



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Afrikanische Religionen als Gegenstand
wissenschaftlicher Forschung:
Die Auseinandersetzung mit dem Glaubenssystem
der Yorùbá Südwestnigerias im historischen
Prozess“

Verfasserin

Andrea Bauer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Afrikawissenschaften

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Hans Gerald Hödl

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch nicht veröffentlicht.

Wien, am 29.12.2011

Ort, Datum



Unterschrift (Andrea Bauer)

VORWORT

Es war im Februar 2010 und ich befand mich gerade auf einer Reise durch Thailand, als ich auf das Fellowship-Programm der OYASAF-Stiftung in Lagos, Nigeria, aufmerksam wurde. Die Omo-Oba Yemisi Adedoyin Shyllon Art Foundation (OYASAF) wurde im Jahr 2007 gegründet und verwaltet seither eine große private Kunstsammlung, die mittlerweile über 6000 Arbeiten „traditioneller“ und zeitgenössischer Kunst aus Nigeria umfasst. Jährlich erhalten StudentInnen der ganzen Welt die Möglichkeit, an dem Fellowship-Programm von OYASAF teilzunehmen und so einen Einblick in das nigerianische Kunstschaffen und die Kultur des Landes zu erhalten. Da ich mich zu diesem Zeitpunkt besonders für die Kunst und Kultur der Yorùbá interessierte und meine Diplomarbeit thematisch in diesem Kontext ansetzen wollte, beschloss ich, mich bei der OYASAF-Stiftung zu bewerben. Meine Dokumente und Unterlagen schickte ich aus den thailändischen Internetcafés, was sich oftmals als etwas problematisch herausstellte. Zurück in Wien erhielt ich schließlich die Zusage.

Bevor ich mich im Juli 2010 auf die tatsächliche Reise nach Lagos machte, versuchte ich mir einen Überblick über die vorhandene Literatur zur Kultur der Yorùbá zu verschaffen und stellte bald fest, dass nahezu alle der Beiträge sehr umfassende Beschreibungen des „traditionellen“ Glaubenssystems enthielten, die weitestgehend in Anlehnung an dieselben Quellen entstanden waren. Vollgestopft mit den bisher vorgefundenen Informationen, begab ich mich nach Lagos. Dort angekommen wurde mir schnell klar, dass die wissenschaftliche Beschreibung des Glaubenssystems der Yorùbá und die tatsächlich gelebte Realität vor Ort in vielen Aspekten nicht miteinander übereinstimmen, was mich zu der Frage nach „Authentizität“ in der Darstellung afrikanischer Religionen führte. Aus diesem Grund begann ich mich der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionen im historischen Prozess und der Analyse konkreter Publikationen aus verschiedenen Perioden der Wissenschaftsgeschichte zu widmen.

DANKSAGUNG

Ich möchte diese Zeilen nutzen, um mich bei jenen Menschen zu bedanken, die mich während meines gesamten Studiums und der Entstehung dieser Diplomarbeit begleitet und unterstützt haben. Ein besonderer Dank gilt meinen Eltern, Dr. Heinrich und Elisabeth Bauer, die mir dieses „etwas ausgefallene“ Studium trotz anfänglicher Skepsis ermöglicht haben und mich in der langen Zeit niemals von meinem Weg abbringen wollten.

Ich danke meinem Freund Walter, der mit seinen kleinen Sticheleien meine Motivation, diese Arbeit endlich zum Abschluss zu bringen, immer wieder neu geweckt hat. Ihn zeichnet aber vor allem die Eigenschaft aus, dass er auch einfach mal den Mund halten kann, wenn es die Situation verlangt. Diese Qualität besitzen nicht viele Menschen.

Natürlich möchte ich auch jene Personen erwähnen, die mir mit ihrem fachspezifischen Wissen und ihrem Rat zur Seite standen. Prof. Dr. Hans Gerald Hödl danke ich für seine wirklich gute Betreuung und die hilfreichen Inputs. Mein besonderer Dank gilt auch meinen drei Interviewpartnern Prof. Wande Abímbólá, Prof. Akínwùmí Ìṣòlá und Dr. S. A. Osunwole, die mich zu der Ausgangsfrage dieser Arbeit inspiriert und ihr Wissen mit mir geteilt haben. Ich bedanke mich ebenfalls bei Dr. Barbara Plankensteiner, die mich auf die Ausschreibung der OYASAF-Stiftung aufmerksam machte.

Abschließend möchte ich mich bei Omo-Oba Yemisi Adedoyin Shyllon, dem Obmann der OYASAF-Foundation in Lagos, Mrs. Shyllon, Dr. Ohioma Ifounu Pogoson und dem gesamten OYASAF-Team bedanken, ohne deren Unterstützung diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Sie haben mich während meines Aufenthaltes in Lagos untergebracht, versorgt und immer begleitet. Außerdem ermöglichten sie mir den Kontakt mit meinen Interviewpartnern und den Zugang zu hilfreicher Literatur für meine Recherchen.

Hilfreiche Unterstützung erhielt ich überdies von Omo-Oba Oladele Odimayo, dem Obmann der Omo-Oba Oladele Odimayo Art Foundation, seinem Bruder Olasehinde Odimayo sowie Chief Rasheed Gbadamosi und seiner Frau.

Den MitarbeiterInnen des National Museum in Lagos danke ich für ihre Hilfsbereitschaft und die aufschlussreichen Gespräche.

INHALTSVERZEICHNIS

EINFÜHRUNG	1
1 DIE GESCHICHTE DER YORÙBÁ	6
2 WAS IST RELIGION?.....	13
2.1 Essentialistischer / Substantieller Religionsbegriff	15
2.2 Funktionalistischer Religionsbegriff.....	17
2.3 Multidimensionaler Religionsbegriff	20
3 AFRIKANISCHE RELIGIONEN UND IHRE ERFORSCHUNG	21
3.1 Die Beiträge von europäischen Christen und Missionaren	25
3.2 Koloniale Beschreibungen	28
3.3 Anthropologische Darstellungen	30
3.4 Arbeiten westlicher Theologen und Religionswissenschaftler	33
3.5 Die Repräsentation afrikanischer Religionen durch afrikanische Gelehrte	34
3.5.1 Frühe nationalistische Autoren.....	34
3.5.2 Antikolonialistische Autoren	36
3.5.3 Afrikanische Theologen.....	38
3.6 Die historische Annäherung an afrikanische Religionen	40
4 HINDERNISSE IM WISSENSCHAFTLICHEN UMGANG MIT AFRIKANISCHEN RELIGIONEN UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIÖSEN KONZEPTE DER YORÙBÁ	43
4.1 Das Problem der Sprache.....	43
4.1.1 Willard Van Orman Quine und die These der Unbestimmtheit der Übersetzung	45
4.1.2 Kwasi Wiredu und die „begriffliche Dekolonisation“	47
4.2 Die Grenzen der Datenakquisition im Kontext afrikanischer Religionen ..	50
4.3 Missinterpretationen afrikanischer Religionen als Folge einer Verankerung des Forschers in fremden Denkstrukturen.....	52
4.3.1 Monotheismus versus Polytheismus und der Aspekt der Pluralität göttlicher Wesen in afrikanischen Religionen am Beispiel der Òrìṣà	52
4.3.2 Die Ausblendung des „Bösen“ in den „Hochgott“-Darstellungen afrikanischer Theologen.....	59

5	DIE WISSENSCHAFTLICHE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM GLAUBENSSYSTEM DER YORÙBÁ IM HISTORISCHEN PROZESS UND IHRE PERIODISIERUNG AM BEISPIEL AUSGEWÄHLTER PUBLIKATIONEN.....	62
5.1	Exkurs: Das Ifá-Orakel.....	64
5.1.1	Der Divinationsvorgang mit Palmnüssen	67
5.1.2	Der Divinationsvorgang mit einer Orakelkette.....	68
5.1.3	Die Hilfsmittel des Babaláwo während der Ifá-Divination.....	69
	5.1.3.1 <i>Das Divinationsbrett (opon Ifá)</i>	69
	5.1.3.2 <i>Das Divinationspulver (iyerosun)</i>	70
	5.1.3.3 <i>Der Divinationsstab (iróké Ifá)</i>	71
	5.1.3.4 <i>Die Behältnisse (agere Ifá)</i>	71
5.2	Die Erste Periode: Die Zwischenkriegszeit (1918 – 1939) und der Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Glaubenssystem der Yorùbá.....	72
5.2.1	Leo Frobenius und Die atlantische Götterlehre (1926)	73
5.3	Die Zweite Periode: Die 1940er Jahre bis zur großen Welle der Unabhängigkeiten der afrikanischen Länder in den 60er Jahren – Das Interesse der Religionswissenschaft am Glaubenssystem der Yorùbá wird geweckt	81
5.3.1	Geoffrey Parrinder und West African Religion (1949)	84
5.3.2	J. Olumide Lucas: Religion of the Yoruba (1948).....	90
5.4	Die Dritte Periode: Die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1962 bis heute – Ein breites Spektrum an wissenschaftlichen Zugängen zum Glaubenssystem der Yorùbá	90
5.4.1	Wande Abimbólá und Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus (1976); Eine Annäherung an Form und Inhalt von Èṣẹ Ifá	96
5.4.2	J. D. Y. Peel und The Pastor and the Babaláwo (1990): Ifá als historisches Phänomen.....	100
5.4.3	Segun Gbadegesin und Ènìyàn: The Yorùbá Concept of a Person (1991)	105
6	DIE INTERVIEWS UND IHRE ERGEBNISSE	108
6.1	Zusammenfassung des Interviews mit Prof. Wande Abimbólá	110
6.2	Zusammenfassung des Interviews mit Prof. Akínwùmí Ìṣòlá	112
6.3	Zusammenfassung des Interviews mit Dr. S. A. Osunwole	114
7	DIE REVITALISIERUNG AFRIKANISCHER RELIGIONEN IN NIGERIA AM BEISPIEL DER YORÙBÁ-RELIGION	116
8	SCHLUSSBEMERKUNG	119
	Bibliographie.....	124
	Zusammenfassung.....	131

Abstract	133
Curriculum Vitae	135

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Ifá-Figuren	65
Abbildung 2: Òsun Festival.....	118

EINFÜHRUNG

Im Laufe der Wissenschaftsgeschichte kam es zu der Entstehung eines großen literarischen Korpus, welcher dem Versuch einer adäquaten Darstellungsweise afrikanischer Kulturen und Gesellschaften nachgeht. Die darin enthaltenen Werke sind oft unterschiedlichen disziplinären Ursprungs und liegen auch differierenden Motivationen zugrunde, allerdings verbinden sie - insbesondere in Bezug auf kulturelle Fragen - die meist wenig analytischen Beschreibungen der Gegebenheiten. Aufgrund einer derartigen unkritischen Vorgehensweise einiger Autoren¹, kam es zu so genannten „*reductive abstractions*“ (Hallen 2000: 38), also der Hervorhebung und Überinterpretation gewisser Elemente afrikanischer Kulturen und deren unmittelbarer Assoziation mit einer „afrikanischen Weltsicht“. Ein gutes Beispiel für diese Entwicklung liefert die Mystifizierung vieler afrikanischer Kulturen, indem der spirituellen Dimension von Kultur, wie etwa der Ahnenverehrung, Weissagung, gewissen Ritualen oder bestimmten Kulte, und ihren Einflüssen auf den Menschen eine übergeordnete Rolle zugeschrieben wird.

Auch für den ghanaischen Philosophen Kwasi Wiredu (1980) kann eine zu starke Identifikation einer gegebenen Gesellschaft mit dem „Übernatürlichen“ negative Auswirkungen auf deren Wahrnehmung durch Außenstehende haben. Seiner Ansicht nach, bestehe in solchen Fällen nämlich sehr häufig die Tendenz dazu, etwa die Basis von Moral in irgendeiner übernatürlichen Kraft zu vermuten, was er selbst als Fehlinterpretation erachtet. Moral basiere – so Wiredu - vielmehr auf Überlegungen über das menschliche Wohlergehen. Gewisse Regeln und Handlungen seien aufgrund der Würdigung des menschlichen Wohls gesetzt worden, weshalb es natürlich auch keine Garantie dafür geben könne, dass die Konsequenzen dieser Handlungen auch immer den menschlichen Idealen entsprechen. Es sei also ein Unterschied, ob die Normen für gut und böse einer übernatürlichen Kraft oder dem Menschen überlassen seien. Laut Wiredu wäre es fatal, Gott die Definition für moralisch gut oder moralisch schlecht zu überlassen (vgl. Wiredu 1980: 5).

¹ Auf eine Genderisierung wurde insbesondere zugunsten der Lesbarkeit verzichtet. Überdies stammen die im Laufe dieser Arbeit behandelten Theorien und Publikationen vorwiegend von Männern. Gerade in der frühen Phase der Erforschung afrikanischer Religionen war der wissenschaftliche Diskurs eindeutig männlich dominiert.

Anhand derartiger Beispiele soll verdeutlicht werden, dass durch die Überbewertung gewisser Aspekte afrikanischer Kulturen, wie etwa der spirituellen Dimension, andere wichtige Elemente des alltäglichen Lebens einer Gesellschaft in den Hintergrund treten. Der amerikanische Philosoph Barry Hallen schreibt in diesem Zusammenhang: „[...] when the role of the ordinary goes underreported, the importance of extraordinary elements such as the spiritual or metaphysical, which in cross-cultural terms are comparatively exotic, becomes enhanced and inflated“ (Hallen 2000: 40).

Um eine derartige falsche Darstellung afrikanischer Kulturen zu vermeiden, ist es notwendig eine kritische und konstruktive Analyse der vorhandenen Quellen durchzuführen. Die vorliegende Arbeit soll sich mit der wissenschaftlichen Repräsentation des Glaubenssystems der Yorùbá² im Südwesten Nigerias auseinandersetzen, wobei ich diesbezüglich unter anderem auf Ifá, das komplexe Divinationssystem der Yorùbá, eingehen möchte. Der Fokus dieser Arbeit soll allerdings nicht auf der wissenschaftlichen Darstellung eines bestimmten Glaubenssystems liegen, sondern vielmehr die Veränderungen in den wissenschaftlichen Zugängen und Repräsentationen im Kontext afrikanischer Religionen im historischen Prozess aufzeigen.

Da der Begriff „Religion“ ein westliches Konstrukt darstellt und in vielen afrikanischen Sprachen gar kein Äquivalent dafür existiert, verwende ich ihn im Zuge dieser Arbeit sehr zögerlich, möchte ihn jedoch nicht gänzlich ignorieren. Aus diesem Grund widmet sich Kapitel 2 auch ausschließlich dem Religionsbegriff, seinen Definitionen und Abgrenzungen.

In der westlichen Welt wird Religion häufig als ein in sich geschlossenes System verstanden, das vom Profanen abgegrenzt werden muss. In Afrika kommt dem Religiösen hingegen eine andere Bedeutung zu, was Peter Sarpong mit folgenden Worten unterstreicht:

² Die Yorùbá-Sprache ist eine Tonsprache, die Hoch-, Mittel- und Tieftöne aufweist. Die Töne sind durch Diakritika markiert. Viele wissenschaftliche Publikationen, vor allem die früheren Werke zur Religion der Yorùbá, verzichten auf eine derartige Kennzeichnung. Innerhalb dieser Arbeit sind die Vokale der Yorùbá-Wörter meist mit Tonmarkierungen versehen, außer es handelt sich um eine Übernahme aus Buchtiteln oder Zitaten. Zur Unterstützung wurden die beiden Wörterbücher von R. C. Abraham (1958) und Kayode Fakinlede (2006) herangezogen.

„African cultures are known for their religious orientation. In fact, African cultures are religious cultures. It is not possible to study African culture in isolation from religion“ (Sarpong; o.J.: 1).

In vielen wissenschaftlichen Publikationen westlicher, aber auch afrikanischer Autoren, wird von *DER* Religion der Yorùbá gesprochen, also von etwas, das in dieser Form nicht existiert. Die Yorùbá sind in erster Linie eine große Sprachgruppe, die sich in etwa 20 Subgruppen unterteilt. Diese weisen Varianten in der Sprache sowie Unterschiede in den politischen und religiösen Strukturen auf. Aus diesem Grund gibt es auch keine einheitliche Religion, der alle Yorùbá gleichermaßen angehören, was vor allem angesichts der Vielzahl an Òriṣà-Kulten und deren regionaler Unterschiede deutlich wird.

Der Religionsbegriff, wie ich ihn in Auseinandersetzung mit der Thematik dieser Arbeit verstehe, distanziert sich von einer zu starken Abgrenzung der Religion von anderen Bereichen des Lebens, wie z.B. der Ethik, Gemeinschaft oder Sprache, und unterliegt einem gewissen Elastizitätsprinzip, er definiert sich also in einem Zusammenspiel von philosophischen Ideen, gesellschaftlicher Realität und kultureller Dynamik. Im Titel meiner Arbeit habe ich mich für die Bezeichnung „Glaubenssystem der Yorùbá“ entschieden, da „System“ in erster Linie dadurch definiert ist, dass es sich aus mehreren Elementen zusammensetzt, die sich aufeinander beziehen. Das Glaubenssystem oder auch Religionssystem der Yorùbá inkorporiert demnach verschiedenste Elemente, die nicht komplett isoliert voneinander betrachtet werden können.

Wenn ich von der Religion der Yorùbá spreche, dann in einem unisolierten Sinn und in Bezug auf das Ineinandergreifen all jener Ideen, die die Basis religiöser Weltanschauung bilden (also beispielsweise auch moralische Werte), wobei diese Ideen gewissen Veränderungen unterliegen oder sogar neu entstehen können, frei nach dem Elastizitätsprinzip. Ein derartiges Prinzip existiert übrigens auch in dem religiösen System der Yorùbá selbst und übernimmt dort die Funktion, Raum für die Integration neuer Aspekte zu schaffen (siehe Seite 69; Fußnote 7).

Auf die Verwendung der Bezeichnung „Traditionelle Afrikanische Religionen“ wurde im Zuge dieser Arbeit bewusst verzichtet, da diese aufgrund ihrer Konnotation mit dem Begriff der „Tradition“ und der damit verbundenen

Vorstellung von afrikanischen Religionen als statisch problembehaftet ist. Der Terminus „afrikanische Religionen“ erscheint mir im Kontext dieser Arbeit völlig ausreichend, da die Verwendung des Wortes „afrikanisch“ die autochthonen Religionssysteme Afrikas automatisch von jenen abgrenzt, die von außerhalb kamen.

Als ich im Juli 2010 im Zuge eines Fellowship-Programms der OYASAF Foundation (Omooba Yemisi Adedoyin Shyllon Art Foundation) nach Lagos reiste, erhielt ich während meiner Recherchen die Möglichkeit, mehrere Interviews mit Experten der Yorùbá-Kultur zu führen. Nach genauerer Betrachtung der Ergebnisse meiner Befragungen, ergaben sich einige sehr interessante Fragen, welche nun im Laufe der vorliegenden Arbeit thematisiert werden sollen. Zu meinen Gesprächspartnern gehörten: Prof. Wande Abímbólá, ein praktizierender Babaláwo und der so-genannte Botschafter von Ifá; Prof. Akínwùmí Ìṣòlá, Schriftsteller, Universitätsprofessor und Experte für die Sprache und Kultur der Yorùbá; und schließlich Dr. S. A. Osunwole, Professor für Ethnomedizin und Heiler.

Jeder der Befragten fühlte sich auf die eine oder andere Art und Weise tief mit der Yorùbá-Religion verbunden, allerdings hatte auch jeder von ihnen eine unterschiedliche Auffassung von ihr. Die jeweilige Wahrnehmung religiöser Vorstellungen und Praktiken stand in einem engen Zusammenhang mit dem persönlichen und professionellen Hintergrund meiner Interviewpartner. Wande Abímbólá sieht beispielsweise die Odù, die heiligen Texte von Ifá, als den Kern der Religion. Dr. Osunwole hebt hingegen die Kommunikation zwischen den Göttern und den Menschen hervor. Prof. Akínwùmí Ìṣòlá, welcher durch seine tiefe Auseinandersetzung mit der Sprache und Kultur der Yorùbá sowie seine Tätigkeit als Schriftsteller mittlerweile einen wesentlichen Beitrag zu deren Erhaltung liefert, sieht die Unterscheidung von richtigem und falschem Verhalten als bedeutenden Faktor im Glaubenssystem der Yorùbá.

Die Ergebnisse dieser Gespräche und deren Hintergründe führten mich zu der Frage: Da Religion etwas sehr Subjektives und Dynamisches darstellt und außerdem immer von unterschiedlichen Aspekten und Blickwinkeln heraus verstanden werden kann, ist es dann überhaupt möglich, eine „authentische“ Darstellung des Glaubenssystems der Yorùbá zu geben? In diesem

Zusammenhang möchte ich den Ethnologen Klaus-Peter Köpping zitieren, der wiederum einen wichtigen Aspekt im Umgang eines Forschers mit anderen Kulturen thematisiert:

„Authentizität liegt eben nicht in der Fragestellung nach der möglichst »wahren« Abbildung der Realität des anderen, sondern auf der Ebene des existenziellen Engagements und Disengagements des Forschers selbst, ist also immer eine rückbezügliche Kategorie, wobei die Authentizität des originalen Lebens nur durch das Bewußtsein der Spaltung zwischen Innensicht und Außensicht beim Forscher selbst garantiert werden kann. Welche Verdrehungen der Beschreibung des anderen Lebens auftauchen, kann nur dann zum Maßstab für die Authentizität des Berichts des Forschers genommen werden, wenn die Reflexion die Gründe der Verdrehungen durch die analytische Beschreibung durchschaubar macht“ (Köpping 1987: 26).

Sicherlich führt Köpping hier einige interessante Punkte an, aber ist die Sicht eines einzelnen Forschers – möge diese auch noch so reflektiert sein – ausreichend? Ergibt sich Authentizität nicht vielleicht eben auch aus einer Vielzahl an Stimmen? Um diesen Fragen näher auf den Grund gehen zu können, soll herausgearbeitet werden, wie der Umgang der unterschiedlichen Wissenschaftszweige, also Ethnologie, Theologie, Philosophie, Religionswissenschaft und Geschichtswissenschaft mit der Religion der Yorùbá im historischen Prozess tatsächlich erfolgte. Deshalb werden im Zuge dieser Arbeit ausgewählte Publikationen zum religiösen System der Yorùbá sowohl von europäischen als auch afrikanischen Autoren herangezogen und kritisch analysiert. Außerdem soll ein Vergleich der Literatur unterschiedlicher historischer Zeitabschnitte durch die Unterteilung der ausgewählten Texte anhand drei großer Perioden ermöglicht werden, wobei die Grenzen einer derartigen Periodisierung natürlich verschwommen sind:

Als ersten zeitlichen Abschnitt der Analyse wähle ich die Zwischenkriegszeit, da hier der Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionen anzusetzen ist. Danach folgt die Phase von den 1940er Jahren bis zur großen Welle der Unabhängigkeiten der afrikanischen Länder in den 60ern. Die letzte Phase der Analyse beginnt mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962), wodurch sich die Wahrnehmung von afrikanischen Religionen veränderte, und soll auch modernere wissenschaftliche Texte zur Religion der Yorùbá umfassen.

Innerhalb der vorliegenden Diplomarbeit sollen verschiedene theoretische Ansätze herangezogen werden, welche im wissenschaftlichen Umgang mit den religiösen Konzepten der Yorùbá - oder auch generell mit afrikanischen Religionen - von Bedeutung sein und mögliche Probleme bei einer derartigen Auseinandersetzung aufzeigen können:

Neben der bereits erwähnten Theorie der „reductive abstractions“ von Barry Hallen (2000), spricht der Philosoph Kwasi Wiredu (1998) einen weiteren wichtigen Aspekt im Umgang mit afrikanischen Religionen an. Er kritisiert die Annäherung europäischer und amerikanischer ForscherInnen an afrikanische Religionen unter dem Einfluss westlicher Denkstrukturen. Dies führe nämlich laut Wiredu zu einem sehr einheitlichen und vereinfachenden Bild des „Afrikaners“, der durch und durch religiös sei, die Welt als voll von spirituellen Kräften sehe und das Religiöse nicht vom Profanen trennen könne (vgl. Wiredu 1998: 3).

Schließlich setzt sich der Philosoph W.V.O. Quine mit der Frage auseinander, wie man abstrakte oder theoretische Ideen einer Kultur in der Sprache einer anderen ausdrücken könne. Er meint, es sei ein Fehler anzunehmen, dass Menschen anderer Kulturen und Sprachen dieselben universalen Inhalte oder Aussagen vermitteln wollen, wie etwa ein Europäer. Als Beispiel zieht er vor allem Konzepte heran, wie das der Wahrheit, der Moral oder der Person. Es komme häufig zu Missverständnissen, wenn Forscher versuchen, die Bedeutung derartiger Konzepte im Kontext anderer Kulturen in einer anderen Sprache zu erklären (nach Hallen 1997: 12ff).

Da nun ausführlich dargestellt wurde, welche Ziele die vorliegende Arbeit verfolgt, soll der folgende Überblick über die Yorùbá und ihre Geschichte einen historischen und gesellschaftlichen Kontext schaffen, in den die Auseinandersetzung mit der Yorùbá-Religion natürlich eingebettet ist.

1 DIE GESCHICHTE DER YORÙBÁ

Die Yorùbá bilden neben den Hausa und Igbo eine der drei bedeutendsten ethnischen Gruppierungen innerhalb Nigerias. Der zahlenmäßig größte Teil von ihnen lebt auf ein Territorium verteilt, das im Westen von der Republik Benin, im

Osten vom Benue Fluss, im Süden vom Atlantischen Ozean und im Norden vom Fluss Niger begrenzt wird. Dieses Gebiet, das gemeinhin Yorùbáland genannt wird, umfasst heute die Bundesstaaten Ògún, Ondó, Òyó, Òsun und Kwara sowie Teile der Staaten Lagos und Kogi. Der Rest der Yorùbá befindet sich in der Republik Benin und Togo (vgl. Sadiku 1996: 125f). Durch den ehemaligen transatlantischen Sklavenhandel, welcher in erster Linie über Westafrika führte, wurde auch eine beträchtliche Anzahl an Yorùbá in die Neue Welt gebracht, wodurch deren Kultur bis in die Karibik und nach Südamerika vordringen konnte. Die Nachfahren dieser verschleppten Sklaven haben viele der alten Traditionen der Yorùbá-Kultur beibehalten, was unter anderem zu der Entstehung moderner afro-amerikanischer Religionen, wie etwa Santería in Kuba oder Candomblé in Brasilien, führte. Im Zuge dieser neuen Konzepte werden bestimmte religiöse Praktiken und Vorstellungen der Yorùbá mit Aspekten des Katholizismus kombiniert (vgl. Bascom 1969: 1f).

Das Wort „Yorùbá“ ist ursprünglich eine Fremdbezeichnung und seine Verwendung eine erstaunlich neue Entwicklung, welche erst Mitte des 19. Jahrhunderts von Missionaren und Linguisten eingeführt wurde, um die Yorùbá als eine zusammengehörige Sprachgruppe zu klassifizieren. Der Begriff geht auf die Bezeichnung der Hausa und Fulani für die Òyó-Yorùbá zurück, die auch heute noch häufig „die echten Yorùbá“ genannt werden, um sie von anderen Untergruppen zu unterscheiden. Laut Bascom soll das Wort Yorùbá sogar von dem Hausa-Begriff für Gerissenheit oder Durchtriebenheit abgeleitet worden sein (vgl. Bascom 1969: 5). Sich selbst verstanden die Yorùbá immer als Angehörige ihrer jeweiligen Königreiche und Städte. Yorùbá-sprachige Gemeinschaften in Benin und Togo nennen sich Ifè (vgl. Eades 1980: 2f; Bascom 1969: 5).

Die Yorùbá sind in erster Linie eine große Sprachgruppe, die sich in etwa 20 verschiedene Subgruppen unterteilt. Sie unterscheiden sich anhand der Varianten in der Sprache, aber auch in ihren politischen, religiösen und sozialen Strukturen. Zu den Hauptgruppen zählen die Egba im Südwesten Nigerias, die Ijebu im Süden und Südosten, die Òyó im zentralen und nordwestlichen Teil des Landes sowie die Ifè und Ijesa im zentralen Gebiet. Die Owo befinden sich im

Osten Nigerias, die Ekiti und Igbomina im Nordosten des Landes (vgl. Hödl 2002: 101f).

