II II	II II	II II	I I
II I	II I	I I	II I	II II	II II	II I	II I
II I	II I	II I	I I	II II	II I	II I	II I
A	B	C	D	E	F	G	H

A ist also Osa Irosun, B ist Ogbe Oyeku, C ist Ogbe Iwori, D stellt Ogbe Idi dar, E ist Oyeku Obara, F Okanran Oyeku, G Owonrin Oyeku und H Ogbe Irosun

In der Rangordnung der Odu, die für die Beantwortung bestimmter Fragen von Bedeutung ist, wird mitunter Ofun Meji als 8tes Odu gereiht. Die Rangordnung hält sich an das Alter der Odu. Diese werden z.T. als mythische Figuren angesehen, die einmal gelebt haben, in der Zeit, als die Götter noch auf der Erde gelebt haben (auch wenn sie selbst nicht als Götter angesehen werden); die 16 Hauptodu werden manchmal auch als die Söhne von Ifá und derselben Mutter angesehen, die restlichen 240 als die Söhne der Hauptodu. Jedenfalls treten sie als Divinatoren in den Geschichten, die das Ifá-Korpus enthält, auf. Von Ofun Meji wird erzählt, dass er der Zwillingbruder von Owonrin gewesen sei, der nach einem Kampf mit Ogunda Meji (dem 9ten Odu) an das Ende der Reihe gedrängt worden sei. Eine andere Erzählung berichtet davon, dass Ofun zunächst der erste in der Rangordnung gewesen sei, der König der anderen Odu. Während seiner Herrschaft sei die Erde aber darniedergelegen, und deshalb habe Ifá Ogbe Meji auf die Erde geschickt. Ofun habe ihm eine Wohnstatt angewiesen und Oṣe Otura (Oṣetura), den Sklaven der Odu, zu ihm geschickt. Als Oṣetura nicht zurückgekehrt sei, habe Ofun den nächsten Odu hingeschickt, der auch nicht heimgekehrt sei. Das ging so weiter, bis schließlich alle Odu im Haus von Ogbe versammelt waren und Ofun nichts anderes übrig geblieben sei, als selbst nachzusehen. Im Haus von Ogbe war ein großes Fest, und für Ofun waren nur mehr die Knochen übrig, die man ihm vor

die Füße warf. Er sei jetzt nicht mehr der König der Odu, sondern der letzte in der Rangordnung. Daraufhin kämpfte Ofun gegen einen Odu nach dem anderen und besiegte sie, bis er schließlich bei Owonrin (dem 8ten in der Rangfolge) angelangt sei. Dieser Kampf fand keinen Sieger, bis schließlich Ifá entschied, dass die beiden den gleichen Rang besitzen sollten, und einander im Vorrang ablösen. Deshalb ist Ofun Meji, wenn die Figur zuerst erzielt wird, stärker als Owonrin Meji, diese Figur aber stärker, wenn sie vor Ofun Meji ermittelt wird. Die Rangordnung der Odú kommt dort zum Tragen, wo bestimmte Alternativen beantwortet werden.

Der Klient stellt dabei Fragen so, dass sich eine Alternative ergibt, etwa: wird die Reise gut für mich verlaufen oder wird die Reise nicht gut für mich verlaufen? Dann werden zwei Figuren ermittelt, wobei die erste für die positive (erste) Alternative, die zweite für die Alternative mit „nein“ steht. Ist die erste Figur die in der Rangordnung höhere, ist die Antwort *Ja*, ist die zweite Figur die in der Rangordnung höhere, ergibt sich *Nein*. Owonrin Meji und Ofun Meji, werden sie in diesem Zusammenhag erzielt, bedeuten also in beiden Reihenfolgen „Ja“. Jede Meji-Figur ist stärker als eine der 240 Kombinationen zweier Hauptodu. Dann gibt es noch Figuren, die die Frage „schließen“. Im Falle von zwei Alternativen bedeutet das, dass, wird eine solche Figur beim ersten Wurf erzielt, die Antwort jedenfalls „ja“ ist, ein zweiter Wurf also nicht durchgeführt wird. Da Ofun Meji eine dieser „schließenden“ Figuren ist, ist also der Fall, dass Owonrin Meji auf Ofun Meji folgt, praktisch ausgeschlossen. Es gibt auch Fragen mit fünf Alternativen, in dem Fall sind verschiedene Vorgehensweisen beobachtet worden:

- Schließende Figuren im ersten Wurf erübrigen weitere Würfe, sind aber nicht schließend, wenn sie in späteren Würfeln auftreten, sondern es wird weiter ermittelt und die höchste Figur insgesamt entscheidet.
- Schließende Figuren beenden das Verfahren in jedem Fall und die unter den bis dahin erzielten Figuren höchste gibt die zu wählende Alternative an.

Weiters gibt es Divinatoren, die bei Alternativen nur die rechte, als männlich angesehene Seite der Figur in Betracht ziehen, wobei aber jede Meji-Figur als höher als die anderen Kombinationen angesehen wird, woraus sich ergibt, dass es in diesem Fall nur 32 Möglichkeiten gibt, die 16 Meji-Odu und jegliche Kombination nach ihrer rechten Seite beurteilt (und dort bestehen 16 Möglichkeiten).

### 6.1.3. Gegenstände im Zusammenhang der Ifá-Divination

Gegenstände, die im Zusammenhang der Ifá Divination stehen, sind entweder solche, die im Rahmen der Ermittlung der Odu gebraucht werden, oder aber Behältnisse für dieselben. Dazu kommen solche, die sozusagen Symbole für den Status des babaláwo sind. Letztere werden hier nicht behandelt. Zu den in der Divination verwendeten Gegenständen gehören die Opele (Divinationskette); die Ikin (16 Palmnüsse), das Opon Ifá (Divinationsbrett), Iyerosun (gelblicher Holzstaub, der durch Termitenfraß entstanden ist und das Ìróké Ifá (Divinationsstab). Die Behältnisse sind das Apo Ifá (Tasche d. babalawó), das Agere Ifá und Opon Igede (Behältnisse für die ikin). Die genannten Objekte werden im Folgenden besprochen. Für Abbildungen vgl. Sie bitte die PPT-Dokumente zur Vorlesung.

#### 6.1.3.1. Opele

Die opele ist eine Divinationskette, ursprünglich aus an einer Schnur befestigten Samenkapseln vom opele-baum (schrebera golungensis) gefertigt. Die Gesamtlänge variiert ungefähr zwischen 75cm und 125 cm. 8 Samenkapselhälften, die eine konvexe und konkave Seite zeigen, oder andere entsprechende Gegenstände sind an einer Kette (oft aus Messing) so aneinandergereiht, dass sie, wenn man sie wirft, entweder die konvexe oder konkave Seite zeigen können. Ein mittleres Stück (länger als die Abstände der einzelnen Kapseln) dient dazu, die Kette zu halten, am unteren Ende in unterschiedlicher Anzahl angebrachte Objekte (Muscheln, Kauries, Metallteilchen Ringe usw) stellen sicher, dass die linke von der rechten Hälfte zu unterscheiden ist. Der babaláwo „wirft“ die Kette mit der rechten Hand (auch wenn er Linkshänder ist), in der Art und Weise von sich weg, das die beiden offenen Enden näher zu ihm zu liegen kommen. Die konkave Seite bedeutet „I“, die konvexe „II“ (die konkave kann in der Mitte markiert sein). Mit einem Wurf ist somit ein Odu (eine Meji-Figur oder eine der 240 Kombinationen) eruiert. Es gibt verschiedene Materialien, aus denen die Elemente der opele gefertigt werden können. Mit ihr ist der Divinationsvorgang schneller abgeschlossen, als wenn die Ikin benutzt werden.

#### 6.3.1.2. Die Ikin

Die Ikin sind 16 Palmnüsse (soviel, wie eine Hand gerade noch halten kann) von Elais Guinensis, der westafrikanischen Ölpalme. Sie symbolisieren Ifá, den Gott der Divination, und werden vor dem Gebrauch rituell behandelt. Ein babaláwo hat wenigstens 2 verschiedene „Sets“ von Ikin, eines davon wird mit ihm begraben, das andere erbt einer seiner Söhne, wenn dieser babaláwo wird. Obwohl die opele „mehr spricht“, werden die ikin als das vornehmere

Mittel angesehen, die Odu herauszufinden. Der babaláwo nimmt die ikin in beide Hände (die rechte Hand ist dabei oben), und schlägt sie mehrmals zusammen, dann versucht er mit der rechten Hand so viele wie möglich zu fassen. Bleiben keine oder mehr als zwei der Palmnüsse in der unteren linken Hand, wird der Vorgang wiederholt. Verbleibt eine in der linken Hand, markiert der babaláwo II, bleiben dort 2 Palmnüsse zurück, markiert er I. Nach acht Vorgängen ist ein Odu herausgefunden, dabei wird von rechts nach links und von oben nach unten gearbeitet:

2	1
4	3
6	5
8	7

#### 6.3.1.3. Iyerosun

Die Markierung nimmt der Orakelpriester in gelblichem Holzstaub (es muss ein durch die Tätigkeit von Termiten entstandener Staub sein) vor, den er auf einem hölzernen Brett (Teller), dem opon Ifá, aufgebracht hat. Für „I“ benutzt er den Mittelfinger, für „II“ den Mittel- und Ringfinger der rechten Hand. Der Staub wird Iyerosun genannt, Einigkeit über die botanische Klassifizierung des Baumes, von dem er stammt, herrscht nicht.

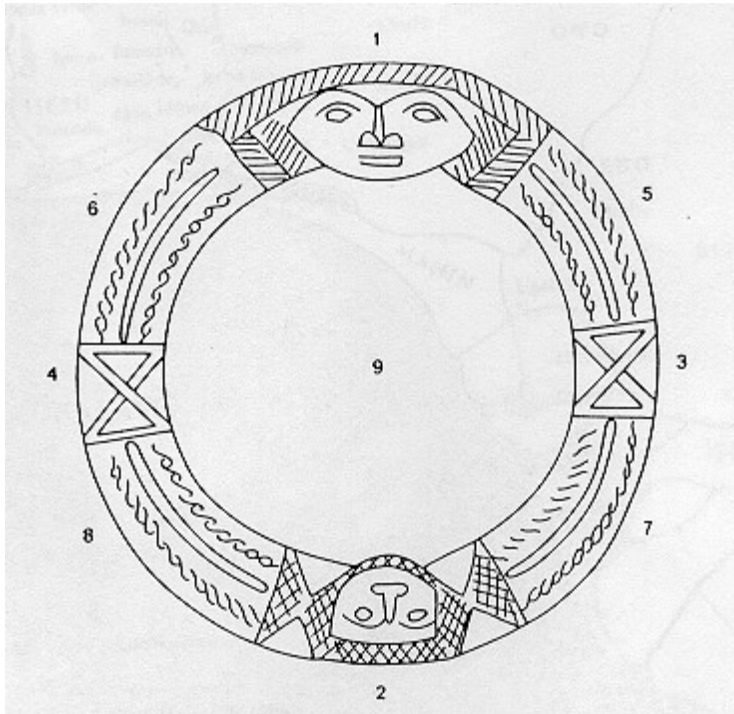
#### 6.3.1.4. Das opon ifá

Das opon-ifá selbst ist zumeist rund, kann aber auch viereckig sein. es besteht aus einer glatten Vertiefung und einem abgehobenen Rand, auf dem allerhand Darstellungen eingeschnitzt sind. Es symbolisiert die Welt, resp. den aus òrun und ayé bestehenden Kosmos, die vier Himmelsrichtungen. Die Darstellungen am Rand zeigen die autonomen, miteinander im Wettstreit befindlichen Kräfte des Kosmos, erzählen aber weder eine übergeordnete Geschichte, noch sind die Künstler, die diese Schnitzwerke herstellen an bestimmte Vorgaben gebunden. Opon Ifá sind also unterschiedlich gestaltet, ohne festgelegte Ikonographie, einerseits nach lokalen Traditionen, andererseits nach der Individualität des Künstlers unterschieden. Die neun Bereiche des Brettes sind nicht immer voneinander abgehoben. Allerdings ist immer das Gesicht von Èsù, dem òriṣà , der zwischen aye und orun vermittelt, abgebildet. Es bildet den Teil des Brettes, der „Kopf des Brettes“ genannt wird, der beim Wahrsagen dem babaláwo gegenüber liegt. Befinden sich zwei oder mehrere Èù-Gesichter am Opon-Ifá, dann markiert das größte unter ihnen den „Kopf“.

Etymologisch heißt *opon*: *schmeicheln*, und das *opon* soll die Arbeit der Divinatoren preisen, die die im Kosmos wirksamen Kräfte ans Licht bringen. Die handwerkliche Gestaltung zeigt diese Kräfte oft mittels Darstellungen, manchmal aber werden nur abstrakte Ornamente verwendet.

Es werden oft Männer und Frauen, oft mit ausgeprägtem Genitalbereich, und verschiedene Tiere dargestellt. Unter letzteren findet man sehr oft Amphibien, Schlangen, Schnecken und einen Fisch, der auf englisch „mudfish“ heißt: ein Fisch, der im Schlamm und im Wasser lebt. Bevorzugt werden also Tiere dargestellt, die den Übergang zwischen verschiedenen Bereichen der Existenz symbolisieren, etwa Krokodile, die Grenzen überschreiten. Sie sind, per analogiam, wichtig für den Prozess der Divination, der eine Kommunikation zwischen Menschen, *òrìṣà* und Geistern, eine Überschreitung der Gebiete *òrun/ayé* darstellt. Auch Schuppentiere finden sich häufig unter den Abbildungen (der Pangolin, eine Art Ameisenbär, der für Medizin und Opfer verwendet wird und dem eine starke Abwehrkraft zugeschrieben wird, die mit der Kraft der eisernen Stäbe der Divinatoren verglichen wird). Ein häufiges Motiv ist die sogenannte „Prozession der Tiere“, jeweils von unten nach oben, wobei auf der rechten Seite die Darstellung gegen den Uhrzeigersinn, auf der linken Seite im Uhrzeigersinn verläuft.

Weiters werden Objekte dargestellt, die direkt mit der Divination zu tun haben, sehr oft Kaurie-Muscheln (16 oder 8), ein oder mehrere *opele Ifá* oder auch ein *ìróké Ifá* (Divinationsstab). Die abstrakten Muster bestehen aus Schraffuren, die zur Abgrenzung der Bereiche verwendet werden, oft aber werden auch eigene Felder mit ihrer Hilfe dargestellt. Dazu kommt eine Art Schlingennmuster, *Ìbó*, dessen einfachste Form eine 8 darstellt, kompliziertere Formen wären überlappende 8er. Diese Muster dürften auf Stickereimuster auf königlichen Gewändern zurückgehen. Das *opon-ifá* ist in 9, allerdings nicht immer in der Gestaltung voneinander abgehobene, Bereiche eingeteilt:



1. oju opon: dem Wahrsager gegenüber (Kopf des Brettes)
2. ese opon: auf der Seite des Wahrsagers (also: der Fuß des Brettes)
3. ona Oganran: der gerade Weg (rechts)
4. ona munu: der direkte Weg (links)
5. Alabalotun: der mit der rechten Hand plant
6. Alaselosi: der mit der linken Hand etwas durchführt
7. Aliletepowo: Einer, der früh aufsteht und Erfolg hat
8. Afurukeresayo: Einer, der den Fliegenwedel eines Wahrsagers hat und glücklich ist
9. Erilade opon: Die Mitte des Brettes hat die Krone:

3-8 sind lt. Auskunft des babaláwos Ositola Namen berühmter babalawos (Ahnern), 5 und 6 bezieht sich auf den Gebrauch der rechten Hand in sozialen und säkularen Angelegenheiten und der linken Hand im religiösen Kontext (so grüßen auch die in der Trance von den òrìṣà Besessenen mit der linken Hand).

Erilade opon ist der Punkt, an dem sich die Linien überschneiden, er ist als Krone (konische Form) gedacht, mit den Konnotationen, die das im Yoruba-Denken mit sich bringt.

