Dr. Hans Gerald Hödl

Institut für Religionswissenschaft

Universität Wien
Freyung 6/II/8 A- 1010 Wien

0043-1-4277-31603 hans.hoedl@univie.ac.at

117295

Vorlesung

Afrikanische Religionen I

Allgemeiner Überblick

Wintersemester 2002 / 2003

Vorbemerkung zum Skript:

Genus litterarium: Das Skript ist eine mehr oder minder überarbeitete Zusammenstellung der Vorlesungsunterlagen des Vortragenden zum alleinigen Zweck der Prüfungsvorbereitung der Studierenden. Es entspricht bei weitem nicht den Standards, die der Vortragende an eine publikationswürdige schriftliche Arbeit anlegen würde.

Prüfungsstoff: 1.1.-1.5. wurden in der Vorlesung nur kursorisch durchgenommen, überschneiden sich mit im PS „Einführung in die Religionswissenschaft" und in der VO „Ritualtheorien" Behandeltem und dienen als Hintergrund–Information; der Prüfungsstoff beginnt mit 1.5.

Gegenstand dieses ersten Teils der VO sind Grundzüge der Geschichte der Erforschung subsaharischer afrikanischer Religionen und die kritische Evaluierung von Gesichtspunkten, von denen aus diese betrieben worden ist, sowie gewisser Kategorien, die global auf traditionelle afrikanische Religionen angewendet werden.

Zusammenhang: Die Reflexion auf den Begriff der Religion kann eine gute Vorbereitung für ein erstes Kennenlernen afrikanischer religiöser Traditionen darstellen. Ein Blick auf die Geschichte des Begriffes zeigt, daß dessen nähere inhaltliche Bestimmung nicht immer unabhängig vom weltanschaulichen Standpunkt des Definierenden geschieht (1.1-1.4.).

Dieser zeigt sich aber auch bei den Kategorien, unter die geschichtlich die afrikanischen Religionen subsumiert worden sind oder noch subsumiert werden (1.5.). Hierin scheint sich eher das Bestreben auszudrücken, Phänomene in eine Kategorie zu bringen (unser Bedürfnis nach Kategorisierung zu befriedigen) als die Phänomene selbst zu verstehen. Schon ein Blick auf die sprachliche Differenzierung der afrikanischen Bevölkerung läßt uns die Aussicht auf die Konstruktion einer zusammenhängenden Weltsicht aller „afrikanischen Gesellschaften" gering erscheinen (2). Diese sind auch abhängig davon, ob man den afrikanischen Traditionen eine eigene kulturelle und historische Entwicklung zugesteht oder sie bis zum Eintreffen der europäischen Seefahrer, Eroberer und Kolonisatoren für „prähistorisch" erachtet (3).

Ein Blick auf die Geschichte der Aufzeichnungen über traditionelle afrikanische Religionen zeigt, wie das dargebotene Material selbst von den eingenommenen Standpunkten geformt wird (4).

Abschnitt (5) und (6) behandelt die Diskussion um den Blick auf afrikanische traditionelle Religion und Tradition vom Standpunkt einer diese zu integrieren suchenden und nicht von vornherein abwertenden christlichen Evangelisation und die sich daran anschließende Frage um afrikanische Identität und Selbstbestimmung, die auch in der Diskussion darüber, ob traditionelle afrikanische Weltsichten „vorphilosophisch" sind, ihren Niederschlag gefunden haben. Damit hängt auch die Frage nach eigenen Modellen politischer Selbstbestimmung (7) zusammen.

Das alles wird hier *exemplarisch* behandelt.

1. **Zum Begriff der Religionen: wissenschaftliche Zugänge und Deutungskategorien**

1.1. Zur Bestimmung des Begriffes Religion durch Religionsphilosophie / Theologie / Religionswissenschaft.

Religionsphilosophische Fragestellung und theologische Fragestellung werden von der modernen, sich als kulturanthropologisches Fach verstehenden Religionswissenschaft in gewisser Weise als ähnlich betrachtet: beide neigen dazu, deduktiv Begriffe zu bestimmen, während die Religionswissenschaft sich als empirische Wissenschaft versteht, die begriffliche Vorgaben von den deduktiven Wissenschaften ablehnt, dafür aber von diesen erwartet, daß sie sich in ihrem eigenen Bereich der Begriffsbildung auf die Ergebnisse der empirischen Religionsforschung beziehen. Die Frage nach dem "wahren Wesen" der Religion wollen aber die um Objektivität bemühten vergleichenden Religionswissenschaftler mehr und mehr aus ihrer Disziplin eliminiert haben. So definiert etwa die Wiener Religionsethnologin Gabriele Weiss in Anschluß an E.E. Evans Pritchard:

"In der Religionswissenschaft geht es um die Erforschung und Darstellung der erlebten bzw. erfahrenen Religion. [...], um die Wesensfrage, aber nicht um den Wahrheitsgehalt wie in der Theologie oder auch in der Religionsphilosophie."

Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist es demnach, die Wahrheitsfrage zu stellen, die Frage nach der "Wahrheit" der Religion. Dies kann sie nun als kritische Reflexion nicht im Ausgang von einer bestimmten Religion tun, sondern muß dies im Ausgang von der Vielfalt der religiösen Phänomene und Erscheinungsformen, wenn sie nicht im Ansatz schon voreingenommen und zu eng sein will. Hier scheint mir aber eine Gemeinsamkeit zwischen religionsphilosophischem und religionswissenschaftlichem Ansatz gegeben zu sein, der beide Zugangsweisen vom theologischen Zugang unterscheidet, da es die primäre Aufgabe des Theologen ist, das Selbstverständnis seiner eigenen religiösen Tradition zu erheben, zu interpretieren und kritisch zu reflektieren, während der Religionswissenschaftler es sowohl mit verschiedenen religiösen Traditionen zu tun hat, also auch im Vergleich darauf achten muß, daß er die Vielfalt der religiösen Phänomene gerade nicht vom Selbstverständnis einer bestimmten Religion aus interpretiert. Was allerdings sowohl der Theologe als auch der Religionswissenschaftler vermeiden sollten, ist eine vorschnelle Einschränkung des religiösen Bereichs. In der Tat gibt es hier starke Parallelen zwischen Theologie und Religionswissenschaft. Beide können (1) in der Erfassungsbreite der Darstellung der religiösen Welt beschränkt sein, indem z.B. nur "Glaubensvorstellungen" interpretiert werden und vom rituellen und handlungspraktischen Bereich abgesehen wird, beide müssen darauf achten, (2) die formalen Aspekte nicht zu eng zu setzen (man sollte z.B. eine Theologie oder vergleichende Religionswissenschaft nicht nur von der Religionspsychologie oder Religionssoziologie her aufbauen); beide könnten (3) den inhaltlichen Bereich ihres Gegenstandes unterbestimmen, was hieße, daß man von einem Teilbereich aus das gesamte Feld des Faches aufbaut, also z.B. eine rein judenchristliche Theologie oder eine vergleichende

Religionswissenschaft, die die Ergebnisse der Untersuchung einer Religion auf das gesamte Feld projiziert.

Man muß weiters beachten, daß es primär nicht der Gegenstandsbereich ist, der Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie unterscheidet, sondern die methodische Vorentscheidung über die Gegebenheitsweise desselben. Dieselbe Religion kann Gegenstand der theologischen, der religionswissenschaftlichen und der religionsphilosophischen Analyse sein, ebenso wie derselbe Gott. Nehmen wir den Gott der Christenheit und eine beliebige afrikanische Gottheit, so wird für den christlichen Theologen die Frage nach deren Wesen ebenso von Bedeutung sein wie für den Religionswissenschaftler als auch für den Religionsphilosophen. Beide können zum Gegenstand aller drei Disziplinen werden, allerdings werden sie sich unterschiedlich darauf beziehen, der Theologe wird aus einer konfessionellen Bindung heraus, wenn er auch in ihr und ihr gegenüber sehr unterschiedliche Möglichkeiten der Positionierung hat, sich auf sie beziehen. Seine Frage wird, wie immer er sie konkret beantwortet, die nach der richtigen Auffassung vom Wesen der einen wie der anderen Gottheit sein. Wie kann man das nun von der Frage, die sich der Religionsphilosoph stellt, unterscheiden? Ordnet man dem Religionsphilosophen ebenso die Frage nach der Wahrheit zu, so wird man für den Hinblick auf den gleichen Gegenstandsbereich die Unterscheidung wohl nur mehr beim Begriff der Wahrheit finden können. Demnach wäre der Theologe, wie auch immer er die Wahrheit der Religion, der er angehört, interpretiert – z.B. auch dezidiert gegen die offizielle Lehrmeinung der geistlichen Autoritäten derselben – jedenfalls davon überzeugt, die Wahrheit sowohl über den christlichen Gott, als auch über die afrikanische Gottheit aus seiner Tradition heraus sagen zu können, andernfalls er aufhören müßte als Theologe zu sprechen und zum Religionsphilosophen, ob nun zum materialistischen, idealistischen, agnostischen oder was auch immer, werden müßte.

Der Religionswissenschaftler kann offensichtlich dieser ganzen heiklen Frage der Wahrheit entgehen, indem er Religion als eine kulturelle Hervorbringung unter anderen betrachtet, die er darstellen und interpretieren kann wie ein Literaturwissenschaftler literarische Werke oder sogar wie ein Physiker die Welt Er muß sich nicht um das Wesen der Götter bekümmern, er muß nur darstellen, was die religiösen Menschen vom Wesen der Götter denken, wie sie dieselben erfahren resp. zu erfahren meinen und wie sie sich ihnen gegenüber verhalten, welche Riten sie ausgebildet haben und wie ihr Handeln in der Welt von diesen Göttern bestimmt wird. Er kann entspannt die Lehrstreitigkeiten in einer Religion dokumentieren, ohne Partei ergreifen zu müssen.

Dennoch erfordert gerade dieses Vorgehen methodische, erkenntnistheoretische und wissenschaftstheoretische Reflexionen, Reflexionen über das Wesen der Religionswissenschaft. Es drängt sich zunächst eine Frage auf: erschöpft sich Religionswissenschaft in der Beschreibung verschiedener religiöser Traditionen, oder zielt sie auf einen Vergleich ab? Angesichts der Vielfalt der religiösen Phänomene, der Unterschiede zwischen den sprachlichen und kulturellen Bereichen, in denen sie anzutreffen sind und der oft sehr komplexen Geschichte der einzelnen religiösen Traditionen

und Bewegungen droht die Religionswissenschaft in eine Vielzahl von Einzelwissenschaften aufzubrechen, die auch gleich besser als Teilbereiche in den jeweiligen kulturwissenschaftlichen Fächern oder eigene kulturwissenschaftliche Disziplinen etabliert würden. Man wird also, wie es scheint, den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft bestimmen müssen und die grundlegenden Kategorien, wenn schon nicht der religionswissenschaftlichen Forschung, so doch des die Ergebnisse der Einzelanalysen vergleichenden interpretativen Schrittes, ohne den die Religionswissenschaft keine vergleichende ist, obwohl auch in dieser Interpretation die philosophische und theologische Wahrheitsfrage nicht gestellt wird. Die Bestimmung des Gegenstandsbereiches der Religionswissenschaft, also dessen, was als "Religion" zu gelten hat, unterliegt aber gewissen Schwierigkeiten, die man besser anhand eines kurzen Überblicks über die Geschichte seiner Bestimmung zeigt als mittels erkenntnistheoretischer Reflexionen, die uns zu weit von unserem Thema wegführen. Das Grundproblem dabei ist folgendes:

Religion ist zunächst ein abendländischer Begriff, mit dem aber viele Phänomene erfaßt werden, die Kulturbereichen angehören, in denen es streng genommen nicht einmal analoge Begriffe gibt. Weiters ist, besonders am Gebiet der Erforschung antiker Religionen, in letzter Zeit festgestellt worden, daß "Religion" in unserem Sinn ein neuzeitlicher Begriff ist, der an das Aufkommen der Religionsphilosophie seit Herbert v. Cherbury (1583-1648) gekoppelt ist. Cherbury entwickelt den Gedanken des Unterschiedes zwischen der einen wahren Vernunftreligion und den geoffenbarten Religionen, die als Vorstufen der Vernunftreligion sich dieser unterzuordnen haben. Für Cherbury gibt es fünf Grundzüge dieser wahren Religion, nämlich (1) den Glauben an ein höchstes Wesen, (2) die Verehrung dieses Wesens mit verschiedenen Riten, (3) Tugend und Frömmigkeit, (4) Ablehnung/Wiedergutmachung von Verbrechen, (5) Glaube an jenseitige Vergeltung.

Der Begriff Religion hat also einen sehr stark konstruktiven Charakter und ist in der Bedeutung, die wir ihm heute unterlegen, nämlich einem Gebäude von Lehren, die wahr oder falsch sein können, erst in der Neuzeit entstanden. , ist, wie die Ethnologen sagen würden, somit ein etischer Begriff, der vom Standpunkt dessen aus gebildet ist, der eine fremde Kultur untersucht und kein emischer Begriff, der aus der untersuchten Kultur selbst geschöpft wäre. So hatten z.B. die Griechen, wie Jan Bremmer versichert, keinen Begriff für "Religion" und auch die antiken lateinischen Definitionen sind deutlich von unserem heutigen alltäglichen Verständnis eines Lehrgebäudes, dessen Lehren "wahr" oder "falsch" sein können, unterschieden.

1.2. Der Begriff der "Religion" in der Antike

Religiös als Adjektiv oder Adverb stammt ebenso wie das Substantiv Religion selbstverständlich aus dem abendländischen Kontext, ist ja ein lateinisches Wort. Von daher kann man eine sogenannte "Nominaldefinition" von "Religion" versuchen, die über die Bedeutung des Wortes, resp. seine Etymologie, das Wesen der damit bezeichneten Sache zu beschreiben sucht.