Als mythischer Entstehungsort der Yorùbá gilt die Stadt Ilè-Ifé. Es gibt verschiedene Schöpfungsmythen, die sich mit der Erschaffung des Menschen auseinandersetzen, aber auch Legenden, welche die Namen von wichtigen Kulturheroen oder Vorfahren beinhalten und sich vor allem der Entstehung der Yorùbá-Königreiche widmen. Ob nun Mythen oder Legenden, sie alle ranken sich um den sagenhaften Ort Ifé und die Herkunft der Yorùbá. Eine dieser Geschichten erzählt von Odùduwà, dem Ahnvater der Yorùbá und Gründer von Ilè-Ifé, der als Sohn des Königs von Mekka aus dem Mittleren Osten in die Region gekommen sein soll. Seine Nachfahren sollen später die Oberhäupter der verschiedenen Yorùbá-Königreiche gewesen sein und ganze Herrscherdynastien gegründet haben (vgl. Hödl 2002: 102; Smith 1969: 12).

Einer Version des Schöpfungsmythos zufolge ließ Olódùmarè, der Herr des Himmels, eine Kette auf die Erde herab, an der Odùduwà zum Urmeer hinab kletterte. Als er dort angekommen war, warf er eine Handvoll Erde in das Wasser und setzte einen Hahn und eine Palmnuss darauf. Durch sein Scharren verteilte der Hahn die Erde über dem Wasser und erschuf damit das Land. Daraufhin wuchs die Nuss zu einem Baum mit sechzehn Ästen, welche als Symbol für die Nachfahren Odùduwàs bzw. die späteren Herrscher der Yorùbá-Königreiche stehen. Obwohl sich die einzelnen Gründungsmythen in einigen Details unterscheiden, so sind sie doch auf demselben Gerüst aufgebaut (vgl. Smith 1969: 12). Heute wird angenommen, dass sich zwei unterschiedliche Gruppen von Einwanderern mit der ansässigen Bevölkerung vermischt haben. Eine dieser beiden Gruppen soll sich im tropischen Gebiet Nigerias, also nahe Ekiti, Ifé und Ijebu angesiedelt haben, während sich der zweite Teil von Einwanderern in dem Gebiet um Òyó nördlich der Regenwaldzone niederließ (vgl. Hödl 2002: 102).

Besonderes Interesse wurde der Kultur der Yorùbá zuteil, als Ausgrabungen in Ifé kunstvolle Terracotten und Bronzeköpfe zum Vorschein brachten. Diese Kunstwerke stammen aus der „klassischen Periode“ von Ifé, welche zwischen 950 und 1400 n.Chr. datiert wird. Zu dieser Zeit diente die Stadt als künstlerisches und rituelles Zentrum größter Bedeutung. Mithilfe der

Archäologie konnten außerdem einige stilistische Ähnlichkeiten zwischen den Terracotten aus Ifé und denen der so-geannten Nok-Kultur festgestellt werden. Aufgrund dieser Ähnlichkeiten nimmt man an, dass die Yorùbá in einer Beziehung mit der Nok-Kultur standen, die etwa zwischen 900 v.Chr. und 200 n. Chr. im Norden Nigerias bestand und bereits mit Eisen und Bronze arbeitete (vgl. Bascom 1969: 8).

Natürlich führte die Entdeckung der bemerkenswerten Kunstwerke aus Ifé auch zu allerhand Spekulationen seitens Außenstehender über die Geschichte der Yorùbá. Anfangs war man sich darüber einig, dass Objekte, deren künstlerischer Wert dermaßen hoch war und an die klassische Kunst Europas erinnerte, nicht die Erzeugnisse der in Westafrika ansässigen Kulturen sein konnten. Anthropologen beriefen sich auf die Hamitentheorie, derzufolge die lokale Bevölkerung Westafrikas zu einem unbekanntem Zeitpunkt von den Hamiten, einer „weißen Rasse“, erobert worden sein soll. Als Angehörige einer übergeordneten Kultur sollen die Hamiten deshalb für sämtliche kulturelle und technische Errungenschaften in Westafrika verantwortlich sein (vgl. Smith 1969: 12f). Der deutsche Ethnologe Leo Frobenius sah – entgegen seiner Zeit – die afrikanische Kultur der europäischen als gleichwertig an und berichtete auch als erster über die großen Kunstschatze aus Ifé. Er war der Auffassung, dass die Kultur der Yorùbá von den Etruskern beeinflusst worden war und vermutete in der Region von Yorùbáland den verlorenen Kontinent Atlantis (vgl. Bascom 1969: 7).

Linguistische Untersuchungen haben ergeben, dass sich das Yorùbá, welches der Kwa-Gruppe der Niger-Kongo Sprachfamilie angehört, zwischen 1000 und 2000 v. Chr. entstanden ist, was auch durch die so-geannte Ikedu Tradition, die angeblich älteste Überlieferung über die Herkunft der Yorùbá, bestätigt wird. Das Auftauchen von Odùduwà wird historischen Daten zufolge auf das 8. Jahrhundert n. Chr. datiert. Die Ikedu Tradition berichtet jedoch von 93 bis 97 Königen, die bereits vor der Zeit von Odùduwà regiert haben sollen, was nicht nur die Herausbildung der Yorùbá-Sprache, sondern auch die Entstehung eines monarchischen Systems vor mehreren tausend Jahren untermauern könnte (vgl. Atanda 1996: 7ff).

Es wurde aufgezeigt, dass es viele verschiedene Überlieferungen und Theorien über die Herkunft der Yorùbá gibt. Wahrscheinlich ist jedoch, dass sie aus dem zentralen Sudan, nördlich von Yorùbáland eingewandert sind und dann durch die Nilkulturen des alten Ägypten oder der ehemaligen Königreiche Meroes beeinflusst wurden (vgl. Hödl 2002: 102; Bascom 1969: 7).

In vorkolonialer Zeit dominierten zwei Institutionen das politische Leben der Yorùbá: der König und die Stadt. Obwohl die Yorùbá die meiste Zeit des Jahres auf weit entfernten Farmen verbrachten, gehörten nahezu alle von ihnen einer Stadt an. Aufgrund dieser ausgeprägten Stadtkultur unterschieden sie sich lange Zeit von vielen anderen afrikanischen Gesellschaften. Im Zentrum jeder Stadt befand sich der Afin des Oba, der königliche Palast, welcher meist auf den Hauptmarktplatz ausgerichtet war. Außerdem galt die Stadt als Zentrum des Handels, da gewöhnlich alle vier Tage Märkte abgehalten wurden. Neben dem König und der Stadt gab es natürlich noch das Königreich und den Staat. Hier nahm Ifé eine Sonderstellung ein, welche sich nicht aus seiner politischen oder militärischen Bedeutung, sondern vielmehr aus seiner Rolle als mythischer Geburtsort der Yorùbá, aber auch aus seinem hohen Alter, ergab (vgl. Smith 1969: 125f). Deshalb wird auch heute noch der König von Ilè-Ifé, der Òóni, als mächtigstes Oberhaupt im Yorùbáland betrachtet. Er gilt außerdem als Vater und spiritueller Führer der Yorùbá (vgl. Sadiku 1996: 125).

Das Herrschaftssystem der Yorùbá trug die Bezeichnung ebi-System (ebi = Familie):

„[...] ein Königreich wurde als eine Art erweiterte Familie angesehen und das geeinte Land als ein Verband von Königreichen, deren Herrscher einander als Verwandte betrachteten. [...] Die Städte waren so aufgebaut, dass jede Großfamilie in ihrem eigenen Häuserkomplex lebte, diese waren wiederum um das Haus des Hauptes der Abstammungslinie (patrilinear) gruppiert (Hödl 2002: 103)“.

Jedes Königreich war eine eigenständige Einheit mit einer Hauptstadt, ilu alade („crowned town“), wo sich auch der königliche Palast befand. Die großen Königreiche wurden außerdem in Provinzen (ekun) unterteilt. Der Hauptstadt untergeordnete Städte wurden ilu ereko („towns on the fringe of the farmland“) genannt (vgl. Smith 1969: 129).

Der Oba wurde als Gottkönig verehrt und deshalb von der Öffentlichkeit ferngehalten. Jeder König war von mindestens einem Rat umgeben, der sich aus mehreren Chiefs zusammensetzte. Diese waren die Oberhäupter ihrer eigenen Abstammungslinien und hatten damit eine Position, die nur durch das Geburtsrecht erlangt werden konnte. Demnach fungierten sie einerseits als Berater des Königs in politischen Entscheidungen, andererseits als Repräsentanten ihrer eigenen Lineage. Der Oba war also kein absoluter Herrscher, denn ohne die Beratung seiner Chiefs durfte er keine Entscheidungen fällen. Es gab sogar gesetzliche Anordnungen und Tabus, welche die Autorität des Oba beschränken sollten. Der König konnte zum Beispiel angeklagt oder entmachtet werden (vgl. Smith 1969: 129; Atanda 1996: 19f).

Die Blütezeit von Ifé wird um 1300 datiert, danach übernahm gegen Ende des 16. Jahrhunderts das Königreich Òyó die Vormachtstellung in der Region. Die damalige Hauptstadt (Òyó Ilè) lag nördlich in der Savanne des Niger-Deltas. Sein rascher Aufstieg gelang dem Königreich Òyó vor allem aufgrund seiner Kavallerie, die es sich durch seine ausgedehnten Handelsbeziehungen leisten konnte. Zwischen 1650 und 1800 beherrschte Òyó dann die meisten Länder zwischen dem Volta und dem Niger. Zu dieser Zeit unterstanden die Yorùbá dem Aláàfin, dem König von Òyó. Neben dem allgemeinen Titel Oba tragen die Könige der Yorùbá nämlich eigene Titel, wie eben der Aláàfin von Òyó oder der Òóni von Ifé. Die Oba führen sich selbst auf den ersten König von Ifé, Odùduwà, zurück. Außerdem sind nur sie dazu berechtigt, die typische königliche, mit Perlen besetzte Krone als Symbol ihrer Autorität zu tragen (vgl. Hödl 2002: 103).

Das Òyó-Königreich entwickelte eine sehr ausgereifte politische Struktur, die auf einem komplizierten System des Machtausgleichs basierte und eine Balance zwischen dem König und seinen Männern auf der einen und dem Rat der Familienoberhäupter, dem Òyó Mesi, auf der anderen Seite schaffen sollte (vgl. Hödl 2002: 104). Das Königreich Òyó war keine Erbmonarchie, deshalb wurde der Aláàfin oder König von Òyó sorgfältig von dem Òyó Mesi unter mehreren Kandidaten des Königshauses ausgewählt. Dieser Òyó Mesi bestand aus sieben Chiefs oder Ratsmitgliedern, deren Titel erblich waren. Das

Oberhaupt des Rates war der so-geannte Baṣòrun, dessen Position sich aus seiner Rolle als übergeordneter Königsmacher, Verwalter der Geldmittel und Kommandant der Armee ergab. Es gab viele Attribute, die ein Kandidat mitbringen musste, um von dem Òyó Mesi als Oba auserwählt zu werden. Wesentlich war in diesem Zusammenhang natürlich die Einhaltung der Gesetze des Königreichs. Für gewöhnlich wurde deshalb meist ein Mann zum König berufen, der weder zu jung noch zu alt war. Der Rat konnte den König absetzen, zum Selbstmord zwingen und dann einen neuen Oba wählen (vgl. Smith 1969: 130ff).

Ein weiteres wichtiges Element des Herrschaftssystems der Yorùbá war die Geheimgesellschaft der Ògbóni, auch Òṣùgbo genannt, die im ganzen Yorùbáland vertreten ist. Die Mitglieder dieser Gesellschaft setzten sich aus den ältesten und weisesten Männern und Frauen zusammen. Sie bildeten eine Art Beratergremium für den König und konnten in Òyó die Entscheidungen des Òyó Mesi in Frage stellen.

Der Fall des Òyó-Imperiums hatte mehrere Gründe. Ein wesentlicher Faktor war der Jihad der Fulani des Hauslandes Richtung Süden. Die Fulani aus dem Norden Nigerias hatten zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss von Usman dan Fodio eine Ausgangsbasis bei Ìlòrín errichtet, von der aus sie Angriffe gegen die Yorùbá starteten. Die Hauptstadt Òyó (Òyó Ilè) lag zu diesem Zeitpunkt nur wenige Kilometer von Ìlòrín entfernt. Als sie 1830 von den Armeen der Fulani angegriffen wurde, floh der Aláàfin in den Süden, wo er schließlich die neue Hauptstadt gründete, um den Widerstand gegen die Fulani von dort weiter zu führen. An diesem Ort hat sich bis heute die Stadt Òyó erhalten. Der Flucht des Aláàfin folgte eine große Migrationswelle der Yorùbá Richtung Süden, wodurch sich die Städte in der Regenwaldzone schlagartig vergrößerten und auch neue Zentren, wie Ìbàdàn oder Abéòkuta entstanden (vgl. Sadiku 1996: 125; Smith 1969: 160, 177).

Eine weitere Krise des Königreiches ergab sich aus den Spannungen zwischen dem Aláàfin und den lokalen Machthabern größerer Städte, welche die Unabhängigkeit ihrer Gebiete einforderten und selbst untereinander in Streit lagen. Vom Westen her wurde das Reich von den bis dahin beherrschten Fon in Dahomey bedroht. Außerdem schwächte die kürzlich gewonnene

Unabhängigkeit der Nupe die Kavallerie des Òyó-Reiches gewaltig. Die Nupe hatten nämlich die Armee Òyós mit den besten Pferden versorgt und somit den Erfolg der Kavallerie garantiert. Da die Armee nun geschwächt war, konnte sie keine Expansionskriege mehr durchführen, weshalb Òyó die Kontrolle über wichtige Provinzen und Tributärstaaten verlor. Darunter befanden sich vor allem auch jene kleine Staaten entlang der Küste, die den Sklavenhandel beherrschten, was zu weiteren wirtschaftlichen Einbußen des Reiches führte. Letztendlich wird also deutlich, dass sowohl interne als auch externe Faktoren für den Niedergang des Òyó-Reiches verantwortlich waren (vgl. Smith 1969: 155ff).

Nach diesem Einblick in die Geschichte der Yorùbá, möchte ich auf den Begriff der Religion eingehen, den es in der Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionen näher zu bestimmen gilt. Die Entstehung des Begriffes an sich vollzog sich in der westlichen Welt und unter dem Einfluss dort inkultrierter Denkmuster. Das folgende Unterkapitel versucht nun möglichst kurz, dennoch verständlich und übersichtlich, eine Zusammenfassung verschiedener Kerndefinitionen und Abgrenzungen des Phänomens Religion in Anlehnung an die Aussagen westlicher Gelehrter zu geben. Ausgehend von diesem Einblick in das westliche Verständnis von Religion, wird anschließend die Anwendung des Begriffes im afrikanischen Kontext thematisiert.

2 WAS IST RELIGION?

Auch heute sind sich Gelehrte nicht darüber einig, wie die Annäherung an das Thema und insbesondere den Begriff der Religion am besten erfolgen könnte. Dies rührt vor allem daher, dass jeder für sich unterschiedliche Aspekte von Religion, wie etwa bestimmte Ideen, Rituale, moralische Werte, die Gemeinschaft oder ähnliches, hervorhebt. Das Ritual stellt zum Beispiel ein Schlüsselement von Religion dar, obwohl es nicht in allen Religionen gleichermaßen betont wird. Ähnlich verhält es sich mit religiösen Ideen und Konzepten: sie bilden zwar universale Aspekte von Religion, jedoch hat nicht jede Religion dieselben Konzepte oder ist sich deren überhaupt wirklich bewusst. Auch Aspekte wie Sprache, Vorstellungen von gutem und bösem

Verhalten sowie Gemeinschaft sind im Kontext der Religion von Bedeutung, allerdings stellen sie nicht unbedingt religiöse Themen dar und können auch unabhängig von Religion existieren (vgl. Eller 2007: 8). Was macht Religion also religiös?

Die wissenschaftlich exakte Etymologie des lateinischen Wortes „religio“ ist bis heute nicht eindeutig geklärt. Im Mittelalter wurde es vor allem für die Angehörigen des Ordensstandes gebraucht, eine Bedeutung, die bis heute im römisch-katholischen Kirchenrecht besteht (vgl. Figl 2003: 64). Das, was heute mit Religion gemeint ist, wurde mit „fides“ (Glaube), „leges“ oder „sectae“ bezeichnet, wobei „fides“ stets für die eigene biblische Tradition stand. Fremde Religionen wurden meist unter dem Begriff „superstitio“ (Wahn, Aberglaube) abgewertet. „Religio“ drückte die Ehrfurcht und Achtung vor Gott als eine Tugend aus, meinte zunächst also lediglich einen Teilbereich von Religion. Erst im 15. und 16. Jahrhundert wurde der Begriff schließlich auf eine allgemeine Gottesfurcht ausgeweitet (vgl. Stietencron 1993: 119). Mit dem 1624 erschienenen Werk *De veritate* von Herbert von Cherbury wurde in Europa ein Religionsbegriff entwickelt, der revolutionär und prägend für die heutigen Religionswissenschaften war. Religion wurde verstanden als ein:

„[...] glaubensneutraler Oberbegriff, der alle Religionen auf eine gleiche Basis zu stellen versucht, also nicht mehr die eigene Religion als wahre Religion zum Maßstab wählt, um die fremden Religionen dagegen abzusetzen“ (Stietencron 1993: 121).

Laut Heinrich von Stietencron war es ein reiner historischer Zufall, dass der Begriff Religion andere Worte, wie „fides“, „doctrina“ oder „secta“, überdauerte, da er aufgrund seiner seltenen Verwendung über die Jahrhunderte inhaltlich am wenigsten festgelegt war (vgl. Stietencron 1993: 121f).

Die Definitionen und Abgrenzungen des Phänomens Religion können in der Regel auf drei Arten erfolgen (vgl. Figl 2003: 65ff):

1. Essentialistischer Religionsbegriff: Religion wird anhand ihres Gegenstandes definiert
2. Funktionalistischer Religionsbegriff: Die Definition von Religion erfolgt im Hinblick auf ihre Leistung und Funktion

3. Multidimensionaler Religionsbegriff: Hier steht die Pluralität von Religion im Vordergrund

2.1 Essentialistischer / Substantieller Religionsbegriff

Der essentialistische Religionsbegriff fragt nach dem Wesen der Religion und erblickt dieses in einem zentralen Inhalt, wie dem Gottesbegriff, dem Heiligen oder dem Numinosen. Das, was Religion charakterisiert, soll anhand einer derartigen Sachdefinition verdeutlicht werden:

„Die Wege, die dazu führen, sind freilich verschieden, doch das Gemeinsame von all diesen Ansätzen ist, dass inhaltlich gesagt wird, was Religion ist, worauf sie letztlich bezogen ist, und wodurch sie zugleich von nicht-religiösen Bereichen unterschieden ist“ (Figl 2003: 66).

Da der Bezugsgegenstand der Religion im Zentrum einer substantiellen Definitionsmethode steht, werden all jene Formen als religiös angesehen, welche auf den Glauben an einen oder mehrere Götter gerichtet sind. Ein klarer Vorteil dieser Erklärung ist natürlich, dass „[...] sie den greifbaren Zeugnissen schriftloser, hochkultureller und moderner Religionsformen unmittelbar entspricht und zu den historischen Fakten eine relativ große Nähe besitzt“ (Pollack 1995: 168). Aus diesem Grund beziehen sich empirisch arbeitende Religionswissenschaftler und Ethnologen sehr häufig auf den essentialistischen Religionsbegriff.

In *Grundzüge der Religionswissenschaft* (1988) meint der Religionswissenschaftler Fritz Stolz, dass Religionsdefinitionen, welche die Verehrung eines Gottes bzw. mehrerer Götter als Grundlage von Religion hervorheben, Gott auch als eine Grundgegebenheit von Religion interpretieren. Religion selbst werde in diesem Sinne als eine Art „Urphänomen“ erfasst, wodurch sie „[...] als generelle Erfahrung des Menschen überhaupt [...]“ gedeutet werde: „Erfahrung Gottes gehört zum Menschen an sich“ (Stolz 1988: 12).

Nachteile einer derartigen Definition ergeben sich vor allem dann, wenn es solche religiösen Formen zu beschreiben gilt, in denen Gottesvorstellungen nicht zentral sind, wie etwa im frühen Buddhismus oder in modernen Religionsgestaltungen (vgl. Pollack 1995: 168).

Im Hinblick auf eine Definition von Religion als generelle Erfahrung des Menschen stellt sich natürlich die Frage nach der Universalität Gottes. In vielen Kulturen wird Gott bzw. den Göttern eine gewisse Gestalt, ein Name oder Wille zugeschrieben. Stolz ist der Ansicht, dass die Verwendung des Ausdruckes „Gott“ in verschiedenen Kultur- und Sprachumgebungen auch immer bestimmte Relationen und Unterscheidungen beinhaltet. Hier nennt er drei Formen von Relationen: Die Gott-Mensch-Relation oder auch Ich-Du-Beziehung impliziert erstens, dass Götter in einer ständigen personalen Beziehung mit dem Menschen stehen und durch das Gebet angesprochen werden können. Zweitens bestehe laut Stolz eine Relation zwischen Gott und der Welt. Diese Relation sei vor allem dadurch gekennzeichnet, dass Gott als übermächtiges Wesen, als Schöpfer, in die Welt eingreife. Anhand dieser Macht unterscheide er sich außerdem von der Welt. Schlussendlich spricht Stolz von einer Beziehung zwischen Gott und Gott, welche auf die Überlieferungen der Antike zurückgeht. Diese Form der Relation ist insbesondere in polytheistischen Settings von Interesse, in denen jeder einzelnen Gottheit bestimmte persönliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Durch die Zuschreibung einer derartigen eigenen Persönlichkeit kann sich eine Gottheit von anderen Göttern unterscheiden (vgl. Stolz 1988: 13).

Letztendlich hebt Stolz hervor, dass sich unser Konzept von Gott mit den zugehörigen Relationen nur graduell und insbesondere in jenen Kulturen, die von christlich-abendländischen Überlieferungen geprägt sind, verifizieren lässt.

Vertreter des essentialistischen Religionsbegriffes sind Rudolf Otto, Nathan Söderblom oder auch Mircea Eliade, dessen Definition zufolge sich das Heilige vor allem dadurch ergibt, dass es den Gegensatz zum Profanen bildet: „Der Mensch erhält Kenntnis vom Heiligen, weil dieses sich manifestiert, weil es sich als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes zeigt“ (Eliade 1990: 14).

Rudolf Otto sieht das Heilige als „[...] die Grundkategorie religiöser Erfahrung“ (Stolz 1988: 19). Diese religiöse Erfahrung könne – laut Otto – gar nicht in unserer Sprache ausgedrückt werden, da sie darüber hinaus führe und das Rationale übersteige. Otto hebt in seiner Definition also das Heilige als irrationale Dimension hervor. Durch die Bezugnahme auf den Begriff des „Heiligen“ ergibt sich jedoch zunächst die Frage, ob diese Kategorie überhaupt

wissenschaftlich analysierbar ist oder aber einfach nur eine subjektive Qualifikation darstellt. Ein weiterer wichtiger Aspekt im Umgang mit dem Heiligkeitsbegriff ist die Grenze zwischen dem Sakralen und dem Profanen, welche nicht immer ganz eindeutig gezogen werden kann, da das, was heilig ist, immer kontextabhängig und nur funktional bestimmbar ist. Was in einer gegebenen Situation als heilig erachtet wird, kann in einem anderen Kontext plötzlich zu etwas Alltäglichem werden (vgl. Pollack 1995: 169).

Eine noch etwas weiter gefasste Definition von Religion liefert Edward Tylor in seinem Werk *Primitive Culture* (1871). Er sieht Religion als

„belief in superhuman beings“. Und auch der amerikanische Kulturanthropologe Melford Spiro meint: „[...] the belief in superhuman beings and in their power to assist or to harm man approaches universal distribution, and this belief [...] is the core variable which ought to be designated by any definition of religion.“ (Spiro in Eller 2007: 94).

Die Verwendung von Begriffen, wie superhuman beings oder spirits, erweist sich vor allem deshalb als problematisch, da diese mit einer gewissen Form der Existenz (genauer gesagt einer Form der Immaterialität) in Verbindung stehen.

Der Zugang einer essentialistischen Religionsdefinition wurde immer wieder kritisiert, weil er in seine Definition den Inhalt mit aufnimmt, den er zu erfassen versucht (vgl. Figl 2003: 67).

2.2 Funktionalistischer Religionsbegriff

Ein funktionalistischer Religionsbegriff versucht Religion über ihre soziale Funktion zu definieren. Er „[...] bezieht Religion auf ein Problem, das mit ihr gelöst ist, zum Beispiel auf das Problem des gesellschaftlichen Zusammenhalts, und bestimmt die Leistung, die die Religion zur Lösung dieses Problems erbringt“ (Pollack 1995: 178). Das Ziel einer funktionalistischen Definitionsmethode ist also nicht Aussagen darüber zu machen, was Religion ist, sondern, was sie leistet.

Wichtige Vertreter des funktionalistischen Ansatzes sind Bronislaw Malinowski, Peter Berger, Thomas Luckmann sowie Émile Durkheim. Bronislaw Malinowski, ein polnischer Sozialanthropologe und einer der Begründer des britischen Funktionalismus, setzt sich mit dem Thema der Religion auseinander, indem er

die drei Begriffe Wissenschaft, Magie und Religion in Beziehung zueinander setzt. Während Malinowski die Wissenschaft als Teil einer alltäglichen, profanen Welt sieht, deutet er Magie und Religion als Aspekte des sakralen Bereiches. Die Magie interpretiert er als eine Art Ersatzhandlung, welche dann zum Einsatz kommt, wenn dem Menschen die rationalen Mittel zur Erreichung eines Zieles fehlen. Laut Malinowski, baue der Mensch emotionale Spannungen, wie Furcht, Ohnmacht und Frustration, auf, welche durch den Einsatz von Magie bewältigt werden können. Magie diene also der Wiederherstellung eines inneren Gleichgewichtes des Menschen. Die Religion liefere hingegen Antwort auf die Grundprobleme des Mensch-Seins. Folgt man Malinowskis Definition von Religion, so lässt sich annehmen, dass Religion niemals überflüssig sein wird, denn die Grundprobleme des Menschen, wie etwa Tod oder Schicksal, werden nicht verschwinden (vgl. Stolz 1988: 26f).

Berger und Luckmann verstehen Religion „[...] als anthropologisch schlechthin gegebenes und somit notwendiges und unausweichliches Grundphänomen“ (Figl 2003: 68). Diesem Verständnis zufolge kann es auch keine Gesellschaft ohne Religion geben.

Das größte Problem bei dem Versuch einer Definition von Religion ist nicht die konkrete Bedeutung des Begriffes oder des Konzeptes, welches sie ausdrückt. Es geht vielmehr darum, welchen Phänomenen das Wort Religion überhaupt zugeschrieben werden kann und gerade angesichts einer funktionalistischen Definition müssen auch solche Phänomene in das Erklärungsmodell mit aufgenommen werden, welche sich der herkömmlichen Bedeutung des Wortes Religion entziehen. Dies kann beispielsweise existenzielle Grunderfahrungen oder kulturelle und gesellschaftliche Gegebenheiten (z.B. Kunst, Sport, etc.) betreffen (vgl. Figl 2003: 68). Interessanterweise, ist es genau dieses enorm weite Objektfeld der funktionalistischen Methode, das immer wieder mit dem Argument kritisiert wird, dass eben auch solche Phänomene in den Erfassungsbereich mit aufgenommen werden, die selbst bei einem weiten Religionsverständnis nicht als Religion begriffen werden können. Außerdem wird durch eine funktionalistische Definition oft das Selbstverständnis der Religionsangehörigen übergangen. Diesem Vorwurf begegnen die Funktionalisten mit dem Hinweis darauf, dass ihre Wahrnehmung durch die

distanzierte Herangehensweise oft besser sei als die der Religionsangehörigen selbst (vgl. Pollack 1995: 179f).