Die Bereiche sind also einerseits Wege, mit bestimmten Richtungen verbunden, andererseits sind sie persönliche Wesen, Vorfahren. Der babaláwo grüßt diese Vorfahren und ehrt dann die Götter, die Ahnen, bestimmte Vögel, die seine Fähigkeit als Sänger symbolisieren und auch alte babalawos, über die im Ifá-Korpus viele Geschichten erzählt werden. Der Babaláwo weckt das Brett durch seine Lobpreisungen der 9 Bereiche auf, macht es zum spirituellen



Gebrauch bereit. Außerdem bringt er die angerufenen verstorbenen Divinatoren aus orun herbei, sie nehmen sozusagen als Berater an der Konsultation des Wahrsagers teil.

#### 6.3.1.5. Das iróké-ifá (auch: irofa)

Das iróké-ifá ist ein hölzerner, elfenbeiner oder metallener Stab, den der babaláwo am Beginn einer Divination gebraucht, indem er damit auf das opon-ifá schlägt, während er die Gebete vorträgt, die die alten babalawos und die Geister anrufen. Eine Geschichte aus Ogbe-Okanran berichtet über den Ursprung des iróké ifá, dass Orúnmilà und Elefant einmal Freunde waren und zusammen im Wald gearbeitet hatten. Orúnmilà war nicht so stark wie Elefant und konnte deshalb nicht viel Geld verdienen, sondern nur soviel, dass er sich ein weißes Gewand kaufen konnte. Auf dem Heimweg musste Orúnmilà sich erleichtern und ging dafür in den Busch, nachdem er Elefant gebeten hatte, auf sein Gewand aufzupassen. Als Orúnmilà zurückkam, hatte Elefant sein Gewand verschluckt. Als ihn Orúnmilà danach fragte, bestritt Elefant, dass er es je bekommen hätte. Sie stritten darüber und trennten sich schließlich an einer Weggabelung. Auf seinem Weg traf Orúnmilà einen Jäger, der Elefanten jagen wollte. Er sagte dem Jäger, wo er einen Elefanten finden würde. Er solle ihm, wenn er ihn erlegt habe, aufschneiden und er würde ein weißes Gewand im Elefanten finden, das er Orúnmilà bringen solle. Der Jäger erlegte den Elefanten und tat, wie ihn Orúnmilà gebeten hatte. Er brachte das Gewand zu ihm und schenkte ihm auch einen Stoßzahn. Seit damals verwenden Orúnmilà und der babaláwo den Stoßzahn eines Elefanten als iróké Ifá, wegen der Falschheit des Elefanten. Und jeder Jäger, der einen Elefanten tötet, muss dessen *ala* zum babaláwo bringen. *Ala* bedeutet einerseits die Farbe weiß, andererseits einen Teil der Eingeweide des Elefanten.

Das iróké-ifá besteht aus drei Bereichen, einem schmalen Ende, das oft als Vogel dargestellt ist, der auf dem Kopf einer knieenden Frau sitzt, diesen verlängert. Unter der knieenden Frau befindet sich ein hohler Griff, in den oft eine kleine Klapper eingebaut ist, mit der rhythmische Geräusche erzeugt werden. Es gibt aber auch anders gestaltete iróké-ifá.

Die knieende Frau symbolisiert alle, die zum babaláwo kommen, um ihr Schicksal zu verstehen. Im religiösen Denken der Yoruba wählen und empfangen die Menschen ihr Schicksal, bevor sie in die Welt eintreten, indem sie niederknien. Im Divinationsritual kniet der Adept nieder, um über die Hoffnungen und die Grenzen seines Lebens zu lernen. In den Darstellungen auf den oshé Shangó genannten Tanzstäben, die die von Şàngó besessenen Medien während der Besessenheitstrance in der Hand halten, ist nicht die Gottheit, sondern das Medium dargestellt, der Adept der Gottheit: was es heißt, dem orisha zu dienen: in der

Regel handelt es sich um eine knieende Frau, die sich hinkniet, um den *òrìṣà* zu empfangen. Knien ist aber auch die Geburtsstellung und somit Symbol für die lebensspendende Kraft der Frau. Auch der Vogel symbolisiert diese lebensspendende weibliche Kraft.

Exkurs: Die weibliche Kraft, die Besessenheitskulte, die Maskentänzer.

Bereits bei der Symbolik der Königskronen (vgl. 5.1.1.1.1.) ist die Dialektik von weiblicher Kraft und männlicher Macht angesprochen worden. Der Ausdruck für die weibliche Kraft, oft fälschlich als "Hexerei" übersetzt, ist im Yoruba *àjé*. *Àjé* besitzen alle älteren Frauen (nach der Menopause), Priesterinnen, wohlhabende Marktfrauen (Handel ist bei den Yoruba traditionell eine weibliche Angelegenheit) und Frauen, die in Gesellschaften einen Titel innehaben (z.B. in der Ogboni-Gesellschaft). Sie werden als *eleye*, Besitzerinnen von Vögeln bezeichnet, es gibt drei Arten dieser weiblichen Kraft, die mit den Farben weiß (positiv: bringt Wohlstand und die guten Dinge des Lebens), rot (bringt Leiden) und schwarz (bringt Tod) assoziiert werden. Die weibliche Kraft unserer Mütter ist auch in der Symbolik der Ogboni-Gesellschaft bedeutsam. *Onile*, die zentrale Gottheit der Ogboni-Gesellschaft, kann als "Herrscher der Erde" oder "Herrscher des Hauses" übersetzt werden. Jedenfalls knien die Mitglieder beim Betreten des Versammlungshauses nieder und küssen die Erde, wobei sie sagen: "Süß sind die Brüste der Mutter".

Während nur Männer *babaláwos* werden - in der Symbolik des *Ifá*-Orakels aber, wie wir gesehen haben, die weibliche Kraft präsent ist - und folglich das im nächsten Abschnitt beschriebene *Itefa*-Ritual durchmachen können, sind in der Regel nur Frauen Priesterinnen in Besessenheitskulten. Wenn Männer Priester in Besessenheitskulten werden, kleiden sie sich als Frauen resp. tragen sie typisch weibliche Haartracht. Die Berufung in die Besessenheitskulte erfolgt entweder durch den *òrìṣà* selbst oder wird durch die Lebensumstände bestimmt. Die zukünftigen Medien werden einer Initiationszeit unterzogen, in der sie sekludiert werden, ihnen die Haare abgeschoren, bestimmte Zeichnungen auf den kahlen Kopf (mit weißer Kreide) gemacht werden und Inzisionen von Tierblut und Pflanzensäften in die aufgeritzte Kopfhaut gemacht werden. Die Medien sind den *òrìṣà* gleichgestellt, nur *Olódùmarè* und *Orúnmilà* haben einen höheren Stellenwert. Das Verhältnis des männlichen *Orúnmilà* und der weiblichen *Odu* ist als das des Enthaltenseins in einem Behältnis vorzustellen. Die Weisheit *Orúnmilàs* ist in den *Odu* enthalten. Das entspricht dem Geschlechterverhältnis in den Rollen des Maskentänzers (immer Männer) und der prinzipiell weiblichen Medien: die Männer sind in der Maske enthalten, während die besessenen Frauen die Götter enthalten. Hier muß man sich die in der VO gezeigten Aufnahmen der "Masken"

vor Augen halten, die z.B. in der Form der egungun-Masken (also der Ahnen) in der Form von (mitunter umstülpbaren) Kleidern den Körper (samt Kopf!) vollständig bedecken oder auch die Gèlédé-Masken.

#### 6.3.1.5.1. Die erste Anrufung am Morgen

Bevor der babaláwo sein Tagewerk beginnt, wird eine erste Anrufung abgehalten, die jeweils nur einmal am Tag, am Morgen, durchgeführt wird. Willam Bascom hat eine relativ genaue Schilderung davon gegeben, die hier abgekürzt referiert wird.

Zunächst breitet der babaláwo (er sitzt auf einer Matte am Boden) die verschiedenen Gegenstände, die in der Divination eine Rolle spielen, vor sich aus und führt verschiedene kleine Rituale mit den Ikin und den agere aus, wobei er zuerst Ifá-Orúnmilà anruft, er möge erwachen. Nachdem er das agere, das während der ihm gewidmeten Tätigkeit am opon ifa gestanden hatte, weggestellt hat, zeichnet er eine Linie von sich weg im Holzstaub auf dem opon und sagt: „ich öffne einen geraden Weg für Dich, so dass Du einen geraden Weg für mich öffnest“. Dann schlägt er mit dem irofa (oder auch dem Haltegriff seines Fliegenwedels) auf den Rand des opon und ruft: „klettern und singen“, wobei er sich mit den Vögeln, die sehr schön singen, vergleicht. Danach ruft er die Gottheiten an, zuerst Èṣù, dann Ògún dann osun und Ṣàngó, dann so viele er kennt (die Reihenfolge ist nach Ògún nicht wichtig), am Schluss ruft er Orúnmilà an. Danach macht er Anrufungen, während er die ikin in seinen Händen hin und her bewegt. Er ruft den babaláwo, der ihn initiiert hat und andere bedeutende babaláwos an, verschiedene Personengruppen und Bereich der Wirklichkeit. Am Schluss sagt er noch „ein Wort alleine treibt eine babaláwo nicht aus seinem Haus“, was er deshalb sagt, um sicherzugehen, dass er von niemandem, den er etwa nicht erwähnt hat, Schaden erleiden werde.

#### 6.3.1.6. agere ifá und opon igede

Die weibliche Symbolik des „Enthaltens“ zeigt sich an den agere ifá, einer von zwei Arten von Behältnissen, in denen die zur Divination verwendeten Palmnüsse (die ikin) aufbewahrt werden: Diese, als Schalen oder auch Kalebassen geschnitzten Behältnisse ruhen auf dem Kopf einer oder mehrerer knieender Frauen. Die opon igede genannten Behältnisse unterscheiden sich von den agere ifá dadurch, dass das Behältnis nicht erhoben (am Kopf von Figuren), sondern an der Basis des Objektes zu finden sind (beide Arten können einen Deckel haben oder keinen, die opon igede können mit zusätzlichen Figuren verbunden sein oder aber reine kalebassenartige Behältnisse). Außerdem sind die opon igede innen in Fächer unterteilt,

in denen mehrere sets von ikin getrennt aufbewahrt werden können, was in den agere ifá nur durch Einwickeln der sets in Tuch möglich ist. In Ifé sind opon igede in Gebrauch. Die Gefäße werden im persönlichen Schrein des Adepten neben anderen auf den Kult bezogenen Gegenständen aufbewahrt.

#### 6.3.1.7. Apo Ifá

Das Apo ifá ist die Tasche des babláwo. Traditioneller Weise haben nur Könige, babaláwos und diejenigen, die die Perlenstickerei betreiben, das Recht, mit (Glas)perlen besetzte Dinge zu besitzen. Die Tasche dient nicht nur als Behältnis für Gegenstände (etwa die opele), sondern wird auch etwa dazu verwendet, dass in einer Divination die opele auf ihr „geworfen“ wird.

#### 6.3.2. Mérindílógún (16 Kauriemuscheln)

Mérindílógún (oder Éřindílógún) ist ein einfacheres Orakelsystem von ähnlicher Struktur wie das Ifá-Orakel. Es nutzt die 16 Hauptodu und eine vereinfachte Form der Ifá-Poesie. Die als Mérindílógún bezeichneten 16 Kauriemuscheln zeigen, wenn man sie auf ein Divinationsbrett wirft, entweder ihre weibliche Seite, die Grate (die aussehen wie eine Vulva) oder den Knollen in der Muschel (die dazu auf dieser Seite aufgebrochen worden ist), die männliche Seite. Nach den 17 rein numerischen Möglichkeiten (ohne Berücksichtigung der Reihenfolge, also 16W bis 16 M) ergeben sich die 16 Hauptodu und die Möglichkeit Opira, wenn kein W gezeigt wird. Mèřindílógún gehören Òşun, der weiblichen Gottheit der Fruchtbarkeit, der gelben Metalle und des gleichnamigen Flusses. In einigen Ifá-Versen, die sich auf die Erschaffung der Welt und auf die von Geschichte des Orakels beziehen, spielt sie, als eine der Frauen von Orúnmilà (der auch nur einer ihrer Männer gewesen ist) eine wichtige Rolle. Demnach war sie etwa die einzige weibliche Gottheit unter den irunmole, denjenigen Gottheiten, die am Anbeginn von Òrun deszendiert sind.

Als ein einer weiblichen Gottheit zugeordnetes Orakelsystem sind die Mérindílógún somit insbesondere deshalb interessant, weil sie in gewisser Weise eine zentrale Rolle in der Konstruktion des Geschlechts unter den Yorùbá spielen. Die babaláwos sind traditionell Männer. Es gibt zwar Frauen, die großes Wissen um die Ifá-Divination haben (meist Eherfrauen oder Töchter von babaláwos), aber den offiziellen Rang eines babaláwos (wie der Name, *Vater* des alten/geheimen Wissens schon sagt, sonst müsste es ja iyáláwos geben), können nur Männer innehaben. Verse aus *Eji Ogbe* erzählen davon, dass Orúnmilàs erstes Kind ein Mädchen gewesen sei, das Ifá studiert hat. Seitdem studieren auch Frauen Ifá:

Wo ni ko leewo / sebi akobi Orúnmilà / naa tó je obinrin ti k'ifa / lati igba yi l'obonrin / ti n k'ifa

Sie sagten es ist kein Tabu / in der Vergangenheit das Erstgeborene von Òrúnmilà / das weiblich ist hat Ifa studiert /seit dieser Zeit haben die Frauen / Ifa studiert

Die Symbolik des Enthaltens/Enhaltenseins, die die Geschlechtskonstruktion bei den Yorùbá bestimmt, kommt auch hier zum Tragen. Die ikin, die Òrúnmilà /Ifá symbolisieren, sind in agere, dem Behältnis der Ikin enthalten. Es wird erzählt, dass Agere Ifá gerettet habe, indem sie ihn in ihrem Bauch versteckt habe (im Übrigen sind es die Bäuche von Frauen, aus denen alle Männer ins Leben treten). In Versen aus Ogbèsá (Ogbe-Osa) wird erzählt, wie die òrìṣà von Olódùmarè nach òrun gerufen werden, wo sie sich Kannibalen gegenüber finden, von denen sie verspeist werden. Òrúnmilà hat aber vor seiner Reise Opfer dargebracht, und Òṣun rettet ihn, indem sie ihn versteckt und den Kannibalen statt seiner Ziegenfleisch zum Essen vorsetzt. Òrúnmilà gibt ihr zum Dank die Mèrindílógún. So sind Ifá und Òṣun einander nahe gekommen. Dies ist die traditionelle Erklärung dafür, dass die Mèrindílógún Òṣun gehören, weil sie ihr von Ifá aus Dankbarkeit gegeben worden sind. Weiters heißt es, dass Olódùmarè alle 16 Jahre die Divinatoren zu sich holt, um sie einem Test zu unterziehen. Die Divinatoren mussten also für Olódùmarè weissagen, und er prüfte, ob seine Gedanken richtig erfassen. Nach Òrúnmilà war òṣun an der Rieche, die alles richtig erfasste, aber nicht ins Detail ging. Olódùmarè entschied daraufhin, dass, auch wenn die Auskunft der Mèrindílógún nicht so ausführlich wie diejenige von Ifá sei, jeder die Mèrindílógún zu respektieren hätte, oder sehr bald mit den Konsequenzen seiner Nichtachtung konfrontiert sein würde. Deshalb treten die Voraussagen der Mèrindílógún sehr bald ein.

In Òṣètùúra (Oṣe-Otura) wird von der Rolle Òṣuns bei der Einrichtung der Welt berichtet. Die 16 männlichen irunmole und Òṣun sind demnach auf die Erde gekommen. Die 16 männlichen òrìṣà machten sich daran, die Erde einzurichten, während Òṣun die Aufgabe hatte, für sie zu sorgen.