In der abendländischen Tradition sind 3 etymologische Definitionsversuche bekannt:

1. *Marcus Tullius Cicero* erklärt in *De natura deorum II, 28*: Religion vom Wort "relegere" her, was soviel heißt, wie etwas wieder zusammenwickeln, durchwandern, durchgehen, überdenken, wieder lesen. Von daher gelangt Cicero zur Bestimmung des Wesens der Religion als Gewissenhaftigkeit, genaue Pflichterfüllung, Scheu und Andacht gegenüber höheren Wesen.

Augustinus gibt zwei Etymologien des Wortes:

2. In *De civitate dei 10, 3* leitet er religio von religare, anbinden, ab, und erklärt Religion als das Anbinden an eine Gottheit.

3. In *Retractationes1,13* erklärt er religion von re-eligere, wiedererwählen, her.

Beide Definitionen treffen sich mit der von Edward Burnett Tylor vorgebrachten Minimaldefinition von Religion als "Glauben an geistige Wesen" insofern sie auch beide von der Beziehung zu einem höheren Wesen, einer Gottheit ausgehen. Tylor geht allerdings davon aus, daß dies ein frühes, zu überwindendes Stadium der Welterklärung sei. Auf Tylor wird noch zurückgekommen werden.

1.3. Das Heilige als grundlegendes religiöses Phänomen

Nun ist verschiedentlich bemerkt worden, daß dies auf gemeinhin als religiös bezeichnete Bewegungen nicht immer zutrifft, so z.B. auf Frühformen des Buddhismus. So sagt z.B. Ulrich Schneider in seiner "Einführung in den Buddhismus" einleitend über die "Lehre des Buddha":

"Es fällt einigermaßen schwer, seine Erlösungslehre als "Religion" anzusehen. Man vermißt einen echten Glauben ebenso wie eine Bindung an Gott oder Götter oder irgendeine "höhere Macht", sei sie auch noch so schwer zu definieren; und es fehlt auch ein Kult."

Das Problem mit dieser Definition ist also, daß sie nicht alles trifft, was gemeinhin unter Religion verstanden wird, was insbesondere auch auf neureligiöse Bewegungen im Kontext des New Age u. Ä. zutrifft.

Ein anderer, berühmter Versuch, eine allen Religionen gemeinsame zugrundeliegende Idee aufzufinden, besteht darin, in einer Sachdefinition vom Begriff des "Heiligen" auszugehen, also in den vielen Ausdrücken, die sich für etwas dieser Vorstellung Verwandtes in den verschiedenen Sprachen findet, eine Übereinstimmung auszumachen, die das Wesen des Religiösen beschreiben soll.

Diese Betrachtungsweise wurde in sehr unterschiedlichen Akzentuierungen von Emile Durkheim auf der einen und von auf Nathan Söderblom (1866-1931) und Rudolf Otto (1869-1937) in die Religionswissenschaft eingeführt.

E. Durkheim geht in seiner Religionstheorie davon aus, daß die Religion die gesellschaftliche Kollektivität darstelle, die Voraussetzung der Sozialisierung des Menschen. Religion wird als das Wesen der Gesellschaft, und ausdrücklich nicht vom Glaubensakt her verstanden. Lt. Durkheim gehen alle religiösen Systeme von der Unterscheidung der Welt in eine heilige und eine profane Sphäre aus; die heilige Sphäre dient also dem Ziel, Gruppen von Individuen sozial zu organisieren. Weiters bestehen sie aus einem lehrhaften, weltanschaulichen Teil und aus einem rituellen Teil. Während er davon überzeugt war, daß der lehrhafte Teil durch die Wissenschaft endgültig abgelöst werde, dachte er, daß

der Bereich des rituellen Handelns als die Art und Weise, in der die Gesellschaft sich auf sich selbst bezieht und ihre Bindung stärkt, zwar durch den nachlassenden Einfluß der Religion an Bedeutung verliere, daß dafür aber ein Ersatz geschaffen werden müsse..

Der schwedische Friedensnobelpreisträger Nathan Söderblom, ein protestantischer Geistlicher und Bischof, beginnt seinen Artikel "Holiness" in der Encyclopedia of Religion and Ethics (1913) mit den Worten:

"Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott. Die wahre Religion kann ohne bestimmte Auffassung von Gott bestehen, aber es gibt keine echte Religion ohne Unterscheidung zwischen 'heilig' und 'profan'."

Für ihn stellt das Heilige das wesentliche Charakteristikum des Göttlichen dar, und auch diejenigen Religionen, die sich nicht durch den Rekurs auf ein "höchstes Wesen" erklären liessen, würden durch die Definition der Religion vom "Heiligen" her erfaßt. Dieser Ansatz wurde in der Religionsphänomenologie tragend, die aber eher von konkreten Phänomenen her und weniger von abstrakten Begriffen, wie es "das Heilige" ist, ausgeht.

Von der Erfahrung des Heiligen - als eines *mysterium tremendum et fascinosum*- ging auch Rudolf Otto in seinem berühmten Buch "Das Heilige" aus.

Im Kontext dieser Ansätze wird Religion definiert als "erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen." (G. Mensching) oder als "Erfahrung einer höheren Macht und der dauernde Verkehr mit ihr" (K. Goldammer) oder als "menschliches Glauben und Handeln gegenüber einem heiligen Kosmos" (Peter L. Berger)

Gemeinsam sind diesen Definitionen 2 Elemente:

a) Erfahrung von und die Begegnung mit Heiligem: die Dimension der religiösen Erfahrung, die als grundlegend erachtet wird und

b) Die handlungspraktische Dimension der Religion: das Handeln gegenüber diesem Heiligen als eine bestimmte Dimension, ein eigener Bereich der religiösen Welt.

Die Vorgehensweise, von hier aus das Wesen des Religiösen zu umschreiben, ist am eindringlichesten von Carsten Colpe kritisiert worden, der insbesondere von der Divergenz der Sprachen ausgeht, die ja die Übermittler und Träger der Bedeutungen und damit der Begriffe und Vorstellungen sind. Colpe wendet ein, daß man nicht davon ausgehen dürfe, daß es dasselbe "Heilige" gewesen sei, das sich in den Sprachen verschieden ausdrücke.

"Die Untersuchung der Terminologien kann nur auf Gegebenheiten führen, die einander sachlich nahestehen, aber nicht miteinander identisch sind. Nur, wenn man sie in diesem Status beläßt, kann die [...] Forderung erfüllt werden, individuell den Sinn zu erfassen, den ein Volk, eine Tradition oder eine begriffsgeschichtliche Entwicklungsstufe einem Wort jeweils mitgibt."

Das Argument Colpes ist also von der Struktur her einem der bereits genannten Einwände gegen philosophische Definitionen verwandt: der Begriff des "Heiligen" werde apriori entworfen und den

empirisch vorfindbaren religiösen Vollzügen oder den Sprachen, in denen sich diese ausdrücken, sozusagen übergestülpt. Man bringt die Interpretationskategorien also schon vor der Untersuchung mit. Colpe weist auch darauf hin, daß es in manchen Sprachen keine semantische Entsprechung zum Begriff des "Heiligen" gäbe. In der Anwendung des Begriffs sieht er eine unterschwellige Theologisierung der Religionswissenschaft am Werk. So hat er insbesondere auf die Gefahr der Vermischung von theologischem und religionswissenschaftlichen Gebrauch des Wortes hingewiesen.

Man kann die Einwände, das Heilige als umfassende religionswissenschaftliche Kategorie (sozusagen als die Grundunterscheidung aller Religionen) zu nehmen, in drei Punkten zusammenfassen:

1. Was "Heilig" ist, ist unterschiedlich definiert und kommt nicht "an sich", unabhängig vom jeweiligen religiösem Kontext vor.
2. Es gibt keine feste, essentielle Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Dingen: alltägliche Dinge werden in religiösem Kontext heilig.
3. Da das Heilige an die Sphäre der Gottheit gebunden wird, geht man wieder von der Vorstellung eines Göttlichen aus.

1.4. Definition der Religion vom Transzendenzbezug her

Was sich aber sozusagen als positive Möglichkeit im Ausgang vom Heiligen zeigt, ist der Ausgangspunkt vom Transzendenzbezug: Religion wird, ohne daß dieser einer eindeutigen Benennung unterliegt, vom Transzendenzbezug des Menschen her, von der Überwindung der Immanenzgebundenheit her, definiert, was eine gewisse Einschränkung des Einwandes, die definition operiere mit der Vorstellung eines Göttlichen, bedeutet. Allerdings muß man dabei erstens "Transzendenz" definieren (in einem weiten Sinn transzendiere ich meinen unmittelbaren Weltbezug, während ich diesen Text in meinem Arbeitszimmer verfasse, wenn ich meine Aufmerksamkeit auf meine Frau lenke, die in der Küche hantiert) und zweitens den religiösen von anderen Weisen des Transzendenzbezuges (philosophische, künstlerische Lebensorientieung) unterscheiden:

1. durch Abgrenzung (rein negativ)
2. durch inhaltliche Konkretisierung (Definition)

Die nähere Bestimmung kann man nun, ohne daß damit eine Vorentschedung über die Wertung des Transzendenzbezuges impliziert wäre, auf zweierlei Art durchführen, und zwar mittels einer verstehenden Methode (mit einer Methode der Einfühlung, intentional) oder mittels einer erklärenden Methode (mit einer beschreibenden Methode).

1.4.1. Verstehende Methoden

Die intentional-einfühlende Methodik kann nun auf zweierlei Weise vorgehen.

1.4.1.1. Von der *Intention der Menschen* aus, die den religiösen Transzendenzbezug vollziehen: das, was für den Menschen/die Gruppe die Qualität des Absoluten besitzt, wird als Kennzeichen des Religiösen aufgefaßt. Das Problem mit diesem Ansatz ist, daß damit viele Bereiche miterfaßt werden, die wir als nicht unbedingt religiös bezeichnen würden. So wird etwa in Wien von manchen Fans des

Fußballsportes der Sportklub Rapid Wien als der absolute Orientierungspunkt des Daseins angesehen, was sich im bekannten Ausspruch: „Rapid- der Sinn des Lebens“, ausdrückt.. Man kann in dieser Bandbreite natürlich einen Vorteil sehen, insofern damit die wertende Linie zwischen „religiös“ und „pseudoreligiös“ überschritten scheint. Neuerdings sprichtr man von theologischer Seite, um abwertende Begrifflichkeiten zu vermeiden, von impliziter Religion.

1.4.1.2. Man geht von einer *Wesensschau* aus, wie es die *religionsphänomenologische Methode* kennzeichnet. Die Religionsphänomenologie versteht sich als eine vergleichende Disziplin, die die den verschiedenen religiösen Systemen zugrundeliegenden Strukturen und die Wesenscharaktere des Religiösen erfassen will. Sie handelt sich mit dieser Vorgehensweise die Kritik ein, hier werde Religionswissenschaft in philosophische Anthropologie aufgelöst. Vor allem die „ahistorische“ Tendenz der Religionsphänomenologie ist kritisiert worden, da zur Ermöglichung des transkulturellen Verstehens ein gemeinsames Wesen aller Menschen unterstellt werde.

Der Vorteil eines solchen Vorgehens liegen darin, daß die religiöse Sphäre als eigenständig angesehen wird, die religionsphänomenologische Methode eine nichtreduktionistische Annäherung an die Welt des Religiösen darstellt, da die Frage nach dem "Wesen des religiösen Phänomens" gestellt wird, d.h., der religiöse Bereich wird in seiner Eigenständigkeit, als ein besonderer phänomenaler Bereich innerhalb der Kulturwelt des Menschen angesehen.

Dem steht der Nachteil gegenüber, daß diese Methode zu einer Unterschätzung der Differenz zwischen verschiedenen kulturellen, geschichtlichen und sozialen Ausprägungen des Menschseins führen kann. Die vom Forscher verlangte "Einfühlung" in den religiösen Bereich kann auch im Extremfall zur Ansicht führen, daß nur der religiöse Mensch Religionswissenschaft betreiben kann. Dies ist natürlich mit der Objektivität einer weltanschauungsneutralen Wissenschaft nicht vereinbar. Auf der anderen Seite kann man sich fragen, wieso ein Mensch ohne Sensitivität der Religion gegenüber Religionswissenschaftler werden sollte, da ja auch z.B. ein Literaturwissenschaftler, der das Lesen literarischer Werke für unbefriedigend hält, eine sein Fach auf den ersten Blick nicht unbedingt fördernde psychische Konstitution mitbringt. Tiefgehender als dieses ad-hoc-Argument scheint mir die Überlegung zu sein, daß sich wohl in keiner Methode eine gewisse Vorentscheidung für eine Perspektive, die Gefahren der Verengung des Blickes mit sich bringt, a priori ausschließen läßt. Ein aufmerksamer Wissenschaftler hat aber die Aufgabe, auf die methodischen und sonstigen Voraussetzungen seiner Herangehensweise zu reflektieren. Weiters ist die Aufmerksamkeit auf die nicht ausschließbare zirkuläre Struktur unseres Erkennens (daß wir immer schon ein "Vor-Urteil" gebildet haben, in dessen Rahmen wir uns einem Untersuchungsgegenstand nähern, das sozusagen den Gegenstand mitkonstituiert) gerade in der phänomenologischen Erkenntnistheorie (unter dem Titel "hermeneutischer Zirkel" bei H.G. Gadamer und M. Heidegger) grundlegend.