In einer anthropologischen Auseinandersetzung mit Religion stellt sich meist die Frage, ob vor allem solche Besonderheiten, wie übernatürliche Wesen, ethische Fragen oder bestimmte Rituale, in eine Definition von Religion mit einbezogen werden sollen. Der französische Soziologe Émile Durkheim lehnt im Kontext einer komparativen Forschung den Glauben an übernatürliche Wesen als legitime Referenz für Religion ab, denn dadurch würde – seiner Meinung nach – den „primitiven“ Gesellschaften jegliche Religion abgesprochen. Seiner Auffassung nach, unterscheiden diese nämlich nicht zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen (vgl. Eller 2007: 94). Durkheim definiert Religion als „structural symbolism“ (Horton 1993: 23). Diese Auslegung wurde von Robin Horton folgendermaßen kritisiert: Wenn man Durkheims Theorie folgt, dann impliziert die Aussage „Ich glaube an Gott“ automatisch, dass man sich einem bestimmten strukturellen Symbolsystem anschließt, in das diese Glaubensäußerung eingebettet ist. Tümt man eine derartige Aussage, deutet man an, dass man gewisse soziale Beziehungen akzeptiert und soziale Anordnungen annimmt. Horton zieht daraus nun den Schluss, dass die religiösen Glaubensäußerungen eines Menschen – nach Durkheim - allein aus der Beobachtung heraus, ob dieser die gegebenen Beziehungen und Anordnungen anerkennt, überprüfbar sein müssten. Horton argumentiert weiter: Wenn ein bestimmtes Element zum Symbol für ein anderes Element werden soll, dann erfordert dies die regelmäßige Assoziation der beiden in einer kollektiven Erfahrung. Horton zufolge, werden religiöse Aktivitäten in der kollektiven Erfahrung einer gegebenen Kultur meist mit bestimmten Status-Positionen und sozialen Gruppen assoziiert, sodass diese Aktivitäten plötzlich symbolisch für diese Gruppen stehen können. Er meint, dass diese symbolische Funktion nur ein Nebenprodukt von religiöser Aktivität und lediglich das Resultat vorhergehender struktureller Assoziationen sei, deren Entstehung nichts mit Symbolismus zu tun habe. Deshalb sei Durkheims Erklärung von Religion anhand eines Symbolismus unzureichend. Durkheim ist der Auffassung, dass sich religiöse Aktivitäten auf die sozialen Beziehungen zwischen Menschen beziehen. Menschen werden im Zuge ihrer religiösen

Überzeugungen und Praktiken vereint. Durkheim sieht Religion demnach als eine Art solidarische System. (vgl. Horton 1993: 23ff).

2.3 Multidimensionaler Religionsbegriff

Ein multidimensionales Definitionsmodell hebt die Pluralität von Religion hervor. Es geht also davon aus, dass Religion viele Dimensionen umfassen kann, wie etwa sprachliche, ethische, emotionale, gemeinschaftliche etc. Multidimensionale Ansätze unterscheiden grundsätzlich mindestens drei Aspekte von Religion: die Glaubensüberzeugungen (Mythen), die religiösen Praktiken (Riten) und die Gemeinschaft, worauf sich die beiden ersten Charakteristika beziehen. Der amerikanische Religionswissenschaftler Ninian Smart unterschied sogar insgesamt sieben Dimensionen: 1. die praktische und rituelle, 2. die erfahrungsmäßige und emotionale, 3. die narrative und mythische, 4. die doktrinale und philosophische, 5. die ethische und rechtliche, 6. die soziale und institutionale und 7. die materielle Dimension, wie etwa Kunstwerke oder Gebäude. Smart ist der Auffassung, dass alle diese sieben Dimensionen in den bedeutenden Religionen vorhanden sind. An diesem Beispiel wird deutlich, dass es sich bei den multidimensionalen Definitionen von Religion nicht um Definitionen im eigentlichen Sinn handelt, sondern eher um Beschreibungen von Aspekten, die in fast allen Religionen gegeben sind (vgl. Figl 2003: 69ff).

Im Laufe dieses Kapitels ist dargestellt worden, dass es eine enorme Fülle an Definitionen des Religionsbegriffes gibt, wobei sich jedoch keine von ihnen gänzlich einer modernen wissenschaftlichen Kritik entziehen kann. Einer dieser Kritikpunkte, der vor allem für die vorliegende Arbeit von Interesse ist, bezieht sich darauf, dass „Religion“ ein westlicher Begriff ist und deshalb nicht einfach auf nicht-westliche Religionen übertragen werden kann (vgl. Figl 2003: 71). Während die Religion in der westlichen Welt als ein geschlossenes System verstanden und von anderen Bereichen des Lebens getrennt wird, spielt sie hingegen im Alltag vieler nicht-westlicher Gesellschaften eine bedeutende Rolle. Erst durch den Kontakt mit dem Christentum wurde auch die Vorstellung von Religion als geschlossenes System verbreitet. Diese Entwicklung ist gerade eben im Kontext afrikanischer Religionen zu beobachten.

An den in diesem Kapitel angeführten Definitionsversuchen des Begriffes „Religion“ wird außerdem bemängelt, dass sie nicht allen historischen Religionen gerecht werden können und unfähig sind, religiöse von nicht-religiösen Handlungen klar zu trennen (vgl. Stietenron 1992: 116).

Da ich mich im folgenden Kapitel den afrikanischen Religionen und ihrer Erforschung zuwenden möchte, war es mir ein Anliegen, zuallererst die unterschiedlichen Zugänge zu dem Begriff der Religion darzustellen, bevor ich mich weiter in der Thematik vertiefe. Die Erforschung religiöser Systeme in Afrika erfolgte und erfolgt auch heute noch durch die unterschiedlichsten Interessensgruppen, die – je nach ihrem persönlichen und professionellen Hintergrund - differierende Vorstellungen von Religion und ihrer Definition vertreten. Natürlich nimmt die eigene Weltsicht des Forschers immer einen unmittelbaren Einfluss auf dessen Annäherung an den zu erforschenden Gegenstand und darf deshalb nicht völlig außer Acht gelassen werden, was ich im folgenden Kapitel darzulegen versuche.

3 AFRIKANISCHE RELIGIONEN UND IHRE ERFORSCHUNG

Bevor ich die Geschichte der Erforschung afrikanischer Religionen näher erörtere, möchte ich zunächst darauf hinweisen, dass der Begriff „Religion“ an sich in den Sprachen vieler afrikanischer Kulturen gar nicht existiert. Es waren vor allem westliche Gelehrte, die diese Bezeichnung für gewisse Praktiken und Vorstellungen nicht-westlicher Gesellschaften verwendet haben und auch heute noch verwenden. Laut Rosalind Shaw bedeutet das Fehlen eines eindeutigen Terminus für religiöse Konzepte in afrikanischen Kulturen jedoch keineswegs, dass ein Vergleich nicht möglich wäre. Es sei allerdings notwendig „[...] to distinguish between concepts which properly belong to the analysis itself and those which belong to the object of the analysis“ (Shaw 1990: 339). Hält man sich an die Aussagen moderner Wörterbücher, wie etwa das von Kayode Fakinlede (2006), so existieren in der Yorùbá-Sprache drei Äquivalente für den Begriff der Religion: *ìgbàgbó*, *èsìn* und *ìsìn*. Schlägt man anschließend das Wort *èsìn* nach, findet man in dem Eintrag folgende Ausdrücke vor: „*èsìn*

ìgbàgbó = Christian religion“, „èsìn ìbílè = traditional African religion“ (Fakinlede 2006: 535). Nach R. C. Abraham lautet die Bedeutung von ìbílè „the fact of being locally born“, wobei er die Kombination èsìn ìbílè nicht erwähnt. Angesichts der Bedeutung von ìbílè, lässt sich Fakinledes Übersetzung von èsìn ìbílè mit „traditional African religion“ jedoch nachvollziehen (vgl. Abraham 1958: 268). In Rev. Samuel Crowthers *Grammar and Vocabulary of the Yoruba Language (1852)* stößt man hingegen weder auf das Wort èsìn noch auf ìsìn. Es scheint lediglich der Ausdruck *ìgbàgbó* auf, den Crowther mit „faith“, „belief“, „obedience“ und „attention“ übersetzt. Der Begriff der Religion ist in Crowthers Wörterbuch also nicht enthalten (vgl. Crowther 1852: 133).

Die frühe Phase der Erforschung afrikanischer Religionen Ende des 19. Jahrhunderts war von der Annahme geprägt, dass dem Phänomen der Religion in Afrika keine signifikante Bedeutung zukomme. Zu dieser Zeit entstanden vor allem Beiträge von europäischen Reisenden und Missionaren, die den Afrikanern den Glauben an ein höheres Wesen absprachen und den Europäern als spirituell unterlegen darstellten. Diese Auffassung wurde insbesondere durch die in Europa vorherrschende theoretische Ausrichtung des Evolutionismus bekräftigt, derzufolge das religiöse Erbe Afrikas auf der untersten Stufe eines hypothetischen Entwicklungsgangs der Religionen stand. Die großen Schriftreligionen, wie Judentum, Christentum und Islam, nahmen hingegen eine Spitzenposition auf der Entwicklungsleiter ein. Wichtige Vertreter des Evolutionismus waren, unter anderen, die Autoren Charles de Brosses, Edward Burnett Tylor, Lewis Henry Morgan und James Frazer, welche die evolutionistischen Lehren in ihren Werken verbreiteten und afrikanische Religionen anhand von Begriffen, wie Animismus oder Fetischismus beschrieben (vgl. Mbiti 1974: 7ff, Oladipo 2004: 355).

Auf diese frühe Phase der Erforschung afrikanischer Religionen folgte eine Periode, die Bolaji Idowu, der den Diskurs über das Glaubenssystem der Yorùbá maßgeblich prägte und deshalb an mehreren Stellen und im Kontext unterschiedlicher Fragestellungen dieser Arbeit Erwähnung findet, „period of doubt and resisted illumination“ (Idowu 1991: 88) nennt. Hierzu zählt er drei wichtige Autoren, nämlich Pater Wilhelm Schmidt, Erzbischof Söderblom und Andrew Lang, deren Interesse über das bloße Sammeln von Kuriositäten

hinausging. Laut Idowu hätten diese Autoren die Existenz religiöser Vorstellungen in afrikanischen Kulturen und insbesondere den Glauben an ein höchstes Wesen erkannt, wobei sie dadurch auf Widerstand seitens vieler westlicher Gelehrter stießen. In *The Making of Religion (1900)* beschäftigt sich der schottische Schriftsteller Andrew Lang mit der Religion der „Primitiven“ im Allgemeinen und geht, ähnlich wie auch Pater Schmidt, davon aus, dass es auch in „primitiven“ Gesellschaften Ansätze eines Monotheismus gebe (vgl. Idowu 1973: 88ff).

Nachdem das bisher vorherrschende Bild von Afrika als „gottloser Kontinent“ durch die Studien von Schmidt, Lang, und anderen erstmals in Frage gestellt und auch ein Stück weit widerlegt worden war, fand sich die westliche Wissenschaft in einem Dilemma wieder. Wenn es den Glauben an einen Gott in Afrika gibt, welcher Gott wird dann von den Afrikanern verehrt? Diese und andere Fragen waren es, die sich die westlichen Gelehrten auf einmal stellten. Begriffe wie „high god“ oder „Supreme Being“ wurden zu den neuen Werkzeugen der Wissenschaft. Idowu bezeichnet diese Phase der Bewusstwerdung in der Erforschung afrikanischer Religionen auch als „period of intellectual dilemma“ (Idowu 1991: 91).

Als es in den 1930er Jahren zu der Herausbildung einer afrikanischen Anthropologie kam, begannen ihre Vertreter die Analysen und Thesen der westlichen Gelehrten erstmals kritisch zu hinterfragen und verwerfen. Zeitgleich entfaltete sich ein afrikanischer Nationalismus, der den Willen der Afrikaner zur Neubewertung ihrer eigenen Geschichte und Kultur stärkte und zu der Entstehung der ersten Beiträge von afrikanischen Schriftstellern führte. Diese versuchten sich ein theoretisches Gerüst anzueignen, um eine objektive Darstellung der Gegebenheiten ermöglichen zu können. Erstmals wurden nicht nur Inhalte, sondern auch die anthropologische Sprache – im Besonderen die des Evolutionismus – sowie der westliche Narzissmus in Frage gestellt. Ein wesentlicher Vertreter der afrikanischen Kritik am Evolutionismus war der Senegalese Cheik Anta Diop (vgl. Leclerc: 116f).

Während sich in Afrika vor allem christliche Theologen und Religionsforscher mit dem Studium afrikanischer Religionen auseinandersetzten, waren es im Westen Anthropologen, die daraufhin trainiert waren Feldforschungen in

afrikanischen Gemeinschaften durchzuführen und somit die systematische Untersuchung von afrikanischen Denksystemen zu ermöglichen. Jedoch waren es auch genau diese Anthropologen, die den Gebrauch des Wortes „traditionell“ als Ersatz für die bisher gebräuchliche Bezeichnung „primitiv“ einführten, um afrikanische Kulturen zu beschreiben. Der amerikanische Philosoph Barry Hallen macht vor allem anthropologische Beiträge dafür verantwortlich, dass afrikanische Denksysteme lange Zeit auf Unwissenschaftlichkeit, fehlende Aufzeichnungen und die Verbindung von Rationalem und Emotionalem reduziert wurden (vgl. Hallen 1997: 6). Beiträge, die eine historische Annäherung an afrikanische Religionen aufweisen, kamen erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, nach den Unabhängigkeiten der afrikanischen Länder, in Umlauf.

In seinem Beitrag *The Way Forward in the Religious Study of African Primal Religions* (1981) bezeichnet Harold W. Turner das Studium der Religion als polymethodisch. Da Religion mit allen Aspekten des menschlichen Lebens verflochten ist, benötigt es die Kombination von Methoden unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen, wie Philosophie, Theologie oder Geschichte, um ein umfassendes Verständnis für Religion zu entwickeln. Fraglich bleibt allerdings, wie diese Kombination methodischer Herangehensweisen im Endeffekt operiert. Laut Turner bestehe eine Art Hierarchie zwischen den unterschiedlichen Zugängen und Methoden, wobei er theologische, phänomenologische oder historische Annäherungen an der Spitze dieser Hierarchie vermutet, während etwa die Physiologie von Religion in den Hintergrund tritt. Die so-geannten „primal religions“³ hätten – nach Turner – bisher noch nicht von einer adäquaten Kombination von Disziplinen und deren richtiger hierarchischer Beziehung zueinander profitieren können (vgl. Turner 1981: 1f). Um diesbezüglich eine Entwicklung voranzutreiben, ist es natürlich notwendig, sich zunächst mit jenen unterschiedlichen Interessengruppen näher zu befassen, die sich in der Vergangenheit und Gegenwart mit afrikanischen

³ Unter „primal religions“ versteht Turner die fundamentalen religiösen Formen in der Geschichte der Religionen der Menschheit. Sie stellen die Vorläufer anderer großer religiöser Systeme dar und verkörpern dadurch ein gemeinsames religiöses Erbe der Menschheit. Die Bezeichnung „primal religions“ wird von Rosalind Shaw folgendermaßen kritisiert: „Primal religions are defined in contrast to great religious systems, and are accorded a positive evaluation solely on the basis that they have contributed historically to and overlap with the latter“ (Shaw 1990: 341).

Religionen auseinandergesetzt und wichtige Bezugsquellen für deren Erforschung geliefert haben:

3.1 Die Beiträge von europäischen Christen und Missionaren

Die Beiträge von europäischen Christen und Missionaren bezüglich afrikanischer Religionen sind durch zwei wichtige Faktoren gekennzeichnet: das Selbstverständnis von der eigenen Religion und die Wahrnehmung anderer Glaubensvorstellungen. Historisch gesehen war die Haltung der christlichen Kirche gegenüber anderen Religionen von einem so-genannten Exklusivismus beherrscht, demzufolge allein die Ansprüche des christlichen Glaubens als wahr erachtet werden konnten. Jene Religionen, die diesen Ansprüchen widersprachen, lagen in den Augen der Vertreter einer exklusivistischen Haltung falsch. Das Selbstverständnis westlicher Christen ging von der Einzigartigkeit des Christentums und der Kirche als Wahrheitsträger aus. Außerdem waren die Vertreter dieser Gruppe der Auffassung, dass Jesus Christus der alleinige Herr und Retter sei und Erlösung in den Strukturen anderer religiöser Konzepte deshalb nicht gefunden werden könne (vgl. Netland 1991: 21).

Kalu schreibt in diesem Zusammenhang:

„Both Protestant and Catholic theologies blanketed out other religions with the sound of the gavel which pronounced: *extra ecclesiam nulla salus est*: there is no salvation outside the church. A combined force of this assertion and racism caused the conflict with traditional African religion. It ensured that early missionary writings were pejorative as the fearful titles of the books indicated“ (Kalu 1991: 103).

Die Übersetzbarkeit der christlichen Botschaft in verschiedene kulturelle und linguistische Formen stand im Zentrum der missionarischen Expansion. Die einzelnen christlichen Agenden mussten Homologien zwischen dem Christentum und den autochthonen Glaubensvorstellungen der Afrikaner konstruieren, um ihre Lehren verbreiten zu können. Anhand derartiger Homologien konnten gewisse Aspekte afrikanischer Glaubenskonzepte durch vergleichbare christliche Praktiken und Vorstellungen ersetzt werden. So erfolgte etwa der Austausch des Blutopfers gegen die Kommunion (vgl. Shaw 1990: 342f).

Ein gutes Beispiel für die bewusste Gegenüberstellung von Christentum und afrikanischen Religionen durch ausländische Missionare liefert John Peel in seinem Beitrag *The Pastor and the Babalawo* (1987). Darin berichtet Peel von der Begegnung christlicher Missionare mit Ifá-Priestern oder Babaláwo, deren Kult sich maßgeblich von anderen Kulturen der Yorùbá unterschied. Aufgrund seiner Vormachtstellung innerhalb der Yorùbá-Kultur, seiner Assoziation mit dem „Hochgott“ und der männlich dominierten Priesterschaft genoss der Ifá-Kult relativ hohes Ansehen unter den christlichen Missionaren. Andere Aspekte der Kosmogonie der Yorùbá, wie etwa die Trickster-Gottheit Èṣù, wurden hingegen mit der Vorstellung von Satan assoziiert und daher abgelehnt (vgl. Shaw 1990: 343). Eine genaue Auseinandersetzung mit *The Pastor and the Babalawo* erfolgt im fünften Kapitel dieser Arbeit.

Die meist unzureichende Analyse der Grundstruktur afrikanischer Gesellschaften und ihrer Religionen durch ausländische Missionare, führte zu der Zerstörung wesentlicher Elemente afrikanischer Kulturen. Dabei haben sich die Missionare oft selbst die Möglichkeit auf ein besser inkulturiertes Christentum verbaut. Es gab unter ihnen allerdings auch einige Ausnahmen, die Pionierarbeit auf dem Gebiet der afrikanischen Kultur und Religion leisteten. Ein Beispiel ist der belgische Franziskanerpater Placide Tempels, dessen Untersuchungen den Anstoß zur heutigen afrikanischen Theologie gaben (vgl. Bujo 1986: 53). Entgegen seiner Zeit, ging es Placide Tempels darum, das kulturelle Erbe der Afrikaner richtig zu verstehen, um ihnen die christliche Botschaft näher bringen zu können. Mit seinem Werk *La philosophie bantoue* (1945) lieferte Tempels den ersten europäischen Versuch religiöse Konzepte in Afrika anhand westlicher philosophischer Kategorien zu erklären. Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit den Bantu sah er in der Idee der Lebenskraft (*la force vitale*) nicht nur ein wesentliches Element vieler Religionen Afrikas, sondern auch eine Art vereinigenden Aspekt, welcher allen Vorstellungen bezüglich Kosmologie, Moral und Ritual zugrunde liegt (vgl. Ray 1972: 82). Laut Tempels können nur diejenigen, die das Konzept der Lebenskraft und dessen Bedeutung verinnerlichen, die Religion sowie alle Verhaltensweisen und Handlungen der Afrikaner verstehen. Er ging davon aus, dass ein Austausch zwischen Missionar und Missionierten nur dann möglich ist, wenn der Missionar

in der Begegnung mit nicht-christlichen Kulturen seinen Ethnozentrismus ablegt (vgl. Bujo 1986: 61ff). Tempels Studien beeinflussten das Verständnis der Europäer von afrikanischen Religionen maßgeblich, allerdings dienen sie heute eher einem allgemeinen Überblick als einem tiefen Verständnis von afrikanischen Ritualen und Symboliken (vgl. Ray 1972: 82).

Tempels Ansätze sind später von den Vertretern afrikanischer Philosophie, die sich als Gegner der so- genannten Ethnophilosophie verstanden, hart kritisiert worden. Die Ethnophilosophie zielt auf eine Systematisierung und Dokumentation von unterschiedlichen Weltanschauungen afrikanischer Völker ab, wobei diese Weltanschauungen als Grundstein afrikanischer Philosophie gesehen werden. Für die Vertreter dieser Richtung wird die afrikanische Philosophie in der Mythologie, den religiösen Konzepten und den gelebten rituellen Handlungen der Afrikaner verkörpert. Jene Gebiete sollten – so die Ethnophilosophen - von Europäern und Afrikanern mit einer westlichen Ausbildung dokumentiert werden. Die Motivation einer derartigen Orientierung liegt darin, die „Mentalität“ des Afrikaners für die europäische Mission und jene, die sich der „Zivilisierung“ des Afrikaners widmen, sichtbar zu machen (vgl. Serequeberhan 1991: 17). Die Vertreter afrikanischer Philosophie, wie Kwasi Wiredu, Paulin J. Hountondji, u.a., kritisierten neben dieser Haltung vor allem die Gleichsetzung von Philosophie und Weltanschauung bzw. Religion. Sie sahen Placide Tempels als Wegbereiter der Synthetisierung kohärenter philosophischer Konzepte afrikanischer Kulturen, eine Methode, die afrikanische Autoren, wie der kenianische Pastor John S. Mbiti oder der katholische Priester Alexis Kagamé aus Ruanda später übernahmen. Tempels war der Auffassung, dass den Afrikanern ihre eigene Weltanschauung anhand der Interpretationen Außenstehender erklärt werden müsse, da sie sich dieser gar nicht bewusst seien. Diese Vorstellung vom Afrikaner, der sich intuitiv einer Weltanschauung unterwirft, derer er sich überhaupt nicht bewusst ist, verglich Eboussi Boulaga mit dem Motiv des „Monsieur Jourdain der Philosophie“ (vgl. Owomoyela 1991: 157). Monsieur Jourdain ist ein Charakter Molières, der – ohne es zu wissen – in Prosa spricht und deshalb einen Interpreten benötigt, der ihn über sein Verhalten aufklärt (vgl. Hountondji 1991: 113). Überdies wurde

Tempels aufgrund seiner Idee einer Philosophie eines ganzen Volkes (in diesem Fall aller Bantu) kritisiert (vgl. Owomoyela 1991: 158).

3.2 Koloniale Beschreibungen

Die Sammlung ethnographischer Daten durch Kolonialbeamte hatte mehrere Gründe. Einer der Auslöser war sicherlich der Umstand, dass sich die Europäer im Kampf um koloniale Territorien mit einer enormen Anzahl fremder Kulturen konfrontiert sahen. Aufgrund bereits vorhandener Machtstrukturen und politischer Systeme hatten die europäischen Kolonialmächte mit einigen Problemen in der Einrichtung neuer administrativer Strukturen, Rechtssysteme oder einer neuen Finanzpolitik, die durch ein Steuerwesen gekennzeichnet war, zu kämpfen. Gerade die Briten ermutigten ihre Beamten sich dem Amateurstudium afrikanischer Religionen zu widmen (vgl. Kalu 1991: 98).

Die britische Kolonialregierung versuchte zunächst eine direkte Verwaltung mit Hilfe von afrikanischen Mittelsmännern in ihren Kolonien einzuführen, wobei sie sich zu diesem Zeitpunkt nicht mit dem Status der jeweiligen Person auseinandergesetzt hatte. Als es daraufhin zu Aufständen und Protesten seitens der lokalen Bevölkerung kam, wurde die direkte Verwaltung durch eine „indirect rule“ ersetzt. Afrikanische Oberhäupter wurden mit kleinen administrativen Aufgaben, wie der Eintreibung von Steuern oder der Schlichtung von Konflikten, beauftragt. Die indirect rule wurde von Sir Frederick Lugard erstmals in Nigeria eingeführt, da das Land als eines der „zivilisiertesten“ Gebiete Westafrikas galt.

In dieser Zeit der Einführung eines indirekten Verwaltungssystems entstanden auch zahlreiche Monographien und Kurzdarstellungen zu den einzelnen Gesellschaften Nigerias, um genauere Informationen über die noch wenig erforschten Machtverhältnisse sowie über außenpolitische und religiöse Aspekte der unterschiedlichen ethnischen Gruppen des Landes sichern zu können. Das Resultat dieser Auseinandersetzungen waren in erster Linie Auftragsarbeiten, wie etwa ein Beitrag über die Igbo von Charles H. Meek, die Sir Lugard selbst angefordert hatte (vgl. Leclerc 1976: 34f).

In den Jahren von 1920 bis 1930 traten viele Beamte in die Fußstapfen von Lugard, der die Notwendigkeit einer weiterführenden Feldforschung bereits erkannt hatte, und entwickelten ein großes Interesse an anthropologischer Forschung. Einige von ihnen wurden sogar Mitglieder des Royal Anthropological Institute (früher: Ethnological Society of London). Die britische Regierung sorgte für eine finanzielle Unterstützung und stellte Interessierten außerdem die erforderlichen MitarbeiterInnen zur Verfügung. Dadurch entstand eine Reihe von Arbeiten der sogenannten Verwaltungs- oder Regierungsanthropologen, welche bald durch ausgebildete, professionelle Anthropologen ersetzt wurden (vgl. Leclerc 1976: 36).

Gesammelt wurde insbesondere ethnographisches Material zu den „magisch-religiösen“ Systemen afrikanischer Kulturen, welche die Kolonialmächte in der Herstellung von Ordnung als zentral erachteten. Die Europäer hatten nämlich bereits herausgefunden, dass die Weltanschauung der Afrikaner stark religiös geprägt war und waren sich darüber hinaus im Klaren, dass Orakel, Geheimgesellschaften oder Strukturen von geheiligtem Königtum entweder ein Hindernis in der Herstellung von Ordnung bedeuten oder ihr unterstützend zur Seite stehen konnten.

Auch der ausgebildete Anthropologe R. S. Rattray wurde von der Kolonialregierung engagiert, um für sie Material zu sammeln. Als er sich mit dem Rechtssystem der Ashanti auseinandersetzte, erkannte Rattray, dass jene Ausdrücke, die ursprünglich mit der Religion assoziiert wurden, auch in Verbindung mit dem Rechtssystem der Ashanti standen. Daraufhin begann er sich intensiv mit den religiösen Strukturen dieser Ethnie zu beschäftigen, bevor er sich der weiteren Erforschung der Rechtsstrukturen widmete. Rattray erlebte afrikanische Religionen als lebendig und produktiv, und nicht etwa als veraltet (vgl. Kalu 1991: 99f). Er führte bereits eine Art teilnehmender Beobachtung durch, indem er an vielen Ritualen der Ashanti selbst teilnahm. Da Rattray der Sprache der Ashanti mächtig war, erhielt er die Möglichkeit, mit den Ältesten der Gesellschaft in Kontakt zu treten und deren Wissen zu verinnerlichen. Dadurch erhielt er einen seltenen Einblick in die Kultur der Ashanti (vgl. Idowu 1991: 93). Rattray wusste, dass das Christentum zerstörerisch auf den inneren Kern afrikanischer Glaubensvorstellungen wirken würde und sah sich selbst in einem

Dilemma, dem er durch seine empathische Forschung zu entfliehen versuchte, was durch folgenden Ausschnitt verdeutlicht wird: „[...] before our civilization began to break down pure native customs, (Ashanti religion) guaranteed very similar standards to these set by the higher form of Christian ethical teachings [...]“ (Rattray in Kalu 1991: 100). Leider stieß Rattray auf Widerstand seitens jener kolonisierter Afrikaner, die nach westlichem Vorbild ausgebildet worden waren und den Bezug zu ihrer eigenen indigenen Religion bereits verloren hatten. Auch die Christen waren ihm nicht gerade positiv gesinnt. Zu seinen bedeutendsten Werken zählen *Ashanti Law and Constitution* und *Religion and Art in Ashanti*.