Die Arbeiten der òrìṣà waren:

- Sie legten einen Wald für Orò und einen für Opa an (Orò ist ein Ahnengeist, Opa ist eine Geheimgesellschaft)
- Sie legten einen schmalen Weg nach Ifé an (in alten Zeiten führten nur schmale Pfade nach Ifé, keine breiten Wege oder Strassen, weil es für normale Menschen verboten war, Ifé zu besuchen, ausser, wenn sie für wichtige Rituale dorthin beordert worden waren)

- Sie beauftragten Leute, Okun-Perlen (kostbare Perlen, die in Ifé hergestellt worden waren) anzufertigen
- Sie beauftragten Leute, Messinggegenstände herzustellen (Ifé war ein wichtiges Zentrum der Messingmanufaktur)

Doch alle diese Tätigkeiten waren erfolglos. Also schickten die òrìṣà schließlich Òrúnmìlà zu Olódùmarè, um herauszufinden, was die Ursache dafür wäre. Er kam mit der Nachricht zurück, dass sie Òṣun in ihre Aktivitäten einbeziehen hätten müssen. Also baten die òrìṣà Òṣun, sich an ihren Werken zu beteiligen. Diese liess sich nicht erweichen, bis Òrúnmìlà selbst sie bat. Daraufhin sagte sie, dass die Dinge dann gut gehen würden, wenn das Kind, mit dem sie gerade schwanger war, männlich sein würde, aber die Geburt eines weiblichen Kindes würde ernsthaften Krieg nach sich ziehen. Obàtálá sah, dass es ein weibliches Kind war und veränderte das Geschlecht (er ist ja derjenige òrìṣà, der den Menschen im Mutterleib formt). Das Kind war Òṣètùúra, das zuerst von Obàtálá, dann erst von seinem Vater Òrúnmìlà umsorgt wurde. Von diesem Tag an spielt Òṣètùúra, wenn er auch zu den „kleinen“ Odu gehört, eine zentrale Rolle in der Ifá-Divination, weil er alle Rituale und Opfer in Ifá regiert. Òṣun verkündete sodann, dass von diesem Tag an Frauen weder Orò noch Egungun sehen dürften (das ist traditionell Tabu für Frauen), aber Òṣun, die große Mutter, in alle Aktivitäten der Menschen einbezogen werden müsste, weil sie andernfalls nicht gelingen würde (der gestampfte Yams würde dann etwa nicht glatt werden usw.).

In diesen Geschichten wird davon ausgegangen, dass Ifá das ältere System ist. Für Wande Abimbola ist aber in einem Vers aus Okanransode (=Okanran-Ogbe) ein Hinweis darauf enthalten, das möglicherweise die Mérìndìlógún das ältere System darstellen. In einer Geschichte über die „Tasche (den Beutel) der Weisheit“ (= das Ifá-Orakel) wird erzählt, dass Olódùmaré eine solche vom Himmel wirft und eine Art Wettstreit unter den òrìṣà ausbricht, welcher von Ihnen diese Tasche an sich bringen kann. Òṣun und Òrúnmìlà beschlossen, die Suche gemeinsam zu unternehmen und fragten zuvor die Orakelpriester, ob sie beide diese Tasche finden könnten. Die Antwort war, dass sie jeder, mit ihrem großen Kleidungsstück, ein Opfer darbringen sollten (eine Ziege, eine Ratte, ein große Anzahl Kauries) Òrúnmìlà brachte sein Opfer dar, aber Òṣun nicht, die nicht ganz einsah, was das Opfer mit ihrer Suche zu tun haben sollte, und sich außerdem zur Ruhe begeben wollte (damals lebten Mann und Frau noch getrennt). Während Òṣun schlief, frass eine Ratte ein Loch in die Brusttasche ihres agbádá (traditionelles Yorùbá-Kleidungsstück, mit einer Brusttasche, das heute nur mehr von Männern getragen wird, Frauen tragen ein ähnliches, ohne Brusttasche). Als sie sich auf die Suche machten, fand Òṣun die „Tasche der Weisheit“ und verstaute sie in ihrer Brusttasche.

Sie rief dann Òrúnmilà herbei, verlor aber auf dem Weg den Beutel, weil er durch das Loch in ihrer Brusttasche fiel. Òrúnmilà fand ihn, nahm ihn an sich und schwieg darüber. Zu Hause bei Òṣun bat er sie, ihr den Beutel zu zeigen. Aber Òṣun wollte ihn keinem Mann zeigen und stellte Forderungen, was Òrúnmilà ihr dafür zu geben hätte. Dieser schwieg und ging nach Hause. Als Òṣun den Verlust bemerkte, ging sie zu Òrúnmilà und wollte nun ihrerseits mit ihm leben um von ihm die Weisheit zu lernen. Sie zog das agbádá aus, und sagte, dass von diesem Tag an keine Frau mehr das agbádá tragen solle. Sie bat Òrúnmilà, ihr etwas von der Weisheit zu zeigen, aber der lehnte das nun seinerseits zunächst ab, zeigte ihr aber schließlich einen kleinen Teil davon – das wurden dann die Mérindílógún.

In der Geschichte wird gesagt, dass Òṣun die Weisheit zuerst hatte, dann erst Òrúnmilà. Weiters meint Abimbola, dass das einfachere System, das nur die Hauptodu nutzt, wahrscheinlich doch das ältere ist; und sieht einen Hinweis darauf auch darin, dass Òṣun den „Beutel der Weisheit“ zunächst Òrúnmilà nicht zeigen will. In der gelblichen Färbung des Iyerosun sieht er auch einen Hinweis auf die Verbindung zu Òṣun, der Gottheit der gelben Metalle und Gemüse, in deren Kult die Heilkraft des Wassers und die mystische Macht der Frauen (àjé) eine zentrale Rolle spielen.

### 6.3.3.. Das Obi-Orakel

Die einfachste Form des Orakels ist die, die auf eine Frage die Antwort ja oder nein erhalten will. Z.B.: Sind die Opfer angenommen worden? Dazu wird das Obi-Orakel verwendet. Eine Kolanuss wird in 4 Teile geteilt und zeigt sodann zwei „männliche“ und zwei „weibliche“ Oberflächen (auf der „inneren“ Seite - in den afroamerikanischen Religionen werden vier Stücke einer Kokosnussschale verwendet, auf denen Kauriemuscheln angebracht worden sind, zwei mit der „weiblichen“, zwei mit der „männlichen“ Seite nach oben). Wirft man nun diese vier Teile, erhält man fünf Möglichkeiten, wenn man von der Reihenfolge (der Anordnung der Teile) und der Frage, ob die „männlichen“ oder die „weiblichen“ Oberflächen bei den mit der Innenseite nach oben liegenden Teilen zu sehen sind, absieht:

Alle oben (Innenseite):	Alafia
Alle unten (Außenseite)	Oyeku
2 oben/2 unten	Ejife
3/1	Etawa
1/3	Okana

Alle Oben (Alafia) heißt dann Ja, alle Unten (Oyeku) und 1/3 (Okana) Nein, 2/2 (Ejife) heißt: Sicher! und 3/1 (Etawa) heißt „Vielleicht“; in diesem Fall wird noch einmal geworfen und daraus die Entscheidung abgeleitet, zweimal Etawa heißt Ja.

Die Obi können nun auch dazu verwendet werden, kompliziertere Anfragen zu beantworten. Die Obi werden von allen Graden des Priestertums verwendet und können auch von Eingeweihten, die keine Priester sind (aboriṣa), verwendet werden, die anderen Mittel sind den Priestern (o'loriṣa) resp. den eingeweihten Ifá-Priestern (babaláwo) vorbehalten. Mit den Obi wird in drei Schritten vorgegangen:

- zuerst wird der „Charakter“ festgestellt, also z.B. „Gesundheit“, „materielle Angelegenheiten“, „Liebe“. Es gibt den 9 Möglichkeiten entsprechend neun Bereiche. Diese 9 Möglichkeiten unter Berücksichtigung des männlichen oder weiblichen Geschlechts der Innenseiten sind:
  1. Alle oben (= 2M/2W)
  2. Alle unten (alle ohne die „geschlechtliche“ Seite)
  3. 1 M (und 3 unten. also ohne die „geschlechtliche“ Seite)
  4. 1W (und 3 unten)
  5. 1M & 1W (und 2 unten)
  6. 2M (und 2 unten)
  7. 2W (und 2 unten)
  8. 2M/1W (und eines unten)
  9. 2W/1M (und eines unten)
- zweitens werden die Richtungen innerhalb des ermittelten Bereiches festgestellt. Je nach der Lage von M und W ist die ermittelte Botschaft eine gute oder eine schlechte, und je nachdem werden verschiedene Anweisungen vom Divinator gegeben.
- drittens kann man auch mithilfe der Obi den Odu feststellen, je nach der Abfolge Konkav/Konkav der Obi, wobei die dunkle Außenseite als II und die Innenseite als hell (I) markiert wird (unter Absehen von der „geschlechtlichen“ Bestimmtheit). Aus vier Obi lassen sich also die 16 Haupt-Odu ermitteln.

## 7. Initiationsrituale<sup>72</sup>

Neben anderen Anlässen, die Klienten dazu bringen, einen babaláwo zu konsultieren, spielt

---

<sup>72</sup> Die Darstellung der Rituale folgt der Feldforschung von Margaret Thompson Drewal, Yoruba Ritual. Performers, Play, Agency; Bloomington and Indianapolis 1992, 51-62; vgl. dies., Embodied Pactice/Embodied History: Mastery of Metaphor in the perfromances of Diviner Kolawole Oṣitola. In The Yoruba Artist, 171-190.



dessen divinatorische Fertigkeit eine zentrale Rolle in den Initiationsritualen der traditionellen Kultur der Yorùbá. An diesen zeigt sich auch die Funktion, zwischen orun und aye zu vermitteln, ganz deutlich.

### 7.1. Ikoṣe w'aye

Das erste dieser Rituale heißt „ikoṣe w'aye“, soviel wie „in die Welt eintreten“ und wird der Tradition gemäß in der ersten Woche nach der Geburt durchgeführt. Es handelt sich um ein halbstündiges Ritual, das zu Sonnenaufgang durchgeführt wird. Nach Auffassung der Yorùbá, die das Leben als eine Reise konzipieren, ist der Geist eines neugeborenen Kindes, der aus orun in aye gereist ist, noch nicht „richtig in der Welt angekommen“. Wie jemand, der eine Reise in ein fernes Land unternommen hat, eine Zeit braucht, um sich zu akklimatisieren. Dies entspricht der Überlieferung, nach der die Person, nachdem sie ihr orí empfangen hat, ihr Schicksal vor sich sieht, dann aber, auf dem Weg nach ayé, alles wieder vergisst. Auch in dieser Erzählung ist also von einem Weg, der von òrun nach ayé führt, die Rede. Bei der Ankunft bei den Eltern hält sich der Geist des Kindes also noch zwischen den beiden Bereichen des Kosmos auf, das Neugeborene ist in einem *liminalen* Zustand. Die Geburt stellt eine Abtrennung dar, das Ritual hat den Zweck der Eingliederung und der Inkorporation. Diese Interpretation des Geburtszustandes reflektiert freilich auch auf den Umstand der Kindersterblichkeit, der allerdings in dem zweiten der zu besprechenden Rituale von noch größerer Bedeutung ist. Jedenfalls kann *ikose w'aye* als ein typischer Übergangsritus angesehen werden, der der Eingliederung des Neuankömmlings in die Sozietät gilt.<sup>73</sup>

An dem von Thompson-Drewal beschriebenen Ritual nehmen außer dem babaláwo und dem neugeborenen Kind die Mutter, der Vater und die Großmutter des Kindes teil. Im Zentrum des Geschehens sind der babaláwo, das opon-ifa, das Kind und die Mutter des Kindes. Diese Personen (und das opon-ifa) sitzen/liegen auf einer Matte, die die Welt (aye) symbolisiert, ebenso wie It. Auskunft des babaláwo Oṣitola das opon-ifá die Welt symbolisiert. Zunächst weckt der Divinator die Palmnüsse (ikin) auf, indem er Gin auf sie sprüht, dann werden 2 Kolanüsse geopfert, die Füße des Kindes damit berührt und der Priester spricht ein Gebet. Mit den in vier Teile geteilten Kolanüssen wird ein einfaches Orakel (obi) ausgeführt, das in allen Ritualen seinen Platz hat, um festzustellen, ob die Opfer angenommen worden sind.<sup>74</sup> Sodann stellt der babaláwo das Kind auf das opon-ifa, als Symbol für den Eintritt des Kindes in die

---

<sup>73</sup> Vgl. *Arnold van Gennep*, *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt a. M. / New York 1986.

<sup>74</sup> Dies wird in der Regel solange wiederholt, bis das gewünschte Resultat erreicht ist (vgl. Ajayi). In diesem Fall geht es vor allem darum, festzustellen, ob der Geist des Kindes sich angenähert hat (die Frage, ob der Geist des Kindes hier bleiben wird oder wieder weggehen, ist zentral).

Welt. Der Text, den der babaláwo dabei rezitiert, stellt die Art des Weltverhältnisses des Kindes dar, die Weise, wie es in die Welt kam. Die Palmnüsse, die der babaláwo später zur Divination verwendet, werden in den Händen gehalten, es wird darauf geblasen, dann werden sie mit dem Kind verbunden, indem dessen Sohlen und Handflächen damit berührt werden. Der Kopf und die Füße des Kindes werden mit Gin besprüht, um seinen Geist aufzuwecken. Dann wird das opon-ifa, indem mit dem iróké-ifa darauf geschlagen wird, geöffnet. Der babaláwo nimmt von dem Holzstaub, der am opon-ifa zur Markierung der Ergebnisse der Divination aufgebracht ist und reinigt damit die Palmnüsse und seine Hände. Er „schlägt“ die Palmnüsse und darauf sich selbst (er bittet um Entschuldigung für sein gewaltsames Vorgehen). Mit den vom babaláwo bei der „Öffnung“ des Brettes rezitierten Gesängen stellt er sich auch in den Zusammenhang mit seinen Ahnen, den großen Divinatoren vergangener Zeiten.<sup>75</sup> Somit ist der größere Kontext der kulturellen Überlieferung der Gemeinschaft in diesem Divinationsprozeß gegenwärtig. In 3x8 Vorgängen, die sehr rasch durchgeführt werden, ermittelt er dann den Text aus dem Ifá-Korpus und dessen Interpretation. Je nachdem ob zwei oder eine Palmnuß in seiner linken Hand bleibt, zeichnet er 1 (bei 2!) und 2 (bei 1!) Markierungen in den Staub. Nach 8 Vorgängen ist ein Odu ermittelt; sodann wird die Richtung in diesem Text ermittelt (positiv/negativ) und dann der Weg in dieser Richtung. Danach wird etwas Staub (irosun) in die Hand der Mutter gegeben, und in ein Blatt eingepackt. Die Mutter soll etwas davon ablecken und sich die Stirn damit reiben, so wird eine Verbindung zwischen dem Odu, den Zeichen im Staub, dem Inneren der Mutter und ihrem Kopf hergestellt. Das Paket irosun, das die Eltern mitnehmen, zeigt ihre Bereitschaft an, dem vorgeschriebenen Weg zu folgen, mit dem Staub sollen sie dem Kind Tees machen. Am Schluß trägt der babaláwo den Vers vor und interpretiert ihn, indem er aus ihm Verhaltensregeln für die Eltern ableitet, worauf sie bei der Erziehung des Kindes zu achten hätten. In dem von Thompson-Drewal beschriebenen Ritual handelt der ermittelte Text von Ifi, dem Schilfrohr, das Ifá nach seinem Platz, wo es wachsen soll, gefragt hat, worauf es von Ifá einen Ort nahe am Wasser angewiesen bekommen hat. Doch, indem Ifi sich dort niederließ, bekam er Probleme mit seinen Feinden. Der Wind blies ihn hin und her, aber schließlich überlebte er und wuchs auf. Wasser ist bei den Yorúbá ein Symbol der Wohlhabenheit; der innere Kopf des Kindes, orí inu, wird in Verbindung mit der Lagune gebracht, solche Menschen werden als Menschen betrachtet, die es zu Wohlhabenheit bringen können, denn jemand, der mit der Lagune verbunden ist, wird ein guter Fischer sein, einer,

---

<sup>75</sup> Das opon-ifa ist in acht Bereiche am Rand und das Zentrum eingeteilt, die zum Teil Namen früherer, berühmter babalawos tragen; vgl. Yoruba World, 23.

der die Ernte des Meeres heraufbringen kann. Der babaláwo schließt aber an diesen Befund die Mitteilung von Verhaltensregeln für die Eltern an, die sich einerseits auf Tabus für das Kind beziehen, aber andererseits auch Ermahnungen an die Eltern darstellen, wie die Warnung vor Verschwendungssucht und Streit zwischen den Eltern. Streitende Eltern könnten den Geist des Kindes verschrecken, sodaß er sich davon macht, das Kind also stirbt. Freilich kennt der babaláwo in der Regel die Eltern. Das Ritual konstruiert also aus den ermittelten Texten die unmittelbare Zukunft und gibt den Eltern Handlungsanweisungen. Es ist der erste Schritt, den das Kind in der Welt macht, und es wird dabei schon im sozialen Kontext lokalisiert und bis zu einem gewissen Grad definiert. Dazu gehört auch, dass im Rahmen von ikoşe w'aye auch der Name des Kindes festgelegt wird. Im referierten Fall bezieht er sich auf die von dem Kind für die Familie eröffneten Möglichkeiten: Oladele: die Ehre kehrt heim. Es kann aber auch sein, dass ein Orişa daran beteiligt war, das Kind zur Welt zu bringen, was dann zu theophoren Namen führt, wie etwa Ogunbiyi: Ogun hat sie/ihn<sup>76</sup> gegeben.