G. Lanczkowski etwa geht in seiner "Einführung in die Religionsphänomenologie" in der Bestimmung des "Wesens des religiösen Phänomens" zwar vom Begriff des "Heiligen" aus, zeigt aber, daß man

nicht wie R.Otto und N. Söderblom den Sonderbereich des Religiösen von einem als unpersönliche Größe verstandenen "Heiligen" oder der Erfahrung eines Numinosen her definieren kann. Nach ihm ist das "Heilige" eine Qualität, die man in ihrer Beziehung zum Profanen/Säkularen verstehen muß. Beide Bereiche gehören zum Wesen der religiösen Sphäre, die sich nicht auschließlich auf den Bereich des "Heiligen" bezieht. Schon die Heilige Stätte kann man unterscheiden in a) den Ort der Manifestation des Sakralen und b) den Ort der Realisierung des Heiligen durch die Schaffung einer abgegrenzten Stätte durch den Menschen. Das religiöse Phänomen ist demnach durch den Übergang, die Teilhabe an Profanem und Heiligem gekennzeichnet - es werden ja in der Regel Elemente der profanen Welt im religiösen Handeln in sakrale transformiert resp. manifestiert sich das Transzendente in der Immanenz. Neben heiligen Stätten gehört der Umgang mit dem religiösen Bereich, der durch bestimmte Tabus und Pflichten geregelt ist (es handelt sich um eine gefährliche, unnahbare, nur unter gewissen Verhaltensregeln zu betretende Sphäre), ebenso zum Wesen des religiösen Phänomens wie ein Gottesbegriff und ein menschlicher Offenbarungsträger. Besonders weist Lanczkowski auf die Beharrungskraft des sakralen Raumes hin, was er an der religionsgeschichtlich oft feststellbaren Tatsache erläutert, daß in einem Raum sich neu etablierende Religionen ihre religiösen Bauwerke an den Plätzen der sakralen Bauten der Vorgängerreligionen errichten (z.B. die Spanier in Mexiko).

Das Wesen des religiösen Phänomens nach G. Lanczkowski besteht also in den Elementen der (a) Manifestation des Sakralen, (b) Realisation des Heiligen, (c) Teilhabe an Profanem und Heiligem, (d) dem Heiligen als der Qualität der göttlichen Sphäre. Man sieht, daß die angewandte Terminologie stark aus dem Bereich der monotheistischen Religionen geschöpft ist. Lanczkowski schließt aber seinen Erörterungen auch Ausführungen über eine Typologie der Religionen an, die zeigt, daß er sich der Problematik durchaus bewußt ist (a.a.O., 122ff).

1.4.2. Erklärende Methoden:

1.4.2.1. Die historisch-philologische Methode

Eine religionsgeschichtlich orientierte Untersuchungsmethode, die vom Transzendenzbezug absieht. Sie sieht Religion als ein geschichtliches Phänomen an, als einen Gegenstand der historischen Forschung. Diese wird in der Regel mit einer vergleichenden Methode zusammen angewandt und nicht für sich allein verwendet. Kurt Rudolph führt in seinem Artikel "Die ideologiekritische Funktion der Religionswissenschaft" als Vorteil dieser Untersuchungsmethode an, daß sie eine nicht an ein Weltbild gebundene Methode der Religionsforschung darstelle, die keine Erfahrung des "Heiligen" voraussetze, sondern eine philologisch–historische, vergleichend–systematische Disziplin vorstelle. Folglich gibt er auch eine Definition, die versucht, kein Urteil über den "ontologischen Status" des definierten Phänomens auszusprechen, sondern vom Glauben im Sinne einer von außen beschreibbaren Überzeugung vom Einzelnen oder Gemeinschaften ausgeht:

"Religion ist der von der Tradition bestimmte Glaube einer Gemeinschaft oder eines Individuums an die mehr oder minder starke Abhängigkeit (Bestimmtheit) des natürlichen und gesellschaftlichen Geschehens von übermenschlich oder überirdisch wirkenden persönlichen Mächten."

1.4.2.2. *Dimensionsforschung*

Es werden Dimensionen religiösen Handelns beschrieben, die entweder gemeinsam oder, wenn einige davon zusammen auftreten, eine Handlung als religiös charakterisieren. Dieses Verfahren wurde von Charles Glock in seinem 1965 erschienenen Werk *Religion and Society in Tension* angewandt. Glock unterscheidet fünf Dimension, die man am religiösen Handeln feststellen kann:

a) die ideologische Dimension: Bekenntnis zu einem Glauben

b) ritualistische Dimension (Teilnahme am religiösen Leben)

c) religiöse Erfahrung: subjektives Erleben

d) **intellektuelle** Dimension: Wissen um Lehrinhalte/Dogmen

e) Dimension der handlungspraktischen Konsequenzen, Folgen des GLuabens im alltäglichen Leben.

Dazu kann man sich einige Fragen stellen, nämlich, ob es sich damit um

a) alle Dimensionen handelt und ob diese

b) unabhängig voneinander sind oder ob einige zusammengehören

c) Welche der Dimensionen (wenn eine) dominant ist.

1.4.2.3. *Die funktionale Methode*

Diese Methode wird v.a. in den religionswissenschaftlichen Teildisziplinen der Religionssoziologie und -psychologie angewandt. Sie ist unter der leitenden Fragestellung nach der Leistungsfähigkeit der Religion für soziale Zusammenhänge oder psychische Abläufe entstanden. Religion wird im gesellschaftlichen Zusammenhang. als eine Problemlösungsstrategie angesehen. Dagegen kann man die folgenden Einwände erheben:

· Die Eigenständigkeit der religiösen Sphäre wird aufgehoben, das heißt, daß der Erfassungsrahmen der Theorie zu breit ist, da auch viele andere soziale Problemlösungsstrategien miterfaßt werden.

· Das Selbstverständnis der Religionsangehörigen wird übergangen, die eine Eigenständigkeit des religiösen Bereiches über die bloße Reduktion auf soziale Funktion annehmen.

Gegen diese Einwände verteidigen sich die Funktionalisten durch den Hinweis auf die Leistungsfähigkeit ihres Modells. Niklas Luhmann antwortet auf den Vorwurf der zu hohen Erfassungsbreite mit der Zuordnung des Kontingenzproblems, das nur durch Religion gelöst wird.

1.4.2.4. *Die kontextuale Methode* *(am Beispiel von Clifford Geertz; vgl. dazu auch den Abschnitt über Geertz im Skriptum zur Ritualtheorie- Vorlesung)*

Die kontextuale Methode erfaßt Religion als empirisch gegebenen Gegenstand, der in einem historischen Kontext zu untersuchen ist. Die Frage nach "Wesen", "Wahrheit" und "Ursprung" ist suspendiert.

Ein Beispiel für diese, in der neueren Ethnologie beliebten Methode ist die vom britischen Anthropologen Clifford Geertz vorgeschlagene Definition: Geertz betrachtet in Anschluß an die amerikanische Philosophin Susanne K. Langer Denken als einen Austausch von Symbolen, Gegenständen, Zeichensystemen usw., die der Mensch mit Bedeutung versehen hat. Die grundsätzliche Öffentlichkeit dieses Vorganges führt zur Ausbildung gesellschaftlichr anerkannter und verwendeter Symbolsysteme, die zwar prinzipiell ins Unendliche gehen, aufgrund ihres Bezugs auf allgemein menschliche Anliegen jedoch auch gemeinsame Strukturen haben. Die so verfaßten kulturellen Symbolsysteme sind der Gegenstand der Kulturwissenschaft. Insofern Kultur als ein System bedeutsamer Zeichen aufgefaßt wird, kann man also von einem semiotischen Kulturbegriff sprechen, insofern auf die Kontextualität kultureller Einzelsysteme, die stets auf andere bezogen sind, eingangen wird, von einem kontextuellen Ansatz: einzelne Kultursysteme könne im Kontext der Gesamtkultur erforscht werden.

"Religion ist ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen."

Betrachten wir diese Definition, indem wir ihre Elemente (mit Geertz) näher definieren.

Ein *Symbolsystem*

Die grundlegende Eigenschaft von Symbolen ist es laut Geertz, daß sie Modelle vorstellen. Er unterscheidet zwischen zwei Arten von Modellen:

a) einem *Modell **für** etwas* und

b) einem *Modell **von** etwas*:

Modelle *für* etwas: Darunter versteht Geertz ein Verhalten, das eine Information übermittelt, die neues Verhalten prägt. Also die beim Lernen durch Prägung angewandte Vorführung einer Verhaltensweise. Diese Modelle dienen der Informationsübermittlung.

Modelle *von* etwas: Darunter hat man Darstellungen von Prozessen in einem anderen Medium zu verstehen, also Zeichen, die etwas bedeuten: linguistische, mechanische, graphische Darstellungen.

Religiöse Symbole: Symbole im Sinne des religiösen Bereiches , nämlich Kultursymbole, sind lt. Geertz nun *sowohl Modelle von* etwas: dem sozialen und kulturellen Kontext, der symbolisiert wird, *als auch Modelle für* etwas, indem sie diesen Kontext prägen.

Das Schaffen von Motivationen und Stimmungen

Darin besteht das zweite Element der Definition: Motivationen und Stimmungen werden geschaffen, die in der Etablierung einer Seinsordnung die Kontingenzerfahrungen des Menschen bewältigen helfen sollen, ihm helfen sollen, gegen das auf ihn einströmende Chaos eine feste Ordnung der Welt zu etablieren. Geertz nennt drei Bereiche, an denen das Chaos eindringt, an denen sich der Mensch einem Aufruhr von Ereignissen gegenübersieht, der keine Interpretationsmöglichkeit zuläßt:

· an den Grenzen der analytischen Fähigkeiten des Menschen,

· an der Grenze seiner Leidensfähigkeit

· an der Grenze seiner ethischen Sicherheit.

Geertz führt das relativ breit aus, indem er z.B. auf die Heilungszeremonien der Navajos in diesem Zusammenhang näher eingeht.

Zusammenfassend gesagt handelt es sich um ein Sinnproblem, bei dem es lt. Geertz "in allen seinen ineinandergreifenden Aspekten" darum geht "die Unvermeidlichkeit von Unverständnis, Schmerz und Ungerechtigkeit im menschlichen Leben zu bejahen oder zumindest anzuerkennen und gleichzeitig zu verneinen, daß sie der Welt insgesamt eigen sind".

Was Religion leistet: die Aura der Faktizität

Diese Leistung der Integration der Sinnlosigkeitserfahrung bieten lt. Geertz die religiösen Symbole, und zwar in einer Rückbindung an eine autoritative Instanz. In dem Essay "Religion als kulturelles System" verdeutlicht er die Eigenheit der Religion durch Absetzung von der "common-Sense", der "wissenschaftlichen" und der ästhetischen Perspektive:

A) *Common-sense:* in dieser Perspektive werden die Gegenstände und Prozesse der alltäglichen Welt als das genommen, was sie zu sein scheinen, und die Haltung dieser Welt gegenüber ist die pragmatische, in ihr seine Ziele zu verfolgen. Die Alltagswelt ist aber auch ein kulturelles System, da sie durch von Generation zu Generation weitergegebenen symbolischen Vorstellungen darüber, was die Wirklichkeit ist, besteht.

B) *Wissenschaftliche Perspektive*: Wohlerwogener Zweifel und systematische Überprüfung, Verzicht auf das pragmatische Motiv zugunsten objektiver Beobachtung, Welt soll methodisch analysiert werden.

C) Die *ästhetische Perspektive* sieht von den Dingen in der Bedeutung, die sie in der Alltagswelt haben ab, beschäftigtr sich mit den Dingen als solche, abgesehen von ihrer praktischen Bedeutung: natürlich ist ein Theater ein Wirtschaftsbetrieb, ein Ort, wo man Karriere macht, vollgestopft mit praktischen Bedeutungen (Sessel, um zu sitzen, etc.) dennoch ist der Sinn des Theaterbesuchs der Eintritt in eine eigene Sphäre symbolischer Bedeutung, in der, wie das Beispiel mit dem zwinkern zeigt, von der alltäglich-pragmatischen Bedeutung abgesehen wird. Die Kierkegaardsche Geschichte vom Clown illustriert diesen Unterschied sehr gut. Das Clownskostüm wäre eine Markierung, die zeigt, daß hier nicht in der pragmatischen Perspektive des Common–sense etwas vorgetragen wird, sondern in der ästhetischen Einstellung.

D) Religiöse Einstellung: von der Common–sense–Perspektive dadurch unterschieden, daß sie die Alltagswelt nicht für die ganze Wirklichkeit nimmt, sondern zu umfassenderen Realitäten vordringen will, die die Alltagswelt korrigieren und ergänzen. Es geht ihr lt. Geertz nicht darum, auf die umfassenderen Realitäten einzuwirken, sondern um den Glauben an sie. Sie hat also mit den wissenschaftlicher und ästhetischer Perspektive das Heraustreten aus der common-sense Perspektive gemein. Von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sie sich dadurch, daß nicht der institutionalisierte Zweifel der wissenschaftlichen Weltbetrachtung an der Realität der Alltagswelt, wie sie in der common-sense Perspektive erfahren wird, grundlegend ist, sondern die alleinige Gültigkeit der Common–sense–Perspektive aufgrund umfassenderer Wahrheiten, die nichthypothetisch sind, in Frage gestellt wird. "Hingabe, nicht Distanz, Begegnung, nicht Analyse". Von der ästhetischen Perspektive unterscheidet sich die religiöse schließlich durch die "Aura der Faktizität", die sie erzeugt. Der Glaube an die autoritative Instanz, der in der Religion wirksam ist, verleiht den religiösen Handlungen diese Aura von Faktizität, begründet – für den Gläubigen - ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Dies geschieht lt. Geertz in symbolischen Handlungen, nämlich Ritualen.