3.3 Anthropologische Darstellungen

In der Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionen darf die Rolle der Anthropologie natürlich nicht außer Acht gelassen werden. Der Umgang früher Theoretiker mit religiösen Konzepten in Afrika war durch eine gewisse Voreingenommenheit geprägt. Viele Forscher arbeiteten mit vorgefertigten Hypothesen und fügten die Ergebnisse ihrer Recherchen im Hinblick auf die Bestätigung und Brauchbarkeit ihrer Modelle zusammen. Die Vorstellung von afrikanischen Religionen wurde dabei maßgeblich von der Annahme beeinflusst, dass die Afrikaner die Fähigkeit zu abstraktem philosophischem Denken nicht besäßen (vgl. Onunwa 1991: 80f).

Die Anthropologen zeigten auch eher wenig Interesse an einer komparativen Herangehensweise und zogen es vor, innerhalb eines monografischen Rahmens zu arbeiten. Dies war jedoch nicht immer der Fall, denn bis etwa 1920 wurden vergleichende Studien zur Religion vorwiegend von Anthropologen durchgeführt. Ein Grund für die Abwendung von vergleichender anthropologischer Forschung war wahrscheinlich die frühe evolutionistische Anthropologie und die mit ihr verbundenen Spekulationen einiger so- genannter „Armchair“-Theoretiker über den Entwicklungsstand von Religionen, wodurch die Methode des Vergleiches in Verruf gekommen war. Das Interesse an vergleichender Forschung wurde zwar im Zuge von strukturalistischen Theorien wieder geweckt, allerdings war der Strukturalismus für die anthropologische Untersuchung von afrikanischen Religionen und Kulturen im Endeffekt kaum

von Bedeutung (vgl. Westerlund 1993: 47). Die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts brachten einen Wendepunkt in der Geschichte der modernen Anthropologie, welcher durch radikale Veränderungen in Theorie und Praxis herbeigeführt wurde. Aufgrund der Begründung der Feldforschung durch Bronislaw Malinowski und das Aufkommen funktionalistischer Ideen wurde die Vorstellung von „primitiven“ Gesellschaften teilweise revidiert, da sich die Forscher nun in die zu untersuchenden Kulturen integrierten und diese von einem neuen Standpunkt aus kennen lernten. Ferner gewann die Analyse anhand eines objektiven Blicks von außen, die durch Unvoreingenommenheit geprägt war, immer mehr an Bedeutung. Aus diesem Grund wurde die Kritik am Evolutionismus auch immer lauter (vgl. Leclerc 1976: 42).

Bei den frühen Arbeiten anthropologischer Gelehrter handelte es sich meist um sehr weit gefasste ethnographische Studien, die später durch spezifische Analysen religiöser Vorstellungen ersetzt wurden. In seinem „*Oedipus and Job in West African Religion*“ (1959) setzt sich Mayer Fortes zum Beispiel mit dem Motiv des unergründlichen Schicksals auseinander. Victor Turner beschäftigte sich hingegen mit den Ritualen und der Symbolik der Ndembu in Sambia.

In Zusammenhang mit afrikanischen Religionen gewannen die Theorien des französischen Soziologen Émile Durkheim immer mehr an Einfluss. Dieser meinte, dass Religion anhand ihrer sozialen Funktion betrachtet werden müsse und das Produkt eines kollektiven Gedankens sei, welcher dem Individuum durch eine bestimmte Gruppe auferlegt werde. Die von Marx abgeleitete Idee, dass das Individuum ein Produkt der Gesellschaft sei, wurde durch Durkheim innerhalb der Anthropologie verbreitet und bildet einen wesentlichen Unterschied zu den Ansichten der Religionsforscher. Als Atheist lehnte Durkheim jene Theorien ab, die von religiösen Überzeugungen beeinflusst waren. Eric Sharpe schreibt in diesem Zusammenhang:

„Although widely read, Durkheim was so dominated by the desire to explain away the phenomenon of religion that his theories about the origins of religion are of little consequence. His failure to accept mankind's belief in the actual existence of an unseen supernatural order – a failure in which he was to have many followers – led him to serious errors of interpretation“ (Sharpe in Westerlund 1993: 48).

In einigen anthropologischen Studien wurden afrikanische Religionen auch einfach auf bloße Begleiterscheinungen reduziert. Als Beispiel nennt David Westerlund die Forschung des ugandischen Dichters und Sozialanthropologen Okot p'Bitek, der Religion als soziales Phänomen sah und afrikanische Religionen „verweltlichte“. P'Bitek war der Meinung, dass die Afrikaner als atheistisch bezeichnet werden können, da sie ein Konzept, welches der Vorstellung von einem christlichen Gott ähnelt, nicht kennen würden. Auch die Idee von einer „Anderswelt“ sei im religiösen Denken der Afrikaner nicht vorhanden.

Obwohl die Anthropologie im Gegensatz zur Religionswissenschaft in weltlichen Denksystemen verankert ist, gab es einige Anthropologen, die selbst religiös waren. Zu ihnen zählten zum Beispiel M. Griaule, V. Turner, E. E. Evans-Pritchard, G. Dieterlen, G. Lienhardt, J. F. Thiel u.a (vgl. Westerlund 1993: 48f).

In der Anthropologie der Religion gibt es zwei herausragende Studien, denen nicht nur vonseiten der Anthropologen, sondern auch von den Religionswissenschaftlern besondere Aufmerksamkeit zu kam: *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemeli* (1966) von Marcel Griaule und *Nuer religion* (1956) von Evans-Pritchard. *Dieu d'eau* ist eine Pionierarbeit auf dem Gebiet der symbolischen Anthropologie. Die Studie setzt sich mit der komplexen Symbolik und Mythologie der Dogon in Mali auseinander. Griaule empfand einen tiefen Respekt für die Dogon und ihre Religion und war davon überzeugt, dass das Wissen über deren Glaubensvorstellungen die bisherigen Annahmen über die afrikanische Mentalität revolutionieren würde.

In Evans-Pritchard's *Nuer religion* geht es hingegen mehr um die sozialen Aspekte von Religion. Der Autor sieht die Philosophie der Nuer als im Wesentlichen religiös und theozentrisch. Alles in Natur, Kultur und Gesellschaft gehe – laut Evans-Pritchard – von Gott aus, der als Schöpfer und Erhalter des Lebens betrachtet werde. In der spirituellen Hierarchie der Nuer stellen die kleinen Divinitäten keine unabhängigen Wesen dar, sondern bilden eine Art Hypostase von Gott (vgl. Westerlund 1993: 49f).

3.4 Arbeiten westlicher Theologen und Religionswissenschaftler

Obwohl christliche Theologen auch mit dem Thema der Religionsgeschichte vertraut waren, interessierten sie sich kaum für Herkunft, Wachstum oder Entwicklung afrikanischer religiöser Systeme in der Vergangenheit. In ihren Beiträgen nahmen sie überwiegend eine deskriptive Haltung ein und sahen Religion als ein lebendes System. Die beschreibende Erfassung afrikanischer Religionen wurde durch E. G. Parrinder populär. Ein Nachteil derartiger Beschreibungen ist, dass sie sich zu sehr auf die Glaubensvorstellungen an sich konzentrieren und dabei den sozio-kulturellen und rituellen Kontext, in den diese religiösen Konzepte eingebettet sind, völlig vergessen. Dadurch werden afrikanische Religionen auf eine Ansammlung von Doktrinen reduziert, die der Struktur westlicher Glaubensvorstellungen stark ähneln: ein Gott, der an der Spitze steht, gefolgt von anderen Divinitäten, Ahnengeistern etc. Derartige Fehlinterpretationen gründen wahrscheinlich auch in der Missachtung des historischen Hintergrundes religiöser Phänomene (vgl. Onunwa 1991: 81).

In der Erforschung afrikanischer Religionen durch Religionswissenschaftler hat sich eine phänomenologische oder vergleichende Annäherung durchgesetzt, welche die Beschreibung religiöser Phänomene „als solche“ ermöglichen soll. Während die schwer fassbare, innere Erfahrung des Gläubigen in den Hintergrund tritt, stehen die offenen Manifestationen von Religion im Zentrum der Analyse. Die Vertreter der phänomenologischen Richtung lehnen einerseits die Vorgehensweise konservativer Theologen ab, welche die eigene Religion oft als die einzig wahre betrachten, andererseits kritisieren sie aber auch die Reduzierung religiöser Phänomene auf soziale, ökonomische oder psychologische Gegebenheiten durch weltlich inspirierte Gelehrte. Deshalb stellten sich die Phänomenologen auch immer wieder gegen den Versuch afrikanische Religionen in Form von westlichen und profanen Theorien zu erklären.

Einer der wichtigsten Vertreter der phänomenologischen Richtung unter den westlichen Gelehrten der älteren Generation ist Geoffrey Parrinder. Die Werke des Briten, wie etwa *African Traditional Religion* (1954), sind sowohl in Afrika als auch im Westen sehr bekannt und dienten den Forschern seiner Zeit, aber auch seinen Nachfolgern, als wichtige Bezugsquellen. Außerdem trug Parrinder

wesentlich zu der Entwicklung vergleichender Forschung in Zusammenhang mit afrikanischen Religionen des westlichen Afrika bei (vgl. Westerlund 1993: 44). Kritisiert wurden Parrinders Werke vor allem aufgrund ihres dekontextualisierten, katalogartigen Stils. Dadurch traten die Unterschiede zwischen afrikanischen Glaubensvorstellungen in den Hintergrund, was zu der westlichen Annahme beitrug, dass afrikanische Religionen homogen seien. Geoffrey Parrinder war derjenige, der den Begriff „African Traditional Religion“ populär machte (vgl. Shaw 1990: 343f).

Charakteristisch für die Arbeiten der Vertreter der phänomenologischen Richtung ist eine komparative Annäherung. Sie alle verfolgen das Ziel der Beschreibung und des Verständnisses, und nicht einer theoretischen Erklärung, von Religion:

„Religion“, not „culture“ or „society“, is the key concept; and religion is conceived of as a phenomenon sui generis. Accordingly, African religions are presented in a religio-centric way, more or less „isolated“ from their cultural and historical contexts“ (Westerlund 1993: 44f).

3.5 Die Repräsentation afrikanischer Religionen durch afrikanische Gelehrte

3.5.1 Frühe nationalistische Autoren

Diese Gruppe afrikanischer Gelehrter bildete eine Gegenreaktion auf die europäische Haltung gegenüber Afrika und seinen Einwohnern. Dadurch wurden ihre Vertreter später auch zu Pionieren des nationalistischen Kampfes für politische Unabhängigkeit.

Einer der wichtigsten Angehörigen dieser frühen nationalistischen Autoren ist E. W. Blyden. Dem presbyterianischen Pastor war es ein besonderes Anliegen mit der Idee der Unterlegenheit der Afrikaner den Europäern gegenüber zu brechen und widmete sein Leben deshalb einer Gegendarstellung. Er sah die afrikanische Kultur als einen wichtigen Teil der Gemeinschaft der Weltnationen und engagierte sich auch in der Bildung der Afrikaner. Als er später erkannte, dass ihn sein Amt als Pastor bei seinem Vorhaben hinderte, legte er es nieder. Obwohl Blyden ein Vertreter der presbyterianischen Kirche war, stand er dem Islam besonders positiv gegenüber. In seinem Werk *Christianity, Islam and the*

Negro Race (1887) vertrat Blyden die Meinung, dass der Islam den Afrikanern den Vorteil der Teilhabe an einer der großen Zivilisationen der Welt gebracht hätte, ohne ihnen dabei ein Gefühl von Unterlegenheit zu vermitteln.

Blyden widmete sich zwar nie einer systematischen Beschreibung afrikanischer Religionen, er versuchte jedoch aufzuzeigen, dass Religion und Kultur authentische Aspekte des afrikanischen Lebens darstellen und mit denen westlicher Gesellschaften vergleichbar sind. Europäische Interpretationen, die afrikanische Religionen als minderwertig ansahen, lehnte er ab (vgl. Onunwa 1991: 111f).

Ein weiterer Angehöriger der Gruppe der frühen nationalistischen Autoren ist der Ghanaer John Mensah Sarbah. Der aus der Ethnie der Fante stammende Schriftsteller sammelte die Oraltraditionen, Sprichwörter und das Gewohnheitsrecht seines Volkes und verarbeitete seine Ergebnisse in den beiden Werken *Fante Customary Laws (1897)* und *Fante National Constitution (1906)*. Darin kritisierte er insbesondere die Fehlinterpretationen afrikanischer Religionen durch die Missionare. Allerdings griff er auch jene europäischen Autoren an, die nicht christlich beeinflusst waren, und bezeichnete deren Auffassung der afrikanischen Kulturen und Religionen als voreingenommen und fehlinformativ (vgl. Onunwa 1991: 112).

Auch Casley Heyford stammte aus Ghana. Er ging nach England, um Rechtswissenschaften zu studieren, übte diesen Beruf nach seiner Rückkehr in sein Heimatland jedoch nicht aus. Wieder in Ghana, begann er sich mit dem Journalismus auseinanderzusetzen und wurde sogar zu einem der ersten afrikanischen Journalisten. In seinem Beitrag *Ethiopia Unbound: Studies in Race Emancipation (1911)* beschrieb und verteidigte Heyford den Wert afrikanischer Institutionen. Er vertrat die Ansicht, dass ein sorgfältiges Studium afrikanischer Religionen notwendig sei, um verlässliche Aussagen über ihre Grundsätze und Praktiken treffen zu können. Die Religion seines Volkes, der Fante, bezeichnete er als authentischen Glauben und eine Bereicherung für die Spiritualität der Menschen.

J. B. Danquah wurde besonders stark von Casley Heyford beeinflusst. Auch Danquah war Ghanaer, allerdings gehörte er nicht den Fante, sondern dem

Volk der Akan an. 1921 ging er nach London, wo er Philosophie und Rechtswissenschaften studierte. Er war außerdem in die Politik Ghanas involviert und trat 1960 sogar in den Präsidentschaftswahlen als Gegenkandidat von Kwame Nkrumah an, die er aber verlor. Da sich Danquah gegen die Philosophie von Nkrumah gestellt hatte, wurde er auf dessen Anordnung verhaftet. 1964 starb Danquah im Gefängnis.

Zu seinen bekanntesten Schriften zählt *Akan Doctrine of God (1944)*, die er zu einem Zeitpunkt publizierte, als der Bedeutung des höchsten Wesens in afrikanischen Religionen von europäischer Seite besondere Aufmerksamkeit zu kam. In *Akan Doctrine of God* wehrte sich Danquah gegen die missionarische Darstellung der afrikanischen Gottesvorstellungen. Er bestand darauf, dass die Religion der Akan eine monotheistische war, und versuchte seine Annahme zu untermauern, indem er den Glauben der Akan mit den religiösen Konzepten alter Kulturen des Nahen Ostens verglich. Dieser Versuch konnte jedoch nicht wirklich überzeugen (vgl. Onunwa 1991: 113f).

3.5.2 Antikolonialistische Autoren

Zu der zweiten Gruppe afrikanischer Gelehrter, die sich mit afrikanischen Religionen auseinandersetzen, zählen jene Autoren, die von den Hinterlassenschaften der frühen Nationalisten inspiriert waren. Sie wurden mit dem Anbruch der politischen Kämpfe um die nationale Unabhängigkeit aktiv. Viele von ihnen erhielten ihre Ausbildung in Schulen, die von christlichen Missionen geleitet wurden, später richteten sie sich jedoch gegen diese Missionen und begannen ihre eigenen Kulturen und Religionen zu verteidigen (vgl. Onunwa 1991: 110).

Das Selbstbewusstsein antikolonialistischer Autoren nahm seinen Ausgangspunkt in der so-geannten Négritude-Bewegung, welche sich als Idee schon Ende des 19. Jahrhunderts in den USA feststellen lässt. Begründet wurde sie jedoch erst in den 1930er Jahren durch die drei Sorbonner Studenten Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire und Léon Contran Damas. Die Bewegung wurde durch eine Diskriminierung hervorgerufen, gegen die sich die drei Studenten schriftlich zur Wehr setzten, wobei sie ihre jeweiligen Herkunftsländer vergaßen und sich einfach zum „Afrikaner“ bekannten.

„Négritude ist also eine Art Glaubensbekenntnis im Hinblick auf das Schicksal Afrikas. Es geht darum, afrikanisch zu denken und zu schreiben. Das ist der Weg zur Wiedererlangung der Personalität und zur Befreiung“ (Bujo 1986: 55). Der hauptsächliche Gesichtspunkt der Négritude-Bewegung lag darin, den „Schwarzen“ gegenüber dem „Weißen“ neu zu definieren (vgl. Bujo 1986: 55f).

Den antikolonialistischen Autoren ging es weniger um die Religion an sich, als um die politische Emanzipation der Afrikaner. Wie auch die frühen Nationalisten, führten sie keine systematischen Beschreibungen von afrikanischen Religionen durch, sie sahen die Religion allerdings als einen wichtigen Aspekt des afrikanischen Lebens.

Wichtige Vertreter dieser neuen Gruppe von Schriftstellern waren Nnamdi Azikiwe (Nigeria), Kwame Nkrumah (Ghana) oder Jomo Kenyatta (Kenia). Diese übten nicht nur Kritik an der westlichen Haltung gegenüber afrikanischen Kulturen, sondern bestärkten die Afrikaner auch in ihrer Rückbesinnung auf die Schönheit und Bedeutung ihrer eigenen Traditionen (vgl. Onunwa 1991: 115).

Die missionarische Methode wurde vor allem von Mongo Beti mit seinem Buch *Le pauvre Christ de Bomba* (*Der arme Christ von Bomba*, 1956) kritisiert. Bei Betis Werk handelt es sich um einen Roman über die Missionsstation Bomba und ihren Leiter Pater Drumont, einen Missionar in Kamerun. Pater Drumont predigt in Bomba ein Christentum, das importiert ist und mit den autochthonen Glaubensvorstellungen der Afrikaner nichts zu tun hat. Lange Zeit glaubt Drumont an ein von den Afrikanern verstandenes Christentum, allerdings wird er eines Tages von der Realität eingeholt. Er erkennt, dass das Christentum die bereits vorhandene Religion nicht ausgerottet hat, sondern eine Symbiose der beiden entstanden ist. Völlig entmutigt verlässt Pater Drumont Bomba und kehrt nach Europa zurück. In seinem Roman stellt Mongo Beti das Christentum bloß, welches das kulturelle Erbe der Afrikaner nicht berücksichtigt hatte und den Zwecken des Kolonialismus dienen sollte (vgl. Bujo 1986: 57f).

Auch K. A. Busia, ein Ashante, kritisierte die Form des Christentums, die von den Missionaren in Afrika verkündet wurde, und beschrieb diese als ein System, das dazu dienen sollte, afrikanische Denk- und Lebensweisen zu zerstören. Busia hatte Ende des Zweiten Weltkrieges in Oxford ein Doktorat in Sozialanthropologie erworben und arbeitete bis 1958 am University College

Legon in seinem Heimatland Ghana. Danach wurde er politisch aktiv. Er sprach sich für ein Christentum aus, das die vorhandenen sozialen Institutionen einer Gesellschaft integrieren sollte.

Es gab auch einige Akademiker, die im Zuge des antikolonialistischen Befreiungskampfes ein ausgeprägtes Verständnis für afrikanische Kulturen entwickelten und für die Einrichtung eines eigenen Studienganges für afrikanische Religionen an den Universitäten der ehemaligen britischen Kolonien, wie dem University College Legon, dem University College Ibadan (Nigeria) oder dem University College Makerere (Uganda), kämpften (vgl. Onunwa 1991: 114ff).

3.5.3 *Afrikanische Theologen*

Bei den Vertretern dieser Gruppe von afrikanischen Gelehrten handelte es sich häufig um Mitglieder unterschiedlicher christlicher Kirchen, die in der Hierarchie ihrer jeweiligen Kirche höhere Positionen inne hatten. Diese Theologen widmeten sich dem Studium der afrikanischen Religionen, um die Einwohner Afrikas mit der bevorstehenden Evangelisierung und Missionierung besser konfrontieren zu können. Mitte der 1950er Jahre bestanden römisch-katholische Priester im Osten Nigerias zum Beispiel auf eine ausführliche Erforschung der Igbo-Religion. Sie glaubten aufgrund derartiger Kenntnisse den ungebildeten Konvertiten die christlichen Rituale, wie etwa die Messe, näher bringen zu können. Den afrikanischen Theologen ging es vielmehr um eine Transformation afrikanischer Religionen durch die Integration gewisser autochthoner Glaubensvorstellungen als um deren Zerstörung (vgl. Onunwa 1991: 116).

Ein weiteres Ziel der afrikanischen Theologen war es, einen Gegendiskurs zu der überwiegend ethnozentrischen Darstellung afrikanischer Religionen zu liefern. Sie erhofften sich dadurch besser gegen das verfestigte Negativbild, welches die westliche Wissenschaft von den Afrikanern und ihren religiösen Vorstellungen geschaffen hatte, angehen zu können. Das Resultat dieses Versuches war jedoch eine oft übertriebene Darstellung der Bedeutung von Religion in afrikanischen Kulturen. Der Afrikaner galt plötzlich als durch und durch religiöser Mensch (vgl. Oladipo 2004: 355f). Der kongolesische Theologe Bénézet Bujo schreibt in diesem Zusammenhang folgendes:

„Bei der Lektüre vieler afrikanischer Theologen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie darauf versessen sind, der Außenwelt zu zeigen, wie tief religiös die Afrikaner waren oder noch sind und wie die Grundelemente ihrer Religion wertvolles Material zur Erarbeitung einer genuin afrikanischen Theologie zu liefern in der Lage sind“ (Bujo 1986: 70f).

Als Beispiel nennt Bujo den kenianischen Pastor John S. Mbiti, der in seinen Werken der biblischen Botschaft besondere Aufmerksamkeit schenkt, um dann die afrikanische Konzeption damit zu konfrontieren. Natürlich stand im Zuge der Entstehung seiner Studien – wie auch bei anderen Vertretern der afrikanischen Theologie – die Missionierung und Evangelisierung im Mittelpunkt des Interesses. Deshalb zieht Mbiti in seinen Beiträgen auch Parallelen zwischen biblischer Lehre und afrikanischer Mentalität. Es gelang dem Religionsforscher zwar nicht die Inkulturation des Christentums im afrikanischen Kontext voranzutreiben, das von ihm gelieferte Material bietet jedoch eine wichtige Bezugsquelle im weiteren Umgang mit afrikanischen Religionen (vgl. Bujo 1986: 71f).

In *Afrikanische Religion und Weltanschauung* (1974) sieht Mbiti im Zeitbegriff den Schlüssel zum Verständnis afrikanischer Religionen. Darin vertritt er die Ansicht, dass in der westlichen Welt ein linearer Zeitbegriff mit einer unbegrenzten Vergangenheit, einer flüchtigen Gegenwart und einer unendlichen Zukunft vorherrsche, während „[...] die Zeit in der traditionellen Auffassung (der Afrikaner) ein zweidimensionales Phänomen [...] mit einer weit zurückreichenden Vergangenheit, einer Gegenwart und praktisch keiner Zukunft“ (Mbiti 1974: 21) darstelle. Dieser Aussage zufolge steht das Vergangene im Zentrum des Zeitverständnisses der Afrikaner, was Mbiti zu der Behauptung bewegt, dass auch die Geschichte im afrikanischen Denken rückschreitend sei (vgl. Mbiti 1974:29f). Dieser Gedanke wurde später von Benjamin Ray aufgegriffen und als Fehlinterpretation abgelehnt. Ray meint, dass die Zeit in Afrika, wie auch in Europa, von einer Vergangenheit in eine Gegenwart übergehe. Der einzige Unterschied liege darin, dass das afrikanische Zeitverständnis nicht sehr weit über die Gegenwart hinaus gehe. Einer weit entfernten Zukunft würde im afrikanischen Denken also keine besondere Bedeutung zugemessen. Dies sei – laut Ray – jedoch kein Grund von einer Rückwärtsbewegung der Zeit zu sprechen (vgl. Ray 1972: 83).

In seinem zweiten nahezu katalogartig anmutenden Werk *Concepts of God in Africa* (1970) versucht Mbiti zu zeigen, dass der afrikanische „Hochgott“ im Zentrum der Kosmologie sowie der rituellen Praktiken und Moralvorstellungen der Afrikaner steht, was der Interpretation seitens europäischer Forscher widerspricht. Diese sahen im afrikanischen „Hochgott“ einen so-geannten „deus otiosus“, also einen untätigen, verborgenen Gott, der in die Entwicklung seiner Schöpfung nicht eingreift und deshalb auch keine religionspraktische Bedeutung hat.

Ähnlich wie Mbiti, konzentrierte sich auch der Yorùbá Bolaji Idowu auf die Vorstellung vom höchsten Wesen in Afrika. 1962 publizierte er seine Doktorarbeit *Olódùmarè: God in Yorùbá Belief*, welche auch heute noch als wichtige Quelle im Kontext der religiösen Vorstellungen der Yorùbá, aber auch afrikanischer Religionen allgemein, herangezogen wird. Darin widmet er sich der Kosmogonie seines Volkes und beschreibt diese als so-geannten „Diffused Monotheism“. Seiner Meinung nach, hat dieser Begriff den Vorteil:

„[...] of showing that the religion is monotheism, though it is a monotheism in which the good Deity delegates certain portions of His authority to certain divine functionaries who work as they are commissioned by Him“ (Idowu 1962: 221).

Die Beziehung zwischen Olódùmarè und den anderen Divinitäten (Òrìṣà) erklärt Idowu also in Form einer Hierarchie: Olódùmarè steht an oberster Stelle, während die Òrìṣà als seine „Beamten“ fungieren (vgl. Onunwa 1991: 117).

Neben Mbiti und Idowu gelten auch F. A. Arinze und der anglikanische Priester Edmund C. O. Ilogu als Repräsentanten afrikanischer Theologie. In *Sacrifice in Ibo Religion* (1970) und *Christianity and Igbo Culture* (1974) widmeten sich die beiden Gelehrten insbesondere den Glaubensvorstellungen der Igbo und versuchten gewisse Elemente dieser religiösen Konzepte in das Christentum zu integrieren (vgl. Onunwa 1991: 117).

3.6 Die historische Annäherung an afrikanische Religionen

Eine historische Annäherung an afrikanische Religionen erfolgte zunächst von Vertretern der Ethnologie Zentraleuropas, vorwiegend in Deutschland und Österreich. Dort entwickelte sich die Ethnologie schon von Beginn an als eine

Disziplin, die sehr stark mit der Geschichte verbunden war. Wie die Historiker, bevorzugten die Ethnologen des deutschsprachigen Raumes einen empirischen Zugang und lehnten vorgefasste Spekulationen ab. Ferner bedienten sie sich der Methode der Quellenkritik, einer systematischen und kritischen Analyse von schriftlichen oder mündlichen Quellen. Zu den wichtigsten Vertretern einer historischen Annäherung an afrikanische Religionen zählen Pater Wilhelm Schmidt, Leo Frobenius, Hermann Baumann und Wilhelm Koppers.

Pater Wilhelm Schmidt interessierte sich für die frühesten Formen von Kultur und Religion. In seinem 12-bändigen Werk *Der Ursprung der Gottesidee* (1912-1955) führte er eine vergleichende ethnographische Studie über die Völker der Welt durch und widmete sich dabei auch den religiösen Vorstellungen in Afrika. Schmidt war der Überzeugung, dass sich die ältesten Glaubensvorstellungen der Menschheit in der Religion der Pygmäen Zentralafrikas erhalten hätten. Er glaubte an einen Urmonotheismus, aus dem alle späteren Formen von Religion entstanden seien (vgl. Westerlund 1993: 50ff). Durch die Annahme eines Urmonotheismus widersprach Schmidt einerseits den Kulturtheorien der evolutionistischen Anthropologen, andererseits ging er von der Existenz vier verschiedener Kulturkreise aus, denen er unterschiedliche Entwicklungsgrade zusprach. Nach Schmidt habe jeder dieser Kulturkreise eine bessere Technologie und eine komplexere soziale Organisation entwickelt, wobei sie sich zeitgleich von einem Monotheismus entfernt hätten. Damit bleibt Schmidt dem Ausgangspunkt des Evolutionismus verhaftet (vgl. Barnard 2000: 52). Die ethnographischen Daten, auf denen Schmidts Arbeit aufgebaut ist, sind aus heutiger Sicht veraltet und auch die Kulturkreislehre wurde von der Wiener Schule mittlerweile komplett verworfen.