## 7.2. Imori

Das zweite hier in Betracht kommende Ritual heißt imori, „den Kopf erkennen“. Es bezieht sich sehr direkt auf die Erzählung von der Wahl des „Schicksals“ als einer eigenen Komponente der Person. Sein Ziel ist es, dieses „Schicksal“, den „Kopf“ der Person zu erkennen, mittels der Divination soll der ori inu, der innere Kopf, mit emí, der Seele/dem Atem, koordiniert werden. Zunächst soll die Frage geklärt werden, woher die Seele kommt, von einem Ahnen (entweder von der mütterlichen oder der väterlichen Seite), oder ob es sich um eine von der Gottheit direkt neugeschaffene Seele handelt.

Das Ritual, das idealerweise bis zum dritten Monat nach der Geburt durchgeführt wird (heute oft später), besteht aus mehreren Schritten, von denen für unseren Zusammenhang vor allem zwei der vorbereitenden Handlungen und der eigentliche Divinationsprozess von Bedeutung sind. In den beiden vorbereitenden Handlungen ist der Aspekt der Verbindung des neu zur Welt gekommenen Menschen mit dem gesamten Kosmos auffällig. Das Kind wird vom Babaláwo gehalten und der Kopf des Kindes wird zur Berührung mit dem Boden und dem opon-ifá gebracht: der Kopf berührt die Welt, das Kind verneigt sich dabei aber auch vor den Göttern. Nach einer Libation nimmt der babaláwo zwei Stäbe, für je eine Seite der Familie und rührt damit den Holzstaub am Divinationsbrett um, wobei Gebete gesprochen werden, und zwar dass Ifá zeigen möge, woher das Kind kommt und für ein glückliches, langes Leben. Dann berührt er mit den Stäben den Kopf des Kindes, die Erde, die ikin, und hält sie schließlich zum Himmel. Es soll in der Divination gezeigt werden, ob das emí des

---

<sup>76</sup> Das Yorùbá unterscheidet die Personalpronomina nicht nach Geschlecht.

Kindes von der Mutterseite oder der Vaterseite kommt oder es sich um ein neues von der Gottheit eingehauchtes *emí* handelt. Die Bewegungen mit den Stäben zeigen diese drei Richtungen an. Dann wird mittels zweier Divinationen die Herkunft des Kindes (in drei mal drei Abläufen - für jede mögliche Seite der Herkunft 3) und Näheres über das Schicksal des Kindes durch Feststellen der Odu herausgefunden. Mittels fünf Objekten (*ibo*) werden die 10 positiven oder negativen Richtungen herauszufinden gesucht, und zwar 1. Ein Stein für langes Leben/vorzeitigen Tod; 2. Samen für Nachkommenschaft/Unfruchtbarkeit; 3. ein Knochen für Sieg über Feinde/Unterdrückung; 4. Eine Kauriemuschel für Wohlstand/Armut; 5. Große Muschel für umfassenden Erfolg/Mißerfolg. Mithilfe dieser Objekte wird die Richtung innerhalb der ermittelten Texte genauer bestimmt.

William Bascom gibt einen davon abweichenden Bericht von den Gegenständen, die der *babaláwo* für die entsprechenden Fragen – die nicht nur im *Imori*-Ritual von Bedeutung sind – verwendet. Die Gegenstände, die eine positive oder negative Bedeutung haben, die mittels der oben geschilderten Vorgangsweise, Alternativen durch die Rangordnung der ermittelten Odu zu entscheiden, herausgefunden wird, sind lt. ihm:

Ein Stein für langes Leben/Kampf, eine Kauriemuschel für Wohlstand/Armut, ein Knochen für Nachkommenschaft/Tod, ein Schneckenhaus für Heirat/Krankheit und ein Stück Porzellan für Sieg über Feinde/Verlust. Die Symbolik erschließt sich Bascom zufolge so:

- Stein, der „lange lebt“, widerstandsfähig ist, steht für langes Leben; über die negative Bdtg. gibt Bascom keine Auskunft, es ist wohl einfach das Gegenteil eines langen, ruhigen Lebens gemeint.
- Die Kauriemuschel als Zahlungsmittel steht für den Wohlstand und dessen Gegenteil, Geldmangel
- Das Schneckenhaus spielt auf Schnecken als Brautausstattung in seinem positiven Sinn an, mit Krankheit ist es verbunden, weil sich in ihm Veunreinigung findet, wenn man es aufbricht.
- Knochen stehen für Nachkommenschaft, da im *Yorùbá* Kinder auch „Knochen von meinem Knochen“ genannt werden (vgl. unser: Blut von meinem Blut). Negativ sind sie mit dem Tod wegen dem Skelett, das im Tod vom Menschen übrig bleibt, verbunden.
- Porzellan ist eine feine Sache, aber zerbrochen nutzlos: so steht es positiv für den Sieg über die Feinde und negativ für den Verlust.

Diese Objekte werden in der *Ifá*-Divination auch dazu gebrauch, um herauszufinden, an wen ein Opfer gebracht werden soll. Hier steht das Knochenstück für die *egungun* (die Ahnen, was

sich aus beiden oben genannten Bedeutungen ergibt), das Schneckenhaus für die òrìṣà funfun (die weißen, kühlen, weil die Schnecke eine weiße, kühle Spur hinterlässt), die Kauriemuschel für Ifá (es kostet viel, ein babaláwo zu werden – und man kann als solcher auch gut verdienen!), der Stein und das Porzellan für den Kopf – das orí - des Klienten, weil der Stirn eines alten Mannes wie ein Stein ist, und der Hinterkopf einer Schüssel gleicht. Das Imori-Ritual wirft freilich interpretative Fragen auf: ist damit quasi eine Person festgelegt, wenn z.B. ein ungünstiges Orakel gestellt wird. Im Yorùbá nennt man Kinder, die „geboren sind, um zu sterben“, die also nicht auf der Welt bleiben wollen, sondern wieder weggehen, kranke und schwache also, abiku, womit man auch einen Tunichtgut bezeichnet. Die Kennzeichnung als *abiku* kann sich als hinderlich für eine gelungene soziale Integration und Erfolg im Leben erweisen, wie berichtet wird. In diesem Sinne könnte man das gestellte negative Orakel als „self-fulfilling-prohecy“ ansehen. Auf der anderen Seite betont der babaláwo Oshitola immer wieder den dialogischen Charakter des Verhältnisses zwischen Menschen und den für sie ermittelten Ifá-Texten, d.h. es handelt sich in seiner Interpretation um Wegweiseungen, Angaben von Gefahren, um Hilfen, einem Menschen zu zeigen, was er auf seinem Weg lernen muß und nicht um statische Festlegungen. Die Person kommt in diesen Ritualen in den drei genannten Komponenten vor, es wird einerseits das èmí ermittelt und andererseits eine Antwort darauf gesucht, mit welchem orí, welcher Aufgabe diese Person in die Welt tritt. Wie der babaláwo Oshitola sagt, ist das Verhältnis zu dem Ahnen so, dass, nachdem durch den Tod der von Obátálá geformte Körper zerstört worden ist, der Geist des Großvaters nun herumwandert, Obátálá formt einen neuen Körper, der sich ein neues orí wählt. In den Ritualen beim Eintritt des Kindes in die Welt wird in Bezug zu den mythischen Erzählungen also eine Antwort darauf gesucht, woher der neue Mensch kommt, und was seine Aufgabe sein wird, die er in dieser Welt zu erfüllen hat. Das menschliche Selbst wird als in seinem sozialen Kontext konstruiert, es ist stark von den Rollen, die es in der Sozietät zu spielen haben wird, her definiert. Dabei ist es eine Konkretion der verschiedenen im Kosmos wirksamen Kräfte. „Seele“ ist hier also nicht als ein für sich subsistierender Teil des Individuums gedacht, sondern zwei bestimmende Kräfte, eine von den Ahnen/der Gottheit her gegebene und eine, die die besondere Aufgabe des Menschen bestimmt, die er in seinem Leben in einem Dialog mit dem in den Ifá-Texten tradierten kulturellen Wissen seines Volkes im Kontext seiner näheren Verwandtschaft zu erfüllen lernen muß, sind hier mit dem Teil der „Person“- eniyàn – angesprochen. Wer sich dieser Aufgabe nicht unterzieht und sein Selbst darin verfehlt, ist also auch nicht als eniyàn zu bezeichnen. Wie das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten in einer solchen Konzeption weiter zu interpretieren ist, ist eine Angelegenheit für

eine philosophische Analyse, die aber in vertiefter Form auf das kulturelle Wissen, das in den Ifá-Texten der Yorùbá über Generationen hinweg tradiert worden und angewachsen ist, reflektieren müsste und nicht mit aus der abendländischen Tradition vorgefertigten Konzepten daran herantreten sollte. Gleichwohl gehört es zu den unumgänglichen Bedingungen der Hermeneutik von Kulturen, dass der Interpret zunächst sein vom eigenen kulturellen Hintergrund geformtes Vorverständnis mitbringt. Dieses ist aber in der Auseinandersetzung mit „dichten Beschreibungen“ zu modifizieren.

### 7.3. Itefa: Das Selbst aufbauen

Das Itefa-Ritual wird normalerweise im Alter von 7 Jahren vollzogen, aber auch ältere Personen unterziehen sich ihm. Im diesem Ritual, das insgesamt eine Dauer von 14 Tagen aufweist, sind der erste, der dritte, der siebente und der 14.Tag als besondere Ritualtage hervorgehoben; manchmal sind die Rituale aber auch kürzer.

1. Tag: die Reise in Odu's Hain: eine Art Verschlag im Hof des babaláwos. Am Vortag werden die inu ori der Adepten aufgerufen, indem die mitgebrachten Opfergaben und anderen Dinge vor allen in die Höhe gehalten werden und mit ihnen der Kopf des jeweiligen Adepten berührt, dabei wird gesungen. Am nächsten Tag am Abend versammeln sich die babaláwos, die Adepten und deren Verwandte und es wird gesungen und getanzt und die Reise in Odus Hain erklärt. Demnach hat Orúnmilà die Erziehung seiner Söhne vernachlässigt und deshalb haben diese ihn in den Busch gebracht und weggeworfen. Diese Reise wird nun nachvollzogen, nur mit dem Unterschied, dass sie auf dieser Reise eine Erziehung erhalten und deshalb ihren Vater nicht loszuwerden brauchen. Die symbolische Reise, die nur etwa 20 m in den Hinterhof des Hauses des babalawós führt, wird mit großem Ernst und verschiedenen Aufhalten durchgeführt, an denen gesungen wird, wobei es um die physischen und spirituellen Schwierigkeiten am Lebensweg geht, und der Weg sozusagen freigemacht und von diesen Behinderungen gesäubert wird. Dabei trägt die aus den Initianden, deren Mutter, - resp. bei erwachsenen Männern deren Frau - und sonstigen Verwandten bestehende Gruppe ihre ganze Verpflegung am Kopf. Bei Odus Hain angekommen, werden einige vorbereitende Handlungen durchgeführt. Der Hain symbolisiert Ile Ifé, die mythische Gründungsstadt der Yorùbá.

Bevor die Initianden und die bereits initiierten Mitglieder der Gruppe den Hain betreten, werden verschiedene rituelle Handlungen ausgeführt : eine Divination, die die Frage klären soll, ob die Palmnüsse kräftig genug sind, um das Ritual zu überstehen, ein etwa zweistündiger Tanz auf den im Boden vergrabenen Nüssen, wodurch sie mit asche aufgeladen

werden, und eine längere Sequenz von Gesängen und Anrufungen am "Tor" zum Hain, um die Erlaubnis, einzutreten, zu erhalten.

Dem folgt eine rituelle Waschung der Palmnüsse durch die Frauen, wiederum ein Tanz, der zeigen soll, dass die Teilnehmer an einem neuen Stadium des Rituals angekommen sind, sodann ein symbolischer Eintritt in den Hain, indem die Initianden und deren Mütter/Frauen auf den Knien den Pfad zum Hain rutschen, mit einem Eisenstab am Kopf. Schließlich springen die Initianden durch ein Feuer und es wird dem Tod ein Opfer dargebracht.

Danach werden die Initianden mit verbundenen Augen in den Hain geführt (hier endet die ethnologische Auskunft, denn was drinnen passiert, ist geheim) Nur die *babalawos*, ihre initiierten Schüler und die Initianden dürfen hinein.

Damit beginnt die Periode der Trennung, der Seklusion. Die übrigen Teilnehmer halten sich in dem Teil des Hinterhofes auf, der Frauenmarkt genannt wird, denn dort dürfen Frauen sich frei bewegen (der Hain ist ihnen verboten). Märkte im Yorubaland sind hauptsächlich Frauensache, unter den Yoruba gibt es viele erfolgreiche Geschäftsfrauen; eine Frau, die geschäftlich versagt, versagt sozusagen in ihrem eigensten Bereich.

Der innere Raum des Haines, *igbodu*, ist der heilige rituelle Raum, der den Schrein für Odu, die Frau von Orúnmilà, enthält. Sie ist ja die Gottheit, die mit dem Ifá-Orakel assoziiert wird, das "System" des Orakels darstellt, wie die Benennungen Odu für die 256 Zeichen ebenso wie für den Korpus der Ifá-Texte ja zeigt. Dort wird man, unter Ausschluss der "Öffentlichkeit" in das Ifá-Orakel initiiert. Dazu gibt der *babaláwo Oṣitola* folgende Auskunft:

"even if you were allowed to see inside the *igbodu*, you would see only the impotent part of it. The knowledge is the potentiality, the knowledge you must sustain, the knowledge you must learn - not the materials. If the materials are exposed to everyone, they might just bastardize it [...] But when you are unable to see it [the *igbodu*], then it [this inability] will give you a sense of reasoning. It will become a challenge to you, so that you will want to go through the ceremony in order to be prepared to know more about what we do there. So we don't just allow people to see it.

If you were to see it, you would know it is a strange place. It is not common. It is not the gate to Mecca or to the barracks, but the holy land *igbodu*. I have my own *igbodu*, You can prepare your own *igbodu* at your place as well."<sup>77</sup>

Die Initianden werden in der Zeit der Seklusion wiedergeboren und erfahren ihre persönlichen Ifá-Texte, die sie zur Welt gebracht haben. Bei späteren Divinationen kann man weitere

---

<sup>77</sup> Thompson-Drewal, Yoruba Ritual, 66.

erfahren, es soll ein lebenslanger Dialog zwischen Texten und Person bestehen. Am Abend des zweiten Tages kommen die Initianden mit geschorenem und weiß angemaltem Kopf wieder aus dem Hain hervor. Sie tragen weiße Kleidung und die rote Schwanzfeder des grauen Papageis. Die weiße Farbe spielt auf die Geburt an, die Initianden sind wiedergeborene, tragen die Kleidung, die jeder trägt, wenn er neu in die Welt eintritt. Die weiße Kreide, die Sternkreide heißt, soll symbolisieren, dass die neue Individualität des Initianden wie ein strahlender Stern ist.