Die religiösen Schaustellungen, die für den Beobachter entweder aus der ästhetischen oder der wissenschaftlichen Perspektive betrachtet werden, sind für den Teilnehmenden Materialisierungen und Realisierungen der religiösen Perspektive. "Die Menschen kommen in solchen schöpferischen Schaustellungen zu ihrem Glauben, während sie ihn darstellen." Er zeigt dies beispielhaft anhand der Aufführung eines rituellen Kampfes zwischen einer Hexe namens Rangda und einem Ungeheuer namens Barong in Bali. Die ästhetische Distanz, die den Zuschauer vom Dargestellten trennt, ist hier überwunden, im Verlauf der Aufführung sind die meisten, oft alle Mitglieder der Gruppe, die die Aufführung vorbereitet hat, beteiligt, und zwar sowohl emotional als auch physisch. Die Leute verfallen Geertz‘ Schilderung gemäß haufenweise in Trance, in der, wie Geertz schreibt, der Balinese aus seiner Alltagswelt in die Welt, in der Rangda und Barong leben, versetzt wird. Diejenigen, die diesen Übergang nicht mitvollziehen, stehen aber auch nicht außerhalb des Geschehens, sondern müssen dafür sorgen, daß die Raserei der in Trance Gefallenen nicht völlig außer Rand und Band gerät. Die soziale Wirklichkeit wird lt. Geertz also nicht bloß abgebildet, sondern erlebt und geprägt.

Darin wird aber der Aspekt der Religion als Modell für etwas deutlich, die soziale Wirklichkeit wird von ihr geprägt. Geertz geht über die funktionalen Methoden hinaus, indem er die Religion nicht nur als Interpretationssystem der Welt ansieht, sondern ihr auch Prägungscharakter für die soziale Wirklichkeit zuschreibt. Er fordert also, daß in die Untersuchung religiöser Systeme auch seitens der ethnologischen Forschung verstärkt die Untersuchung des Symbolsystems selbst, also des symbolischen Handelns, aufzunehmen ist und daran erst die Analyse ihrer Beziehungen zu soziologischen und psychologischen Prozessen anzuschließen, was die alleinige Domäne funktionalistischer Betrachtungsweise ist. Diese Leistung der Integration der Sinnlosigkeitserfahrung bieten lt. Geertz die religiösen Symbole, und zwar in einer Rückbindung an eine autoritative Instanz. Der Glaube an eine solche ist es, die den religiösen

Handlungen die Aura von Faktizität verleiht, ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit - für den Gläubigen - begründet, und dies geschieht lt. Geertz in symbolischen Handlungen, nämlich Ritualen. Darin wird aber der Aspekt der Religion als Modell für etwas deutlich, die soziale Wirklichkeit wird von ihr geprägt. Geertz geht über die funktionalen Methoden hinaus, indem er die Religion nicht nur als Interpretationssystem der Welt ansieht, sondern ihr auch Prägungscharakter für die soziale Wirklichkeit zuschreibt. Er fordert also, daß in die Untersuchung religiöser Systeme auch seitens der ethnologischen Forschung verstärkt die Untersuchung des Symbolsystems selbst, also des symbolischen Handelns, aufzunehmen ist und daran erst die Analyse ihrer Beziehungen zu soziologischen und psychologischen Prozessen anzuschliessen, was die alleinige Domäne funktionalistischer Betrachtungsweise ist.

1.5. Naturreligionen?: Deutungskategorien indigener religiöser Traditionen

Wie immer man Religion nun genauerhin definiert, man kann in dem mit dem Religionsbegriff umschriebenen Feld zweifellos Kalssifizierungen vornehmen. So kommt es dazu, daß man in Darstellungen der Religiosngeschichte etwa zwischen historischen und gegenwärtigen Religionen unterscheidet und dabei nochmals 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 Naturreligionen oder ethnischen Religionen abhebt. 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.

1.5.1 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.

1.5.2. 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 definition of religion. By requiring in this definition the belief in a suprme deity or of judgement adter 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 identifying religion rather with particular developments than with the deeper motive that unbderlies 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 beginne 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 a a lower level od culture, were deeply impressed by two groups of biological problems [...]“ [1] „[...] what [...] causes the difference between a livin body and a dead one; what causes waking, sleep, trance, disease, death?“ [2] „[...] what are those human shapes which apear 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 Erklärung von Naturreligionen herangezogen werden.

1.5.3. 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 "ototeam" (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, thta 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.

1.5.4. Neuere Bezeichnungen

Kann der Name „Naturreligion“ auf der einen Seite also so verstanden, daß damit die Religion von Völkern, die auf der Stufenleiter der Zivilisation *noch nicht* weit fortgeschritten sind, gemeint ist (was zur Themtaiserung der grundsätzlichen Schwierigkeit, „Religion“ im Gegensatzpaar „Natur-Kultur“ zu lokalisieren, führt) so kann dies 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 Kulturraubes, 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 althergberachten medizinischen und religiösen Traditionen dieser Völker bedienten, um durch ihre Lebensweise entstandene Probleme zu bewältigen.

Ein andere Name, nämlich *Stammesreligionen*, zeigt an, daß Religionen von Völkern mit geschlossenem Weltbild gemeint sind, die auf eine bestimmte Population beschränkt sind und nicht, wie Hochreligionen (man hört da was), den Anspruch besitzen, die ganze Menschheit zu bekehren. Allerdings 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 (vgl. a.a.O., 5f).

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 (resp. im Fall der afroamerikanischen Religionen, nicht mehr nur von Amerikanern afrikanischer Herkunft), und, was das wirklich Neue ist, praktisch ein- und ausgeübt.

2. Sprachliche 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 außern 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 Sprache gesprochen werden (lt. 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 realtiv 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 Abgeschiedenheit 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, das Veränderungen der Tonhöhe Veränderungen der Bedeutung mit sich bringen; So heisst beipeilsweise im Ewe (eiern 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 agluttinierend und nicht flektierend wie die indoeuropäischen Sprachen.

Über die subharischen 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 Grammtaik, 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 unternomen hatte, hat neben Naturbeschreibungen (Tier- und Pflanzenwelt der bereisten Länder) auch ein „Linguaurm totius orbis vocabularia Auigustissmimae (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 aufgebrachten 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 *Dietrich 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 Diskussionsgrandlage, auf die man sich bezieht.

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 Kushitischen 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)
- Kushitisch: Nördliche Gruppe Im Grenzgebiet Sudan/Äthiopien; die östliche: südliches Äthiopine/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 Obrlauf 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 aus dem arabischen, es wird in einer modifizierten arabischen Schrift geschrieben; 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.

3. Afrika- der geschichtslose Kontinent?

Lange Zeit haben wir, mit Hegel z.B., von einem bestimmten Geschichtsbegriff aus, der in der Geschichte ein in sich zielgerichtetes sich in aufeinanderfolgenden Phasen entfaltendes Geschehen versteht, Afrika, das für den Europäer in dieses Geschehen erst mit der Ankunft der westlichen Zivilisation eintritt, als weithin geschichtslos angesehen, „den Afrikaner“ für ein Wesen gehalten, das in unmittelbarer Verbindung mit der Natur lebt und erst durch die europäische Schulbildung aus diesem rohen Zustand in den der Kultur allmählich übergegangen ist. Aber man soll nicht das eigene Unwissen über Geschehnisse mit deren Nichtvorhandensein verwechseln.
Je nachdem , welche Kriterien man für das Heraustreten des Menschen aus dem als Ursprung postulierten rohen Naturzustand anlegt, wird man verschiedene Anzeichen für Kultur und Geschichte finden. Die klassischen Paradigma dafür sind die Ausbildung des Werkzeuggebrauches, Seßhaftigkeit, die Erfindung grundlegender Kulturtechniken wie Herdentierhaltung und Ackerbau, das Auftreten

übergreifender sozialer Organisationsformen, die Beherrschung der Metallverarbeitung, künstlerischer Ausdruck, Arbeitsteilung, Handelsbeziehungen, der Gebrauch von Medien der Traditionsvermittlung wie Schrift usw.

3.1. Steinzeit, Eisenzeit

In der am Werkzeuggebrauch und der Technik des Ackerbaus orientierten Einteilung unterscheidet man die Steinzeit, die Bronzezeit und die Eisenzeit. In Afrika reicht die sogenannte **prähistorische Forschung** weit zurück, allerdings in Westafrika nicht so weit zurück wie in Ostafrika und Südafrika; wo die Situation entlang des Grabenbruches hervorragend für paläontologische Forschungen:ist. Australopithecinen; homo erectus, homo habilis, homo sapiens, homo sapiens sapiens. In der Werkzeugtechnologie unterscheidet man early stone age (Dt: Altsteinzeit), in Afrika von ungefähr 3 Mill. Jahren bis 100.000 vor unserer zeitrechnung, middle stone age (bis ungefähr 15.000 v. u. Z.) und late stone age (Jungsteinzeit). Prinzipiell ist die Periodisierung nach Werkzeuggebrauch in der Steinzeit in Frage zu stellen, weil man a) sich fragen kann, ob fehlende Überlieferung auch tatsächlich fehlendes Vorhandensein bestimmter Steinwerkzeuge bedeutet und b) ob nicht gewisse Formen von Werkzeugen einfach den Bedürfnissen angepasster gewesen sind. Manches, was früher als Abfall interpretiert worden ist, war wohl das Werkzeug. Die *experimentelle* paläontologische Forschung in Koobi Fora OA, wo in einem geringen Umfeld viele Steinsorten vorhanden sind – Theorie über Steintransporte – hat z.B. ergeben, daß es zwei Arten von Behauungen gibt, die zweiflächige (die keine Händigkeit erkennen läßt) und die einflächige, die auch bei Tieren festzustellen ist, aber nur beim Menschen unterschiedliche Bearbeitungsmuster nach der Händigkeit ergibt; die ältesten Funde ergeben 57% rechtsorientierte und 43 % linksorientierte Exemplare, was dem experimentellen Ergebnis der paläontologen (56/44) entspricht. daraus schließt man, daß die Scheidung Rechtshändigkeit/Linkshändigkeit etwa 2 Millionen Jahre alt ist, damit auch die Hemisphärisierung des Gehirns; Werkzeugentwicklung geht also gemeinsam mit „Händigkeit".

Bedeutend ist der Übergang von der Steinmzeit zur Eisenzeit in Afrika (wo eine eigene Bronzezeit fehlt),

In Westafrika haben wir Werkzeugfunde, die ab ca. 100.000 vor unserer Zeitrechnung zu datieren sind. Je nach regionaler Differenzierung der Landschaft finden sich unterschiedliche Werkzeuge

- **Savanne:** Viehhaltung/Jagd: Pfeil und Bogen, Mikrolithe (Pfeilspitzen)
- **Waldregion:**keine frühe Mikrolithtradition (Töpferei; Steinäxte, Mahlsteine)
- **Küstenregion:** Geräte zur Fischerei (Harpunen, Fisch etc.)

In der Waldregion läßt sich Yams nur durch Mahlsteine nachweisen (Yams wird nicht durch Pollen vermehrt); demnach ist die Kultur von Yams ca. 5000-7000 Jahre alt.

Vor ca. 5000/7000 Jahren fand die sogenannte „Neolithische Revolution" (Gordon Childe) statt, die Erfindung von Landwirtschaftstechniken, Anbaumethoden und Viehhaltung in einem rein

„steinzeitlichen“ Kontext. Wohl im Zusammenhang mit der Austrocknung der Sahara und der damit einhergehenden Einschränkung des Lebensraumes kam es zu einem „Bevölkerungsdruck“, die Sammeltätigkeit und Jagd alleine reichen nicht mehr zur Subsistenz, es kommt zu eienr selektion von Produkten und zum Anbau, daraus folgt Seßhaftigkeit (allerdings bis heute Sammeltätigkeit ergänzende Nahrungsgewinnung).
In mehreren Regionen Afrikas hat die Neolithische Revolution stattgefunden; *Murdock*: im heutigen Guinea (Futa Jallon) sind einige Nahrungsmitel heimisch, wie Sorgum (Hirse), die Ölpalme (elais guinensis) und Yams.
Die Austrocknung der Sahara führt zu Wanderbewegungen, gibt Anstoß zur Nahrungsproduktion, führt zu Seßhaftigkeit; der Übergang von der „Jungsteinzeit“ zur Eisenzeit“ wird durch die Verbesserung von Werkzeug und Waffen durch die Technik der Eisenverarbeitung angzeigt. Die früheste Eisenverarbeitung ist im 2ten vorchr. Jahrtausend in Anatolien belegt, im Nilraum und Nordostafrika um 500 v. u. Z., im Gebiet des roten Meeres um 600 v. u. Z.; früher wurde für Ostafrika um 100 bis 200 n. u. Z angenommen; heute 7 Jhdt. v. u. Z.; es ist mit einer wellenartigen Zu- und Abnahme der Produktion zu rechnen (die Produktion hing von bestimmten Holzkohlearten ab, die an Baumarten gebunden waren; diese wurden abgeholzt, was zu weniger Produktion führte usw.).
Die sog. „Nok-Kultur“ (nach dem Fundort in Nigeria) gilt als früheste eisenzeitliche Kultur Westafrikas; früher wurde sie auf 250 v. u. Z. geschätzt, heute nimmt man das 8. bis 5. Jhdt v. u. Z. an (Spielraum der Radiocarbonmethode). In diesem Fall kann Eisenproduktion nicht aus NA oder Meroe eingeführt worden sein. Die wurden auch zum Teil anders verarbeitet als im Mittleren Osten (Felserze); Oberflächenerze; Brennen von Ton in Gruben.
Berühmt sind die Terracotten aus Nok, ca. spannengroße Objekte, Darstellungen von Tieren und Menschen; letztere wirken wie Theatermasken mit ihren Überzeichnungen, etwa der dreieckigenAugenform. Afrika südlich der Sahara hat keine eigene Bronzezeit; Kupfer aus Mauretanien; afrikanische Bronze ist gelblicher, andere Färbung. In frühen westafrikanischen Kulturen (etwa in Ifé um 1000 n. Chr. oder bei den Igbo) ist der Bronzeguß in der verlorenen Form nachgewisen. Das Eisen wurde nicht gegossen, nur geschmiedet. Die Schmiede haben als Spezialisten einer grundlegenden Kulturtechnik eine wichtige Rolle inne, werden häufig mit esoterischem Wissen verbunden; der Schöpfungsmythos bei den Bambara etwa verbindet Handwerk mit göttlichem Wissen. In oralen Traditionen werden die Schmiede als strongmen bezeichnet, Männer mit Einfluß, wie die Jäger.