Viele spätere Versuche afrikanische Religionen aus einer historischen Perspektive heraus zu erforschen sind fehlgeschlagen. Dies geschah aufgrund eines allgemeinen Pessimismus, der durch das Argument gestützt wurde, dass die Abwesenheit von schriftlichen Dokumenten die Auseinandersetzung mit der Geschichte bestimmter religiöser Konzepte unmöglich mache. Neben E. G. Parrinder lehnte auch John Mbiti eine historische Annäherung an afrikanische Religionen ab. Besonders interessant ist deshalb das Werk *Historical Study of African Religion* (1972) der beiden Historiker Ranger und Kimambo. Darin

vertreten die Autoren die Meinung, dass es unmöglich sei, afrikanische Religionen zu verstehen ohne Kenntnisse über die historischen Dimensionen zu haben. Damit sprechen sich Ranger und Kimambo für eine Aufnahme der Religionsgeschichte in die afrikanische Historiographie sowie einen holistischen Zugang zu afrikanischen Religionen aus (vgl. Onunwa 1991: 81ff). Der Sammelband von Ranger und Kimambo enthält einige sehr aufschlussreiche Beiträge, die sich mit wichtigen historischen Fragen auseinandersetzen und die Dynamik afrikanischer Religionen aufzeigen. Diese Studien unterscheiden sich von früheren Analysen von evolutionistischen Anthropologen oder einigen Kulturhistorikern, wie etwa Schmidt, insofern, dass „[...] these studies are properly historical in that they do not go back beyond their evidential sources, be they oral or archival“ (Westerlund 1993: 53).

Auch Austin Shelton widmet sich in seiner Monographie *The Igbo-Igala Borderland: Religion and Social Control in Indigenous African Colonialism (1971)* der historischen Dimension afrikanischer Religionen. Seine Studie zeigt, dass afrikanische Religionen anhand einer systematischen und detaillierten Erforschung von Oraltraditionen, politischer Geschichte sowie gegenwärtigen sozio-religiösen Situationen unter Berücksichtigung struktureller Variationen innerhalb einer einzelnen Gesellschaft, aber auch innerhalb historisch angrenzender Gesellschaften, historisch rekonstruiert werden können. In *The Igbo-Igala Borderland* beschreibt Shelton die Übernahme des Igbolandes durch das Königreich der Igala im Zuge des 17. Jahrhunderts. Als die zentralisierte, hierarchisch aufgebaute und monarchische Gesellschaft der Igala auf die Igbo traf, deren System nach völlig anderen Richtlinien aufgebaut war, bewiesen die Igala eine unglaubliche Raffinesse im Umgang mit der ungewohnten Situation. Sie erkannten schnell, dass die entscheidende Institution der Igbo nicht politisch, sondern religiös war und durch den so-genannten *attama*, dem Priester der mächtigen *alusi* Geistwesen, repräsentiert wurde. Daraufhin besetzten die Igala die Position der *attama* mit ihren eigenen Leuten, während der Rest des politischen und religiösen Systems in den Händen der Igbo-Autoritäten blieb. Shelton bezeichnet dieses Aufeinandertreffen der Igala mit den Igbo als einen einzigartigen Fall afrikanischer Kolonisation unter Einbeziehung religiöser Institutionen. Die Igbo reagierten ihrerseits auf die

Veränderungen, indem sie die religiöse Bedeutung anderer ritueller Sphären ihrer Kultur hervorhoben. Der zentrale Punkt von Sheltons Studie ist seine Erkenntnis über die historische Transformation des Hochgott-Konzeptes der Igbo. Nach Shelton rückt der Hochgott besonders in Zeiten kultureller Bedrohungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit (vgl. Ray 1972: 75ff).

4 HINDERNISSE IM WISSENSCHAFTLICHEN UMGANG MIT AFRIKANISCHEN RELIGIONEN UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIÖSEN KONZEPTE DER YORÙBÁ

4.1 Das Problem der Sprache

Eine der größten Herausforderungen im Umgang mit verschiedenen Kulturen und Religionen bildet sicherlich die Sprache. Wie können abstrakte Ideen oder religiöse Konzepte einer gegebenen Kultur in der Sprache einer anderen ausgedrückt werden? Gerade im Kontext der Religion und ihrer Bedeutung in verschiedenen Kulturen sieht man sich häufig mit Vorstellungen konfrontiert, welche sich vom eigenen Ideengerüst unterscheiden und deshalb immer wieder die Frage nach der „richtigen“ Übersetzung aufwerfen.

Ein möglicherweise gutes Beispiel für diese Problematik liefert das Yorùbá-Konzept von orí. Die konkrete Übersetzung von orí lautet „physischer Kopf“, allerdings verbirgt sich hinter diesem Begriff eine sehr tiefgehende Bedeutung, die über das Physische hinausgeht. Als Sitz vieler wichtiger Teile des menschlichen Körpers, wie des Gehirns oder der Augen (oba-ara = König des Körpers), nimmt orí im Gegensatz zu dem Rest des Körpers eine besondere Stellung ein. Die Yorùbá glauben, dass der physische Kopf einen inneren Kopf repräsentiert, welcher der Träger des persönlichen Schicksals einer Person ist und demnach die Kontrolle über die Bestrebungen im Leben eines Menschen hat. Jeder Mensch erhält nur einen Anteil eines großen „Kollektivschicksals“, welches unter der gesamten Menschheit aufgeteilt wird. Dieser Anteil ist im inneren Kopf jedes Individuums eingeschlossen. Mit diesem Konzept von orí drücken die Yorùbá ihre Überzeugung aus, dass die Existenz des Menschen einen Sinn hat. Jeder Mensch hat im Laufe seines Lebens eine bestimmte

Mission zu erfüllen, die in seinem inneren Kopf, orí, festgeschrieben ist. Im Denken der Yorùbá bildet die Durchführung dieser Mission den Sinn der menschlichen Existenz (vgl. Gbadegesin 1991: 46f). Orí bedeutet also nicht bloß „physischer Kopf“, sondern verkörpert außerdem eine Fülle abstrakter Ideen, die nur anhand einer weiterführenden Auseinandersetzung erschlossen werden können.

Ähnlich wie die Vorstellung vom Schicksal sind auch andere fundamentale Konzepte des menschlichen Denkens vom Problem der Übersetzung betroffen. Oftmals unterliegen sie dem Einfluss auswärtiger philosophischer Traditionen und Denkkategorien, wodurch sie meist fehlinterpretiert werden. In *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion* (1998) widmet sich der ghanaische Philosoph Kwasi Wiredu ebendieser Problematik. Seine Ansätze werden unter 4.1.2. genauer geschildert.

Es gibt sicherlich Gefühle, Erfahrungen und Gemütszustände, welche sich aus der menschlichen Natur heraus ergeben und deshalb den Menschen der Erde gemeinsam sind. Die Begriffe für diese Gefühle mögen sich in den jeweiligen Sprachen unterscheiden, deren Bedeutung bleibt jedoch bestehen: „This is why we can construct bilingual dictionaries, learn one another's languages and, in short, communicate“ (Hallen 1997: 12). Handelt es sich um universale Gemütszustände, wie etwa Trauer, Schmerz oder Freude, ist es meist kein Problem eine Übersetzung zu finden, da das gegebene Wort - im Falle, dass kein eins-zu-eins Äquivalent in einer anderen Sprache existiert – zumindest anhand einer Umschreibung erklärt werden kann. Anders verhält es sich jedoch mit kulturellen Phänomenen, die nicht einfach übersetzt oder umschrieben werden können.

Der Philosoph W. V. O. Quine beschäftigt sich näher mit dem Problem der Übersetzung. Er vertritt einen sehr extremen Standpunkt und kritisiert folgende Annahme der westlichen Philosophie: „[...] the meanings of statements are reducible to culturally universal propositions“ (Hallen 1997: 16). Die Idee, dass sich Bedeutungen anderer Kulturen nicht von denen der westlichen Welt unterscheiden, wäre – laut Quine – ein linguistischer Ethnozentrismus. „Quine prefers to regard each natural language (English, Spanish, Korean, etc.) as a unique and complex theory for describing experience that conveys its own

ontology, which may be distinct from that of any other“ (Hallen 1997: 16). In seinem Werk *Word and Object* (1960) entwickelt Quine seine bekannte These der Unbestimmtheit der Übersetzung, welche nun im ersten Unterpunkt dieses Kapitels näher erörtert werden soll.

4.1.1 Willard Van Orman Quine und die These der Unbestimmtheit der Übersetzung

Quines berühmtes Werk *Word and Object*, welches sich der so genannten These der Unbestimmtheit der Übersetzung widmet, erschien 1960. Diese Zeit markierte nicht nur das Ende der Kolonialzeit, sondern brachte auch einem Großteil der afrikanischen Länder seine Unabhängigkeit. Nun konnten endlich Untersuchungen über afrikanische Kulturen und Religionen begonnen werden ohne dass die westliche Welt dabei ihre Superiorität unter Beweis stellen musste: „Schon dass die Religionen als andere Religionen bewertet werden und nicht von vornherein als primitive magische Kulte ist neu“ (Koch 2003: 17).

Im zweiten Kapitel von *Word and Object* mit dem Titel *Meaning and Translation* formuliert der Philosoph Quine die so genannte „indeterminacy thesis of radical translation“ und thematisiert in diesem Zusammenhang die Problematik eines Sprachforschers, der zum ersten Mal auf eine ihm unbekannte Sprache trifft und diese übersetzen muss. Unter dem Begriff „radical translation“ versteht Quine die Übersetzung einer bisher unerforschten Sprache oder einer Sprache, die sich völlig von der des Forschers unterscheidet und weder eine Verwandtschaft noch eine gemeinsame Kultur mit ihr aufweist (vgl. Quine 1960: 28).

Laut Quine ist ein Linguist, der eine unbekannte Sprache untersuchen will, lediglich auf Beobachtungen angewiesen, welche sowohl für ihn selbst als auch einen Informanten bzw. Native Speaker erkennbar sind. Ähnlich verhält es sich auch bei Kindern, die eine Sprache neu erlernen. Einfache Aussagen, wie „es regnet“, bilden quasi die ersten Schritte des Spracherwerbs und werden von Quine als Beobachtungssätze („observation sentences“) bezeichnet. Der Sprachforscher versucht also zunächst Beobachtungssätze der fremden

Sprache mit Beobachtungssätzen der eigenen Sprache zu vergleichen, wobei die Reizbedeutung⁴ der beiden Aussagen natürlich die gleiche sein muss.

Im Zuge seiner These der Unbestimmtheit der Übersetzung führt Quine folgendes Gedankenexperiment durch: Ein Linguist und ein Einheimischer befinden sich an demselben Ort. In diesem Moment läuft ein Hase vorbei und der Einheimische verwendet daraufhin den Ausdruck „Gavagai“. Der Linguist notiert sich sofort den Begriff „Hase“ und führt damit eine Art provisorische Übersetzung durch, die es in anderen Kontexten zu überprüfen gilt. Der Forscher kann schließlich nicht mit Sicherheit wissen, ob mit „Gavagai“ der Hase als Objekt oder vielmehr nur bestimmte Verhaltensweisen oder Teile des Tieres gemeint sind, denn selbst auf der Ebene der direkten Beobachtung kann die Bedeutung eines Wortes oder Satzes unklar bleiben. Da der Forscher die fremde Sprache noch nicht kennt, fällt ein synonyme Bezugspunkt weg. Um nun weitere Daten und Informationen sammeln zu können, muss der Sprachforscher seinen Informanten gewissen Stimulationen, wie etwa Fragen, aussetzen und dann seine positive oder negative Reaktion abwarten. Anhand der Reaktionen seines Gegenübers stellt der Sprachforscher seine Hypothesen auf (vgl. Quine 1960: 28ff, Koch 2003: 23ff):

„Die Pointe des Gedankenexperiments liegt darin, dass der Feldforscher übersetzt, ohne auf die Konzepte 'Synonymität' oder 'Bedeutung', die für Quine Hirngespinnste sind, sich beziehen zu müssen! 'Bedeutung' wird von Quine durch ein behavioristisches Surrogat ersetzt: das Verhalten des Bestätigens bzw. des Verneinens“ (Koch 2003: 25).

Probleme in der Übersetzung treten vor allem dann auf, wenn der Forscher beginnt, das Verhalten seines Gegenübers auf eine bestimmte Situation so zu deuten, als handle es sich um die Reaktion einer Person mit dem gleichen kulturellen Hintergrund. Genau diesen Umgang mit fremden Sprachsystemen in Anlehnung an die eigene Kultur seitens des Linguisten sieht Quine bereits als eine Art Auferlegung, was wiederum zu Fehlinterpretationen führen kann. Es gibt immer alternative Deutungen einer Reaktion auf einen Stimulus. Eine eindeutig richtige oder falsche Interpretation existiert deshalb nicht (vgl. Hallen 1997: 21).

⁴ „Reizbedeutung“ heißt, dass zwei Sätze (z.B. der beiden Sätze „Gavagai“ und „Hase“) aufgrund des gleichen Reizes bejaht werden (vgl. Koch 2003: 24).

Die größten Schwierigkeiten für eine adäquate Übersetzung ergeben sich, wenn Aussagen über einfache Sachverhalte hinausgehen und in abstrakte Ebenen oder den sogenannten „second-order“ Bereich, wie etwa philosophische Sphären, hineinführen. Als Beispiel nennen die beiden Autoren Hallen und Sodipo den Begriff des Schicksals. „Schicksal“ ist ein abstraktes Konzept, das sehr stark theoriegeladen und mit anderen theoretischen Begriffen, wie etwa „Vorherbestimmung“, verknüpft ist. In der Erschließung der Bedeutung derartiger Begriffe kann sich ein Sprachforscher nicht mehr auf das Verhalten seines Gegenübers verlassen, da sich „Schicksal“, „Wahrheit“, „Moral“ und ähnliche Begriffe meist einer unmittelbaren Erfahrung entziehen. Nach Quine wäre es ein Fehler anzunehmen, dass abstrakte Bedeutungen Sprache transzendieren können (vgl. Hallen 1997: 23f).

Alles in allem ist Quine der Auffassung, dass es keinen absolut richtigen oder falschen Weg in der Übersetzung einer Sprache gibt. Unter Unbestimmtheit versteht er, dass ein Forscher in seiner Auseinandersetzung mit einer fremden Sprache mehrere Übersetzungshandbücher entwickeln kann, die möglicherweise völlig unterschiedlich, aber gleich gut geeignet sind, um den Einheimischen zu verstehen (vgl. Koch 2003: 15).

Die These der Unbestimmtheit der Übersetzung führte zu den unterschiedlichsten Reaktionen. Einige stimmten ihr zu, andere lehnten sie ab und wieder andere betrachteten sie als irrelevant.

4.1.2 *Kwasi Wiredu und die „begriffliche Dekolonisation“*

In *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion* (1998) versucht der Kwasi Wiredu eine Erklärung für seinen Begriff der Dekolonisation afrikanischer Philosophie zu geben. Darunter versteht er die Befreiung des philosophischen Denkens von allen unzulässigen Beeinflussungen, welche auf die koloniale Vergangenheit Afrikas zurückzuführen sind. In diesem Zusammenhang wirft Wiredu auch den Begriff der „konzeptuellen bzw. begrifflichen Dekolonisation“ („conceptual decolonization“) auf (vgl. Wiredu 1998: 1). Darunter versteht Kwasi Wiredu zwei komplementäre Dinge. Auf der einen Seite fordert er die Vermeidung oder Umkehrung der konzeptuellen Gerüste auswärtiger philosophischer Traditionen und Denkkategorien, welche im Zuge des

Kolonialismus in afrikanische Denksysteme eingeführt wurden. Betroffen von diesem Einfluss fremden Gedankengutes sind meist die fundamentalen Konzepte des menschlichen Denkens, wie etwa die Vorstellung vom Sein, der Wahrheit, der Religion, von Gott, der Gerechtigkeit und Freiheit, vom Universum, dem Tod und dem Übernatürlichen, der Moral etc. Durch die Bildung eines kritischen, begrifflichen Selbstbewusstseins seitens der Afrikaner soll laut Wiredu die Aufdeckung unreflektiert übernommener, fremder Vorstellungen ermöglicht werden (vgl. Wiredu 1995: 22f).

Auf der anderen Seite, spricht sich Wiredu mit seinem Begriff der konzeptuellen Dekolonisation für eine größtmögliche Ausschöpfung der eigenen indigenen, begrifflichen Modelle aus.

Die Auferlegung fremder Denkkategorien innerhalb afrikanischer Denksysteme während des Kolonialismus fand zum größten Teil auf den drei Ebenen der Sprache, Religion und Politik statt. Die Ebene der Sprache sieht Wiredu als „[...] the most fundamental, subtle, pervasive and intractable circumstance of mental colonization“ (Wiredu 1995: 22). Sie betrifft etwa Erziehungssysteme und die damit verbundene Weitergabe von Wissen.

Die Vermittlung von Bildung in einer fremden Sprache bildet sicherlich einen der nachhaltigsten Aspekte in der Einführung von Erziehungssystemen durch die koloniale Verwaltung. Sprache ist nicht begrifflich neutral, sie transportiert vielmehr kulturelle Denkformen. Die Syntax und das Vokabular einer Sprache bilden konkrete Arten der Konzeptualisierung. Daher ist ein Afrikaner, der in englischer Sprache unterrichtet wird, in seiner Verwendung von Begriffen sehr stark westernisiert (vgl. Wiredu 1998: 1).

Während der Phase der Postkolonialismus kam es zu der Durchführung vieler religiöser und anthropologischer Studien zu afrikanischen Weltbildern, welche auch für die afrikanische Philosophie relevante Elemente enthielten. Diese Studien wurden nicht nur in fremden Sprachen, wie Englisch, Französisch oder Deutsch, sondern auch in westlichen Denkkategorien betrieben. Unter Denkkategorien versteht Kwasi Wiredu grundlegende Begriffe oder Ideen mit deren Hilfe ganze Reihen von Angelegenheiten formuliert und diskutiert werden können. Die Einteilung in Dichotomien bildet in diesem Zusammenhang ein

wichtiges Beispiel. Diese Form der Konzeptualisierung ist im westlichen Denken sehr stark verankert: das Spirituelle versus das Physische, das Religiöse versus das Profane, das Übernatürliche versus das Natürliche etc. Probleme ergeben sich dann, wenn derartige westliche Kategorien verwendet werden, um Phänomene oder Institutionen in afrikanischen Gesellschaften zu beschreiben. In diesem Zusammenhang schreibt Bourdillon:

„We study religion, because it is a distinct area of study in Western societies. In African societies, religion is so much part of everyday life that its isolation as a distinct area of study can be questioned. It is not even clear how far the Western term 'spirit' is applicable to African Beliefs about their dead. When we use a European or Western category to cover institutions in African societies, we must be ready to modify the categories to fit the institutions, rather than distort our accounts of the institutions to fit the categories“ (Bourdillon 1993: 218f).

Dass die Einteilung in Dichotomien nicht immer angebracht ist, zeigt etwa die Vorstellung vom Menschen im Glaubenssystem der Yorùbá. Gemäß dem Verständnis der Yorùbá können Geist und Körper nämlich nicht einfach voneinander getrennt werden. Dem Menschen wurde das Rationale wie das Nichtrationale gegeben, um sie beide – genau wie Logik und Intuition – zusammen zu nutzen. Das Materielle und das Spirituelle werden innerhalb dieses religiösen Systems zu einer Ganzheit verbunden, es gibt lediglich eine wesentliche Trennung zwischen òrun, dem Himmel bzw. der spirituellen Welt, und ayé, der Erde bzw. dem Bereich der Lebenden. Allerdings sind selbst òrun und ayé eng miteinander verbunden, da die spirituellen Kräfte im Leben der Yorùbá ständig präsent sind und demnach deren Alltag maßgeblich beeinflussen. Ein Körper-Seele-Dualismus, wie er im westlichen, europäischen Denken seit jeher fest verankert ist, scheint den Yorùbá fremd zu sein (vgl. Pemberton 1996: 166).

Das Ergebnis der Annäherung europäischer Forscher an das afrikanische Denken unter dem Einfluss der eben genannten westlichen Denkstrukturen zeigte ein sehr einheitliches und vereinfachendes Bild des „Afrikaners“, der durch und durch religiös ist, die Welt als voll von spirituellen Kräften sieht und das Religiöse nicht vom Profanen trennt (vgl. Wiredu 1998: 3). Leider schlossen sich selbst afrikanische Philosophen derartigen Diskursen an. Die Begründung Wiredus hierfür lautet folgendermaßen:

„One reason may be that in their academic training they may themselves have come to internalize such accounts of African thought so thoroughly that they have become part of the furniture of their minds. Such minds are what may justly be called colonized. They are minds that think about and expound their own culture in terms of categories of a colonial origin without any qualms as to any possible conceptual incongruities. Such a mode of thinking may correctly be said to be unduly influenced by the historical accident of colonization (Wiredu 1998: 3).“

Um derartige Verfälschungen zu vermeiden, fordert Wiredu daher nicht nur eine kritische Reflexion von vorhandenen Studien zu Konzepten afrikanischer Weltbilder, sondern auch eine Rückbesinnung auf die originalen afrikanischen Sprachen.

Wiredu kritisiert außerdem die Idee einer gemeinschaftlichen Philosophie („communal philosophy“) afrikanischer Ethnien:

„It might be suggested that to talk of the Bantu conception of this or the Zulu conception of that is to postulate a unanimity or consensus in philosophical belief among the traditional peoples for which there is not, and probably can never be, sufficient evidence. It is necessary, in response to this, to explain at once the talk of the communal philosophy of an ethnic group does not necessarily imply that the conceptions involved are entertained by all members of the group (Wiredu 1998: 7).“

Hierfür macht Wiredu vor allem die Ethnologie verantwortlich. Da es kaum Aufzeichnungen zu traditioneller afrikanischer Philosophie gibt, widmeten sich die Forscher den Weltanschauungen einzelner Gesellschaften und gaben ihnen eine kontinentale Dimension. Sie sahen also die Weltsicht einer bestimmten ethnischen Gruppe als repräsentativ für eine kontinentale afrikanische Philosophie. Diese brachten die Anthropologen dann in einen unmittelbaren Vergleich mit der westlichen, geschriebenen Philosophie (vgl. Wiredu 1980: 47f).

Alles in allem fordert Kwasi Wiredu mit seiner „begrifflichen Dekolonisation“, dass die vom Kolonialismus aufgezwungenen bzw. kritiklos übernommenen Sprachen und Wertvorstellungen neu reflektiert werden.

4.2 Die Grenzen der Datenakquisition im Kontext afrikanischer Religionen

Es ist nicht länger ein Geheimnis, dass das menschliche Erkenntnisvermögen beschränkt und stark von den eigenen Interpretationen und Vorstellungen

beeinflusst ist. Da das Sammeln von Daten die Basis jeder Studie und somit auch des Verständnisses gewisser Phänomene in fremden Kulturen liefert, muss sich der Forscher der Grenzen der Datenakquisition bewusst werden.

In seinem Artikel *Anthropological Approaches to the Study of African Religions* (1993) schreibt Bourdillon, dass die Anhäufung von Informationen zunächst durch den Aspekt von Zeit und Raum begrenzt ist. Das heißt, dem Forscher ist immer nur ein kleiner Teil eines großen Ganzen zugänglich. Ein gutes Beispiel in diesem Zusammenhang liefert die Erforschung von Ritualen. Selbst wenn ein Forscher an einem Ritual teilnimmt und dieses von Anfang bis Ende mitverfolgt, so bekommt er oft keinen Einblick in die langen Vorbereitungen, welche das Ritual erfordert. Außerdem müsste ein Forscher an sämtlichen Ritualen teilnehmen, die in einem Zusammenhang stehen, um wesentliche Abweichungen und Schwerpunkte zwischen den einzelnen Zeremonien aufdecken zu können. Rituale erhalten ihre Bedeutung innerhalb eines sozialen Kontextes, der Zugang des Forschers zu diesem Kontext ist allerdings beschränkt (vgl. Bourdillon 1993: 218).

Ein weiteres Problem in der Sammlung von Daten betrifft den Aspekt der Beobachtung. Eine Beobachtung wird immer von einer bestimmten Person mit bestimmten Zielen und Interessen durchgeführt und zeigt dementsprechend das auf, was der Beobachter selbst als bemerkenswert erachtet: „What a researcher notices and finds interesting depends on what he is looking for“ (Bourdillon 1993: 218). Als Außenstehender kann der Forscher sehr häufig Reaktionen auf sich selbst beobachten. Deshalb muss er sich bewusst sein, dass etwa Rituale oft mit besonderer Vorsicht durchgeführt werden, wenn er anwesend ist. Ferner können aufgrund seiner Präsenz bestimmte Glaubensvorstellungen so modifiziert werden, dass sie - zumindest in der Auffassung der zu untersuchenden Gemeinschaft - der „Toleranzgrenze“ der Außen stehenden Person entsprechen. Bourdillon ist der Meinung, dass Insider oft einen besseren Zugang zu bestimmten Daten haben. Daher sei die Datenakquisition durch Insider selbst ein möglicher Lösungsansatz für das Problem. Jedoch räumt Bourdillon auch ein, dass selbst die Beobachtungen, die von Insidern durchgeführt werden, beschränkt sind. Diese seien sich nämlich gar nicht bewusst, dass andere Mitglieder der Gemeinschaft dieselben

Phänomene oder rituellen Praktiken oft ganz anders sehen und interpretieren, da sie die dominante Ideologie als selbstverständlich betrachten und deshalb nicht erkennen, wie sehr das Verhalten der Menschen von dieser Ideologie abweicht: „Insiders often observe what is supposed to happen, rather than what does happen“ (Bourdillon 1993: 220).

Als Angehöriger einer bestimmten Gemeinschaft bemerkt der Mensch Dinge nicht, die ihm normal erscheinen und gerade Religion wirkt meist eher offensichtlich als interessant. Bourdillon meint außerdem, dass Insider nicht in der Lage sind, ihre eigene Religion in einen weiteren Kontext von vergleichbaren Institutionen zu stellen. Der Forscher hat meist ein größeres Interesse daran, wie Institutionen in soziale Zusammenhänge eingegliedert sind, wodurch er ihre Auswirkungen auf das soziale Leben besser erfassen kann (vgl. Bourdillon 1993: 220).

Kola Abímbólá bewertet die Subjektivität eines Insiders als durchaus positiv. Jemand, der mit seiner eigenen kulturellen Umgebung sehr gut vertraut ist, könne laut Abímbólá beispielsweise Zusammenhänge zwischen seiner Kultur und neuen Manifestationen ebendieser besser erkennen (vgl. Abímbólá 2006: 25f).

4.3 Missinterpretationen afrikanischer Religionen als Folge einer Verankerung des Forschers in fremden Denkstrukturen

4.3.1 *Monotheismus versus Polytheismus und der Aspekt der Pluralität göttlicher Wesen in afrikanischen Religionen am Beispiel der Òrìṣà*

Unter 4.1.2. wurde dargestellt, dass die Einbringung westlicher Denkkategorien in die Erforschung afrikanischer Religionen oftmals zu einer Über- oder Fehlinterpretation der Gegebenheiten führen kann. Wenn Forscher auf Gesellschaften treffen, die sich maßgeblich von ihrer eigenen unterscheiden, müssen sie ihr gesammeltes Datenmaterial zunächst in Muster bringen, die für sie selbst und in weiterer Folge auch für ihre Leser verständlich sind. Bei diesem Vorgang besteht natürlich die Gefahr, dass fremde Glaubensvorstellungen eingegrenzt oder reduziert werden, um den vertrauten Denksystemen des Forschers nachzukommen (vgl. Bourdillon 1993: 227).