Am dritten und siebenten Tag werden Divinationen vorgenommen, die den Fortschritt der Initianden überprüfen, an diesen Tagen wird getanzt, gespielt und Mahl gehalten. Die restlichen Tage sind durch Anrufungen der *òriṣà*, Essen und Rasten strukturiert. Am 14. Tag werden die Initianden wieder in das alltägliche Leben eingegliedert. Dabei werden sie zuerst als neue Menschen eingekleidet, indem sie ihr rituelles Gewand ablegen und Alltagskleidung und Hüte bekommen. Danach verrichten sie symbolische Arbeiten: ein Feld bebauen, wobei sie zur Arbeit angetrieben werden und Waren auf einem Markt verkaufen. Außerdem müssen sie einen Baum hinaufklettern. Dies sind Übungen zur Ausdauer, um ihnen Erfolg im Leben zu vermitteln.



## 8. Das Gèlèdè-Ritual

### *Ojú to ba ri Gèlèdè ti de opin iron*

#### *Die Augen die Gèlèdè gesehen haben, haben das ultimative Schauspiel gesehen*

##### 8.1. Allgemeine Beschreibung

Das Gèlèdè-Ritual ist ein Maskenfest, das sich vor allem bei den westlichen Yorùbá findet, und seit dem 18. Jhdt. belegt ist. Normalerweise findet es in der Zeit von März bis Mai statt. Es gehört zu den „Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity“, wie sie von der Unesco definiert worden sind (eine dem „Weltkulturerbe“ entsprechende Liste von oral überlieferten „Werken“ der darstellenden Kunst).

Es gibt in den Yorùbá-Gemeinschaften eigene Kultvereine, die für die in der Regel einmal jährliche Abhaltung verantwortlich sind, jedoch ist das Schauspiel selbst eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde. Wie die Egungun-Tänzer steht es im Zusammenhang mit dem Ahnenkult. Während aber die Egungun sowohl bei öffentlichen Festen als auch bei privaten Begräbnisfeierlichkeiten dafür da sind, die Verbindung zu den Ahnen herzustellen und es traditionell ein Tabu für Frauen gewesen ist, Egungun zu sehen, steht im Mittelpunkt des Gèlèdè-Schauspiels die „große Mutter“ (Ìyánlá). Frauen sind Mitglieder der Gèlèdè-Kultvereine, es gibt männliche und weibliche Masken, aber nur Männer stecken in den Masken (der Gender-Konstruktion bei den Yorùbá entsprechend). Gèlèdè ist immer ein eigenes Fest.

Die zentralen Gottheiten im Gèlèdè – Maskenfest sind weibliche Ahnen und Gründergestalten (eine weibliche Erd- oder Wassergottheit) und deren männliche Begleitung, aber auch andere òriṣá, wie bes. Ògún und Èṣù und die Ahnen der einzelnen Familien. Zentral ist die mystische Macht der Frauen (àjé).

Ein Kultmitglied erklärt dies in folgender Weise:

The Gods of Gelede are so called “the great ancestral mothers”. The Power of the Great Mother is manifold. The ancestors, when they had a problem, would assemble to determine the cause and the remedy..... and, if it is found, that Gelede should be done, to bring about rain or the birth of children, it should be done and it will be so. The Great Mother has power in many things .... she is the owner of everything in the world, She owns you. We must not say how the whole thing works.

Die Gèlèdè, für die die Masken tanzen, sind die großen Großmütter, die *òrìṣá egbé*, die *òrìṣá* der Gesellschaft – das meint sowohl die gesamte Gesellschaft der Yorùbá, als auch die Geheimgesellschaft der Gèlèdè-Gruppe. Nicht nur, dass alle Menschen aus dem Bauch einer Frau hervorkommen, und Frauen deshalb wegen ihrer Fruchtbarkeit etwas Besonderes sind, Frauen besitzen das Geheimnis des Lebens selbst, z.B. auch in Hinsicht auf Langlebigkeit: Frauen werden in der Regel älter als Männer. Die Macht der Mütter ist auch größer als die der Götter, die von den Müttern kontrolliert werden. Ein weibliches Gèlèdè-Mitglied hat Uli Beier Folgendes gesagt:

No orisha can do good without the mothers. The mothers could spoil any good action if they wanted to. Therefore Sango himself cannot help his worshippers without permission of the mothers. The prophecies of the babalawo will come to naught if he has not appeased the mothers.

Ein bestimmte Art von Frauen, die über *àjé* (die mystische Macht) verfügen, die man grob (und damit falsch) als „Hexen“ bezeichnen könnte, verwandelt sich in der Nacht in weiße Vögel und sie treffen sich im Wald usw. Hier handelt es sich um Frauen jenseits der Menopause, die die Lebenskraft nicht mehr weitergeben resp. in der Menstruation regelmäßig abgeben, sondern in sich aufstauen resp. zurückbehalten. Die Ahninnen oder auch ältere Frauen werden ehrfurchtsvoll *awon iyá wa* genannt „unsere Mütter“, als *iyá mi*, (meine Mutter) angesprochen oder als *iyá àgbá*, „alte und weise Mutter“.

Ähnlich wie in den Erzählungen, die *Òṣun* betreffen, wird auch berichtet, dass *Olódùmarè* am Anfang die Macht, das Leben zu schaffen, einer Frau gegeben hätte, nämlich *Odu*, und nur wegen des Missbrauches dieser Macht hat *Olódùmarè* schließlich diese an *Obàtálá/Òrísánlá* übergeben. Auch *Orúnmilá* hat seine Weisheit von *Odu* bekommen. Wie R. Abiodun es aufgrund seiner Quellen zusammengefasst hat:

„It is believed, that from the beginning, the creator-God put women in charge of all good things on earth. Without their sanction, no healing can take place, rain cannot fall, plants cannot bear fruits and children cannot come into the world.“ (zitiert nach *Drewal/Drewal*)

Ein Gèlèdè-Ritual besteht aus zwei Teilen, einer nächtlichen Aufführung (*Efe*) und einem am darauffolgenden Nachmittag stattfindenden Tanzfest. Es findet am Marktplatz statt, und schon daraus erhellt, dass jemand, der/die etwa die Aufführungen von Gèlèdè-Kultgruppen in europäischen Theaterhäusern besucht, eben Gèlèdè nicht gesehen hat.

Die Metaphorik des Marktplatzes (*ojà*) drückt sich schon in dem bereits genannten Sprichwort „*ayé l’ojà, òrun n’ilé*“, (die Welt ist ein Marktplatz, der Himmel ist zu Hause“ aus. Die Menschen gehen auf den Marktplatz, erledigen dort ihre Geschäfte und gehen dann wieder

nach Hause, so ist auch das Leben (das ja auch als Reise konzipiert wird). Weiters wird der Marktplatz als ein liminaler Ort (ein Ort des Überganges) angesehen, es herrscht dort nur an bestimmten Tagen und zu bestimmten Stunden Geschäftigkeit. Von den òriṣà und anderen Geistwesen wird angenommen, dass sie menschliche Gestalt annehmen und – als Fremde – den Marktplatz besuchen, so ist der Marktplatz auch der Ort des Überganges zwischen den Welten. Wie bereits ausgeführt, ist der Handel auch traditionell eine Domäne der Frauen, die somit den Marktplatz beherrschen. Indem Gèlèdè dort stattfindet, ist es ganz deutlich im Bereich der weiblichen Sphäre angesiedelt.

Auch die Nacht ist eine Zeit des Übergangs, in der die Geister dem Glauben zufolge aktiv und aufmerksam sind. Freilich kann eine Erklärung für die vielen Vigilen (nächtliche rituelle Aktivitäten, in Yorùbá àìsùn genannt, „ohne Schlaf“) in den Ritualen der Yorùbá die Kühle der Nacht sein (wo es etwa an der Küste auf ~20° Celsius abkühlt), andererseits bedeutet auch die nächtliche Aktivität nach einem Tag der Arbeit eine Anstrengung. Das Wachen ist somit auch ein Zeichen der Hingebung. Nächtliche rituelle Aktivitäten im Zusammenhang von Begräbniszeremonien sind etwa dazu da, den sicheren Übergang des Verstorbenen zu gewährleisten. In der Nacht ist auch, wie schon angemerkt, die Kraft der Mütter aktiv. Dadurch, dass das Fest insgesamt am Marktplatz stattfindet und ein Teil davon in der Nacht, ist also der Aspekt des Überganges zwischen und der Verbindung der Welten doppelt angesprochen, ein Aspekt, der sich nochmals in der Paarung Tag/Nacht selbst ausdrückt. Ebenso auffällig ist, dass die meisten Masken als Maskenpaare auftreten.



Der Komplex des Gèlèdè –Rituals geht auf eine Erzählung aus Ifá zurück, der zufolge Orúnmilà eine Reise in die Stadt der Besitzerinnen der Vögel (eleiye) unternommen habe. Dabei wird er gewarnt, vorsichtig zu sein: er solle sich maskieren, Kopftücher von Frauen tragen und Rasseln an den Füßen.

Diese drei Objekttypen sind die Grundelemente der Gèlèdè-Kostüme. Der Tänzer ist maskiert (sein Gesicht ist verdeckt, am Kopf trägt er eine Maske, sein Körper ist von einer großen Menge and Kopftüchern bedeckt, die, wenn er tanzt, sich entfalten und um ihn kreisen, was ein besonderes Schauspiel ergibt, am Fuss trägt er eiserne Rasseln – die beim Tanz mit den Rhythmen der Trommler übereinstimmen müssen.

## 8.2. Efe: die Nacht der Lieder

Die Darstellung folgt den Angaben bei Drewal/Drewal und Lawal, wobei angemerkt werden muss, dass die Abfolge der Masken (wieviele vorbereitende Masken, ob es nur einen Efe Oro oder mehrere gibt usw.) von Stadt zu Stadt variieren.

Bis zur Stunde zwischen 21 und 22h sammeln sich Mitglieder aus der ganzen Gemeinschaft am Marktplatz im Kreis. Es wird ein doppelter Eingang aus Palmblättern errichtet (enu aṣè), demgegenüber die Trommler Platz nehmen. Links neben dem Eingang (von der Gruppe der Trommler aus gesehen, rechts) nehmen die Ältesten Platz.

Die Trommeln sind ein Ensemble von vier bis sechs Trommeln. Auf dem polyrhythmischen Hintergrund der kleinen, fix gestimmten Trommeln (oméle ako – männliche oméle) sprechen die beiden großen Trommeln. Die größere wird iyalu (Muttertrommel) genannt, die kleinere oméle abo (weibliche oméle). Durch Nachahmen der Tonhöhen der gesprochenen Sprache können Botschaften getrommelt werden.

Die SängerInnen, weibliche und männliche Mitglieder der Kultgruppe, ziehen singend vom Kulthaus zum Festplatz. Mit ihrer Ankunft ist der Festplatz für die Maskentänzer bereitet. Zunächst kann noch ein Puppenspiel zur Unterhaltung aufgeführt werden.

#### 8.2.1. Vorbereitende Masken (Geister der Erde / òro ilè)

Unter dem Gesang der SängerInnen, der sich auf die Aktionen der Masken bezieht, treten die vorbereitenden Masken in Paaren auf. Èṣù und Ògún sind die ersten. Sie werden ja auch von dem babaláwo, wie man sich erinnern wird, bei dem morgendlichen vorbereitenden Ritual

zuerst angerufen. Èṣù wird durch eine Maske, die Ògbágbá heißt, repräsentiert.

Er tritt zweimal auf, zunächst als junger Mann mit einer weißen Kappe und einem Rock aus Raffia und dann als Erwachsener mit Bananenblättern gekleidet und eisernen Fußkettchen.

Der nächste ist Àràbí Ajígbálè, der Ògún darstellt (s. Abb). „Arabi Ajigbale“, bedeutet den, der jeden Morgen aufkehrt, er ist also jener, der den Marktplatz für das Schauspiel reinigt.

Beide, Èṣù und Ògún, öffnen die Wege und bereiten erfolgreiche Unternehmungen vor, insb. die

Kommunikation der Menschen mit den übernatürlichen Kräften. Àràbí Ajígbálè trägt ein Kleid aus Palmblattschnitzeln, das Kleid von Ògún.

Das nächste Maskenpaar hat mit Feuer zu tun. Agbéná, der Feuerträger, kommt mit entzündeten Grasbüscheln oder mit einem Topf mit Feuer am Kopf, in einem weißen Kleid. Er wird von Apana gefolgt, dem „Feuerlöscher“. Diese Masken stellen die Handlungen dar, die durchgeführt werden, wenn etwas Neues – ein Schrein, ein Haus usw – errichtet wird. „an besetzt den Platz, holt/haut ihn aus resp. räumt in aus und stellt etwas her, am Schluss werden die Überbleibsel verbrannt. Èṣù und Ògún sind diejenigen, die über solche Aktivitäten wachen. Agbéná und Apaná stellen nach Afolabi Olabimtan Ṣàngó und seine Frau Oya dar.



#### 8.2.2. Ìyánlá: die große Mutter

Mit dem Auftritt des „Feuerlöschers“ Apaná werden alle Lichter ausgelöscht. In der Dunkelheit der Nacht tritt dann Ìyánlá, die große Mutter, auf, in einem weißen Kleid (das auf die òriṣà funfun hinweist). Sie ist eine stumme Maske. Es gibt zwei Formen, entweder als

„Geistervogel“ (Eye Orò / Ọ̀ṣòṣòbí) oder eben als Ìyá Nlá. Die Vogelmaske ist fast horizontal gearbeitet, Ìyánlá ist eine bärtige Frau. Jedenfalls schirmen die Kultältesten sie ab, indem sie sie umgeben und Preislieder für sie singen. Für Ìyánlá etwa:

Ìyánlá come into the world, our mother / kind one will not die like the evil one / Ososomu come into the world / Our mother the kind one will not die like the evil one

Oder für Eye Orò:

Spirit Bird is coming / The one who brings the festival today / Tomorrow the devotees of the orisha will worship / You brought us to this place / We use your influence

Nachdem die Maske den ganzen Platz abgetanzt hat und ihn auch von außen umkreist hat, somit negative Kräfte abwehrend, begibt sie sich zum Gèlèdè-Schrein zurück.

Ìyánlá



Eye Orò



### 8.2.3. Oro Efe und seine Assistenten

Auf die Maske der großen Mutter folgt Tetèdé (die zur rechten Zeit kommt), eine weibliche Maske, auch Ayé Tútú (kühle Welt) genannt, deren Aufgabe es ist, den Weg für die Hauptmaske, den Oro Efe, zu bereiten. Auf sie folgen die Assistenten von Oro Efe mit speziellen Medizinern, die weibliche Kultleiterin mit ihren Assistenten, die Glocken (agogo-bells) spielen, weiß gekleidet zur Ehre der orisha funfun. Oro Efe erscheint im Eingang (dem „Mund der Autorität“, mit Fliegenwedeln aus Pferdeschweif und antwortet dem ersten Sänger, indem er singend auf und ab geht. Sein Programm ist abendfüllend: Nach eröffnenden Gesängen, die Ehrungen (Ijuba) an die Götter, Ahnen und Mütter (die Besitzerinnen von Vögeln) enthalten, stimmt er ein Lied der Selbstbestätigung an (ikase), indem er seine Vorzüge preist und damit seine Berechtigung, hier vorzutragen. Dem folgt eine Anrufung der Kräfte zu positiven Zwecken und gegen die Feinde (Gebete und Flüche). Den Hauptteil der Performance bilden soziale Kommentare, zu den Geschlechtsrollen, zur Politik (intern und extern), zur Religion, zur Altershierarchie (Respekt vor den Älteren, aber auch deren Benehmen), orale Rekapitulation der Geschichte der Gemeinschaft und schließlich Erinnerungen an die Verstorbenen.

Damit ist die umfassende Aufgabe, das kollektive Gedächtnis zu pflegen und die Vorkommnisse in der Gemeinschaft im Lichte der tradierten moralischen Werte zu kommentieren, erfüllt. Das Ende der Veranstaltung markiert das Erscheinen einer Maske auf Stelzen, die eine Hyäne (Kòrikò) vorstellt.