3.2. Transsahrakontakte

In der Tat gab es aber nicht nur neolithische Revolution, frühe Staatenbildung und Eisenzeit im subsaharischen Afrika, sondern auch alte Transsaharakontakte. Diese sind wahrscheinlich älter als der Handel, der im 1ten vorchristlichen Jahrhundert einsetzt. In der Sahara wurden Felszeichnungen mit leichten Wagen gefunden, die sich wohl nicht zum Lastentransport eigneten. Dennoch nimmt der

Handel und die transaharanischen Handelsrouten im 1. Jtsd. eine wichtige Stellung ein. Die wirtschaftliche Basis für den Transsaharakontakt stellen Pferde (ab 1300 v. u. Z. in NA) dar, später (im Sahararaum ca. ab Christi Geburt) Kamele. Erste Berichte von einer Reise aus Ägypten ins Yamsland sind soch aus der Zeit um 2250 v. u. Z. überliefert; Berichte von Eselskarawanen von Phönizien aus um 1100 v. Chr.; v. Karthago aus um 800 v., v. Griechenlöand um 600 v. ; kaum kommerzielle Interessen, vielleicht Salz; Oasen: Taghaza lange Zeit entscheidend für den Besitz von Salz (Songhay). Jahreszeitlich bedingt war die Sahara lange Zeit noch durchquerbar, ein Kamel kann 150kg/ 30 km am Tag tragen, ist heute noch für Salztransport wichtig. Die bedeutendsten Güter neben Salz Stoffe (aus der Rinde der Raffia-Palme), Körbe, Lederwaren.
Im 1ten Jahrtausend u. Z. spielt Gold die Hauptrolle im Transsaharahandel, erste Goldlieferungen sind schon vor u Z. möglich, verbrieftes Münzprägen mit Gold aus WA in NA ab 200 n. Chr. belegt.
Die Routen des Transsaharhandels führten von Nordafrika (Marokko/Tunesien/Libyen/Ägypten) nach Westafriak, zu den ersten Zentren der westafrikanischen Staatenbildung Ghana und Mali, die in den arabischen Quellen nicht streng getrennt werden. Das historische Gana lag im Inland, das Gebiet ist nicht ident mit dem heutigen Ghana an der Goldküste. Die Abfolge der Reiche Gana/Mali geht eher auf eine Schwerpunktverlagerung aus Gründen des Goldquellenrückganges zurück, die hauptsächlichen Goldquellen sind aber südlich des Gebietes gelegen, gehandelt wurde über Gana.

3.3. Theorien zur Staatenbildung:

3.3.1. Hamiten-Hypothese

Laut der sogenannten Hamiten-Hypothese wurde die Staatenbildung in Westafrika von außen angestoßen, durch „Nichtnegroide“, den „Negroiden“ wurden keine eigenen Kulturleistungen zugetraut. Die Staatenbildung in Westafrika wäre also Ergebnis von Einwanderung und Eroberung gewesen. Beruht auf dem Vorurteil, daß primitive Neger nicht von sich aus Staatenbildner gewesen sein könnten, diese also auf eine den europ. Kolonisatoren vergleichbare Ursache zurückgeführt werden sollte. Die Fulbe („Ful sprechende Leute“ [Leute=be]; in Nigeria Fulani; Peul frankophon), die hellhäutigen „kaukasoiden“, großgewachsenen Viehzüchter seien als Staatenbildner eingewandert.
Hamiten sind a) Gruppe von Menschen einer Sprachfamilie
b) rassischer Begriff: hellhäutig, zivilisatorisch überlegen
diese hätten die unterlegenen Negervölker mit dem sakralen Königtum in Kontakt gebracht.
Dagegen:

1. Fulbe sind nicht aus dem Osten gekommen, sondern aus dem Westen; Ful eine der westlichsten Sprachgruppen aus der Niger-Kongo-Gruppe
2. Ful also keine afro-asiatische Sprache, sondern Niger-Kongo
3. Haussa dagegen eine afro-asiatische Sprache

4. Fulophone sind keine ursprünglichen Staatenbildner, erst im Zuge der islamischen Ausbreitung ab dem 16./17. Jhdt, bis zum Ende des 19. Jhdts. Fulani eine der prominentesten „staatenlosen“ Gesellschaften, segmentärer Gesellschaften.

3.3.2. Neolithische Revolution

Eine andere Theorie sieht in der Staatenbildung eine Konsequenz aus der „neolithischen Revolution“: aus Ackerbau folgt Seßhaftigkeit, evölkerungszunahme, deshalb seien Kontrollmechanismen nötig, das führt zu staatlichen Institutionen.

3.3.3. „Trade-Stimulus-Hypothesis“

Danach sei durch den Transsaharahandel ein Bedürfnis nach staatlicher Kontrolle aufgetreten, um Sicherheit des Handels zu gewährleisten. In der Tat belegen Beispiele aus der Geschichte, daß sich Zentren der Staatenbildung in Afrika an ökonomischen Übergangsregionen befunden haben, so Oyo (Yorubaland) oder das Gebiet in Zambia/Zimbabwe, das am Übergang von Wald- zu Savannenzone liegt.. Ein Gegenbeispiel ist Urozvi am Zimbabweplateau, wo Gold in lokalen Traditionen keine Bdtg. hat, jeder durfte handeln, es gab kein Monopol auf den Goldhandel. Hier bildete die Rinderzucht das zentrale Motiv für Staatenbildung; Portugiesen haben

3.3.4. Ägyptischer Export

Ägypten wurde als Zentrum der Zivilisation; angesehen; allerdings stellt sich die Frage, ob jede zivilisatorische Hochleistung: sakrales königtum/Staatenbildung/Eisentechnologie von andersow in das Zentrum gekommen sein? Die Theorie des Diffusionismus war im Oxford der 20er & 30erJahre beliebt. Ein anderes Bild wäre das der „Übernahme“, wo die Aktivität dessen, der ein Modell übernimmt in den Vordergrund tritt.

Auschlaggebend für die Idee eines ägyptischen Ursprungs war die Beobachtung der Institution eines sakralen Königtums in westafrikanischen Gesellschaften, die von Frazer mit Gottkönigtum gleichgesetzt worden ist. Allerdings muß man auch die Quelen beachten, neben europäische Reisenden, die sakrale Züge im westafrikanischen Königtum entdeckt haben vor allem arabische Überlieferungen, die aus der Form der Verehrung wird auf göttliche Verehrung geschlossen haben.

3.3.5. Segmentäre Gesellschaften

Allerdings bleibt die Frage, ob man Staatenbildung grundsätzlich für höherstehend ggüber anderen Formen der gesellschaftlichen Organisation erachten muß. Si sind z.B. die Igbo traditionell in Dorfgesellschaften organisiert, haben aber trotzdem hohe Technologie des Bronzegusses ausgebildet und Handelswege bis Mauretanien erschlossen und auch ohne staatliche Organisation effektive Mittel zur Sicherung der Märkte entwickelt.

Robin Horton hat mit dem Hinweis auf die „staatenlose“ oder „akephale“ Organistaionsform von Gesellschaften in Afrika im Diskurs der 70erJahre gegen die herrschende Diffusionstheorie die Möglichkeit eröffnet, Staatenbildungen im südwestlich der Sahara gelegenen Afrika aus der autochthonen Gesellschaft heraus zu erklären. Die Begrifflichkeit ist aber insofern fragwürdig, als eine Gesellschaft mit Ausdrücken wie „staatenlos“, „akephal“ mittels dessen beschrieben wird, was sie nicht ist.

Laut Hortons Charakteristik sind solche Geslleschaft durch folgende Züge bestimmt:

1. Keine Autorität
2. Einzelnen nicht als Autoritätsträger klar abgrenzbar
3. Autoritätsrollen haben nur in einem begrenzten Teilbereich Bedeutung.
4. Autorität ist nicht „Ganztagsjob“
5. Die Einheiten, innerhalb derer die Menschen sich verpflichtet fühlten, ihre Konflikte zu regeln, sind relativ klein (überschaubar). Im Kongobecken zwischen 200-500 bis zu (Igbo-Gesellschaften) 20.000-40.000 Menschen

Diese Lebensform ist in bäuerlichen und viehzüchtenden Gesellschaften Westafrikas verbreitet. Die Fulbe sind bedeutende Herdentierhalter, aber nicht die Staatenbilder par excellence, eher durch eine Tendenz zu überschaubaren Gruppen bestimmt.

Laut Horton kann man in den afrikanischen nach dem lineage-system organisierten Gesellschaften folgende Typologie feststellen:

Typ 1. unterster Typ: segmentäres System (Tiv [aus Kamerun nach Nigeria] & Igbo): besteht aus einer Serie von autonomen politischen Einheiten, die einzelnen Teile sind äquivalent zueinander. Daraus ergibt sich eher strikte Rivalität. Für die Organisation ist weniger eine bleibedne Autorität, als die im krisenfall eintretende „Institution“ des leadership kennzeichnend.

Typ 2: Ist durch ein Element der Komplementarität charakterisiert, das sich in territorial definierte Gemeinschaften findet, die zwischen den zuerst vor Ort Ansässigen und den später Hinzugekommenen unterscheiden.

Erstankömmlinge: *owners of the land*, nicht im Sinne von Eigentum (Land war nicht knapp, daher: Nutzungsrecht, zentrale Kontakte zu spirituellen Zentrum der Macht in diesem Land)

Später hinzugekommene Leute: owners of the people; Kontrolle über Leute wichtiger, als über das Land, aber im Sinne von Atrraktivität für die Leute (die Leute bei sich behalten).

Typ 3: das große kompakte Dorf; hier sind cross-cutting-institutions ausgebildet worden, die auch als „horizontale“ Institutionen bezeichnet werden:

- Altersklassen – verbände (Männer, aber auch Frauen);
- Bundwesen: Titelbünde, Geheimgesellschaften (optional, aber in vielen Gesellschaften auch durch Geburt, ersetzen Altersklassensystem [Mali])

Altersklassen: durch den Geburtsabstand einzelner Frauen geprägt, durch Länge der Stillperiode (3-5 Jahre), ist oft der natürliche Abstand von Geburten für die Frau. Meistens nach Buben/Mädchen getrennt, Eintritt in die Pubertät durch Initiationsriten Eintritt in die erste formale Gruppe der Altersklassen (mehrere Gruppen in etwa 15 Jahre Generationsabstand). Frauen in exogamen Gesellschaften wechseln aus der Gesellschaft.

1. Junge Männer (noch nicht verheiratet, von Initiation bis in frühe 30erJahre)
2. Erwachsene Männer (Ehemänner, Väter)
3. Gruppe der Alten

Mitglieder quer durch die lineages hindurch, damit sind die lineages durch unterschiedliche Interessensgruppen verbunden, z.B.:

- junge Männer müssen heißspornig sein, Krieger, Ringkämpfer, sie können noch so handeln, weil noch keine verantwortung für Frauen, Kinder
- Erwachsene: größere Überlegtheit im Handeln, Pflichterfüllung, Verantwortungsgefühl für andere, kräftig, wirtschaftlich autark
- Älteste: körperliche Stärke hat abgenommen, Menschen mit Erfahrung, die Bescheid wissen über den Wandel in einer Gesellschaft. Werden besucht, um Rat gefragt, mäßigender einfluß.

Titelbünde, Geheimgesellschaften: Mitgliedschaft kann erworben werden, durch Verdienste in der Gesellschaft, Bezahlung, verschiedene Ränge, Väter/Söhne; Mütter/Töchter zwar in derselben Gesellschaft, aber niemals kann Sohn/Tochter einen höheren Rang einnehmen als Vater od. Mutter, sie müssen diese quasi mitnehmen, indem sie die Gebühr bezahlen. Initiationsrituale, Gehimhaltung, Maskenwesen. Bünde haben verschiedene Funktionen in einer Gesellschaft. Exekutive Aufgaben, die gerade durch Geheimhaltung ausgeführt werden können. Auch Altrsversicherung: die Alten werden durch die neu hinzu gekommenen versorgt.

Horton fragt, ob es möglich ist, daß aus solchen Strukturen Staatenbildung erklärt werden kann. Aus Typ 1 ergibt sich im Konfliktfall eher eine Kluft, also Trennung in diesem Fall, führt schwerlich zur Entstehung aufgabenteiliger Gesellschaften, daraus autochthone Staatenbildung nur schwer erklärbar.

Typ 2: (Horton: owner of the land/people); In einer solchen Organisation ist nicht mit einer Eroberung von außen zu rechnen, sondern eher mit einer Einbindung der Hinzugekommenen, es bilden sich Gruppierungen zwischen autochthonen und später hinzu gekommenen, dem Kastenwesen vergleichbar mit Ansätzen zu Aufgaben- und Ämterverteilung. Bestimmte Gruppen bestimmter Berufsfelder, z.t. endogam, aber auch exogame (Mehrzahl). „Slaves“ (vielfältige Abstufungen von Marginalisierung), Griots, Schmiede.

Die Ursprungsmythen der westafrikanischen Königtümer weisen auf ein Herkommen von außerhalb. Nach Hortin ist mit „divine kingship“ ein weites Feld von Institutionen umschrieben. Jedes leadership ist durch spirituelle Kräfte, die der Gruppe zugrundeliegen, definiert; Initiationsriten sind durch spirituelles Wachstum charakterisiert. Ein kleiner Schritt führt von der vorübergehenden

Geistergriffenheit (leadership) zu permanenter Erfaßtheit (sakrales Königtum). So findet man bei den *Igbo*: im Falle von Konflikten vorübergehende Funktion von leadership und Vereinigung zu größeren Einheiten, während etwa die Haussa und das Königreich Benin sich auf von außen gekommene Herrscher zurückführen, die *Haussa* auf einen Prinzen aus Yemen, das Königreich Benin auf einen Prinzen aus Ifé (ein Außenseiter als Eingeladener, die Einladenden waren aktiv), Oranyan Oranmiyan, er heiratet eine autochthone Frau, ein Nachkömmling aus dieser Ehe wird zum Begründer der dynastie. Dies ist nicht im Schema von Eroberung gedacht, sondern als Einladung an jemanden, der von außen kommt.