Wie bereits erwähnt, versteht Kwasi Wiredu unter Denkkategorien grundlegende Begriffe oder Ideen mit deren Hilfe ganze Reihen von Angelegenheiten formuliert und diskutiert werden können. Ein wichtiges Beispiel in diesem Zusammenhang bildet die Einteilung in Dichotomien, wie etwa die Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Profanen oder dem Natürlichen und dem Übernatürlichen. Gerade im Falle des Glaubenskonzeptes der Yorùbá, aber auch vieler anderer afrikanischer Religionen, gab und gibt es auch heute noch eine große Debatte, welche in den Rahmen dieser Form der Konzeptualisierung fällt und kein Ende nehmen möchte, weshalb ich ihr einen eigenen Unterpunkt widme. Bei dieser Diskussion geht es um die Frage, ob es sich bei dem Glaubenssystem der Yorùbá um eine monotheistische oder polytheistische Ausformung handelt. Was sowohl westliche als auch afrikanische Gelehrte immer wieder zu dieser Frage führte, war die Tatsache, dass die sogenannten Òrìṣà, partikulare göttliche Wesen oder Entitäten, eine tragende Rolle in der Religion der Yorùbá spielen. Die enorme Anzahl der Òrìṣà erweckte das Interesse von Religionswissenschaftlern und Theologen gleichermaßen, die deren Existenz zu erklären suchten.

Unter anderen, hat sich insbesondere der Philosoph und Religionswissenschaftler Robin Horton mit der Bedeutung der Òrìṣà in der Religion der Yorùbá auseinandergesetzt. Er meint, dass die Òrìṣà immer wieder als Manifestationen von Olódùmarè oder auch als Vermittler zwischen dem „Hochgott“ und den Menschen dargestellt werden. Diese Interpretation ist, so Horton, jedoch falsch, denn

„[...] the lesser spirits, to all intents and purposes, are thought of as realities in their own right, as independent sources of volition and action, and as the ultimate recipients of much everyday ritual attention“ (Horton 1993: 170).

Derartige Fehlinterpretationen gehen laut Horton zum Teil auf die Studien von Vertretern der so genannten „frommen Schule“ (devout school) zurück. Zu dieser Kategorie von Forschern zählt er Autoren, wie den bereits erwähnten Bolaji Idowu oder John S. Mbiti, welche sehr stark von ihrem eigenen christlichen Glauben und der langen Tradition von vergleichenden Studien durch christliche Theologen beeinflusst waren (vgl. Horton 1993: 161). Die

Angehörigen der „frommen Schule“ gehen davon aus, dass alle afrikanischen religiösen Systeme auf dasselbe zentrale Objekt, nämlich das höchste Wesen, gerichtet sind und die Beziehung zwischen diesem Wesen und dem Menschen eine zentrale Bedeutung im religiösen Leben der Afrikaner einnimmt. Zwar existiert in vielen afrikanischen Kosmogonien die Vorstellung von einem höchsten Wesen, das die Welt erschaffen hat und sie erhält, allerdings bilden seine anderen Attribute oft ein Gegenstück zu unserem Konzept eines jüdisch-christlichen Gottes. In vielen afrikanischen religiösen Systemen ist das höchste Wesen nicht durchgängig monotheistisch konzipiert, besitzt oft ein anderes Geschlecht oder wird nicht automatisch mit moralisch gut assoziiert. Der Versuch der „frommen Schule“ in afrikanischen Religionen ein Äquivalent für die jüdisch-christliche Vorstellung von Gott zu finden, kann also in Realität nicht aufrecht erhalten werden, hat jedoch in der Vergangenheit häufig zu Fehlinterpretationen afrikanischer Kosmogonien geführt (vgl. Horton 1993: 169).

Horton geht davon aus, dass ein zweistufiges Ordnungssystem der „Unbeobachtbaren“ bzw. der übernatürlichen Entitäten besteht und ein wesentliches Element afrikanischer Kosmogonien darstellt. Auf der ersten Stufe dieses Ordnungssystems sieht Horton die „kleineren Geistwesen“, welche sich mit den Problemen der lokalen Gemeinschaft und ihrer Umgebung, also einer Art Mikrokosmos, auseinandersetzen. Auf der zweiten Stufe beschäftigt sich der „Hochgott“ mit den Belangen der ganzen Welt, dem Makrokosmos. Laut Horton, gilt in den mikrokosmischen afrikanischen Gesellschaften die komplette Aufmerksamkeit den Aktivitäten der kleineren Geistwesen, während die Idee von einem „Hochgott“ relativ unentwickelt ist. Sobald jedoch eine derartige mikrokosmische Gesellschaft größeren Einflüssen ausgesetzt ist, muss der „Hochgott“ die Kontrolle über die Geistwesen übernehmen. Nach Horton, ist die Vorstellung von einem „Hochgott“ und seinen moralischen Anliegen in einer makrokosmischen Gesellschaft besonders stark entwickelt. Dies erkläre seiner Meinung nach auch die massenhaften Übergänge von afrikanischen Religionen zu Christentum oder Islam Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Aufgrund der Errungenschaften in der Kommunikation und anderen Bereichen als Folge des Kolonialismus seien die Grenzen des Mikrokosmos für viele Afrikaner erweitert worden und Islam und Christentum, die etwa zur selben Zeit

aufkamen, hätten daraufhin eine Art Katalysator-Rolle eingenommen. Sie seien zu Beschleunigern von bereits im Raum stehenden Veränderungen geworden. Hortons These wurde kritisiert, da er zum einen keine Beispiele für derartige Prozesse außerhalb des Einflusses von Islam und Christentum liefert und zum anderen ethnographisches Material existiert, welches vermuten lässt, dass eher eine Intensivierung spiritistischer Kulte als eine Entwicklung eines Hochgott-Kultes im Falle makrokosmischer Einflüsse stattfindet (vgl. Ikenga-Metuh 1985: 375).

Olusegun Oladipo vertritt hingegen die Ansicht, dass die Menschen ihre Probleme unmittelbar an die kleineren Gottheiten tragen, da diese einfach als zugänglicher gelten. Allerdings ist Oladipo auch der Meinung, dass diese nicht wirklich als religiöse Objekte betrachtet werden können. Diese Annahme begründet er damit, dass die Gottheiten ein Produkt des Menschen sind. Sie sind die Antwort auf eine Bedrohung der menschlichen Existenz, wie etwa durch eine Seuche, sie können aber auch im Hinblick auf menschliche Bedürfnisse, wie Sicherheit oder Führung, entstehen. Die partikularen Gottheiten bzw. die *Òrìṣà* sind also in hohem Maße von den Menschen abhängig (vgl. Oladipo 2004: 357f).

Idowus These von einem „Diffused Monotheism“ lehnt Horton in Rücksicht auf neuere Untersuchungen ab. Diesen Studien zufolge gibt es nämlich Hinweise darauf, dass in anderen Teilen des Yorùbálandes eine dualistische Konzeption der Kräfte existiert. In der Kosmologie der *Òyó-Yorùbá* werden etwa Himmel und Erde als gleichaltrige und ebenbürtige Kräfte gesehen. Während der Himmel als Quelle individueller Schicksale gilt und über die *Òrìṣà* waltet, steht die Erde den übrigen spirituellen Wesen und Ahnengeistern vor. Das Verhältnis zwischen Himmel und Erde gestaltet sich als ausbalanciert und unruhig zur selben Zeit, weshalb auch immer wieder Spannungsfelder im alltäglichen Leben auftreten können.

Horton erwähnt außerdem, dass es durchaus afrikanische Völker gibt, welche gar kein Konzept von einem Schöpfer oder Erhalter der Welt haben. Als Beispiele nennt er die Nyakyusa und Acholi (vgl. Horton 1993: 172f).⁵ Diese

⁵ Siehe hierzu die Studien von Monica Wilson über die Nyakyusa und Okot P'Bitek über die Acholi.

Erkenntnis stützt Hortons Kritik an den Grundannahmen der „frommen Schule“ und widerspricht maßgeblich folgender Aussage von Idowu, welche dessen Auffassung von einem einzigen Gott als Grundgegebenheit afrikanischer Religionen wiedergibt:

„We find that in Africa, the real cohesive factor of religion is the living God and that without this one factor, all things would fall to pieces. And it is on this ground especially – this identical concept – that we can speak of the religion of Africa in the singular“ (Idowu 1973: 104).

Einen weiteren Input in der Debatte um die Beziehung zwischen Olódùmarè und den Òrìṣà liefert der Philosoph John A. I. Bewaji in seinem Artikel Olódùmarè: God in Yorùbá Belief and the Theistic Problem of Evil (1998). Darin spricht er die Tatsache an, dass die Òrìṣà häufig auch als direkte Nachkommen von Olódùmarè betrachtet wurden. Laut Bewaji, stellt auch diese Vorstellung eine importierte Idee der christlichen Religion dar und es gibt keinen Hinweis darauf, dass Olódùmarè je Kinder hatte (vgl. Bewaji 1998: 2).

Dass die Meinungen bezüglich der Kategorisierung der Religion der Yorùbá und der Rolle der Òrìṣà auseinander gehen, wurde auch während meines Aufenthaltes in Nigeria deutlich. In meinem Gespräch mit Wande Abímbólá ging dieser auf diese spezielle Problematik ein. Er vertritt die Auffassung, dass die Religion der Yorùbá keine rein monotheistische Religion sei, was jedoch nicht negativ bewertet werden sollte:

„Yorùbá religion is not completely monotheistic, but there's no problem about it [...] I don't know what people are scared of [...] Buddhism⁶, for example, has the world's largest number of followers“ (Wande Abímbólá am 12. 07. 2010).

Abímbólá selbst sieht die Religion der Yorùbá als einen so genannten „limited monotheism“ (Wande Abímbólá am 12. 07. 2010). Demzufolge geht er von einer Art Koexistenz von Olódùmarè, Òrúnmilà, Èṣù und Obàtálá aus, die allesamt an der Schaffung der Erde und des Menschen beteiligt waren. Obàtálá modellierte beispielsweise den menschlichen Körper und Olódùmarè hauchte ihm daraufhin den Lebenshauch ein. Auch Ògún war an der Schaffung des Menschen beteiligt, indem er das Skelett formte. Aus diesem Grund sieht Kólá Abímbólá die Bezeichnung „der Schöpfer“ oder „the creator“ für Olódùmarè auch als

⁶ Tatsächlich besitzt das Christentum die größte Anhängerzahl der Welt.

inadäquat an, da diese suggeriert, dass Olódùmarè allein für die Erschaffung der Welt verantwortlich war. Stattdessen meint Kólá Abímbólá, dass die Machtverhältnisse unter den Yorùbá-Gottheiten immer von deren jeweiliger Funktion abhängen. Wenn es etwa um den Bereich des Wissens geht, steht Ifá bzw. Òrúnmilà über allen. Geht es jedoch um Überwachung oder Bestrafung, so ist Èṣù allen anderen überlegen. Daher sei es laut Kólá Abímbólá auch falsch zu behaupten, Olódùmarè sei allwissend und allmächtig (vgl. Abímbólá 2006: 72).

Auf eine völlig andere Sichtweise von dem religiösen Konzept der Yorùbá stieß ich hingegen während meines Besuches des Òsun Sacred Forest in Òsun State, welcher der gleichnamigen Flussgöttin geweiht ist und Skulpturen der bereits verstorbenen Susanne Wenger zeigt. Ein Führer leitete mich durch den Wald und gab mir einige Informationen zu der Yorùbá-Religion und deren Bedeutung in der heutigen Gesellschaft. Als er schließlich bei dem Thema der Hierarchie der einzelnen Gottheiten angelangt war, begann er Parallelen zwischen dem religiösen Konzept der Yorùbá und dem Christentum zu ziehen. Olódùmarè bezeichnete er als männlichen Gott und Schöpfer der Erde, dem alle Gebete geweiht seien. Kurze Zeit davor hatte derselbe Führer jedoch noch davon gesprochen, dass die Schmiede und Bauern regelmäßig dem Òrìṣà Ṣàngó Opfer darbringen würden, da er der Herr über das Eisen und Feuer sei. Auf meine Frage hin, ob die Schaffung der Erde nicht vielmehr ein Zusammenwirken von Olódùmarè und einigen der Òrìṣà gewesen sei, schien der Mann sich angegriffen zu fühlen und verneinte mit den Worten: „The religion is not polytheistic. This notion was invented by the Europeans“. Der Führer selbst bezeichnete sich als Christ und reagierte womöglich deshalb so stark auf meine Frage. Das Christentum sieht nur einen einzigen Gott vor, weshalb polytheistische Religionen oft als „minderwertig“ angesehen wurden und zum Teil auch heute noch werden. Obwohl ein Großteil der Yorùbá im Südwesten Nigerias dem Christentum angehört, praktizieren viele der Menschen weiterhin Ifá und andere religiöse Praktiken, jedoch oftmals hinter verschlossenen Türen. Eine „Abwertung“ als polytheistische Religion wird deshalb von vielen als Angriff gesehen.

In seinem Beitrag *„African Traditional Religion: Monotheism or Polytheism?“* meint Dickson, dass der Begriff Polytheismus immer schon von westlichen Autoren im Kontext afrikanischer Religionen verwendet und auch als sehr treffende Beschreibung der Gegebenheiten angesehen wurde. Dafür gab es unterschiedliche Gründe: Einerseits hatte das Wort Polytheismus in der religiösen Literatur des Westens bereits Verwendung gefunden und war der Öffentlichkeit deshalb bekannt. Andererseits kann die Vielzahl und Mannigfaltigkeit der Divinitäten in vielen afrikanischen Religionen natürlich nicht bestritten werden und genau dieser Umstand zog die Aufmerksamkeit westlicher Beobachter auf sich. Außerdem bestätigte die Vorstellung von polytheistischen Religionen in Afrika das vorherrschende Bild „primitiver“ Gesellschaften, was der missionarischen Präsenz der Europäer in Afrika wiederum eine Legitimation lieferte (vgl. Dickson 1986: 69f). Passend hierzu schreibt Onunwa:

„[...] the presentation of the religion which had been made by several scholars (European or African) in the past four hundred years or so had been titled towards serving specific goals and interests“ (Onunwa 1991: 79).

Tatsächlich spielen die Òrìṣà im religiösen Leben der Yorùbá eine wesentlich bedeutendere Rolle als Olódùmarè. Olódùmarè besitzt weder eine eigene Priesterschaft noch eine eigene Liturgie oder Ikonographie. Es werden keine Tempel oder Schreine für ihn errichtet und er erhält auch keine Opfergaben. „[...] Olódùmarè is believed to be too mighty to be captured by any anthropomorphic, artistic, literary, or iconographic representation“ (Abímbólá 2006: 52). Ähnlich verhält es sich in vielen anderen afrikanischen Religionen, wobei einige Ethnien hier eine Ausnahme machen. Als Beispiele nennt Oyibo vor allem die Ashanti und Akan von Ghana sowie in vereinzelt Fällen die Igbo von Nigeria (vgl. Oyibo 2004: 59). Im Zusammenhang mit afrikanischen Religionen, die keinen direkten Kult für das höchste Wesen haben, verwenden Religionswissenschaftler häufig den Begriff „Deus otiosus“ oder „Deus remotus“. Diese Einstellung gegenüber dem „Hochgott“ ergibt sich aus der Auffassung, dass er einfach zu erhaben ist, als dass man sich direkt an ihn wenden könnte. Oyibo weist in diesem Kontext auf die Parallelen im afrikanischen Königtum hin. Der König in Afrika gilt als eine Art Bote Gottes und nimmt dadurch die Position der höchsten Autorität in seiner Gesellschaft ein.

Das Volk hat keinen direkten Zugang zu ihm, sondern muss sich über die Minister an ihn wenden. Außerdem zeigt sich der König nur sehr selten in der Öffentlichkeit: „Ähnlich wie der König ist in der afrikanischen Vorstellung auch Gott den Menschen verborgen, aber gleichzeitig nahe in seinen Ministern, den Gottheiten und Ahnen“ (Oyibo 2004: 60). Obwohl das oberste göttliche Wesen also oft nicht in einem direkten Kult vorkommt, ist es im alltäglichen Leben der Menschen sehr wohl präsent. Seine Abgeschiedenheit darf demnach nur räumlich gedacht werden.

4.3.2 *Die Ausblendung des „Bösen“ in den „Hochgott“-Darstellungen afrikanischer Theologen*

In der Auseinandersetzung afrikanischer Theologen mit den Charaktereigenschaften des Hochgottes in verschiedenen afrikanischen Glaubenssystemen, wird der Aspekt des „Bösen“ meist gänzlich ignoriert. So verwendet beispielsweise Idowu in seiner Beschreibung von Olódùmarè die Worte: allmächtig, allwissend, unsterblich und heilig. Mbiti schreibt Olódùmarè weitere positive Attribute, wie Transzendenz, Immanenz, Größe, Mannigfaltigkeit, Liebe etc. zu.

Für diese durchgängig positive Interpretation von Gott in religiösen Systemen weltweit gibt es eine einfache Erklärung: Wenn Menschen einen Gott verehren, dann tun sie dies meist in Bewunderung und Ehrfurcht. Dadurch wird natürlich vorausgesetzt, dass der entsprechende Gott diese Ehrerbietung auch verdient hat, ansonsten wäre seine Verehrung durch den Menschen schließlich unangebracht. Doch welche Attribute muss ein Wesen in sich vereinen, um einer solchen Verehrung durch den Menschen würdig zu sein? Bewaji beantwortet diese Frage folgendermaßen:

„It seems clear that only a morally perfect being could be worthy of unqualified devotion typical of theistic worship. Moral goodness falling short of perfection might earn a being admiration but never adoration. That is why it is essential to theistic orthodoxy that God be thought of as perfectly good“ (Bewaji 1998: 5).

Die Vorstellung von Gott in seiner Perfektion ist demnach ein wesentliches Element in der Erhaltung einer Religion und gerade in den großen Schriftreligionen, wie Islam oder Christentum, ist der Hochgott so konzipiert,

dass er alle positiven Attribute im Überfluss in sich vereint, während er alles Negative von sich weist.

Natürlich erhebt sich in diesem Kontext die Frage, wer dann überhaupt für das „Böse“ verantwortlich ist. Bewaji setzt sich in seinem Artikel *Olódùmarè: God in Yorùbá Belief and the Theistic Problem of Evil (1998)* näher damit auseinander, wie mit dem Problem des Bösen in der Philosophie der Yorùbá umgegangen wird. Er weist darauf hin, dass eine Auseinandersetzung mit dem Bösen vor der Verbreitung von Christentum und Islam in der Religion der Yorùbá kaum zur Debatte stand. Im Glaubenssystem der Yorùbá fungiert Olódùmarè als eine Art Richter, der bereits auf der Erde, also in der Welt der Menschen, für Gerechtigkeit sorgt und jeden Akt der Unmoral bestraft, um die Ordnung wieder herzustellen. Durch die Einführung eines christlichen Gottes und ein damit verbundenes, anderes Verständnis von der göttlichen Bestrafung wurde jedoch Raum einer übermäßigen Toleranz geschaffen, welcher – laut Bewaji – in der Gesellschaft der Yorùbá niemals zuvor erlebt wurde. Denn während Olódùmarè bereits auf der Erde für Gerechtigkeit sorgt, erfolgt die Bestrafung durch den Gott der jüdisch-christlichen Tradition zu einer unbestimmten Zeit, meist erst nach dem Tod. Bewaji meint auch, dass die Vergebung der Sünden in der christlichen Religion viel schneller und leichter erreicht werden könne als dies der Fall bei den Yorùbá sei:

„The Christian God is ever-merciful, slow to anger but quick to forgive (in fact He does not desire the death of the sinner but that he repent and be saved), whereas, the Yoruba Olodumare is a morally upright God who metes out justice here on earth and not necessarily in the hereafter where we are not sure anybody will witness and learn from it“ (Bewaji 1998: 11).

Bewaji ist der Auffassung, dass die Yorùbá aufgrund der immer währenden Gnade des christlich-jüdischen Gottes heutzutage auch ohne Bedenken auf die Bibel schwören, während sie sich scheuen denselben Schwur auf Şàngó, Ògún oder einen der anderen Òrìṣà abzulegen. Dies wurde mir auch im Zuge meiner Recherchen in Lagos von verschiedenen Personen bestätigt. Ferner berichtete mir Omo-Oba Oladele Odimayo, Gründer der Odimayo Art Foundation, dass die Yorùbá vor allem dann zu ihrer Religion zurückkehren, wenn sie mit unlösbaren Problemen konfrontiert sind oder schwierige Entscheidungen treffen müssen:

„[...] if there is a serious problem one goes back to his traditional religion [...]“
(Oladele Odimayo am 09.07.2010).

Als Christentum und Islam begannen, sich im Gebiet der Yorùbá zu verbreiten, suchten die neuen Religionen nach einem Äquivalent für den Teufel und erachteten den Òrìṣà Èṣù als passend für diese Rolle, was später von afrikanischen Autoren, wie Dopamu oder Awolalu, weitergeführt wurde. Diese Interpretation ist jedoch falsch, da die Yorùbá ein derartiges Konzept eines jüdisch-christlichen Satans oder ebenso die Vorstellung von einer ewigen Verdammnis im Höllenfeuer nicht kennen (vgl. Bewaji 1998: 13):

„Die Yoruba kennen keinen Teufel, d. h. keine eindeutig und ein für allemal negativ definierte Gestalt. Nichts ist für den Yoruba endgültig böse oder gut, nichts ist endgültig verloren – freilich nichts auch endgültig gewonnen“
(Staewen, Schönberg 1982: 3).

Im religiösen System der Yorùbá nimmt der Òrìṣà Èṣù die Funktion eines Aufsehers und Gesetzesvollstreckers ein. Er führt demnach den Willen Olódùmarès aus (vgl. Bewaji 1998: 14). Er ist neutral und fungiert als Mediator zwischen den guten Kräften der rechten Seite und den bösen Kräften der linken Seite. Trotz seiner Neutralität wird Èṣù jedoch zu den Òrìṣà, den Vertretern der rechten Seite, gezählt. Dadurch besitzt er seine eigene Ikonographie, Liturgie und Priesterschaft (vgl. Abímbólá 2006: 49f). Èṣù gilt außerdem als sehr ambivalenter und unberechenbarer Charakter, der sowohl eine schöpferische als auch eine zerstörerische Macht einnehmen kann. Aufgrund dieser Unberechenbarkeit wird er mit dem unkontrollierbaren Element des menschlichen Lebens, dem Schicksal, assoziiert (vgl. Beier 1970: 117).

Während das Christentum den Ausgangspunkt allen Übels in Satan sieht, geht das Böse in der Vorstellung der Yorùbá von mehreren Quellen aus. Die Ajogun (Krieger) arbeiten als Vertreter der linken Seite gegen Menschen und Òrìṣà und bestehen aus insgesamt 200 plus 1⁷ Kräften, welche von acht Kriegsherren angeführt werden: Ikú (Tod), Àrùn (Krankheit), Òfò (Verlust), Ègbà (Lähmung), Òràn (große Schwierigkeit), Èpè (Fluch), Èwòn (Gefangenschaft) und Èse

⁷ „Plus 1“ steht in diesem Fall für das so genannte „principle of elasticity“ und öffnet Raum für mögliche neue Ajogun. Selbiges gilt auch für die Òrìṣà. „This plus 1 principle allows new beliefs, new thought systems, and new deities to be brought into the fold of Yorùbá culture“ (Abímbólá 2006: 50).

(Leid). Ferner gibt es die Àjé, welche fälschlicherweise oft mit Hexen gleichgesetzt werden. Ähnlich Èṣù stehen auch sie zwischen den beiden Seiten, allerdings sind sie nicht neutral, sondern fungieren als Verbündete der Ajogun. Sie können den Menschen zu Macht und Reichtum verhelfen, fordern dafür jedoch einen sehr hohen Preis (vgl. Abímbólá 2006: 49f). Diese Yorùbá-Konzeption des Bösen unterscheidet sich maßgeblich von der des Christentums: „Christian theology has a mono-demonic conception of evil, Yorùbá religion has a poly-demonic conception of evil“ (Abímbólá 2006: 75).

5 DIE WISSENSCHAFTLICHE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM GLAUBENSSYSTEM DER YORÙBÁ IM HISTORISCHEN PROZESS UND IHRE PERIODISIERUNG AM BEISPIEL AUSGEWÄHLTER PUBLIKATIONEN

Wie bereits in der Einführung erwähnt, soll das Ziel der vorliegenden Arbeit sein, dem Leser zum einen die Hindernisse aufzuzeigen, die sich im Umgang mit afrikanischen Religionen ergeben können, zum anderen einen Überblick darüber zu verschaffen, wie die konkrete Auseinandersetzung mit einer dieser afrikanischen Religionen, nämlich dem Glaubenssystem der Yorùbá, und im Besonderen mit deren Divinationssystem, dem Ifá-Orakel, im historischen Prozess tatsächlich erfolgt ist. Der zweite Teil dieser Diplomarbeit geht deshalb näher auf ausgewählte Publikationen rund um die Religion der Yorùbá ein und versucht sie vor dem Hintergrund konkreter historischer Ereignisse zu beleuchten. Um dieses Vorhaben zu erleichtern, habe ich die Forschungsgeschichte der Yorùbá-Religion in drei große Perioden unterteilt. Als ersten zeitlichen Abschnitt der Analyse dient die Zwischenkriegszeit (1918 – 1939), da hier der Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Ifá anzusetzen ist. Danach folgt die Phase von den 1940er Jahren bis zur großen Welle der Unabhängigkeiten der afrikanischen Länder in den 60ern, die vor allem durch die Gründung des University College of Ìbàdàn unter dem Religionswissenschaftler Geoffrey Parrinder und den damit verbundenen Veränderungen auf der akademischen Ebene Nigerias gekennzeichnet war. Die

letzte Phase der Analyse beginnt mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962), wodurch sich die Wahrnehmung von afrikanischen Religionen veränderte, und soll auch modernere wissenschaftliche Texte zur Religion der Yorùbá umfassen. Hierzu zählen insbesondere solche Arbeiten, die sich mit dem literarischen Korpus rund um das Ifá-Orakel beschäftigen, aber auch Publikationen, die sich konkreten philosophischen Konzepten der Yorùbá zuwenden.

Den Abschluss des zweiten Teiles dieser Arbeit bildet eine Zusammenfassung jener Interviews, die ich im Zuge meines Aufenthaltes in Nigeria mit Experten der Yorùbá-Kultur und -Religion führen durfte. Dadurch soll noch einmal ein etwas anderer Zugang zu der Darstellung eines afrikanischen Glaubenssystems geschaffen werden. Bei der Yorùbá-Religion handelt es sich um eine Ansammlung sehr komplexer religiöser Konzepte, welche für Außenstehende nur sehr schwierig zu begreifen sind. Eine reine Literaturstudie kann – meiner Meinung nach – deshalb nicht ausreichen und ist oft sogar irreführend. Daher ist es notwendig, den direkten Kontakt mit Kennern und Praktizierenden der Religion zu suchen. Zu diesem Zweck habe ich Interviews mit drei Größen im Bereich der Kultur und Religion der Yorùbá Südwestnigerias geführt: Prof. Wande Abímbólá, Dr. S. A. Osunwole von dem Institut für Afrikawissenschaften der Universität Ìbàdàn und Prof. Akínwùmí Ìṣòlá. Ihnen allen stellte ich die Frage, was ihrer Meinung nach den Kern der Yorùbá-Religion bildet. Besonders interessant dabei war schlussendlich, dass ich von jeder der drei Personen eine andere Antwort erhielt, worauf ich unter Punkt 6 noch näher eingehen werde.

Bevor ich mich mit der Analyse ausgewählter Publikationen zu der Religion der Yorùbá beginne, möchte ich eine kleine Einführung in das Ifá-Orakel geben, das zum Gegenstand vieler wissenschaftlicher Betrachtungen gewählt wurde und auch in Überblickswerken zum religiösen System der Yorùbá eine zentrale Stellung einnimmt. Aus diesem Grund sollte im Umgang mit der Forschungsgeschichte zum Glaubenssystem der Yorùbá ein gewisses Grundwissen bezüglich der bedeutendsten Form der Divination dieses Volkes geschaffen werden.