### 8.3. Gèlédé Der Nachmittag

Am folgenden Nachmittag versammeln sich die Leute langsam am Marktplatz. An diesem Tag zeigen die Maskentänzer ihr Können. Sie sind nach Altersgruppen geordnet, sodass die jüngeren Mitglieder der Kultgruppe, von ihren Lehrern beaufsichtigt, beginnen, und im

Fortlauf des Tages die erfahreneren Tänzer ihre Vorstellung geben. Großes Augenmerk wird darauf gelegt, dass die Schritte der Tänzer in exakter Übereinstimmung mit dem Rhythmus der Trommeln sind. Es ist weniger wichtig, komplexe Rhythmen tanzen zu können, als genau im Takt zu sein. Die an den Füßen befestigten Rasseln (vgl. die Geschichte von Orúnmìlà und seiner Reise in die Stadt der eleye) sollen also nicht gegen den Takt der Trommeln zu hören sein. Freilich wird durch die Abfolge der Altersgruppen die Komplexität der Tänze/Rhythmen zunehmend gesteigert.

#### 8.4. Die Masken

Die Masken in den Gèlèdè – Ritualen, die nicht zu den oben beschriebenen „fixen Rollen“ gehören, verfügen über eine große Vielfalt an Thematiken. Kaum ein Gebiet des sozialen Lebens wird nicht thematisiert. Im Folgenden wird ein kleiner Überblick gegeben, wobei vor allem auf „religiöse“ Anspielungen abgehoben wird, aber auch gezeigt werden soll, wie das gesamte gesellschaftliche Leben in den Masken von Gèlèdè kommentiert wird.





*Oben rechts: die Hyäne (Kòrikò); links: eine Darstellung mit zwei Pythons, als ein Bogen über der dargestellten Person – Òsùmàrè, der Regenbogen, und eine Priesterin in der Mitte.  
Unten links: eine Adeptin von Ogun (die oft Schlangen um ihren Hals tragen); rechts: ein Şàngó-Priester, mit zwei Widdern (dem Opfertier für Şàngó) und (vor ihm) den „Donnersteinen“ des Gewittergottes.*





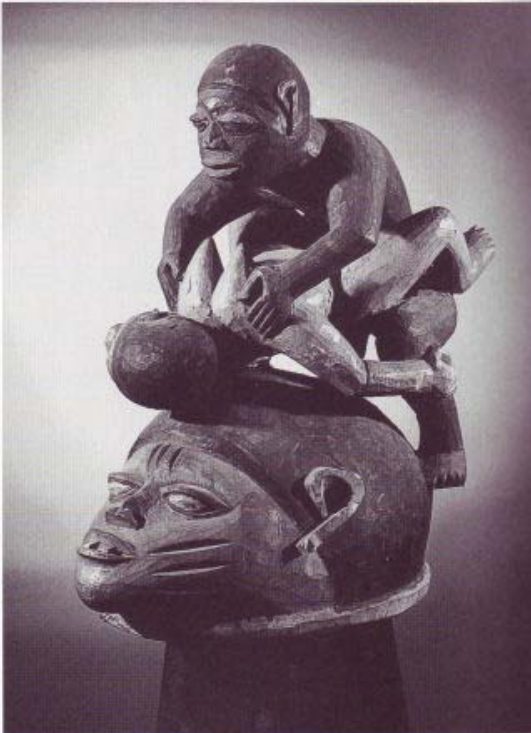
*Oben links. Ein Egungun.-Tänzer; rechts: ein babaláwo*

*Unten links: ein katholischer, rechts: ein muslimischer Geistlicher*









*Oben links: Darstellung von Geschlechtsverkehr, entweder als satirischer Kommentar zur Promiskuität zu interpretieren, oder als Wunsch für Fruchtbarkeit; rechts: vier Papageien auf Leiter*

*Unten links: ein Reiter mit Trommlern; rechts: ein Huhn, das eine Schlange fasst, während die Schlange das Huhn fasst (Darstellung, die auch auf agere ifá zu finden ist) Bezieht sich auf ein Sprichwort, das besagt, dass in einer solchen Situation keiner der Sieger sein wird. Es geht darum, unnötige Aggression, die die soziale Balance destabilisieren könnte, zu vermeiden.*



## 8. Die Weltsicht der Fon und Ewe aus Dahomey (benin) und Togo und die Vodun-Kulte

### 8.1. Weltsicht der Fon

#### 8.1.1. Kurzer historischer Hinweis

Die Fon haben eine zentrale Rolle im früheren Königreich Dahomey, im heutigen Benin, dem westlichen Nachbarstaat von Nigeria. Sie haben eine religiöse Tradition, die derjenigen der Ewe ziemlich ähnlich ist, Vodou oder Vodun genannt. Das Wort „Vodu“ bedeutet sowohl die geistigen Wesenheiten als auch deren Kult.

Nach *Basilio Seguro* ist der Ursprung des Wortes „Vodun“ verloren gegangen. Nach *Bruno Gilli* ist das Wort eine Zusammensetzung aus vo (Ewe für Öffnung, Loch) und du (dem Namen für die Zeichen des Fa-Orakels). Viele Vodou-Schreine sind in der Tat Löcher, in die Kraftobjekte gelegt werden, die dann wieder bedeckt werden, sodass sie verborgen sind. Das Wort „vo“ wird auch für das Verborgene gebraucht. Die Zeichen des Orakels werden als „Botschafter“ Überbringer von Nachrichten angesehen. Demnach wären die Vodou die Überbringer des Verborgenen, Geheimen.

Nach Maupoil bedeutet „vodun“ soviel wie das, was man nicht verstehen kann.

Suzanne Preston Bliers Informanten leiten „Vodun“ von vo: rasten, ruhig sitzen, und „dun“ Wasser schöpfen ab; demnach bezieht sich der Begriff „Vodun“ darauf, dass man die richtige Einstellung zum Leben findet, ruhig, geduldig und respektvoll. Frauen, wenn sie zur Quelle oder zum Brunnen gehen, um Wasser zu holen, rasten, bevor sie es schöpfen. So sollen die Menschen mit dem „Teich“ den das Leben darstellt, umgehen. Das wichtigste im Leben ist unsichtbar (die Götter), es bedarf der Ruhe an der Quelle, aus der das Leben kommt.

Vodun wird sowohl als Überbegriff für die Kulte, als auch als Bezeichnung für die in den Kulturen verehrten Götter gebraucht.

Die Fon führen sich auf einen Ort namens Adja-Tado zurück, wo ihrer Ansicht nach ihr erster Ahne um 1300 gelebt hat. Sie gründeten eine Herrschaftslinie in Alladah (oder: Adrah), die während des 17ten Jahrhunderts zur bestimmenden politischen Macht der Region wurde.

Während des 17. und 18. Jahrhunderts fand die sogenannte „Fon-Expansion“ statt. Das Fon-Königreich übte nie eine zentralisierte Herrschaft im strengen Sinn aus, sondern bestand mehr in einer lose strukturierten Gesellschaft aus Verwandtschaftsgruppen und Familienverbänden, dennoch wurde das Königreich Dahomey im 18. Jahrhundert zu einer wichtigen Macht in der Küstenregion des östlichen Teiles von Westafrika. Als Bedeutung von Dahomey (Danhome) führt Anthony Pinn „Im Bauch von Dan“, auf dessen Grab der König Wegbadja der Überlieferung zufolge seinen Palast erbaut haben soll, nachdem er von ihm Land verlangt hat

und Dan angesichts seiner Forderungen ihn gefragt hätte, ob er seinen Bauch auch noch will, woraufhin Wegbadja ihn getötet hätte.

Nachdem sie als Resultat einer Anzahl von Kriegen mit dem Königreich Oyo diesem tributpflichtig geworden waren, konnten die Fon schließlich dieses Joch abschütteln. In dieser Zeit bestand jedoch intensiver kultureller Kontakt mit den Yorùbá, deren Religion einen gewissen Einfluss auf die Religion in Dahomey ausübte, besonders durch das System der Ifá-Divination. Dieses wurde in der Mitte des 18. Jahrhunderts durch einen König von Dahomey importiert und als zentrales Orakelsystem am königlichen Hof eingeführt, um die Autorität des Orakels in seinem Machtbereich zu zentralisieren und die verschiedenen, miteinander im Wettstreit liegenden Divinationssysteme in den verschiedenen Vodun-Kulten zu kontrollieren und delegitimieren. (Brown 116f).

#### 8.1.2. Kosmologie: Mawu-Lisa, Nana Buruku and Da

Wie im Falle der Yorùbá-Kosmologie und Religion, sollten wir uns die Weltsicht der Fon nicht als ein einheitliches System von gemeinsam von allen Fon akzeptierten Glaubenssätzen vorstellen. Die Erforscher der Religion der Fon hatten es mit einer Vielzahl von Göttern, Kulten und Mythen zu tun, die aus verschiedenen Gründen folgt: einmal aus der großen adaptiven Kraft der Fon, die fremde Traditionen leicht in ihre Weltsicht integrieren konnten. Dann gibt es sowohl regionale Differenzen als auch Differenzen zwischen einzelnen Kultgruppen festzustellen. Diese „zentrifugale“ und zentralisierten Herrschaftsformen gegenüber auch mitunter subversive Tendenz wurde ja etwa von dem erwähnten König durch Zentralisierung des Orakelsystems bekämpft. Wie P. Mercier schreibt, finden wir in der Kosmologie der Fon eine allgemeine Konzeption, die in Details stark variiert und zu verschiedenen Graden von den unterschiedlichen Kultgruppen durch eine Vielzahl von Einflüssen modifiziert worden ist.

Für die Dahomeaner ist die gegenwärtige Welt in der wir leben, nicht die erste und einzige Welt, die erschaffen worden ist. Am Anfang der jetzigen Welt finden wir Mawu und Lisa, ein göttliches Paar, die selbst von Nana Buluku abstammen, einer Gottheit ohne einen spezifischen Kult, die aber als über die anderen Gottheiten herausragend angesehen wird. In den Mythen spielt Nana Buluku keine Rolle in der Erschaffung resp. Ordnung der Welt, eine Aufgabe, die von Mawu-Lisa ausgeführt worden ist, der dualen Gottheit, manchmal als Zwillinge, manchmal als androgynes Wesen angesehen. Der Zwillingskult, *xoxo*, spielt eine wichtige Rolle im religiösen Leben in Dahomey. Es wird aber immer noch diskutiert, ob es einen

speziellen Kult von Mawu-Lisa je gegeben hat oder ob man diese Gottheit als einen entfernten „Deus remotus“ betrachten muss.

Jedenfalls ist Mawu der weibliche Teil, der mit dem Mond, der Nacht, der Frische, der Ruhe und der Freude verbunden ist, ihr wird die Ordnung der natürlichen Welt zugeschrieben, wobei sie von Da unterstützt worden ist; sie steht für Fruchtbarkeit, Mutterschaft, Sanftmut und Vergebung. Lisa, der männliche Part hingegen, ist mit der Sonne, dem Tag, der Hitze und der Arbeit assoziiert, und ist, unterstützt von seinem Assistenten Gu, für die Ordnung der Welt des Menschen, also der Kulturwelt, verantwortlich. Er steht für Macht, Kraft, Härte.

Tatsächlich besteht die hauptsächliche Aufgabe in der Ordnung der Welt darin, die verschiedenen Kräfte unter den Vodun zu verteilen. Davor muss aber die prinzipielle Ordnung des Kosmos etabliert werden.

Wie die Yorùbá, konzipieren die Fon die Welt als eine Kalebasse, deren beide Hälften exakt aufeinander passen. Die flache Erde liegt auf der horizontalen Ebene. Die ganze Kalebasse schwimmt wiederum in einer Kalebasse, von Wasser umgeben. Das Wasser an der Außenseite ist die Quelle des Regens. Die Aufgabe der Ordnung der Welt bestand also darin, die Erde zu sammeln, dem Wasser seinen Ort zuzuweisen und das ganze zusammenzusetzen. Hier spielt *Da* eine wichtige Rolle. In mehr folkloristischen Berichten wird *Da* als der Sohn von Mawu–Lisa angesehen, wie auch die anderen Vodun die Kinder von Mawu-Lisa sind. In mehr „philosophischen“ Sichtweisen wird *Da* (was soviel wie „Schlange“ heißt) mehr als eine Art Kraft, die sich in der Welt in verschiedenen Formen manifestiert. Seine zentrale Manifestation ist *Da Ayido Hwedo*, der Regenbogen. *Da Ayido Hwedo* bringt den Mythen zufolge alle anderen *Da* hervor. Die Schlange ist das Symbol der fließenden, kontinuierlichen Bewegung. *Da Ayido Hwedo* hat die Welt gerundet und sie stabil und fest gemacht, indem er sich um sie herum geschlungen hat. Er hat, wie Mawu–Lisa, einen dualen Charakter, wird aber nicht als ein Paar angesehen. Im Regenbogen ist der rote Teil der männliche und der blaue Teil der weibliche.

### 8.1.3. Die Vodun (Grobüberblick)

Es gibt, wie bei den òrìṣà, der Yorùbá, viele verschiedene Versionen der Genealogie der Vodun, die nicht anders miteinander in Übereinstimmung gebracht werden können, als durch einen von außen vorgenommenen, systematischen und projektiven Zugriff. Trotz dieser Schwierigkeit kann man zumindest festhalten, dass im Allgemeinen die Überzeugung herrscht, dass Mawu-Lisa alle Vodun geboren hat. Nach der grundlegenden Einrichtung der Welt wurde jedem Vodun sein Herrschaftsbereich übergeben. Hevioso (Sogbo), der androgyne

Donnergott, wurde zum Herrn der atmosphärischen Erscheinungen gemacht. Sakpata, ebenfalls eine duale Gottheit, dessen Waffe die Pocken sind, ist der Herr der Erde. Die zweigeschlechtlichen Zwillinge Agbe-Naete, sind die Herrscher von Meer und Wasser, während Age für das wilde, unkultivierte Land zuständig ist, wo niemand lebt. Zu diesen Vodun mit ihren festgelegten Herrschaftsbereichen kommen noch zwei andere wichtige Vodun, die keine eigene Domäne für sich haben, Legba und Gu.

Nun ist jeder Bereich in weitere, spezialisierte Felder der Vodun-Macht aufgeteilt, und die Kräfte, die diese Bereiche beherrschen, werden als Gruppen von Vodun angesehen. Diese haben alle ihre eigenen Sprache, die von den Vodun der anderen Bereiche nicht verstanden wird. Legba, der letztgeborene Sprössling von Mawu-Lisa, ist nun der universale Dolmetscher, der als Vermittler zwischen den verschiedenen Bereichen der Vodun tätig ist. Er ähnelt nicht nur darin Èṣù, sondern auch in seiner Eigenschaft als Trickster-Gottheit, deren Taten nicht voraussagbar, berechenbar sind. Während Legba der jüngste der von Mawu-Lisa geborenen Vodun ist, gilt *Gu* einigen Überlieferungen zufolge als deren ältester Sohn. Er gehört zu einer Gruppe von Himmelsgöttern, die direkt der Autorität von Mawu-Lisa untersteht. *Gu* ist der Vodun des Eisens, mit allen charakteristischen Eigenschaften eines Kulturheros, wie Ògún. *Gu* wird als der Herr des häuslichen Feuerplatzes und allen Handwerkes angesehen, und als Kulturheros spielt er eine wichtige Rolle als Assistent von *Lisa* beim zweiten Teil des Ordnen der Welt, nämlich der Ordnung der kulturellen Welt des Menschen.