3.4. Beispiele für frühe Staatenbildung in Westafrika

3.4.1. Gana

Im Tariq-as-Sudan, einem arabischen Geschichstbuch das um 1650 in Timbuktu verfaßt worden ist, werden 22 Herrscher von Gana vor dem Beginn der muslimischen Zeitrechnung und 22, die danach geherrscht haben, genannt, was bedeutete, daß das Reich ungefähr auf 300 n. Chr. zurückgeführt werden könnte. Die erste Erwähnung des Königreiches Gana ist jedenfalls aus dem Jahr 773 überliefert. Es wurde von den SONINKE einem Volk mit einer der Mande-Gruppe der Niger-Kongo-Sprachen angehörigen Sprache, gegrünet. Ausschlaggebend dürfte der handel mit den Berbern gewesen sein. Gana ist der name der Könige, die Selbstbezeichnung des Reiches war wgadu. Der König erfüllt die Funktionen der Kontrolle über den Handel, der Ogrnisation des Handels auf der einen Seite, war aber auf der anderen Seite als Repräsentant der Ahnen auch ein religiöser Führer. Bei Al Bakri, einem spanischen Araber, wird 1065 der Gana Tunka Manin beschrieben. Demnach habe dieser muslimischen Berbern erlaubt, eine eigene Stadt zu gründen, er selbst blieb aber seiner alten Religion treu, über die wir von Al-Bakri nicht viel erfahren. Wichtig war die Stellung als Handelszentrum zwischen den nordafrikanischen Händlern und den südlichen, an der „Goldküste“ gelegenen Produzenten von Gold und Elfenbein.

Um das Jahr 1000 begann unter den Berbern unter der Führerschaft des Abdullah Ibn Yasin, eines strengen Muslim, die sogenannte Almoraviden-Bewegung (von: Al-Murabethin, die Leute aus der Einsiedelei). 1056 expandierten die Almoraviden, zunächst nach Marokko, dann nach Spanien, aber auch nach süden, nach Ghana. Üblicherweise wird das Jahr 1076 als das Datum der Eroberung Ganas durch die Almoraviden bezeichnet. In diesem Jahr sollen sie die Hauptstadt des Reiches (wohl Kumbi Saleh) erobert haben. Es gibt jedoch Zweifel daran, ob das wirklich so gewesen ist. Jedenfalls destabilisiert sich das Reich und mehrere kleine Gruppen befreien sich, unter ihnen die Fulani, die 1203 Kumbi Saleh erobern. Um 1240 kann man vom Ende des reiches Gana sprechen.

3.4.3. Das Reich von Mali

Das Reich von Mali ist eher als Schwerpunktverlagerung denn als ein neues Reich, das gegenüber Gana entstanden wäre, anzusehen. Um 1050 findet man den ersten König von Mali, Barmandana, der Muslim wurde und die wallfahrt nach Mekka durchgeführt hat. Das Reich hat für den Transsaharahandel eine ähnliche Funktion wie das alte Gana, der höhepunkt seiner Machtentfaltung findet zwischen 1235 und 1400 statt und ist durch folgende Herrscher bestimmt:

1. Sundiata (1235-1260) der als „Reichsgründer" gilt
2. Mansa Sukuru (1298-1308) Über ihn schreibt Ibn Khaldoun, ein nordafrikanischer Geschichtsschreiber, um 1400: „Unter ihm wurde Mali wichtig und die Nationen des Sudan standen in Ehrfurcht vor ihm.
3. Mansa Kankan Musa und Mansa Suleyman (1312-1360).

Die Herrscher (Mansa) waren zwar Muslime, aber ein Großteil des Volkes war der traditionellen Religion verpflichtet. Mansa Kankan Musa erlaubte an seinem Hof neben dem islam die traditionelle Religion der Mandinka. Er machte eine berühmte Wallfahrt nach Mekka, unter seiner Herrschaft gewann Mali Kontrolle über ein großes Gebiet mit begehrten waren wie Gold, Salz, Kolanüsse, Elfenbein. Das Reich hatte Gesandte in Ägypten und Marokko; Kankan Musa brachte von seiner Pilgerreise ägyptische Gelehrte mit, einer von ihnen, As-Saheli, eerbaute neue Moscheen in gao und Timbuktu. Unter ihm und Suleyman stand Mali am Höhepunkt seiner macht. Ab 1400 beginnt der Zerfall des Reiches, druch schlechte Herrscher, Rebellionen steuerpflichtiger Völker und Gruppen, die Wolof können etwa die herrschaft Malis abwerfen.

3.4.4. Das Reich von Songhay (sprich: Sonray)

Songhay ist die Bezeichnugn für ein Volk in der mittleren Niger-Region, dem heute ungefähr 600.000 Leute angehören, deren Reich aber im 16. Jhdt. das größte in Westafrika war. im 11 Jahrhundert wurden Gao von msulimischen Königen beherrscht, die sich ihre Grabsteine sogar aus Spanien importieren konnten, wie entsprechende Funde von Grabsteinen aus spanischem Marmor mit arabischen Inschriften belegen, wenn die namen auf den Gräbern auch nicht denjenigen der oralen Tradition entsprechen. Um 1010 verlagerte Dia Kossoi, der zum Ilsam konvertierte König der Songhay ds zentrum von Kukya am Chad-See nach Gao, Anfang des 14. Jahdts gewann aber Mali die Oberherrschaft über Gao und Gao wurde Mali tributpflichtig, konnte aber um 1375 die Unabhängigkeit wiedergewinnen. Mit Sunni Ali (Ali Ber, Shi), der heute noch unter den Songhay als eine legendäre Persönlichkeit, als Zauberer und Herrscher von großer Macht bekannt ist, beginnt um 1464 der Aufsteig von Songhay. Sunni Ali vertrieb die Mossi aus Timbuktu, das lange Zeit in einem traditionell religiösen Umfeld von islamischen Herrschern beherrscht gewesen war, was zu Konflikten geführt hatte. Die Tuareg waren von den lokalen Herrschern nicht gerade bekämpft worden, die die

muslimischen Handelsinteressen mit ihnen geteilt hatten. Diese Kollaboration legte Sunni Ali als Aufstand gegen sich aus, weshalb er in den arabischen Quellen (tariq-as-sudan) als Tyrann und Unterdrücker geschildert wird. Sunni Alis Strategie bestasnd darin, sowohl den Islam als auch die nicht-islamische Bevölkerung zu fördern, allerdings machte er, auf seine Herrschaft bedacht, Konzessionen an den Islam. Sunni Ali stirbt 1492, sein Sohn, Sunni Baru wendet sich gegen den Islam. Die Stadtbevölkerung war eher islamisch, die Landbevölkerung hilet eher an der traditionellen religion fest, also führte die Haltung von Sunni Baru zu einer Rebellion unter Muhamad Turay, der der erste Askia (Herrschertitel) con Songhay geworden ist unter dem Namen Askia Mohamed oder Askia der Große. Unter ihm wird Songhay zur beherrschenden Macht im westlichen Sudan. Bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts herrschten 10 Askias, in dieser Zeit blühten Timbuktu und Jenne als städtische Handelszentren. Ende des 16. Jhdts. geht die herrschaft von Songhay aus militärischen Gründen und aus Gründen des Handels zuende. In gewisser Weise geht das auf das Eindringen der Portugiesen in Marokko im Jahr 1578 zurück, als die Portugiesen in der Schlacht bei Al-Ksar-Al-Kabir vernichtend geschlagen worden sind. Marokko wurde unter Mulay Ahmed eine starke militärische Macht, die sich auch an die Expansion nach Süden machte. Endee 1590 machte sich eine von einem spanischen Konvertiten geleitete Armee, hauptsächlich aus spanischen Muslimen und portugiesischen und spanischen Gefangenen bestehend, mit Feuerwaffen ausgerüstet auf den Weg und raubten schließlich Timbuktu und Goa aus. Nach dem Verlust der Städte folgte eine Zeit des Guerilla-Krieges, aber auch der langsame Zerfall der Macht von Songhay.

3.5. Quellen zur Geschichte Afrikas

Diese exemplarische Darstellung zeigt, daß Quellen über afrikanische Geschichte aus dieser frühen Zeit vor allem in den islamischen Berichten zu erwarten sein werden, die allerdings nicht viel über die traditionelle Religion berichten. Hier folgt eine knappe Übersicht über die Art dieser Quellen, der eine Zeittafel angeschlossen ist.

- Erste Quellen. Altertum bis Hedjra (vorislamische Zeit): wenige Erwähnungen, einige Flußnamen, Namen mit unterschiedlicher Bedeutung.
- Erste islamische Periode. Hedjra bis Almoravidenreich (1056-1147; 1076. „klassisches Datum“ für den „Untergang von Gana“): Entstehung einer Reihe von Chroniken (tariq, ungefähr mit „Chronik“ zu übersetzen); wenig raum für Westafrika, einzelne Herrschernamen werden genannt, allgemeine Beschreibungen wiie „Land des Goldes“
- Zweite islamische Periode (1050-1450): archivale Quellen (Almoraviden/Almohaden), Geschäftsbriefe, private Briefe, Choniken. *Ibn Khaldun* (132-1406); *Al Bakri* (*Cordoba, Beschreibung Ganas um 1067); *Al-Umari (Omari)*: 14. Jhdt, Hauptinformant für Mali. In dieser Zeit nehmen archivale und erzählende Quellen zu.
- Leo Africanus (Hassan Ibn Muhammad als Wazzan az-Zayatti): marrokanischer Reisender, der nach Gefangenschaft durch Piraten an den Hof Papst Leo X. (1513-21) gekommen ist.
- Ab 16. Jhdt: auch portugiesische Quellen von Einheimischen, ab 17.Jhdt vermehrt Quellen in europäischen Sprachen
- Tariq as-Sudan, Tariq al-Fattash: arabische Chroniken, in Timbuktu im 16./17. Jhdt entstanden.

- Lokale Chroniken in Westafrika des 19. Jhdts: zumeist in arabisch geschrieben.
- Korrespondenz zwischen einheimischen Herrschern und Kolonialmächten.

3.6. Zeittafel zur frühen Geschichte Afrikas: Transsaharakontakte, Erste westafrikanische Königsreiche *(+ einige zusätzliche Daten aus der afrikan. Geschichte)*

vor ca. 3 Millionen Jahren	early stone age
ca. 15.000 v.u.Z.	middle stone age
ca 3.500 v.u.Z.	in heute ausgetrockneten gebieten der Sahara: „neolithische Revolution“
2.500-2.000 v.u.Z.	Wanderungsbewegungen nach Süden
ca 700 v.u.Z.	Eisenzeit in Ostafrika (früher um 200 angenommen)
ca. 500/600 v.u.Z	Eisenzeit im Nilraum, Nordostafrika
ca. 500 v.u..Z	Eisenzeit in Westafrika – Nokkultur (früher: 300 n. angenommen)
ab 1tem Jahrtausend u.Z.	Transsaharahandel, Kontakt schon im ersten Jahrttausend vor
um 750 u.Z.	Entstehung von Gao
773 u.Z.	erste Erwähnung des Königreichs Gana
um 800	Islam verbreitet sich durch berberische Händler in Westafrika
um 1000	Gana auf der Höhe seiner Macht, *erste Haussa und Yorùbá –Staaten*
um 1010	Dia Kossoi, König von Gao, wird Muslim
um 1050	Barmandana, König von Mali, wird Muslim
1076	Datum, an dem Almoraviden die Hauptstadt von Gana (wohl Kumbi Saleh) erobert haben sollen
1235-1260	Sundiata, „Reichsgründer“ von Mali
um 1255	*Im Gebiet um den Tschadsee: Aufstieg des Reiches von Kanem-Bornu*
1298-1308	Mansa Sakuru König von Mali
um 1300	*Yorùbá – Staaten unter der Führerschaft von Ifè*
1312-1360	Mansa Kankan Musa, Mansa Suleyman: Höhepunkt der Machtentfaltung von Mali
um 1375	Songhay gewinnt Unabhängigkeit von Mali zurück
um 1400	*Machtentfaltung von Kilwa (Tanzania): Goldhandel mit Arabien und Fernost*
um 1464	Sunni Ali (Ali Ber, der Shi), +1492, gewinnt Oberherrschaft über Timbuktu
um 1464	*Reich von Monomotapa (Zimbabwe)*
um 1480	*Portugiesen treten in Kontakt mit dem Bakongo-Königreich an der Mündung des Kongo*
1493-1528	Askia Muhammad der Große mach Songhay zur beherrschenden Macht im Westsudan
um 1590	Marokkanischer Überfall auf Songhay, das Königreich erholt sich nie
um 1650	Aufstieg von Oyo zur zentralen Macht in Westafrika

4. Quellen zur Religionsgeschichte Afrikas

4.1. Frühe Quellen

Wie gesagt, gab es in allen westafrikanischen Bereichen, von denen wir arabische Berichte und Chroniken besitzen, eine gesellschaftliche und religiöse Zweiteilung zwischen muslimischen Händlern, der vorwiegenden Stadtbevölkerung und traditionellen Religionen (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 rresp 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

Zuammenstellung 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." („the 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 Name 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 Jhdt. 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 Beltame: Il fiume bianco e i Denka, Verona 1881. Ein Missionar am oberen Nil, gibt den Gesang, mit dem die Dinka die schöpferischen Aktivitäten ihrtes 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 hat in seinem „Among the Primitive Bakongo" Nzambi, eine in manchen Bantusprachigen Völkern verehrte Gottheit, als Hochgott erkann und dem christlichen Gott gleichgesetzt.
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.