5.1 Exkurs: Das Ifá-Orakel

Das Ifá-Orakel wird von den Yorùbá und den Edo in Nigeria sowie den Fon in Benin praktiziert. Letztere bezeichnen es jedoch als Fa-Orakel. Überdies kommt diese Form der Divination unter dem Namen Afa bei den Ewe in Togo vor. Auch in Kuba und Brasilien wird Ifá von Anhängern der Santería durchgeführt. Unter all den Praktizierenden von Ifá herrscht weitgehende Einigkeit darüber, dass diese Orakeltechnik von der mythischen Geburtsstadt der Yorùbá, Ifè, ausgegangen ist (vgl. Bascom 1969: 3). Ifá ist jedoch nicht das einzige Divinationssystem, das von den Yorùbá praktiziert wird. Es gibt auch weniger komplizierte Formen, wie etwa Owo Mérindínlógún, im Zuge dessen 16 Kaurischnecken zum Einsatz kommen (vgl. Peel 1990: 341).

Das Ifá-System basiert auf einem großen mündlich überlieferten Textkorpus und seine Auslegung. Dieser Korpus setzt sich aus zwei wesentlichen Teilen zusammen, Odù und ẹẹ. Es gibt insgesamt 256 verschiedene Odù oder Bücher, welche sich wiederum in einzelne Kapitel, ese, aufspalten. Während die Anzahl der Odù bekannt ist, kann die Menge der ẹẹ nicht genau bestimmt werden (vgl. Abímbólá 1976: 26). Der Name Odù bezieht sich nicht nur auf die einzelnen Bücher des Textkorpus von Ifá, sondern dient auch als Bezeichnung für die Ifá-Muster, die im Zuge der Divination ermittelt werden und 256 Kombinationen aufweisen können. Jede dieser Kombinationen ergibt sich durch die Auswertung von Markierungen oder Paaren von Markierungen, die in einer Serie von acht Vorgängen auf einem Divinationsbrett gezogen werden.

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

Abbildung 1: Ifá-Figuren

Quelle: Hödl, Hans Gerald. 2007. VO: Afrikanische Religionen: Einführung
<http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/ATRWS07.pdf>

Es werden 16 Haupt-Odù (Ojú Odù; siehe Abb.1) von 240 Neben-Odù (Ọmọ Odù oder Amúlù Odù) unterschieden, wobei die Haupt-Odù dadurch gekennzeichnet sind, dass ihre Musteranordnung eine Symmetrie ergibt, wenn man die zwei Vierergruppen einander gegenüberstellt. Odù 6, Oworin Meji, weist beispielsweise das Muster II/II/I/I gegenüber II/II/I/I auf. Die Grundfigur Òbàrà, Odù 7, zeigt hingegen die Anordnung I/II/II/I/I gegenüber I/II/II/I/I. Außerdem besteht eine Rangordnung der 16 Haupt-Odù untereinander. Die Figuren 9 bis 16, also die gesamte zweite Hälfte der Haupt-Odù, sind jünger. Die übrigen 240 „unsymmetrischen“ Odù setzen sich aus zwei verschiedenen Grundfiguren zusammen. In solchen Fällen werden die Namen der zwei Grundfiguren einfach zu einem verschmolzen: Eine Mischung der beiden Odù 15 und 14, also Oşe Meji und Ireta Meji, ergibt demnach Oşe-Ireta (vgl. Staewen, Schönberg 1982: 12f).

Die 16 Haupt-Odù sind von besonderer Bedeutung, da sie die wichtigsten Texte (ẹşẹ Ifá) des gesamten Korpus beinhalten. Von den Ifá-Priestern oder Babaláwo wird daher erwartet, dass sie sämtliche ese der 16 Haupt-Odù aus dem Gedächtnis heraus beherrschen (vgl. Abímbólá 1976: 26f). Diese unglaubliche Leistung der Babaláwo hebt Abímbólá besonders hervor:

„The ẹẹ is memorized with such a great reverence that not a single word is missed. It is considered extremely sacrilegious for anybody to add or subtract anything from the corpus. The ẹẹ must always be learnt in the very form in which it has been preserved and disseminated from ancient times. It is believed that in this way the texts in the Ifá literary corpus have been kept free from errors. The corpus, therefore, remains till today one of the most reliable genres of Yoruba oral literature“ (Abímbólá 1976: 20).

William Bascom zeichnet hingegen ein anderes Bild der ẹẹ und spricht von einer Variation der Kapitel von einem Babaláwo zum nächsten und betont auch die regionalen Unterschiede. Außerdem sei es den meisten Babaláwo in Wirklichkeit nicht möglich, die Texte in ihrer genauen Wortfolge zu rezitieren (vgl. Bascom 1991: 121).

Mythischen Überlieferungen zufolge soll Òrunmilà das Ifá-Orakel gestiftet haben. Die Erzählungen berichten, dass er bei der Schöpfung von Himmel und Erde anwesend war und deshalb genau über deren Geschichte Bescheid weiß. Vor seiner endgültigen Rückkehr in den Himmel soll Òrunmilà seinen Anhängern versprochen haben, dass er ihnen 16 Gottheiten schicken würde, die seine Funktionen auf der Erde übernehmen sollten. Diese Gottheiten tragen die Bezeichnung Odù (vgl. Abímbólá 1976: 26).

Frobenius schildert hingegen eine zweite Variante der Entstehung des Ifá-Orakels: In der Vorzeit hatten die Götter großen Hunger, da die Menschen sie vergessen hatten und ihnen keine Opfer mehr darbrachten. Deshalb machte sich Èṣù auf den Weg zur Erde, um etwas zu suchen, mit dem die Götter die Zuneigung der Menschen wieder gewinnen konnten. Auf seiner Suche stieß er auf sechzehn Palmkerne, allerdings wusste er nicht, was er mit ihnen machen sollte. Er ging um die ganze Welt und fragte an jedem Ort nach dem Sinn der Palmkerne. Er kam zu sechzehn Orten und an jedem dieser Orte lernte er sechzehn Sprüche, sodass er nach einem Jahr sechzehn mal sechzehn Sprüche kannte. Dann kehrte er wieder zu den Göttern zurück und lehrte sie, was er gelernt hatte. Er gab sein Wissen auch an die Menschen weiter und brachte ihnen die Palmkerne. Nun konnten die Menschen täglich den Willen der Götter erfahren und begannen wieder zu opfern (vgl. Frobenius 1926: 171f).

Jedes der 256 Odù hat seinen eigenen Charakter und kann entweder Gutes oder Schlechtes andeuten. Es gibt jedoch auch Odù, die für beides gleichzeitig stehen, wie etwa Èjì Ògbè. Das dritte Odù, Ìwòrì Méjì, weist darauf hin, dass

sich Feinde in der unmittelbaren Umgebung des Klienten befinden und dessen Erbe in Gefahr ist. Ògúndá Méjì steht hingegen für Sieg und bezieht sich auf die Gottheit Ògún. Die Odù sind also ein wesentlicher Bestandteil des Ifá-Orakels und bilden die Basis des gesamten Korpus an heiligen Texten, ẹẹ Ifá. Die Antworten, die ein Babaláwo seinem Klienten im Zuge der Orakelbefragung gibt, bezieht er direkt aus den Odù. Dies spreche – so Abímbólá – auch gegen die generelle Annahme, dass Ifá-Priester lediglich schlaue Psychologen seien, welche die Probleme ihrer Klienten anhand deren Erscheinung und Verhaltens erkennen können (vgl. Abímbólá 1976: 30f).

Wie bereits erwähnt, hat jedes Odù sein ganz eigenes Divinationsmuster. Dieses Muster kann entweder mit Hilfe von Palmnüssen, ikin, oder durch die Verwendung einer Divinationskette, opélé, bestimmt werden.

5.1.1 Der Divinationsvorgang mit Palmnüssen

Die 16 Palmnüsse (ikin) bilden das wichtigste Hilfsmittel, das im Zuge der Ifá-Divination verwendet wird. Die eiförmigen Nüsse stammen von der afrikanischen Ölpalme, *Elaeis guineensis*, und besitzen eine sehr dicke, schwarze Schale mit länglichen Furchen. Sie unterscheiden Ifá von anderen Orakelsystemen in Westafrika, die entweder eine andere Anzahl an ikin oder eine andere Methode, wie etwa das Agbigba (sand-cutting), verwenden (vgl. Bascom 1969: 26).

Der Babaláwo nimmt die 16 Palmnüsse in seine linke Handfläche und versucht dann so viele wie möglich mit seiner rechten Hand zu erfassen. Nur, wenn eine oder zwei Nüsse in der linken Hand des Ifá-Priesters zurückbleiben, wird der Versuch gewertet. Befinden sich zwei der Nüsse in seiner Handfläche, so macht er eine Markierung auf dem Divinationsbrett, das zuvor mit einem gelblichen Pulver aus Holzstaub (iyerosun) beschichtet wurde. Bleibt danach lediglich eine Nuss in der Hand des Babaláwos zurück, zieht er zwei Markierungen. Wenn gar nichts verbleibt oder mehr als drei der Nüsse auf der Handfläche zu sehen sind, gibt es keine Markierung und der Versuch wird – wie gesagt – nicht gewertet (vgl. Abímbólá 1976: 28f, Bascom 1969: 40).

Nachdem dieser Vorgang insgesamt achtmal wiederholt wurde, sind acht einzelne Markierungen oder Paare von Markierungen auf dem Divinationsbrett zu sehen. Diese Markierungen werden als oju opon, die Augen des Brettes, bezeichnet. Sie sind immer in zwei parallelen Spalten zu je vier Zeichen arrangiert. Am Ende ergeben die Zeichnungen ein Muster, das einem bestimmten Odù zugeordnet werden kann (vgl. Bascom 1969: 40). (Abb. S.29! Abimbola)

Laut Abímbólá werden die Palmnüsse eher selten als Hilfsmittel für die Divination verwendet, da der Vorgang besonders viel Zeit in Anspruch nimmt und die kleinen Nüsse nur sehr schwierig beisammen zu halten sind. Die Babaláwos benutzen sie hauptsächlich dann, wenn sie sich in ihren Heimen befinden und das Orakel in eigenen Belangen oder in Belangen der Familie befragen. Stattdessen gibt meist eine Divinationskette Aufschluss über die Antwort des Ifá-Orakels (vgl. Abímbólá 1976: 11).

Bascom vergleicht den Divinationsvorgang mit dem Werfen einer Münze und dem „Kopf oder Zahl“-Prinzip. Demnach folgt der Vorgang der mathematischen Formel 2^n : 2 steht für die Anzahl der möglichen Alternativen, also „Kopf“ oder „Zahl“ und n zeigt die Anzahl der Würfe an (vgl. Bascom 1969: 41).

5.1.2 *Der Divinationsvorgang mit einer Orakelkette*

Obwohl die Divinationskette, opélé, als zweitklassiges Orakelinstrument gilt, das nicht sehr verlässlich ist, wenn es um bedeutende Anliegen geht, wird sie viel häufiger verwendet als die Palmnüsse. Der Grund dafür liegt darin, dass die Verwendung des opélé viel schneller zum Ziel führt und deshalb mehr Fragen in kürzerer Zeit beantwortet werden können (vgl. Bascom 1969: 29).

Die Divinationskette besteht aus acht halbierten Nüssen des opélé-Baumes, Schrebera golungensis, die in regelmäßigen Abständen an einer Schnur aus hartem Leder, Baumwolle oder Messing befestigt sind. An jeder Seite der Kette sind vier der Halbnüsse angebracht, welche je eine eingedellte, konkave, und eine ausgebeulte, konvexe, Seite aufweisen. Der Babaláwo ergreift das opélé in der Mitte und hält es etwa in Kopfhöhe vor sich hin, sodass vier Hälften auf der rechten und vier auf der linken Seite herunterhängen. Dann wirft er es mit der

rechten Hand auf den Boden, sodass die einzelnen Nüsse entweder ihre konkave oder konvexe Seite zum Vorschein bringen. Je nach Kombination von konkav und konvex ergibt sich auch hier wieder die Anordnung eines Musters, welches auf ein bestimmtes Odù hindeutet (vgl. Abimbola 1976: 1; Bascom 1969: 29). Wenn beispielsweise alle Nüsse ihre konkave Oberfläche zeigen, entsteht die Zeichnung des ersten Odù, Èjì Ògbè (vgl. Abimbólá 1976: 11). Verschiedene kleine Objekte, wie Perlen, Ringe, Metallstücke, Münzen, etc., werden an den Schalen angebracht, die sich an den beiden Enden des opélé befinden, sodass der Orakel-Priester die rechte und die linke Seite der Divinationskette besser voneinander unterscheiden und somit Fehler in der Deutung der Muster vermeiden kann. Meist markiert eine ungerade Zahl von Kaurischnecken die rechte und eine gerade Zahl die linke Seite (vgl. Bascom 1969: 29).

5.1.3 *Die Hilfsmittel des Babaláwo während der Ifá-Divination*

Die beiden wichtigsten Hilfsmittel des Babaláwo, die 16 Palmnüsse und die Orakelkette, wurden bereits im Zuge der Beschreibung des Divinationsprozesses erwähnt. Es gibt allerdings noch weitere religiöse Objekte, die nicht nur aufgrund ihrer Funktion, sondern auch ihrer Ästhetik immer wieder Beachtung in verschiedensten Studien zu Ifá fanden. Viele dieser Hilfsmittel weisen eine sehr komplexe Ikonographie auf, die wichtige Aufschlüsse über die Religion der Yorùbá gibt. Eine genaue Analyse zur Ikonographie der religiösen Objekte würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weshalb ich diese Thema möglichst kurz anschnitten werde. Es sei an dieser Stelle jedoch auf die zahlreichen kunstgeschichtlichen Beiträge verwiesen, die sich mit der Kunst der Yorùbá beschäftigen.

5.1.3.1 Das Divinationsbrett (opon Ifá)

Das Divinationsbrett wird in erster Linie verwendet, um die Ergebnisse der Orakelbefragung zu notieren. Überdies bindet es der Babaláwo häufig im Zuge der Opferdarbietungen oder der Herstellung von Medizin ein. Das opon Ifá ist meist flach und rund, es kann allerdings auch viereckig oder halbkreisförmig

sein. Der Rand des Brettes ist leicht angehoben und enthält zahlreiche eingeschnitzte Darstellungen (vgl. Bascom 1969: 33f).

Die Orakelbretter nehmen einen besonderen Platz in der Yorùbá-Schnitzkunst ein, was auch Frobenius in seiner *atlantischen Götterlehre* (1926) mit folgenden Worten unterstreicht:

„Diese Bretter sind von ganz außerordentlicher ornamentaler Schönheit und fallen [...] aus dem Rahmen der afrikanischen Schnitzformen heraus [...] Es sind eben die schönsten Produkte westafrikanischen alten Kunstgewerbes [...]“ (Frobenius 1926: 185).

Die Schnitzereien sind sehr mannigfaltig und reichen von geometrischen Darstellungen bis hin zu figürlichen Motiven. Auf fast allen Divinationsbrettern nimmt ein stilisiertes Gesicht von Èṣù eine dominante Stellung ein. Dieser Teil des opon Ifá liegt dem Babaláwo während der Orakelbefragung gegenüber (vgl. Bascom 1969: 34). Die übrige Dekoration der Bretter ist nicht festgelegt und kann variieren. Außerdem weisen die opon Ifá eine Vierpunktakzentuierung auf, die den vier Himmelsrichtungen entspricht. Frobenius meint, dass die vier Himmelsrichtungen mit den vier wichtigsten Odù identifiziert werden und jede von ihnen mit einem bestimmten Gott assoziiert wird (Osten: Èṣù, Westen: Ṣàngó, Süden: Obàtállá, Norden: Ògún) (vgl. Frobenius 1926: 191f).

Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, dass die Orakelbretter nicht unbedingt immer verwendet werden müssen. Die Divination kann auch einfach auf dem Boden erfolgen, etwa wenn ein Babaláwo gerade auf Reisen ist, allerdings sollte sie auf weißem Untergrund, wie zum Beispiel einem Tuch, durchgeführt werden.

5.1.3.2 Das Divinationspulver (iyerosun)

Die Ifá-Figuren werden auf dem Divinationsbrett markiert, dessen Oberfläche zuvor mit einem Pulver bestäubt wird. Dieses Pulver trägt den Namen iyerosun und ist aus jenem Staub, den Termiten hinterlassen, wenn sie Holz befallen. Für gewöhnlich wird das Pulver des Rotholzes verwendet, das nicht durch Mehl, Sand oder Kohle ersetzt werden kann (vgl. Bascom 1969: 34f).

5.1.3.3 Der Divinationsstab (ìróké Ifá)

Ein weiteres wichtiges Instrument im Zusammenhang mit der Ifá-Divination ist eine Art Stab, der ìróké genannt wird. Dieser wird während des Divinationsprozesses eingesetzt, um den Geist Ifás bzw. Òrunmilàs anzurufen. Der Babaláwo schlägt mit dem ìróké Ifá auf das Orakelbrett, wodurch ein lautes Geräusch erzeugt wird. Zeitgleich trägt er Gebete und Gesänge vor, die an Òrunmilà gerichtet sind (vgl. Abímbólá 1976: 12). Abiḡdun sieht diese Handlung als Start des Divinationsprozesses: [...] the tapping is the visible manifestation of a metaphysical 'switch' which starts off the divination process“ (Abiḡdun 1975: 444).

Die Divinationsstäbe bestehen meist aus Holz, einige werden jedoch auch aus Elfenbein hergestellt. Sie sind zwischen 20 und 60 Zentimeter lang und können als eine Kombination von drei Teilen gesehen werden: Das ìróké Ifá besteht aus einem obersten Segment, das meist keine Dekoration aufweist. Im Mittelteil ist dann entweder ein menschlicher Kopf oder eine knieende nackte Frau, die ihre Brüste bedeckt, zu erkennen. Der unterste Teil des ìróké Ifá kann unterschiedlich gestaltet sein, ohne festgelegte Ikonographie. Oft enthält diese Sektion jedoch Darstellungen von Reiterfiguren oder Musikern. Es benötigt die beiden ersten Teile, um die dritte Sektion komplett und rituell einsetzbar zu machen (vgl. Abiḡdun 1975: 438ff).

Durch das Schlagen des Orakelbrettes zu Beginn der Divination wird Òrunmilà gebeten, das Orí, also das persönliche Schicksal, des Bittstellers zu enthüllen. Laut Abiḡdun, wird dieses Orí im obersten Segment des ìróké Ifá als konisches Element über dem Kopf der knieenden Frau symbolisiert. Dadurch, dass das Orí direkt über dem sichtbaren, physischen Kopf der Frau sitzt, wird ein visueller Ausdruck der metaphysischen Unterscheidung zwischen dem physischem Kopf und seinem unsichtbaren Gegenstück, nämlich dem Schicksal eines Menschen, geschaffen (vgl. Abiḡdun 1975: 444f).

5.1.3.4 Die Behältnisse (agere Ifá)

Die agere Ifá sind Behältnisse, in denen die zur Divination verwendeten Palmnüsse aufbewahrt werden. Aufgrund ihrer Ästhetik werden diese

kunstvollen geschnitzten Schalen oder Kalebassen immer wieder abgebildet. Ähnlich wie die Divinationsbretter enthalten die agere Ifá mannigfaltige Darstellungen von Tieren und Menschen. Meist befinden sich die Behältnisse auf dem Kopf einer knieenden Frau (vgl. Bascom 1969: 32f).

5.2 Die Erste Periode: Die Zwischenkriegszeit (1918 – 1939) und der Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Glaubenssystem der Yorùbá

Während sich bis zum Ende des Ersten Weltkrieges vorwiegend Missionare, Kolonialbeamte und Reisende mit afrikanischen Religionen auseinandersetzten, begann mit der Zwischenkriegszeit die *wissenschaftliche* Erforschung von Ifá. In dieser frühen Phase der Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionen spielte insbesondere die Ethnologie eine tragende Rolle, eine Disziplin, die bereits etwas länger bestand und sich nun nach dem Ende des Ersten Weltkrieges mit einem Wendepunkt in ihrer Geschichte konfrontiert sah, welcher einen revolutionären Wandel auf den zwei Ebenen der Theorie und der Methode zur Folge hatte. Auf theoretischer Ebene bestand dieser Wandel in der Loslösung von jenen Ansätzen, welche bisher dem Streit zwischen Evolutionisten und Diffusionisten unterlegen hatten. Die Ethnologen begannen sich von historischen und komparativen Herangehensweisen, aber auch von der Erforschung der Ursprünge und den damit einhergehenden hypothetischen Rekonstruktionen der Vergangenheit abzuwenden, wodurch der Grundstein für die so-geannte funktionalistische Schule gelegt wurde. Die Funktionalisten, wie Radcliffe-Brown oder Malinowski, lehnten jegliche Aussagen über die Geschichte schriftloser Gesellschaften mit dem Argument ab, dass lediglich die synchrone Erforschung derartiger Gesellschaften zulässig sei, da Hypothesen über deren Vergangenheit schließlich nicht wissenschaftlich verifizierbar seien. Stattdessen solle untersucht werden, wie diese Gesellschaften zu einem gegebenen Zeitpunkt funktionieren (vgl. Ita 1972: 677; Ita 1973: 308).

Mit dem Aufkommen funktionalistischer Strömungen, kam es auch zu grundlegenden Veränderungen auf der methodischen Ebene der Ethnologie. Zurzeit des Evolutionismus herrschte noch eine Trennung zwischen den so genannten „Armchair“-Theoretikern und ihren Informanten, also Missionaren,

Reisenden, Verwaltungsbeamten etc. Die Aufgabe der Informanten bestand darin, Daten im Feld zu sammeln und sie dann an den Theoretiker in Europa zu liefern, der das Material später auswertete und zu einer wissenschaftlichen Arbeit verarbeitete (vgl. Leclerc 1976: 37). Durch den radikalen Wandel in Theorie und Methode der Anthropologie, wurden Informanten und Theoretiker schlussendlich zu einer Person:

„Der neue Anthropologe betreibt von nun an Feldforschung und soll gleichzeitig in der Lage sein, seine Beobachtungen mit einem eigens entwickelten Begriffsapparat theoretisch zu fassen. Er soll Forscher und Theoretiker in einem sein“ (Leclerc 1976: 37).

Die Funktionalisten bestanden darauf, dass Anthropologen ihre eigenen Beobachtungen im Feld durchführen und auch am sozialen Leben teilnehmen sollten. Dies beinhaltet – so Radcliffe-Brown und Malinowski – einen Aufenthalt über einen langen Zeitraum in der zu erforschenden Gesellschaft und das Erlernen der jeweiligen Sprache (vgl. Ita 1972: 678).

Leo Frobenius war sicherlich einer der ersten deutschen Ethnologen, die einen längeren Zeitraum in Afrika verbrachten und sich der Erforschung der vor Ort bestehenden Kulturen widmeten. Er war es auch, der sich als einer der Ersten mit den Yorùbá und ihrer Religion auseinandersetzte. Seine *atlantische Götterlehre* (1926) ist in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung und soll deshalb im folgenden Unterpunkt näher betrachtet werden.

5.2.1 *Leo Frobenius und Die atlantische Götterlehre (1926)*

Der deutsche Ethnologe und Afrikaforscher, Leo Frobenius, wurde 1873 in Berlin geboren und starb 1938 in Italien. Genau jener Zeitabschnitt gilt in der Geschichte als Zeitalter des Kolonialismus, wobei unter dieser Bezeichnung eine Epoche zu verstehen ist, „[...] in der europäische und außereuropäische Mächte ihr Weltmachtstreben durch den Erwerb überseeischer Kolonien bestätigen“ (Taba II 2005: 15). Auf afrikanischem Boden erstreckte sich dieses Zeitalter von 1882 bis 1960.

Leo Frobenius interessierte sich von Beginn an für koloniale Ausstellungen und widmete sich auch der Sammlung ethnographischer Objekte. In seinen ersten Werken vertrat er eine Auffassung von Afrika, die dem damaligen Zeitgeist und

der damit einhergehenden Vorstellung vom Afrikaner als kulturloses Wesen völlig widersprach. Seine Grundannahme war, dass Kultur immer dort vorliegt, wo sich der Mensch eine Existenz aufgebaut hat. Um diese Hypothese zu bestätigen, unternahm Frobenius einige Reisen nach Afrika, welche ihn in das Königreich Kongo (1904), nach Senegambien und Benin (1907-1909), Zentralafrika (1910-1912), Nordwestafrika (1912-1914), Nordostafrika und Südostafrika führten. Das Resultat dieser zahlreichen Reisen war eine zwölfbändige Sammlung mit dem Titel „Atlantis“, die innerhalb einer Zeitspanne von sieben Jahren, nämlich von 1921 bis 1928, veröffentlicht wurde. *Die atlantische Götterlehre* (1926) ist der zehnte und wichtigste Band ebendieser Sammlung. Frobenius' bedeutendstes Werk ist jedoch seine *Kulturgeschichte Afrikas* (1933) (vgl. Taba II 2005: 22). Darin formuliert Frobenius jene Gedanken, die er in seinen ersten Werken zum Ausdruck brachte, noch etwas stärker und kommt am Ende zu dem Schluss: „Die Vorstellung vom „barbarischen Neger“ ist eine Schöpfung Europas, die rückwirkend Europa noch bis in den Anfang dieses Jahrhunderts beherrscht hat“ (Frobenius in Taba II 2005: 22).

Leo Frobenius' Beiträge zur Anthropologie sind häufig dadurch gekennzeichnet, dass sie einen Vergleich weit verstreuter Kulturen aufweisen, mit der Absicht, diese Kulturen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen. Aufgrund dieses historischen und komparativen Ansatzes werden Frobenius' Ideen von Forschern der heutigen Zeit meist ignoriert, allerdings wurde er (und wird er auch heute noch) von vielen afrikanischen und indischen Schriftstellern verehrt, welche im Zuge der 1930er Jahre die so-genannte Négritude-Bewegung ins Leben riefen. Seine beiden Werke *Kulturgeschichte Afrikas* (1933) und *Schicksalskunde* (1932) gehörten zu den meistgelesenen Büchern einer ganzen Generation afrikanischer Studenten. Die Gründer der Négritude-Bewegung, Senghor, Césaire und Damas, sahen Frobenius als jemanden, der in den Afrikanern das Bewusstsein über ihr großes kulturelles Erbe schürte und Afrika nach einer langen Reputation als geschichts- und kulturloser Kontinent seine Würde zurückgab (vgl. Ita 1973: 306ff).

Leo Frobenius entwickelte die Idee der Kulturkreise, welche die deutschsprachige Ethnologie von den 1890er bis in die 1930er Jahre

dominierte. Durch die Einteilung Afrikas in Kulturkreise versuchte Frobenius Verbindungen zu Asien und Europa aufzuzeigen, um folglich zu beweisen, dass die afrikanische Kultur einen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Kultur in ihrer Gesamtheit darstellt (vgl. Ita 1973: 315). Im Zuge seiner späteren Arbeiten widmete er sich insbesondere dem Begriff des „Paideuma“. Darunter versteht Frobenius die „Seele“ einer Kultur. Für den Forscher ist die Kultur das Wesen des Volkes. Sie verhält sich wie ein lebendiger Organismus, das heißt, sie entsteht, wächst und stirbt und besitzt demnach auch eine Seele. Da Frobenius in der Seele das Urwesen eines Volkes vermutete, interpretierte er jede Kulturerscheinung in ihrer Entstehung als Ausdruck der Kulturseele (vgl. Taba II 2005: 52).