*Mawu* ist, wie erwähnt, diejenige Kraft oder derjenige Teil der dualen Gottheit, die, assistiert von *Da*, dem Kosmos seine prinzipielle Ordnung gegeben und den Menschen erschaffen hat. Dies passierte am ersten Tag, als *Mawu* eine Reise unternahm und die ersten Geschöpfe aus Lehm schuf. In Westafrika ist die traditionelle Woche in vier Tage eingeteilt. Am zweiten Tag wurde die Arbeit unterbrochen und *Gu* erschien. Am dritten Tag wurde dem Menschen der Gesichtssinn, die Sprache und das Wissen um die Außenwelt gegeben, am vierten Tag wurden ihm die handwerklichen Fähigkeiten gelehrt. *Gu* ist also derjenige, der dafür verantwortlich ist, die Welt zu einem vom Menschen bewohnbaren Platz zu machen. Er besitzt zwei Aspekte: Auf der einen Seite ist er ein Instrument in den Händen von *Mawu-Lisa*, wobei er besonders mit *Lisa* verbunden ist, der Kraft und der Sonne. So, wie am ersten Tag der Schöpfer in seinem Aspekt als *Mawu* eine Reise gemacht und den ersten Menschen geformt hat, hat der Erschaffer der Welt am vierten Tag, in seinem Aspekt als *Lisa*, die Welt, begleitet von *Gu*, bereist und die technischen Fähigkeiten an den Menschen übermittelt. In seinem zweiten Aspekt wird *Gu* mit Eisen assoziiert, und sein Emblem ist der Gubasa, ein



rituelles Schwert. In diesem Aspekt ist er der himmlische Schmied, ein Kulturheros und der Erfinder aller zivilisatorischer Techniken.

#### 8.1.4. Der Tohwiyo und die Ahnen: Fon-Anthropologie

Nachdem Mawu den ursprünglichen Menschen aus Lehm geformt hatte, gab sie der Menschheit ihre Existenz, indem sie für jeden Clan dessen tohwiyo, seinen Gründer, formte. Alle Menschen, die dasselbe Wesen haben und denselben Kult ausüben, stammen von demselben tohwiyo ab und sind Mitglieder desselben Clans. Der tohwiyo stellt sicher, dass die Mitglieder des Clans noch immer mit der Welt der Götter verbunden sind und er hat auch seinen Anteil daran, dass Seelen in die Welt gesandt und aus dieser wieder zurückgerufen werden. Als Zentrum des Clans ist er auch für die Möglichkeit irdischer Kommunikation verantwortlich. Man kann den „wahren Clan“ oben von seiner Manifestation auf der Erde unterscheiden, die nicht vollständig ist. Das Haupt des Clans wird als der Vermittler zwischen den beiden Welten angesehen. Diese Verbindung wird durch den Ahnenkult hergestellt und aufrechterhalten, der dem Clan auch vom tohwiyo gegeben worden ist, auf den auch die sozialen Regeln zurückgehen. Der tohwiyo hat seinen eigenen Kult, unabhängig vom Ahnenkult, und sogar bedeutender als der Ahnenkult. Im Übrigen ist es gerade der Ahnenkult, der zu ernststen Problemen von Sklaven, die von ihrer Heimaterde entfernt und damit der Verbindung mit ihren Ahnen beraubt worden sind, führen kann. Wie der Kult der verschiedenen Vodun hat auch der Kult des tohwiyo seine eigenen Schreine und Initianten. Der Kult der Vodun hat aber auch seine je eigenen Kultgruppen und Initianten, weshalb man insgesamt die Organisation der Religion der Ewe und Fon als eine „kultische“ bezeichnen muss: sie ist angemessener als Koexistenz von verschiedenen Kulturen beschrieben, die, bis zu einem gewissen Grad, auf einer gemeinsamen Weltsicht beruhen und durch diese lose zusammengehalten werden, denn als eine religiöse Körperschaft die durch zentrale Institutionen organisiert ist.

Entsprechend seiner Rolle als Begründer des Clans, spielt der tohwiyo eine wichtige Rolle in der Zusammensetzung des Menschen. Am Anfang formte der Schöpfer selbst die Menschen aus Lehm, später zog er sich aber von solchen weltlichen Angelegenheiten zurück und übergab seine Macht in der Erschaffung der Menschen den tohwiyo und den sie umgebenden Ahnen. Der Ahne, der das *Joto* der Person werden soll, wird der Familie durch das große *Sê* gesandt. Indem der Ahne den Lehm aussucht, aus dem die Person geformt werden soll, wird es zu dessen *Joto* mit dem das *Se*, die menschliche Seele verbunden wird. Das *Joto* ist mit dem Ahnen verbunden, es dient eher der Übermittlung von dessen sozialem Status und seiner

Rolle in der Gesellschaft, als dass es eine „reinkarnierte“ Substanz darstellen würde. Mit der Macht von *Da*, die implizit in diesem Prozess am Werk ist, wird die Fortsetzung des menschlichen Lebens ins Werk gesetzt. Das *Joto* aber kann von mehreren Personen zur selben Zeit geteilt werden.

Was wir die menschliche Seele nennen würden, wird von den Fon *Se* genannt, das *Se* hat aber viele Formen: Streng gesprochen ist es ein Teil von *Mawu*, die das große *Se* der Welt ist. Das *Se* ist das Prinzip des Lebens. *Selido* ist Leben, Gefühl, Persönlichkeit; es ist ein dem Individuum eigener geistiger Anteil. Das *Kpoli*, das Schicksal der Person, wird durch das Fa-Orakel herausgefunden. Der unzerstörbare Teil der Seele wird *Ye* genannt. Er wird durch den Schatten symbolisiert. Im Tod verläßt das *Ye* (der Schatten) den Menschen und wird unsichtbar. Ähnlich wie die Ifá-Divination der Yorùbá spielt das Fa-Divinationssystem eine Rolle in den Initiationsriten.

## 8.2. Der Kult der Vodun

### 8.2.1. Einige Vodun

Man kann die Vodun (auch *tro* oder *etro* genannt), die bestimmten Familien resp. Clans zugeordnet sind, und nur innerhalb dieser kultisch verehrt werden, von denen unterscheiden, die „frei“ sind, die also von jedem „besessen“ werden können. Bei den freien Geistern gibt es solche, zu denen Bindungen aufgrund des persönlichen Schicksals bestehen und solche, die als Medizinien betrachtet werden, die gekauft und „gegessen“ werden.

*Die Geister, zu denen schicksalshafte Bindungen bestehen, werden auch als Dzodzome-Geister (Persönlichkeitsgeister) bezeichnet. Tobias Wendl unterscheidet nach den Bereichen, denen sie angehören, vier Arten: Naturmächte, Tiergeister, schlimme Tote und „Angehörige fremder Kulturen“, wobei sich oft Mischformen finden. Mami Watá, eine Meeresgöttin, die eine große Familie von ähnlichen Geistern generiert hat, in deren Ikonographie oft weiße Frauen oder auch Darstellungen von Hindu-Gottheiten eine Rolle spielen, stellt auch den Geist der Europäerin dar. Sie ist somit einerseits eine Naturmacht (das Meer), andererseits eine „Angehörige einer fremden Kultur“. An ihr zeigt sich ganz deutlich die Auffächerung der vodun in „Familien“. Zu den Mami-Watá Geistern gehören etwa Mami Apuke, Mami Dabe oder Mami Densu.*

*Bei Mami Apuke (Meersand, Meerstrand) ist der Aspekt der Nixe (Sirene) im Vordergrund. Als schöne weiße (blonde) Frau sind ihre wichtigsten Utensilien Spiegel und Kamm, mit denen sie, oft vor einem Regenbogen, dargestellt wird.*

*Mami Dabe (Da = Schlange) ist eine Schlangenfrau, ikonographisch mit dem Bild einer Schlangenbändigerin verbunden.*

*Die gängige Darstellung von Mami Densu, einer dreiköpfigen, oft als männlich aufgefassten Gestalt aus der Mami-Watá-Familie geht auf ein indisches Andachtsbild zurück, das von indischen Händlern an der westafrikanischen Küste verkauft worden ist. Die Darstellung eines dreiköpfigen Mannes mit Dreizack, Stier und Hunden ist wohl ein Porträt von Shiva. Densu selbst ist der Name einer Flussgottheit und eines Flusses im heutigen Ghana (im Gebiet der Akan).*

*Mami-Watá Priesterinnen (Mamissi = Braut von Mami!), „machen“ aber auch andere Vodun, für die sie in ihren Häusern eigene Altäre haben.*

*Weitere verbreitete Vodun sind etwa*

- Unter den „Naturmächten“:

Sakpaté

Der Gott der Erde, der Pocken, sapata = Portugiesisch für Pocken; wenn Pocken im Dorf waren, wurde das Dorf gereinigt, und der Unrat und die Kleider und Besitztümer der Pockenkranken wurden zu besonderen Plätzen außerhalb des Dorfes gebracht. Von daher sind die Müllplätze der Ort von Sakpaté. Seine Adepten halten als sein Zeichen einen Besen, er selbst wird als alter Mann beschrieben, der mit einem Stock in der Nacht erscheint, man erkennt ihn an dem Geräusch („tock, tock“), das er mit dem Stock macht. Er ist „miato“, unser Vater, aus ihm kommen alle anderen.

Heviesso

Der Name stammt von So (= Gewitter) & Hevie (= Ort in Südbenin), dieser vodun hat Ähnlichkeiten mit Şàngó, er ist der Gott von Blitz und Donner, dem auch die Donnersteine zugeordnet sind. Eine Person, die vom Blitz erschlagen wird, gilt als von ihm (als Dieb) bestraft. Ihre Leiche wird nicht begraben, sondern auf einem hölzernen Gestell außerhalb des Dorfes ausgesetzt. Die Ewe im Norden unterscheiden zwei So: Sogle, den männlichen Blitzschleuderer und Sodza die weibliche Gottheit des verhallenden Donners; im Süden ist die weibliche Agbui für die „angenehmen Aspekte“ des Regens (wie Kühlung, Fruchtbarkeit) zuständig.

- Naturmächte/Tiere

Da / Dan

Ist der Schlangengeist, der auch mit dem Regenbogen verbunden ist.. Anyidowedo = der Name des Regenbogens, daher heißt Dan im haitianischen Vodou auch Dan ayido huedo, oder

Danballah Huedo. Mamissi Josephine im *quartier* Be-Kpota in Lomé hat mir von einem Mann erzählt, der sie um Rat aufgesucht hat, weil er Probleme hatte, und sie hat erkannt, dass er zu ayido huedo gehört. Dieser hat sich als Regenbogen am Dach ihres Hauses manifestiert, und, nachdem er mit Getränken eingeladen worden ist, hat er sich herunterbegeben (in ein Becken mit Wasser).

In Ouidah in Benin (an der ehemaligen Sklavenküste) gibt es einen Tempel für Dan („Temple de Pythons“), in dem „heilige“ Pythons gehalten werden (vgl. die Bilder in der Power-Point-Präsentation). Schon am Eingang zur Stadt empfängt einen ein Monument, das die verschiedenen Sehenswürdigkeiten der „Cite historique de Ouidah“ beschreibt. Abgebildet sind auf dem Fries am Dach die folgenden Stätten/Kultgruppen:

- Das Seminaire St Galle
- Die Egungun-Tänzer
- Das französische Fort
- Le memorial de Zoungbodji – ein Dorf. Das im Zusammenhang mit dem Sklavenhandel steht
- Die Moschee
- Die protestantische Kirche
- Die Sklavenstrasse – das Königreich Danhome bezog einen Großteil seiner Macht und seines Wohlstandes aus dem Handel mit den Sklaven, die durch kriegerische Überfälle auf benachbarte Völker rekrutiert worden sind. In Ouidah war ein großer Sklavenumschlagplatz, und die Sklaven gingen hier ihren letzten Weg in die ungewisse Zukunft, wobei sie an bestimmten Orten bestimmte Riten – meist in Verbindung mit den Vodun – ausführten. Diese Strasse von Ouidah zur/m „Port(e) de non-retour“ (dem Hafen/dem Tor ohne Wiederkehr) ist heute künstlerisch ausgestaltet, und man kann ihn bis zu einem von der Unesco mitfinanzierten Denkmal an der Küste gehen, an dem sich auch Objekte für die Egungun, die Geister der Ahnen finden, die ihnen die Rückkehr auf die afrikanische Heimaterde ermöglichen sollen.
- Die Tänzer von Sakpaté
- Schließlich: avo: amicale vivre en Ouidah – in Ouidah freundschaftlich zusammenleben – wohl ein Programm für die durch die verschiedenen Stätten/Kultgruppen angesprochenen Religionen

Wenn auch der temple de pythons nicht genannt wird, so ist doch in der Ikonographie dieses Platzes die Python das entscheidende Element (vgl. die Abbildungen in der PPT, auch zur folgenden Beschreibung des Tempels)

Der Tempel selbst ist ein von einer Mauer umgebener Platz, in dem mehrere kleinere Gebäude und (hohe, alte) Bäume stehen. Es ist der Aufenthaltsort von Pythons, die als die Manifestationen von Dan angesehen werden. Selbst wenn eine der Pythons stirbt, lebt Dan in den anderen Exemplaren weiter.

Am Eingang steht ein sehr alter, großer Baum, auf dem ein Leintuch angebracht ist. Das ist einer der Orte, an denen (alle fünf Tage in einer Zeremonie) dort Opfer dargebracht werden. Die bevorzugten Opfer für Dan sind Mais, rotes Palmöl und (seltener) ein Widder. Alle sieben Jahre wird dort ein großes Fest abgehalten (so auch im Februar 2008). Man gelangt sodann zu dem relativ niedrigen, sogenannten Altar (autel), ein Gebäude mit kleinen Räumlichkeiten und einer davor durch einfache Säulen und das Dach gebildeten Terrasse. Dies ist der älteste Teil des Tempelgeländes, er stammt angeblich aus dem Jahr 1717. Kleine, rund gemauerte und mit Stroh gedeckte Hütten dienen den Priestern zur Initiation oder zur Vorbereitung auf die durchgeführten Rituale. Ein größeres, ähnlich gestaltetes Gebäude, an dessen Eingang links und rechts Bilder des Oberpriesters und der Oberpriesterin gemalt sind, dient den Schlangen als Aufenthaltsort. Am Abend wird die Tür dieses Gebäudes geöffnet und die Pythons können sich im Tempelgelände frei bewegen. Mitunter verlassen sie dieses auch. Kommt eine in das Haus einer Familie, wird das als positives Zeichen und Glück für die Besuchten angesehen, die die Schlange in den Tempel zurück bringen. Man kann sich eine der heiligen Pythons um den Hals legen, das reinigt von spirituellen Verunreinigungen und löst Blockaden.

Weiters gibt es eine Opferstätte (oder einen Altar), ein gemauertes viereckiges Gebäude, mit einer kleinen Öffnung, in der sich ein Stein befindet, der als Manifestation (Sitz der Kraft von) Dan angesehen wird.

#### Adzakpa: der Geist des Krokodils

Altäre für Adzakpa sind krokodilgestaltig, aus Lehm oder Zement angefertigt. Als Tier, das in verschiedenen Bereichen lebt, gilt das Krokodil als Tier des Überganges zwischen den Welten. In manchen Erzählungen gilt es als das Wesen, das die Totengeister über den Fluss bringt, der die Welt der Toten von der der Lebenden trennt. Von Adzakpa Besessene bewegen sich wie Krokodile.

## Aziza

Diese Geister des Waldes werden oft als „Affengeister“ bezeichnet. Manche halten sie für unsichtbar. Andere beschreiben sie als kleine, haarige Wesen mit nur einem Fuss, ein Volk von Zwergen, das als die eigentliche Urbevölkerung angesehen wird.

Eine von Roberto Pazzi aufgezeichnete Beschreibung schildert die Aziza folgendermaßen.