4.2. 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.* 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. Lewipzig 1880) und *Albert Réville* (Les religions des peuples non-civilisés, Paris 1883) wandten. *Reville* beahndelt 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 ketagorien 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. Jednefalls widerspricht er offensichtlich dem anmistisch-evolutionistischen Schema der Inetrpretation der

Entwicklung der Religionen. *Andrew Lang* (The making of Religion. London 1898, (3)1909) hielt die Afrikaner für Vertreter der „niedriger 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 (Miti i leggende. Turin, 1948-1963; L' onniscienzia 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.

4.3. Koloniale Beschreibungen einzelner Völker

Am Anfang des 20. Jhtds wurde damit begonnen, Monographien zu einzelnen Völkern zu veröffentlichen. Ausgangspunkt dafür stellte die Idee einer „geschlossenen Gesrellschaft" 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 Kolonialisierten 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 civilsations 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 Ambeinet für die Forschung Clifford Geertz in „After the Fact", 99, so beschreibt:

The professiorate [...] was exhilarated by the prospect of pursuing ist own agendas again, armed with the real-worl experience it had gained serving the nation. The emergence of the United States as a world power [...] seemed to suggest rhat the headquarters of lerning 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 Ogotemmeli. (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.

4.4. Afrikanische Religion in der Sicht afrikanischer Gelehrter

Afrikanische Gelehrte, die sich mit dem Studium und der Darstellung indigener afrikanischer Religionen beschäftigten, waren bis zur Unabhängkeit der Staaten Abgehöriger 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.

4.4.1. 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, geographienund Mathematik. Ein presbyterianischer Pastor, wurde er Dirketor 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 widemte 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. Jon Mensah Sarbah (1864-1910), aus dem Volk der Fante (Gana), der die Sprichörter, Mündlichen Tradition und das Gewohnheitsrecht seines Volkes dokumentierte, iwas 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. Der zunächst ohne besondere Schulbildung aufgewachsene *J. B. Danquah* wurde durch Heyford, nachdem er ich persönlich kennen gelernt hatte, stark beeinflußt und geprägt. Er ging 1921 nach London, woe er philosophie und die Rechte studierte. In seinem *The Akan Doctrine of God* (London 1944) suchter er zu ziegen, 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 aufzuziegen, die oft etwas gesucht und spekulativ wirken.

4.4.2. 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) genannt, ein Ashante, der in Oxford ein Doktorat in Social Anthropology erworben hatte und nach 1958 in seinem heimatland Ghana politisch aktiv wurde. Er kritrtiserte die Darstellung traditioneller afrikanischer Religionen durch Missionare und die Form des Vchristentums, die von diesen in Afrika verkündet wurde. Seiner Ansicht nach diente die Art Christentum, die in Afrika eingeführt worden war, dazu, afrikanisches denken und Leben zu zerstören. Er optierte dagegen für ein Christentum daß die autochthonen Institutionen und Lebensformen integrierte.
Buch: Christianity and African Culture. 1955

4.4.3. 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 dür ihrer Transformation ein. Es sind z.B. viele Unterscuhungen über die Religion der Igbo von diesem Standounkt 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 mmit 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 religösen Praxis der Yorùbá in einer theologischen Art und Weise, sodaß Olodumare als „König" und Oberherr der Welt erscheint und die Orishas als seinen Minister dargestellt werden.

5. Robin Hortons Kritik an christlich geprägten Interpretationen afrikanischer Religionen.[1]

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 zuammenzufassen.

[1] Nach Robin Horton, Judaeo-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.).

5.1. Hortons Darstellung der anthropologischen Schulen.[2]

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 zihen.
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.[3]

5.1.1. 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

5.1.2. 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] Vgl. zu Punkt 1 und 2, a.a.O., 161-168.
[3] vgl. hiezu insb. Niels Weidtmann, Kann Schriftlichkeit fehlen? Afrikanische Weisheitslehren im interkulturellen Dialog. In: Polylog. Zeitschrift für interkuluturelles Philosophieren 1/1 [1998], 74-84.

5.2. 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 verschieden 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. Interpretation:
	funktionalistisch (Religion Funktion anderer Bereiche)	Eigenständigkeit des religiösen Bereiches	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	

5.3. Hortons Kritik im Einzelnen

5.3.1. Darstellung[4]

5.3.1.1. 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.[5]

[4] vgl. a.a.O., 169-180

[5] John Middleton, Lugbara Religion. London 1960, 250-62.

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[6] (im heutigen Benin und früheren Dahomey, aber auch in Togo) die Erschaffung der Welt und ihre Erhaltung dem weiblich/männlichen Götterpaar Mawu[7] (weiblich, mit der Erde, dem Westen, dem Mond, der Nacht und der aufgehenden Sonne verbunden) und Lisa (männlich; Himmel, Osten, Sonne, Tag, Sonnenuntergang) zugeschreiben wird. Dazu kommt eine dritte Kraft, Dan[8], durch die die beiden ihre Werke ausführen (oft als Diener gedacht). Die "fromme Intepretation" 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 historische Evidenz gedeckt ist. Ebenso lehnt Horton mit Rücksicht auf neuere Untersuchungen die Aufassung 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.[9]

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 lt. Monica Wilson die Nyakyusa, lt. Okot P'Bitek die Acholi.[10]

5.3.1.2. 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

---

[6] Europäische Schreibweise: das "n" wird nicht gesprochen, es zeigt nur die nasale Ausprache des offenen O an.

[7] 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

[8] Auch: Da (vgl. vorvorige Anm.)

[9] Zur Yorùbá-Kosmologie vgl. unten den Schwerpunkt zur Religion der Yorùbá.

[10] Monica Wilson, Communal Rituals of the Nyakyusa. London 1959; O. P'Bitek, Religion of the central Luo. Nairobi 1971.

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[11], 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 fascinosum" arbeiten.

5.3.1.3. 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 Widerkunftslehren 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.

4.3.2. Weitere Interpretation[12]

[11] Und nicht bloß solche über die Trickster-Gottheit Eshu!
[12] vgl. a.a.O., 181-185

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.

5.3.3. Hortons Diagnose[13]

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 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.

6. 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

[13]vgl. a.a.O., 185-191

gehaltenen westlichen religiösen Üerlieferung 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.[14] 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 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-.

6.1. Darstellung des Grundansatzes von Placide Tempels[15]

6.1.1. 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

[14]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.

[15] 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.

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 Weltsicht der Bantu zu Grunde liegt, da man von diesen die Reflexionsleistung, die man für eine solche Darstellung aufbringen muß, nicht erwarten könne:

"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[16] resp. der westlichen Zivilistaion [17] angesehen., Wiredu bezeichnet diese Haltung als "unverblümte Bevormundung" ("blunt paternalism"; in: Serequeberhan, 89), Eboussi Boulaga hat davon gesprochen, daß die Schwarzafrikaner von Tempels als "Monsieur Jourdain der Philosophie" angesehen worden sind[18]. M. Jourdain ist eine Gestalt Molieres. 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 Verlallgemeinerung von Tempels darstelle, daß er von seinen Untersuchungen bei den Baluba, einem Bantu-Volk, auf eine allen Bantu gemeinsame Philosophie schließe.[19]

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.

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

---

[16] von V. Y. Mudimbe, hier zitiert nach Oyeka Owomoyela, in: Serequeberhan, 166.
[17] vgl. die Invektiven von E. Wamba Dia-Wamba in: Serequeberhan, 216f
[18] zitiert nach Hountondji, a.a.O., 57
[19] zitiert nach Wiredu, in: Serequeberhan, 107

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 geht. Gott wird von den Baluba *mukomo* genannt[20], 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.[21] 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 transzendentale 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[22]. 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.[23]

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.

---

[20] a.a.O., 46, 98; zum Gottesbegriff vgl. 71f
[21] a.a.O., 50; zum "ontologischen Prinzip" vgl. 33, 35.
[22] 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.
[23] zu *muntu* vgl. a.a.O. 27, 75, 88, 96-105, 107, 111.

6.1.3. 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[24] 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 deute 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[25]:

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

[24] vgl. 61ff
[25] vgl. 66-68

die Auffassung, daß bestimmte *bwanga*[26], 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.

6.1.4. Magie

Das führt zum Thema der Magie, wo Tempels drei Arten bei den Bantu unterscheidet[27]:

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* [28]zugrunde, einem Symbol für die Lebenskraft, einem vitalen Zentrum, an dem sich die Kraft eines Lebewesens manifestiert, z.B. die Zähne eines Raubtieres. Ein diesem 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 wich 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)
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.

6.1.5. Religiöse Spezialisten

Wissen über diese Vorgänge und Verhältnisse hat nun nicht jeder zu gleichen Anteilen, sondern es gibt Spezialisten, *kilumbu* oder *nganga* genannte Männer[29], die über eine genauere Kenntnis der natürlichen Kräfte und ihrer Verbindungen auf der einen Seite und über eine größere Macht, diese auszusuchen

---

[26] zum Begriff *bwanga* vgl. 32, 45, 68f., 77, 81, 99;
[27] vgl. 81ff; 112f.
[28] vgl. dazu 80f., 84;
[29] vgl. 85ff

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.

6.1.6. Der Muntu[30]

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 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*

[30] vgl. 95-113

(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.

6.1.7. 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-Weltsischt (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.

6.2. 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[31]:
Ethnophilosophie
Professionelle Philosophie
Philosophische Weisheitslehre.
Nationalistisch-emanzipatorische Ideologie

6.2.1. 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 traditionelle afrikanische Weltsichten 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 Weltsichten. 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. [32] Zieht man die Untersuchung dieser Weltansichten und der ihnen zugrundeliegenden philosophischen Grundüberzeugungen (die in der Weltsicht 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 ausgehe, 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 Weltsicht 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:

---

[31] 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.
[32] ders., Is There an African Philosophy, in: Serequeberhan, African Philosophy.

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 Weltsicht.
2. Das ursprüngliche Ziel von Untersuchungen wie derjenigen von Tempels sei ein missionarisches und kolonialistisches: die Weltsicht 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".[33] Eine Idee, die durch die linguistische Erforschung afrikanischer Sprachen sich leicht als irrig aufweisen läßt[34]. 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).

6.2.2. 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"[35], die ihren Standpunkt in der Frage nach einer afrikanischen Philosophie vor allem über die scharfe Kritik an den "Ethnophilosophen" bestimmt. Neben der Erörertung 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

[33] ders., African Philosophy. Myth and Reality. Indiana (2)1996, 58f. Das ursprgl. französisch verfaßte Buch ist mittlerweile auch in deutscher Übersetzung zugänglich.
[34] vgl. dazu Kwasi Wiredu, in: Serqueberhan, 89f.
[35] vgl. Bodunrin, in: Serequeberhan, 64f, der auch Oruka zu dieser Schule zählt; Orukas Auseinadersetzung 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 Weisehitslehre" von Marcel Griaul und Hallen/Sodipo gegen dessen Kritik verteidigt, wie auch durch die Darsetllung seiner eigenen Forschungen in Kenya, den Vertretern der "philosophischen Weisheitslehre" zuzurechnen ist.

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 bedeusam 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 Haupargument, 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.

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.

6.2.3. 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.[36] 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.[37] 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

[36] Marcel Griuale, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli, 1966 (Fayard).
[37] 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.

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.
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.

6.2.3.1. Der Ansatz von Barry Hallen und J. Olubi Sodipo[38]

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, im Yoruba ein signifikant

[38] 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.

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 onísègùn haben aber zu dem Ergebnis geführt, daß die Beschreibung von ájè 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 ènìyàn, 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 ènìyàn-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 bespielhaft 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.

6.2.4. 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 Cesaire entwickelt und u.a. auch von Leopod Senghor, einem senegalesischen Intellektuellen (*1906) entwickelt wurde. Das spezifisch Afrikanische soll dabei in einer Aufwertung afrikanischer Traditionen vermehrt im politischen Befreiungskapf 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"[39]. 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."[40]

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 Cesaire Placide Tempels Buch daraufhin gelesen, daß es der Rechtfertigung der belgischen Kolonisierung und Ausbeutung dient: es reiche demnach, die ontologischen Bedürfnisse der Bantu zu stillen, dann kann man auf deren materielle Bedürfnisse getrost vergessen, und, ein zweiter Punkt: der weiße Mann findet seinen Platz ganz oben in der "Hierarchie der Kräfte".[41] 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. Innerhalb dieser Fragestellung können wir auch die am Schluß der LVA behandelte Frage nach einer spezifisch afrikanischen Demokratie einordnen.

---

[39] In Serequeberhan; vgl. dort die kritische Diskussion des Begriffes negritude 134ff.
[40] zitiert nach Keita, a.a.O., 134.
[41] zitiert nach Wamba-Dia-Wamba, in: Serequeberhan, 220f.

7. Afrikanische Demokratie?[42]

7.1. Wiredus Gegenüberstellung von konsensueller (afrikanischer) und kontroversieller (westlicher) Demokratie.

Der ghanaische Philosoph Kwasi Wiredu hat für eine parteilose Politik in afrikanischen Gesellschaften plädiert, die sich an traditionellen afrikanischen politischen Systemen orientieren soll. Dabei betont er vor allem den konsensuellen Charakter der TAPS (die mitunter auch ohne Zentralgewalt ausgekomen sind) und stellt ihn dem kontroversiellen Charakter der westlichen Demokratie gegenüber. Dagegen hat der nigerianische Philosoph E. Ch. Eze (ein Igbo) Einwände formuliert. Wiredus Gegenüberstellung läßt sich folgendermaßen tabellarisch zusammenfassen:

Gegenüberstellung Traditioneller Afrikanischer Politischer Systeme [TAPS] und Westlicher Demokratie [WD] nach Wiredu:

TAPS	WD
konsensorientiert (Beteiligung)	**Mehrheitsrecht** [Verhältniswahlrecht] **("Winner takes it all")**
substantielle Repräsentation	**formale Repräsentation**
Lineage/Altersgruppensystem	**Parteiensystem**
konsensuell	**kontroversiell**
Konsensdemokratie	**Mehrheitsdemokratie**
Mitglieder d. Regierung sind Gruppenrepräsentanten	**Mitglieder der Regierung v. allen gewählt**
Kann zu "Einparteiendiktatur" führen	**In Regierung nicht repräsentierte Gruppen v. politischen Prozeß ausgeschlossen**

[42] Zu diesem Schwerpunkt wurde in der LVA auch der Film von Werner Zips "Die Macht ist wie ein Ei" über die jetzige politische Situation in Ghana und den dortigen Versuch, westliche Demokratie mit Elementen traditioneller politischer Strukturen - die stets eine religiöse Komponente haben - gezeigt und diskutiert.

7. 2. Wiredus Widerlegung möglicher Einwände

Wiredu nennt zwei Einwände gegen das Konsensmodell,die er beide zu widerlegen versucht:

7.2.1. das Prinzip der politischen Repräsentation von Verwandtschaftssystemen funktioniere in der modernen urbanen Welt nicht, deren Strukturen und Verwaltungseinheiten zu komplex und umfassend sind.

7.2.2. Der Konsens funktioniere zwar innerethnisch, führe aber zur Abgrenzung von anderen ethnischen Gruppen,die am innerethnischen Konsens nicht teilhaben, woraus eine gegenseitige Abgrenzung ethnischer Gruppen voneinander folge, was zu ethnischen Konflikten führe, schließlich zu ethnisch motivierten Kriegen. Daher sei das Konsensmodell für die mulltiethnischen afrikanischen Gesellschaften unserer Tage nicht anwendbar.

Auf diesen beiden Prämissen ruht lt. Wiredu der Schluß, daß ein Mehrparteiensystem besser ist. Das Argument 1. besagt für ihn aber nur, daß das auf Verwandtschaftsystemen beruhende Konsensmodell der heutigen Welt nicht angepaßt ist, nicht, daß das Konsensmodell überhaupt nicht der modernen Welt angepaßt werden könnte.

Im Fall von Argument 2 schränkt er nicht, wie bei Argument 1, die Tragweite der Prämissen ein, sondern bringt zusätzliche Argumente: das erste (a) richtet sich gegen den Schluß, daß der Hang zu ethnischen Konflikten *nur* konsensorientierten Modellen eigne, das zweite (b) gegen die Annahme, ethnisch motivierte Gruppenidentitäten führten *zwangsläufig* zu ethnischen Konflikten. Argument (a) stützt er durch die Beobachtung, daß auch in Mehrparteiensystemen der Schutz ethnischer Minderheiten nicht von selbst gewährleistet sei, und ethnische Minderheiten darüber hinaus im Mehrparteiensystem wenig Chancen auf dirkete politische Repräsentation besäßen. Argument (b) ruht auf der Tatsache, daß es in der afrikanischen Geschichte Beispiele für die Kooperation von "Ethnien" gäbe. Ethnische Identität habe zwar die Gefahr an sich, zu ethnischen Konflikten zu führen, tue dies aber nicht zwangsläufig.

☞ Beachten Sie, daß der Begriff der "Ethnizität" in der neueren ethnologischen Theoriebildung, die von der Annahme, es gäbe "naturgegebene" Ethnien, abrückt und den Charakter der gesellschaftlichen Konstruktion ethnischer Identitäten betont, kritisch und kontroversiell diskutiert wird (vgl. dazu *Bettina E. Schmidt, Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern. Zur Verbindung von Religion und Ethnizität. Marburg 1995, bes. 53-111).*

Zusammenfassung.: Wiredu widerlegt die Einwände, konsensorientierte Demokratiemodelle funktionierten in der modernen Welt nicht und sie führten notwendigerweise zu ethnischen Konflikten, damit, daß er eine Adaptierung des konsensorientierten Modells durch Abgehen von der Repräsentation familiärer Strukturen vorschlägt und zeigt, daß auch mehrheitsdemokratische Systeme ethnische Konflikte nicht ausschließen, während das Konsensmodell nicht notwendigerweise zu solchen führen sollte.

Sein Vorschlag geht daher in die Richtung, ein "afrikanisches" Konsensmodell durch Adaptierung von TAPS im modernen Kontext einzurichten und dabei Maßnahmen zu ergreifen, die den Mißbrauch ("Einparteiendiktatur") ausschließen. Er plädiert für ein konsensdemokratisches Modell der dirketen Wahl von nicht parteigebundenen Vertretern, die in allen Fragen einen Konsens herbeiführen müßten und alle Entscheidungen unter Einbindung der Gegenposition fällen, mit dem Stcihwort. ÜBERZEUGEBN STATT ÜBERSTIMMEN.
Mehrheitsdemokratische Elemente sollten nur an bestimmten Punkten eingesetzt werden, als Notlösung, wo es sonst zu Blockierungen des Systems kommen würde, aber nicht als Prinzip. Damit, meint Wiredu, könnte man verhindern, daß sich einzelne Gruppen nicht repräsentiert fühlten.

7.3. Emmanuel Chukwudi Ezes Kritik an Wiredus Konzept.

Eze betont zunächst die Bedeutung von Wiredus Anliegen, nämlich Wege zu finden, auf denen man die afrikanischen Staaten aus ihrer selbstzerstörerischen Politik herausführen könne. Die verschiedenen Strategien, die dazu eingeschlagen werden, teilt er grob in solche ein, die sich an westlichen Mehrparteinsystemen - oft unter ökonomischen Druck der westlichen Industrienationen - orientieren und diejenigen, die, wie die von Wiredu vorgeschlagene, eine "Rückkehr zum Ursprung"-Theorie favorisierten. Letztere stimmen darin überein, daß sie von der Annahme geleitet sind, man könnte in präkolonialen afrikanischen Traditionen flexible Systeme der Machtverwaltung ausfindig machen, die, an die moderne Welt angepaßt, geeignete politische Strukturen bereitstellen könnten.
Er nennt die konsensuell orientierten "Rückkehr zum Ursprung"-Theorien aufgrund ihrer Tendenz, die Lösung der afrikanischen Probleme auf innerafrikanischem Weg zu finden, esoterisch und die an dem von außen (nämlich den westlichen Staaten) kommenden Modell orientierten exoterisch. Der umfassendste Einwand von Eze richtet sich gegen die Charakterisierung der den afrikanischen Traditionen entnommenen Modelle als konsensuell auf der einen und der westlichen Modelle als kontroversiell auf der anderen Seite, die zur Aufteilung in konsensuelle indigene Modelle und kontroversielle (post)koloniale Importmodelle führt. Laut Eze sind die modernen afrikanischen Systeme zumeist eine Melange aus beiden Modellen. Dieser Einwand wird aber von Wiredu mitbedacht, da er sich ja gerade um ein konsensdemokratisches Modell bemüht, das den "Einparteienmißbrauch" (der einen möglichen Nachteil des westlichen Parteiensystems , der Repräsentation nur einer Gruppe - mit einem möglichen Nachteil des Konsensmodells, der Nichtzulassung von Opposition, verbindet; HGH) ausschließt. Dennoch hat für Eze Wiredus Argumentation drei Schwachpunkte:

1. Die Quelle der Machtlegitimation in der afrikanischen Tradition wird nicht genau genug analysiert und diskutiert.
2. Wiredu täuscht sich über die Natur politischer Interessen.
3. Die von Wiredu dargestellte Alternative zwischen Konsens- und Mehrheitsdemokratie ist ungenügend.

7.3.1. Quellen der Machtlegitimation einst und jetzt

Eze stellt fest, daß Wiredu eine doppelte Legitimation politischer Macht, die auf unterschiedlichen Vorstellungen von der Natur der Überzeugungskraft politischer Ideen/Argumente beruht, ins Auge faßt. Auf der einen Seite thematisiert er das traditionelle afrikanische Verständnis des Königstums als einer sakralen Einrichtung, mittels der die Gesellschaft mit den Ahnen verbunden ist.

Auf der anderen Seite spricht Wiredu von der säkularen Überzeugungskraft politischer Ideen. Nun bringt Eze das Argument, daß kein politisches System der Welt allein auf dieser Ebene funktioniere. Vielmehr ist es die symbolische Ebene, die sich in sozialen Riten wie dem gemeinsamen Absingen der Nationalhymne, der Feier des Gründungstages der Gesellschaft (Nationalfeiertag) und einem Code von Zeichen wie Flagge, Wappen u.Ä. manifestiert, die eine wichtige Motivationskraft für die Übernahme einer politischen Identität spielt. In diesem Rahmen interpretiert, stellt der Rückgriff auf eine genuin afrikanische Idee einer konsensuellen Gesellschaft die "heilige Lüge" dar, die die Menschen auf einer anderen als der rein intellektuell-rationalen Ebene zur Teilhabe am unter Unterwerfund unter das politische(n) System motiviert.

Zsfsg.: Eze sagt in seinem ersten Einwand, daß a) die traditionelle Begründung afrikanischer Konsenspolitik unter den heutigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nicht mehr tragfähig ist und b) der von Wiredu vorgeschlagene "rationale" Ersatz die ganze Bandbreite politischer Realität und Motivierung nicht abzudecken vermag.

7. 3.2. Das Wesen politischer Interessen

Hier bezieht sich Eze vor allem auf die Auslegung eines Akan-Bildsymboles durch Wiredu. Dieses Bild zeigt ein Krokdil mit zwei Köpfen, die miteinander im Widerstreit um das Essen liegen. Wiredus Interpretation zufolge ist dieser Streit irrational, da das Essen ja in jedem Fall für denselben Magen bestimmt ist. Diese Interpretation, auf die Gesellschaft umgelegt, bedeutet, daß die Interessen der Individuen einer Gesellschaft im "letzten Gunde" (Wiredu spricht im englischen Original vom "rock bottom") ident sind. Zu dieser Idee der letztlichen Identität der divergierenden individuellen Interessen bringt Eze einige kritische Anmerkungen:

7.3.2.1. Im Bild gebliben, ist Essen nicht nur für den Magen, als Objekt des Verdauungsapparates und somit für den dieses aufnehmenden Kopf nur von diesem "Endzweck" her, von Interesse, sondern für den schmeckenden und kauenden Kopf auch ein Wert an sich. D.h., daß die Verteilung der Güter innerhalb einer Gesellschaft, selbst wenn man diese sich als einen zusammenhängenden Organismus vorstellt, doch Interessenskonflikten von anderer Natur, als daß diese so einfach auf eine zugrundeliegende Gemeinsamkeit hin überwunden werden könnten, unterliegt.

7.3.2.2. Vielmehr stellt sich die Frage, ob es diesen "letzten Grund" der Identität von Interessen in Gesellschaften überhaupt gibt. Eze bringt dazu v.a. zwei Beispiele: den Konflikt zwischen Erd

ölgesellschaften und der Ethnie der Ogoni in Nigeria,der in divergierenden Interessen, die sich auf das gleiche Gebiet des Landes beziehen, beruht. Wo haben diese eine letztliche Gemeinsamkeit, die konsensuell ereicht werden könnte? Wo findet sich die Gemeinsamkeit der politischen und sozialen Interessen von 95% der US-Amerikaner und dem 1 % der US-Amerikaner, welche beiden Gruppen jeweils einen gleich großen Anteil an den in dieser Gesellschaft akkumulierten Gütern besitzen?

7.3.2.3. Die Rede vom „tiefsten Grund", an dem die Interessen gemeinsam sind, könnte sich vielmehr nicht bloß als Illusion, sondern eine im Interesse derjenigen, die aufgrund der Machtverhältnisse in einer Gesellschaft überdurchschnittlich am Gemeinwohl partizipieren, aufrechterhaltene Täuschung herausstellen. Sie wird also gerade von denjenigen gefördert, die von der Ungleichheit profitieren,
Zsfsg.: für Eze ist die Annahme einer der Gesellschaft inhärenten Interessensgemeinschaft, die eine tiefere Begründung hat, als die zum Interessensausgleich und der herstellung des sozialen Friedens äußerlich eingegangenen Kompromisse, kein tragfähiges Motiv für eine Konsenspolitik.

7.3.3. Die von Wiredu dargestellte Alternative von Konsens- und Mehrheitsdemokratie ist lt. Eze ungenügend.

Lt. Eze ist auch die "Mehrheitsdemokratie" wesentlich konsensuell, und zwar im Gründungsakt: jeder, der sich zur Demokratie bekennt, erkennt Regeln an und verpflichtet sich, nach diesen Regeln zu handeln und die sozialen und politischen Resultanten aus dem handeln nach diesen Regeln zu achten. Das westliche demokratische System in diesem Sinne verspricht lt. Eze einen größeren Freiheitsraum, das Konsensmodell, wie es Wiredu als bei den Akan ausgeübtes darstellt, verspricht größere politische Stabilität. Eze meint nun, daß dies zwei Kräfte innerhalb jeder Demokratie seien: die zentripetalen Kräfte, die auf Einhelligkeit der Ergebnisse und breiten Konsens innerhalb der Gesellschaft hin tendieren und die zentrifugalen, die auf eine größere Bandbreite der geäußerten und möglichen Meinungen abzielen. Keine der beiden Kräfte erscheint ihm nun typisch „afrikanisch" oder typisch „westlich", eine Demokratie aber habe stets die Aufgabe, diese beiden Tendenzen so zum Ausgleich zu bringen, daß der ursprüngliche und lebendige Impetus von beiden möglichst erhalten bleibe.