„[...] a fairy having one leg, one arm, a single long hair that covers them entirely and makes them invisible. They inhabit the forest and their houses are in large termite mounds. One does not whistle in the woods for fear of attracting their attention. One does not collect a bundle of wood that one finds beside the road because the *aziza* could have placed it there, to come back to get it later ...*Aziza* know the virtues of leaves and it is they that reveal them to humans. That is why one fears and venerates its mysterious powers. (zit. nach S. Preston-Blier)

Die Aziza sollen den Menschen die grundlegenden Kulturtechniken (wie das Stampfen von Yams, das Extrahieren von Palmöl, Kunst, Anbau und Viehzucht, Jagd) beigebracht haben. Sie gelten auch als diejenigen, die den Menschen das Wissen über die Heilkräfte der Bäume und Pflanzen gegeben haben, und als diejenigen, von denen das *bo* stammt. *Bo* ist das Wort, das üblicher Weise mit „Fetisch“ oder „Gris-Gris“ übersetzt wird. In gewisser Weise ist es die Bezeichnung für die „neutrale mystische Kraft“, die in Riten aktiviert wird. Derjenige, der „Fetische“ herstellt, wird *boto* genannt, der Priester des Fa-Orakels (das dem Ifá-orakel entsprechende Divinationssystem bei den Fon, bei den Ewe (Mina) „Afa“ genannt), heißt *bokono*, der Meister der Geheimnisse des Bo. Die Gegenstände, die wir als „Fetische“ bezeichnen würden, heißen „*bocio*“, soviel wie der Kadaver, Leichnam des bo. Diese bestehen aus geschnitzten Figuren, an denen verschiedene Materialien (Schnüre, Teile von toten Tieren usw.) angebracht werden, und die in mehreren Schritten rituell aufgeladen werden (sie werden besprochen, bespuckt, über metaphorisch mit Feuer verbundenen Materialien werden sie „heiß gemacht“, durch Binden mit den genannten Schnüren werden sie zu Sklaven dessen, der sie benutzt und schließlich werden sie mit übernatürlichen Kräften aufgeladen. Dann können sie, etwa an bestimmten Plätzen in die Erde gesteckt, zur Abwehr von negativen Kräften dienen.

- Aus dem Bereich „fremder Völker“

### **Tchamba (Tsamba)**

Tchamba ist eine Stadt in Mitteltogo, wo der Sklavenhandel blühte. Von daher werden die Geister der Sklaven aus dem Norden insgesamt als „Tchamba“ bezeichnet. Einerseits handelt es sich um Geister fremder Völker (wie Mami Watá), andererseits um „schlimme Tote“, da sie die Geister der ausserhalb des Dorfes begrabenen Unfreien darstellen. Die Zeichen dieser Geister verweisen auf den Sklavenstatus: Eisenringe oder -ketten, Gesichtsnarben (von den Stammeszeichen, die es bei den Mina (=Ge) nicht gibt).

### **Gorovodu**

Gorovodu ist eine Bezeichnung für Vodun-Orden, die man von der Volta-Region in Ghana bis nach Cotonou in Benin findet. Goro ist angeblich ein Haussa-Wort und bedeutet „Kolanuss“, die „gorovodu“ genannten Geister sind die Geister von Sklaven oder von Fremden aus dem Norden, die in einem Ewe-Haushalt gelebt haben, ebenso die „Fetische“ (durch rituelle Präparation wirkmächtige Objekte), die aus dem Norden (etwa von den Haussa) stammen.

### **Gu**

Der Gott des Eisens gilt auch als „Geist von fremden Völkern“, da das Schmiedehandwerk den Ewe der Überlieferung gemäß von einem Waldvolk (Ureinwohnern) gegeben worden sei.

- Schlimme Tote

### **Adela**

Adela ist der Vodun der Jäger, die, als Gruppe, die sich z.T. in der Wildnis aufhält, mit den Geistern der Wildnis vertraut sind. Für den Jagdgeist, Adee, stellen die Jäger kleine Gehege aus Zweigen her, in denen die Knochen erlegter Tier verstaut werden, um dem Geist des toten Tieres eine Heimstatt zu schaffen.

Adela bedeutet „Jäger“, bezeichnet aber auch einen von Nichtjägern verehrten Vodun, einen halben Menschen, mit nur einem Bein, Arm und halbem Gesicht. Adela sind die Geister derjenigen, die auf der Jagd verunglückt sind. Wird man von einem solchen Geist heimgesucht, wird eine entsprechende Figur (eine Art von *bocio*) hergestellt und – an den entsprechenden Plätzen (in der Wildnis/am Friedhof der „schlimmen Toten“) – rituell präpariert (durch Waschungen, bestimmte Substanzen und Opferblut). Die solcherart rituell aufgeladene Figur wird zu Hause aufgestellt und mit Speisen und Getränken versorgt.

## Toxosu

Die Toxosu sind kleine „Wassergeister“, mißgebildete Kinder. Früher sollen die Menschen mißgebildete Neugeborene in den Sümpfen ertränkt haben, weil man sie für „unvollständige“ Menschen hielt und in ihre Heimat zurückschicken wollte. Die Kinder verwandelten sich aber in Geister - die Toxosu - und blieben in der Nähe der Menschen. Um sie zu besänftigen, bieten ihnen die Menschen Opfer an.

Mamissi Josephine aus Lomé berichtet über die toxosu als Wächter. Ihr zufolge kann Mami Watá selbst nichts „Böses“ tun, also verwendet sie die toxosu, um dem Bösen zu begegnen. Sie sitzen auf der Mauer und bewachen das Haus, wenn Diebe kommen, attackieren sie diese. Einmal kam eine Großmutter mit ihrer 12 Jahre alten, kranken Tochter zu ihr. Sie führt eine Zeremonie für sie durch. Dann attackierten die toxosu die Großmutter (sie bekommt einen Schlag, sieht aber keinen, der schlägt) und fragen sie: „Bist es nicht Du, die Deine Tochter tötet?“. Sie erschrecken die Großmutter so lange, bis sie ihre Enkeltochter loslässt. Opfer für die toxosu sind Ente, Parfümflaschen, „kleine Sachen“.

### 8.2.2. Der Kult

Die Adepten eines bestimmten Vodun(n) werden Vodunsi (Braut des Vodun, auch trosi) genannt, denn sie sind von dem Vodun besessen. Die Vodunsi müssen sich einer Initiation unterziehen, in der sie die Sprache, die Tänze und die Gesänge des Vodun lernen. In dieser Zeit müssen sie auch arbeiten, um das Einkommen für das Haus (die Gemeinde) des Vodun zu sichern. Dieses Haus ist der Vodun-kpame (Hunkpame), vom xwégan (dem, Hausvorstand auch: hungan) geleitet. Der Kangan (Meister des Seils) ist für die Disziplin im Hunkpame verantwortlich. Der Hunso und die Nagbo sind die „Novizenmeister“. Im Hunkpamê werden die dazu ausgewählten in den Kult ihres „Bräutigams“ initiiert, des Vodun, dem sie für ihr ganzes Leben geweiht werden. Diese Initiation ist ein besonders bedeutsamer Abschnitt im Leben eines Individuums, in dem es schrittweise aus dem profanen Bereich in seine Existenz als „heilige“ Person überführt wird. Die Novizinnen werden einer Reihe von Separationen unterzogen, die alle einen symbolischen Tod dem profanen Leben gegenüber bedeuten. Wichtig ist die Aura des Geheimnisses, die Vodunsi müssen einen feierlichen Eid ablegen, dass sie über alles, was sie während der Initiation erfahren, absolute Geheimhaltung üben werden. Jede Vodunsi, die über die erfahrenen Geheimnisse nicht schweigen kann oder es an der notwendigen Verehrung dem heiligen Objekt, das sie in ihrem Kopf trägt, mangeln lässt, wird als Verräterin, die zu bestrafen ist, behandelt. Jeder Vodun-Kult hat seinen Hohepriester, den Hunnon (der Meister des hun).



Der Ausdruck „Hun“, der oft mit „vodu“ gleichbedeutend verwendet wird, meint zunächst „die Sacra oder den Gott erwecken“, und bezeichnet den Vorgang der „Wiederauferstehung“ des Novizen nach dessen rituellem Tod im Initiationsprozess. Hungbe (gbe=Sprache) ist daher die von Außenstehenden (auch native speakers) nicht verstandene eigene Sprache im Hunkpame („Zaun des hun“ = der Kultort), der Hungan ist wörtlich der „Häuptling/Vorsteher des hun“, der Oberpriester, und die hunsi ist die „Braut des hun“.

Die Funktion dieses Systems von Initiationen liegt, zusammen mit der Verehrung der Ahnen von Familien und Clans, die ihre je eigenen Tabus hat, darin, die traditionelle Gesellschaft zusammenzuhalten.

### 8.2.3. Neuere Entwicklungen innerhalb der traditionellen Religion

In den letzten Jahren gibt es eine Art Wiedererstarben der traditionellen Kulte zu konstatieren, das mit der traditionellen Form religiöser Erfahrung der Westafrikaner verbunden ist. Diese Art Religiosität wurde sowohl von den kirchlichen Missionaren, als auch von der kommunistischen Regierung Benins (1972-85) unterdrückt. Vom 28. Mai bis zum 1. Juni 1991, hat in Benin eine Konferenz der Leiter der Vodunkulte stattgefunden, die dazu dienen sollte, eine gesetzliche Anerkennung der traditionellen Religion herbei zu führen. 1993 wurde in Benin ein internationales Vodun-Festival abgehalten, im selben Jahr traf Papst Johannes Paul II bei seiner Reise nach Benin auch mit Vodun-Kultleitern zusammen, was auf großes Medieninteresse stieß. Dieses Treffen wurde als Zeichen dafür angesehen, dass die Kirche letztendlich den Ort der Vodun-Kulte in der Gesellschaft anzuerkennen bereit ist. Dieses Zusammentreffen von Umständen führt auch dazu, dass sich der Vodun in Benin zur Zeit mehr im Sinne einer traditionellen Religion organisiert, mit einem landesweiten Festtag (10 Jänner, mit einem großen Fest in Ouidah) und einer nationalen Hierarchie. Freilich liegt ein Problem dieser Kulte in der Atmosphäre von Geheimnis und Angst, mit der sie umgeben sind, die in speziellen Fällen auch zu religiös motivierter Gewalt führen kann. Ein Beispiel dafür sind Fälle, von denen berichtet worden ist, in denen junge Männer oder Frauen, die von einem Vodun-Kult als Vodunsi ausgesucht worden sind, gegen den Willen ihrer Familien gekidnappt worden sind, um dem Kult beizutreten. Diese Probleme sind auch in eigenen Studien untersucht worden, so von Karola Elwert-Kretschmer, Religion und Angst: Soziologie der Voodoo-Kulte; Frankfurt, Main [u.a.] 1997. Elwert-Kretschmer nimmt eine dezidiert andere Blickrichtung ein als viele Studien aus den letzten Jahrzehnten, die die Authentizität und Originalität der afrikanischen Weltansichten zeigen wollten und den Kontext

von Angst, Magie und Gewalt hauptsächlich auf Fehlinterpretationen von europäischen Forschern zurückgeführt haben.

Jedenfalls ist auch zu beobachten, dass durch die Ausbreitung der afroamerikanischen Kulte auch ein Austausch zwischen den Adaptionen traditioneller afrikanischer Religionen in der „Neuen Welt“ und diesen Religionern am afrikanischen Kontinent initiiert worden ist. So gibt es in manchen Kulturen in den Amerikas das Phänomen der „Reafrikanisierung“, das oft durch Kultleiter, die sich in Afrika in einen Kult initiieren lassen, gefördert wird. Hier finden neue Prozesse der religiösen Transformation statt, sodass wir es im Kontext der afroamerikanischen Religionen nicht nur mit einem früheren Prozess kulturellen Wandels zu der Zeit zu tun haben, als sich aus den traditionellen Kulturen der Sklaven in der Situation der Sklaverei die afroamerikanischen Religionen herausgebildet haben. Dieser Prozess vollzieht sich vielmehr auch heute innerhalb des Strukturs afroamerikanischer Religiosität.



Mamissi Pascaline, Ouidah, vor einer der Säulen für die Egun

## Literatur (Auswahl)

- Rowland Abiodun / Henry J. Drewal / John Pemberton III (eds.). *The Yoruba Artist. New Theoretical Perspectives on African Arts.* Washington-London, 1994
- Omofolabo S. Ajayi. *Yoruba Dance. The Semiotics of Movement and Yoruba Body Attitude in a Nigerian Culture.* Trenton, NJ 1998.
- Cossi Jean-Marie Apovo, *Anthropologie du "BO". Théorie et pratique du gri-gri.* Porto Novo (no year specified).
- Kwame Anthony Appiah, *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture.* Oxford - New York e.a.
- Andrew H. Apter, *Black Critics and Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society.* Chicago 1992.
- William R. Bascom, *Ifa Divination. Communication Between Gods and Men in West Africa.* Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Heike Behrend / Ute Luig (eds.), *Spirit Possession. Modernity and Power in Africa.* Oxford e.a., 1999
- Thomas D. Blakely (Hrsg.). *Religion in Africa. Experience & Expression.* London. 1994.
- Suzanne Breston Blier, *African Vodun. Art, Psychology, and Power.* Chocago 1995
- Basil Davidson, *A History of West Africa 1000-1800,* Harlow, Essex <sup>4</sup>1981.
- Basil Davidson, *West Africa Before the Colonial Era. A history to 1850.* Harlow, Essex 1998.
- Ines de la Torre, *Le Vodun en Afrique de l'Ouest. Rites et traditions.* Paris 1991.
- Margaret T. Drewal, *Yoruba Ritual. Performers, Play, Agency.* Bloomington 1992.
- Henry J. Drewal / Margaret T. Drewal, *Gelede, Art and Female Power among the Yoruba.* Bloomington 1983
- Amélé Ekué, „Und sie denken, du bist eine mamissi“. *Geist inhabitation in einem Frauenkult und ihre Adaptation im Kontext afrikanischer Christen in Süd-Togo.* Hamburg 1996.
- Edward E. Evans Pritchard, *Theorien über primitive Religionen.* Frankfurt a. M. 1981 (engl. Erstausgabe 1965).
- Emmanuel Chukwudi Eze [Hrsg.], *African Philosophy. An Anthology.* Malden, Mass., 1998.
- Emmanuel Chukwudi Eze, [Hrsg], *Postcolonial African Philosophy.* Cambridge, Mass., 1997.
- Emmanuel Chukwudi Eze, *Demokratie oder Konsensus? ine Antwort an Wiredu.* In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 2/1998, 32-42.
- Daryll Forde (ed.) *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples.* Hamburg 1999.
- Segun Gbadegesin, *African Philosophy. Traditional African Philosophy and Contemporary African Realities.* New York 1991.
- Stephen D. Glazier (Hrsg.) *Encyclopedia of African and African-American religions.* New York–London 2001.
- Barry Hallen, J.O.Sodipo, *Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy.* Stanford (2) 1997.
- Hans Gerald Hödl, *Schwarze Rituale. Überlegungen zur religionsphilosophischen Interpretation indigener Kulte.* In: Florian Uhl und Artur R. Boelderl [Hrsg.], *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen (= Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie I).* Düsseldorf-Bonn 1999, 81-99.
- Robin Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and science.* Cambrisse 1997.
- Paulin J. Hountondji, *African Philosophy. Myth and Reality.* Bloomington 1996.
- E. Bolaji Idowu, *African Traditional Religion. A Definition.* (Fountain Publications) 1991.

- E. Bolaji Idowu, *Olódumàrè, God in Yorùbá Belief*. London 1962.
- John Iliffe, *Africa. The History of a Continent*. Cambridge 1995.
- Mahougnon Kakpo, *Introduction à une poétique du Fa*. Cotonou, 2006.
- Babatunde Lawal, *The Gèlèdè Spectacle. Art, Gender and Social Harmony in an African Culture*. Seattle and London 1996
- John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*. London 1982.
- Lidwina Meyer, *Das fingierte Geschlecht. Inszenierungen des Weiblichen und Männlichen in den kulturellen Texten der Òrìshà und Vodún-Kulte am Golf von Benin*. Frankfurt a. M. u.a., 1999
- Joseph M. Murphy/Mei-Mei sanford [Hrsg.], *Òṣun Across the Waters. A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington 2001.
- Oyeronke Olajubu, *Women in the Yorùbá Religious Sphere*. New York 2003.
- John Pemberton III (ed.). *Insight and Artistry in African Divination*. Washington and London 2000.
- Judy Rosenthal, *Possession, Ecstasy and Law in Ewe Voodoo*. Charlottesville 1998
- Placide Tempels, *Bantu Philosophy*. Paris 1953.
- E. M. Uka (Hrsg.) *Readings in African Traditional Religion. Structure, Meaning, Relevance, Future*. New York u.a. 1991
- Gabriele Weiss, *Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie*. Wien-New York 1988.
- Tobias Wendl, *Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen*. Münster 1991