In seiner Einleitung der *atlantischen Götterlehre* (1926) gibt Leo Frobenius Aufschluss über seine Methode der Beweisführung, die so-geannte kartographische Methode der Kulturforschung. Diese beruht darauf, dass gewisse Kulturformen gleicher Art nach ihrem Vorkommen in einer stummen Karte eingetragen werden. Die Eintragung in die Karten zeigt dann bei genügendem Material sowohl die gegensätzlichen als auch einheitlichen Verbreitungsgebiete der Kulturformen an (vgl. Frobenius 1926: IV). Im Buch befinden sich insgesamt 16 Karten, auf denen die Verbreitung einiger typischer Symptome der so-geannten atlantischen Kultur eingetragen ist. Zu diesen Symptomen zählt Frobenius zum Beispiel den Gebrauch bestimmter Waffen, gewisse Bestattungsriten, aber auch Ähnlichkeiten in der Symbolik, wie die Darstellung der Hand, der Achterrosette und des Hakenkreuzes in der westafrikanischen Kultur. In seinem Vergleich glaubte er Ähnlichkeiten mit der etruskischen oder assyrischen Kultur entdeckt zu haben. Der Ethnologe war der Auffassung, dass die atlantische Kultur ursprünglich im Pazifischen Ozean entstanden sei, sich dann über Asien ausgebreitet habe und schließlich über Ägypten nach Nigeria gelangt sei. Frobenius kam also zu dem Schluss, dass die westafrikanische Kultur der griechischen poseidonischen Kulturzeit zu verdanken sei (vgl. Frobenius 1926: XIff; Taba II 2005: 26).

Der Hauptteil der *atlantischen Götterlehre* besteht aus drei großen Teilen, welche sich wiederum in mehrere kleine Kapitel aufspalten. Der erste Teil trägt den Titel „Die Menschen“ und ist in insgesamt sechs Kapitel unterteilt. Hierzu

gehören auch Frobenius' Ausführungen zu der Religion der Yorùbá im fünften Kapitel, auf das ich später beispielhaft näher eingehen werde. Teil 2 der atlantischen Götterlehre heißt „Die Götter“ und besteht aus drei Kapiteln. Der dritte Teil des Werkes widmet sich schließlich der „Volksdichtung“ und beinhaltet vier weitere Kapitel.

Wie bereits erwähnt, ist Kapitel 5 der *atlantischen Götterlehre* von besonderer Bedeutung in der Auseinandersetzung mit dem religiösen System der Yorùbá. Bereits zu Beginn der Ausführungen wird klar, dass Frobenius zwar die Kultur dieses Volkes bewunderte, die Menschen an sich jedoch eher verachtete. Er schreibt: „Das Lebensgebäude der Joruben, ihre Weltanschauung und Mythologie sind geräumig, weit, tief und hoch, so wenig sympathisch und so abstoßend geradezu auch ihr Charakter sein mag“ (Frobenius 1926: 68). Für Frobenius stand fest, dass die Religion der Yorùbá erst allmählich zu dem geworden sein konnte, was er zum Zeitpunkt seines Aufenthaltes in Westafrika vorfand. Erst durch eine längere Entwicklung und das Zusammenfließen mehrerer religiöser Strömungen aus verschiedenen Richtungen habe sich die Religion herausgebildet. Das Glaubenssystem der Yorùbá bezeichnet Frobenius als etwas Echtes und Ursprüngliches:

„[...] wenn wir das Religionssystem der Joruben, also das Orischasystem, mit dem System des Altertums in Parallele stellen, so erachte ich das Orischasystem der Joruben als reiner und ursprünglicher, als konsequenter und wohlhaltener, denn irgendeine der Formen, die uns aus dem klassischen Altertume noch bekannt geworden sind. [...] Ich meine das vielmehr hinsichtlich der inneren Ausgleiche sozialer und religiöser Bildungen, die beide hier gemeinsam eine Grundlage, eine unlösbare Einheit, eine Wurzeleinheit sonder Parallele repräsentieren“ (Frobenius 1926: 69).

Unter dem Punkt „Sippengötter“ geht Frobenius auf die Bedeutung und Funktion der Òrìṣà ein. Diese haben – so Frobenius – zwei bestimmte Funktionen: zum einen fungieren sie als „Stammväter“ einer Familie, das heißt, jedes Òrìṣà hat seine Nachkommen und jeder Mensch ist demnach Teil oder Repräsentant von diesem Òrìṣà. Zum anderen hat aber auch jedes Òrìṣà seine besondere und eigene Funktion, wie etwa der Gott des Eisens. Entsprechend der jeweiligen Funktion der Òrìṣà vergleicht sie Frobenius mit den Göttern der alten Griechen (vgl. Frobenius 1926: 87). So zieht er etwa einen Vergleich zwischen Olóòkun, dem Gott des Meeres, und dem griechischen Poseidon, den

er an der Spitze des „westafrikanisch-atlantischen Götterkreises“ (Frobenius 1926: 8) vermutet. Das Problem liegt nun darin, dass hier eine Verwechslung stattgefunden hat, die auf die archäologische Entdeckung des Olóòkun-Kopfes in Ifé zurückgeht.

Im zweiten Teil der *atlantischen Götterlehre* widmet sich Frobenius weiterhin den Göttern der Yorùbá und geht dabei im Detail auf jene Òrìṣà ein, die seiner Meinung nach einen wichtigen Einfluss auf die Menschen und die sozialen Bildungen haben. Zu ihnen zählt er „Obatalla“ (Gott des Himmels), „Schango“ (Donnergott), „Ogun“ (Gott der Schmiede und des Krieges) und „Oko“ (Gott des Feldbaues) (vgl. Frobenius 1926: 119ff). Laut Frobenius besitzt der Mensch die Fähigkeit vom Wesen eines Òrìṣà „ergriffen“ zu werden und im Zustand dieser Inspiration und Begeisterung Wunder zu bewirken. Dies zeigt der Ethnologe an mehreren Stellen seines Buches, wie etwa in seiner Beschreibung eines Feuertanzes im Zuge dessen der Tänzer Erde zu Salz oder Kaurischnecken machen kann (vgl. Frobenius 1926: 135; Taba II 2005: 27).

Der Begriff der Ergriffenheit taucht in der *atlantischen Götterlehre* immer wieder auf. Frobenius interpretiert sie (die Ergriffenheit) als die absolute Schaffensenergie und Basis der Kreativität, also der Kunst, der Dichtung und der Kulturentstehung. Taba II fasst Frobenius' Gedanken zur Ergriffenheit folgendermaßen zusammen:

„[...] der Mensch sei von der Erscheinung bedingt, dies heißt er ist fähig, das Wesen der Erscheinung wahrzunehmen und von dieser Wahrnehmung aus ergriffen zu werden. Die Fähigkeit des Menschen, ergriffen zu werden, resultiert also nicht aus der Erscheinung selbst, sondern aus dem Geist, der sie belebt und bedingt. Nur nach der Etappe der Ergriffenheit ahmt der Mensch dieser Erscheinung und deren Wesen nach, entweder im Tanzen, Spielen, Schnitzen oder Singen. Der Tanz, das Spiel, die Schnitzerei oder der Gesang sind Ausdrucksformen der Kunst, deren Ursprung die schon erwähnte Ergriffenheit ist“ (Tabá II 2005: 23).

Der zweite Teil der *atlantischen Götterlehre* enthält auch eine detaillierte Beschreibung des Ifá-Orakels. Nach Frobenius kann man den ursprünglichen Sinn dieses komplizierten Systems der Divination nur in Folge einer genauen Auseinandersetzung mit der Symbolik der Orakelbretter verstehen, auf denen fast immer die vier Himmelsrichtungen in irgendeiner Weise betont sind, häufig durch vier das ganze in vier Teile gliedernde Köpfe. Jede dieser vier

Himmelsrichtungen wird – so Frobenius – mit den wichtigsten vier Odù identifiziert, wodurch sich eine klare Gliederung ergibt. Entsprechend dieser Gliederung muss das Orakelbrett immer in derselben Weise gehalten und abgelesen werden. Frobenius untermauert seine Deutung der Ifá-Bretter einerseits mit Erzählungen aus der Mythologie der Yorùbá und andererseits mit den Behältnissen, die zur Aufbewahrung der Palmnüsse dienen und häufig mehrere innere Einteilungen aufweisen. Im Zentrum der Behältnisse befindet sich eine Aushöhlung, die meist von vier nach den Himmelsrichtungen angeordneten Abteilungen umgeben ist. Diese vier Aushöhlungen enthalten Lehm, Holzkohle, Kalk und Rotholzfarbe, wobei jeder dieser Stoffe mit einer bestimmten Gottheit in Verbindung gebracht wird (vgl. Frobenius 1926: 191f).

Der Abschluss des zweiten Teiles der *atlantischen Götterlehre* entspricht der Einleitung zum dritten Teil des Werkes, der sich mit der Volksdichtung der Yorùbá auseinandersetzt. An dieser Stelle formuliert Frobenius auch das Fazit seiner Abhandlung in folgenden Worten:

„Der afrikanische Erdteil hat nur zwei Gebiete der Kulturformen einer hohen Mythologie: Ägypten und Joruba. Ägypten ein Oasenland strenger Isolierung und harter Ausstilisierung, dazu als mythologisches eines der vergangenen. Joruba im Walde und Steppenland mit weiten Beziehungen und kulturellen Übergängen in das Hinterland, ein weiches Tropenland, noch heute eine hohe Mythologie archaischen Stiles bergend – wenn auch wiederum ein afrikanisches Negergebiet“ (Frobenius 1926: 199).

Alles in allem, ist die *atlantische Götterlehre* eine Abhandlung von mehr als 320 Seiten, die beabsichtigt, Frobenius' Annahme, dass es sich bei der Atlantis-Fabel nicht um eine Fabel handelt, zu untermauern. Als Mittel der Beweisführung verwendet der Ethnologe die kartographische Methode der Kulturforschung und bringt außerdem archäologische Funde und Auszüge aus der Bibel in sein Werk mit ein. Die Wahrhaftigkeit seiner Beweisführungen ist jedoch nicht immer begründet und an einigen Stellen des Buches werden die Zweifel des Forschers an der griechischen Herkunft der westafrikanischen Kultur erkennbar (vgl. Taba II 2005: 28f). Auf Seite 10 des Buches schreibt er:

„[...] das Wesen der Kultur und Mythologie der Joruba ist nicht etwa ein archäologischer Gipsabklatsch aus altgeschichtlicher Vergangenheit. Es handelt sich um Lebendes, also um etwas, was seit damals atmete, stoffwechselte und schicksalhaft ist“ (Frobenius 1926: 10).

Ich habe Frobenius' Werk *Die atlantische Götterlehre* (1926) vor allem deshalb für eine genauere Betrachtung gewählt, da es mir ein treffendes Beispiel für eine frühe – wenn auch etwas revolutionäre – Auffassung von der Geschichte afrikanischer Kulturen und Religionen zu sein scheint. Bei einer stärkeren Auseinandersetzung mit den Hintergründen dieses Werkes, liefert das Buch allerdings auch gutes Anschauungsmaterial in Bezug auf jene Hindernisse im wissenschaftlichen Umgang mit afrikanischen Religionen, welche ich bereits im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit erwähnt habe. So weist J. M. Ita in seinem Artikel *Frobenius in West African History* (1972) auf die Fehler des Ethnologen in der Akquisition anthropologischer Daten hin. Frobenius geht beispielsweise im dritten Teil der *atlantischen Götterlehre* auf die Erzählungen und Märchen der Yorùbá ein, gibt jedoch keine Auskunft darüber, wie er zu diesen Oraltraditionen gelangt ist, in welcher Sprache sie ihm vorgetragen wurden und ob er sie aus erster oder zweiter Hand erhalten hat. Überdies scheinen viele von Frobenius' Informanten Seemänner, Sklaven oder Flüchtlinge gewesen zu sein, die bereits seit längerer Zeit von ihrer Gemeinschaft getrennt gewesen waren (vgl. Ita 1972: 678f). Eine Passage in seinem Werk bestätigt diese Annahme: „Also führte die nächste Reise hinauf in den Sudan, hinauf nach Timbuktu, wo es wirklich gelang Joruba-Sklaven, alte erfahrene Leute, zu sprechen [...]“ (Frobenius 1926: IV). Auch als Archäologe habe Frobenius – so Ita – gewisse Fehler begangen. Britische und amerikanische Archäologen werfen ihm häufig vor, dass er eher wie ein Sammler als ein richtiger Archäologe arbeitete. Seine frühen Expeditionen finanzierte er mit der Hilfe deutscher ethnologischer Museen. Diese versprachen Frobenius das nötige Geld und verlangten im Gegenzug neue Objekte für ihre Sammlung. Obwohl sich Frobenius der Nachteile derartiger Vereinbarungen durchaus bewusst war, ging er darauf ein und richtete dadurch erheblichen Schaden an, indem er die NigerianerInnen auf diese Weise um Teile ihres kulturellen Erbes brachte (vgl. Ita 1972: 681ff).

Interessant ist auch Frobenius' persönlicher Hintergrund als deutscher Forscher im Zeitalter des Kolonialismus und kurz nach dem Ende des Ersten Weltkrieges. Es kann nicht geleugnet werden, dass einige seiner ethnologischen Werke von dem damaligen Zeitgeist und dem Standpunkt des

Ethnologen diesem gegenüber durchdrungen sind. Dies wird vor allem in einer genaueren Auseinandersetzung mit seiner Einteilung Afrikas in Kulturkreise sichtbar. Frobenius unterteilte nämlich die Gesellschaften Afrikas nach deren Weltanschauung in die Äthiopier, die durch Viehzucht, Feldbau, Ahnenkulte, Patrilinearität, etc. charakterisiert waren und die Hamiten, die Jagd, Matrilinearität und „Zauberei“ betrieben. Die Äthiopier sah er vor allem in Ägypten und großen Teilen Ost-, West- und Zentralafrikas vertreten, die hamitische Weltanschauung vermutete er hingegen am Horn von Afrika sowie in Nord- und Südafrika (vgl. Barnard 2000: 51).

Frobenius' Annäherung war zum damaligen Zeitpunkt völlig neu, da seine Unterscheidung weder mit „Rasse“ noch Hautfarbe in Verbindung stand, sondern eine rein kulturelle Klassifikation darstellte. Viele seiner Forscherkollegen, wie Meinhof, Luschan oder Seligman, sahen die Unterteilung in Äthiopier und Hamiten als eine „rassische Trennung“ zwischen den hellhäutigen Hamiten und den dunkelhäutigen Äthiopiern an und schrieben ersteren sämtliche kulturelle Errungenschaften in Afrika zu (vgl. Ita 1973: 322). Frobenius betrachtete hingegen die Äthiopier als den Hamiten überlegen und sah in ihnen die bedeutendste Arbeitskraft innerhalb der afrikanischen Kolonien. Die Bewunderung, die Frobenius für die Äthiopier empfand, resultierte also auch aus seinem Glauben heraus, dass sie für die Kolonialmacht von besonderem Nutzen sein könnten. Überdies verglich er die Äthiopier mit den Deutschen, während er glaubte, Ähnlichkeiten zwischen den Hamiten und den Franzosen sowie Angelsachsen feststellen zu können. Laut Ita, soll hier auch der Ärger der Deutschen über den Sieg der Franzosen und Engländer im Ersten Weltkrieg mitgespielt haben: „[...] Frobenius's statements about the 'Hamites' vis-a-vis the 'Ethiopians', tended, particularly after 1918, to be a projection of German resentment of the Anglo-French victory in the First World War“ (Ita 1972: 675). Ita ist ferner der Überzeugung, dass die Übernahme von Frobenius' Ideen durch Senghor als Ausgangspunkt der Négritude-Bewegung einer genauen Prüfung unterzogen werden müsse. In ihrem Enthusiasmus für Frobenius und seine Arbeiten, ging es den Gründern der Négritude-Bewegung weniger um die empirischen Daten oder Methoden des Forschers, sondern um die Projektion eines Bildes der afrikanischen Kultur. Viele von den

Überlegungen des Ethnologen waren jedoch nicht das Resultat empirischer Daten, sondern stattdessen stark von den Umständen in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg beeinflusst, also Umständen, die mit Afrika nichts zu tun hatten. Außerdem sprach sich Frobenius nie direkt gegen den Kolonialismus aus, sondern lediglich gegen das Verwaltungssystem der Indirect Rule. Aufgrund all dieser Aspekte von Frobenius' Interpretation afrikanischer Kultur ist es – so Ita – fraglich, ob deren Adaption durch Senghor als Teil seiner Ideologie des Nationalismus wirklich stichhaltig ist. Dieser Frage geht der Autor in seinem Beitrag *Frobenius, Senghor and the Image of Africa (1973)* näher auf den Grund (vgl. Ita 1973: 314f).

In Nigeria kam es ab den frühen 1930er Jahren zu der Herausbildung einer neuen Generation von Schülern und Studenten, die eine westliche Ausbildung erhalten hatten. Die Angehörigen dieser neuen Generation waren Studenten, die nach der Ankunft der Briten in Westafrika geboren und daher von Anfang an mit den kolonialen Grenzziehungen konfrontiert worden waren. Außerdem stammten sie vor allem aus dem Inneren des Landes, wo die koloniale Präsenz eine sehr rezente war. Oftmals waren die Angehörigen der neuen Generation von Schülern und Studenten also die ersten in ihren Familien, die eine westliche Ausbildung erhielten, Englisch lesen und schreiben sowie außerhalb Afrikas reisen konnten. Viele von ihnen machten ihre Abschlüsse in den USA und fanden danach Anstellungen als Bürokräfte in der kolonialen Regierung oder sie arbeiteten als Lehrer oder Pfarrer. Es war diese Gruppe von westlich gebildeten Gelehrten, die in den späten 1930er Jahren zu den Anführern des anti-kolonialen Widerstandes wurden und die ersten Nigeria weiten nationalistischen Bewegungen ins Leben riefen (vgl. Falola, Heaton 2008: 138).

5.3 Die Zweite Periode: Die 1940er Jahre bis zur großen Welle der Unabhängigkeiten der afrikanischen Länder in den 60er Jahren – Das Interesse der Religionswissenschaft am Glaubenssystem der Yorùbá wird geweckt

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges gab es maßgebliche Veränderungen in der Art und Weise, wie Afrikaner sich selbst und ihre Gesellschaften betrachten. Diese Veränderungen der Selbstwahrnehmung waren das Resultat politischer und auch intellektueller Revolutionen. Es waren in erster Linie zwei wesentliche

Entwicklungen, die zu einer neuen, veränderten Selbstwahrnehmung der Afrikaner, aber auch einer ebenso neuen Betrachtungsweise von afrikanischen Gesellschaften durch Außenstehende beitrugen. Die erste wichtige Entwicklung war die Dekolonisation der europäischen Herrschaftsgebiete in Afrika. Außerdem kam es - als zweite Entwicklung - zu einem Rückgang des globalen Rassismus und einer größeren Wertschätzung kultureller Vielfalt in der internationalen Gemeinschaft (vgl. Olupona, Nyang 1993: 11).

Zu Beginn der 1940er Jahre kam es außerdem zu einigen grundlegenden Veränderungen im nigerianischen Bildungssektor, was in der Folge unmittelbare Auswirkungen auf die Wissenschaft hatte. Die koloniale Regierung rief zwei Kommissionen ins Leben, die sich mit den Möglichkeiten eines Ausbaus eines höheren Bildungswesens auseinandersetzen sollten. Während die so genannte Asquith Kommission die Situation in sämtlichen britischen Kolonien evaluierte, war die Elliot Kommission insbesondere für Westafrika zuständig. Beide Kommissionen sprachen sich für die Errichtung von Universitäten in den britischen Kolonien aus. Dieses Vorhaben begründeten die Kommissionen mit der Ausbildung von Eliten, die nach den Unabhängigkeiten der afrikanischen Länder die Führung in den neuen Nationen übernehmen sollten. Eine derartige Ausbildung sollte jedoch nur an einen ausgewählten Kreis von Studenten vermittelt werden (vgl. Kaese 2000: 98f).

Im Januar 1948 öffnete das University College of Ìbàdàn erstmals seine Tore, wobei Arts, Science und Medicine die Gründungsfakultäten waren. Zu dieser Zeit bildete das UCI eine Art Zweigstelle der Universität von London und war damit organisatorisch an sie angeschlossen. Ein Jahr später, 1949, wurde das erste Institut für Religionswissenschaften innerhalb des gesamten Commonwealth in Ìbàdàn gegründet. Der Ausgangspunkt für die Gründung eines religionswissenschaftlichen Institutes in Ìbàdàn war sicherlich der Umstand, dass Nigeria ein Land ist, welches in religiösem Sinne dreigeteilt ist, also neben Islam und Christentum auch verschiedene indigene afrikanische Religionen aufweist. Daher schien ein religionswissenschaftliches Institut mit einem komparativen Fokus für Nigeria geeigneter als eine Einrichtung mit einer rein theologischen Annäherung an Religion. Die Gründer des neuen Institutes für Religionswissenschaften am University College of Ìbàdàn waren Geoffrey

Parrinder und J. W. Welch. Parrinder war auch der erste Lektor für Religionswissenschaften in Ìbàdàn und unterrichtete damit einen Gegenstand, den zuvor noch nie jemand auf universitärer Ebene unterrichtet und den er selbst nie gelernt hatte. Damals hielt er einen Kurs über autochthone Glaubensvorstellungen in Westafrika. Im Gründungsjahr des UCI erschien auch Parrinders erstes Werk *West African Religion* (1949), eine sehr neue und innovative Studie über die Religionen westafrikanischer Völker mit einem komparativen Ansatz (vgl. Hackett 1988: 37f). Diese Studie diente zugleich auch als Unterrichtsmaterial für Parrinders Vorlesung am UCI. 1961 wurde eine überarbeitete Version von *West African Religion* herausgebracht, die nun auch besonders auf die Gegebenheiten in Ìbàdàn selbst einging. Außerdem fanden weitere bedeutende ethnische Gruppen in Nigeria einen Platz in Parrinders Studie, was daraus resultierte, dass sich immer mehr Studenten unterschiedlichster Herkunft für das Studium der Religionswissenschaften am UCI interessierten. Die Neuauflage von *West African Religion* widmete sich deshalb auch den religiösen Glaubensvorstellungen der Igbo, Bini und Nupe (vgl. Walls 2004: 211).

Auch der in dieser Arbeit bereits mehrfach erwähnte Bolaji Idowu lieferte einen wesentlichen Beitrag zu der Entwicklung des UCI, wo er seinem primären Forschungsinteresse an den Glaubensvorstellungen der Yorùbá nachgehen konnte. Er war es auch, der eine ganze Generation von Studenten am UCI ausbildete. Als das UCI zu einem Zentrum für Religionswissenschaften in Nigeria heranwuchs, verteilten sich die Schüler von Bolaji Idowu auf verschiedene Lehreinrichtungen des Landes. Sie verfassten zahlreiche ethnographische Doktorarbeiten zu den Yorùbá und ihrer Weltanschauung. Leider sind die meisten dieser Arbeiten niemals publiziert worden und deshalb unzugänglich. Nichtsdestoweniger besteht ein nachhaltiger Einfluss des UCI auf die Erforschung der Yorùbá-Religion, der durch Idowus Nachfolger J. Omosade Awolalu oder Samuel A. Adewale aufrecht erhalten wurde (vgl. Olupona 1993: 246f).

Durch seinen organisatorischen Anschluss an die Universität von London verlor das UCI seine eigenen akademischen Grade, was mitunter auch jeden Zweifel an einer qualitativen Ausbildung ausmerzen sollte. Ferner orientierte

sich das UCI an Verwaltungsstruktur, Lehrplänen und Prüfungsanforderungen der britischen „Muttereinrichtung“. Ein wichtiger Faktor in der Entwicklung des universitären Sektors in Nigeria war auch die Rekrutierung ausländischer Lehrkräfte für die kolonialen Universitäten. Zurzeit seiner Gründung beschäftigte das UCI insgesamt 50 Dozenten, von denen 44 Ausländer waren. Im Jahr 1951 waren lediglich 6 von insgesamt 87 Dozenten einheimische Gelehrte (vgl. Kaese 2000: 100).

„Das UCI war somit in keiner Weise eine eigenständige Universität. Konstitutionell war sie nur eines von mehreren Colleges der University of London inner- und außerhalb Großbritanniens. Die Gestaltung ihrer Curricula und Examenskriterien oblag ausschließlich britischen Wissenschaftlern, die auch im Lehrbetrieb tonangebend waren und in den Prüfungsverfahren die Entscheidungskompetenz hatten. Obwohl der Aufbau des UCI sowohl im Hinblick auf die paternalistischen britischen als auch die nationalistischen nigerianischen politischen Interessen als ein Schritt in die richtige Richtung erschien und mit der ausdrücklichen Zustimmung der nigerianischen Nationalisten geschah, wird in seinem Konzept und seiner Umsetzung erkennbar, daß es in erster Linie war, was es nach der Vorstellung seiner Gründungsväter sein sollte, nämlich eine koloniale Universität [...]“ (Kaese 2000: 101).

5.3.1 *Geoffrey Parrinder und West African Religion (1949)*

Geoffrey Parrinder wurde 1910 in New Barnet, einem Außenbezirk Londons, geboren. Er begann seine Karriere als Missionar und kam erstmals 1933 im Alter von 23 Jahren nach Porto Novo im ehemaligen Dahomey (heute Benin). Dort war er als Mitglied der methodistischen Mission tätig und widmete sich der Ausbildung von Katecheten. Diese Tätigkeit führte ihn auch immer wieder an die Elfenbeinküste, wo er mit den Akan in Kontakt geriet. In Benin sah er sich hingegen mit den Ewe und den Yorùbá konfrontiert. 1946 widmete sich Parrinder schließlich vermehrt seinem Studium, brachte sich selbst Hebräisch bei und erhielt einen Universitätsabschluss in Kunst und Theologie am Richmond College (vgl. King 1990: 3f, Walls 2004: 207). Als Parrinders Werk *West African Religion* 1949 erschien, gab es nur eine kleine potentielle Leserschaft bestehend aus Missionaren, Kolonialbeamten oder Auswanderern, die sich in Westafrika zurechtfinden wollten. Ursprünglich wurde Parrinders Arbeit also vor dem Hintergrund missionarischer Berichterstattung verfasst. Im Unterschied zu vielen anderen Studien dieser Tradition, erwuchs *West African Religion* jedoch aus der Natur der missionarischen Tätigkeit an sich heraus:

„Missionaries came to Africa to communicate, and realized that it was necessary to understand in order to communicate, and to understand, at a fairly profound level, a difficult, confusing and often fluid reality. Nothing in the received theology of the earliest missionaries required them to look for God in Africa; they came about God in Africa because Mawu and Olorun and Nyankopon were already there, with many of the activities and attributes of God in Christian discourse“ (Walls 2004: 208).

Obwohl Parrinders Werk im Kontext traditioneller Missionsberichte entstand, steht es bereits an der Schwelle zu einer neuen Tradition akademischen Schreibens über afrikanische Religionen (vgl. Walls 2004: 208f). H. W. Turner zeichnet ein ähnliches Bild von Parrinders Beitrag zu der Erforschung afrikanischer Religionen:

„Parrinder's contribution has been to give us the first series of area or continent-wide studies, free from grosser Western distortions, rooted in accurate data and considerable first-hand experience, and presented in a straightforward and understandable way“ (Turner 1980: 156).

Nichtsdestoweniger gibt es auch einige Kritiker, die Parrinders Studien eher skeptisch gegenüberstehen. Ihm wurde vor allem vorgeworfen, dass er die historische Dimension afrikanischer Religionen gänzlich ignoriert und es verabsäumt, die Glaubensvorstellungen westafrikanischer Völker in einen sozio-kulturellen Kontext einzubetten. Parrinder präsentiere afrikanische Religionen – so seine Kritiker - im Lichte einer ahistorischen ethnographischen Gegenwart. Vor diesem Hintergrund sollte allerdings erwähnt werden, dass die Geschichte westafrikanischer Religionen zurzeit Parrinders kaum erschlossen war und dem Autor nur eine kleine Anzahl an Quellen zur Verfügung stand (vgl. Turner 1980: 158f). In *West African Religion* bezieht sich Parrinder sehr wohl auf Studien mit einer historischen Annäherung an afrikanische Religionen, wie etwa die Studie über das ehemalige westafrikanische Königreich Dahomey von Melville Herskovits oder J. U. Egharevbas berühmtes Werk *A Short History of Benin* (1936).

1958 verließ Geoffrey Parrinder Ìbàdàn und ging zurück nach London, um am Kings College zu unterrichten. Obwohl er sein Interesse an Afrika und afrikanischen Religionen niemals verlor und seinen Studien in diesem Bereich auch später noch nachging, verlagerte sich sein Forschungsschwerpunkt mehr und mehr auf die asiatischen Religionen sowie umfangreiche komparative

Forschungen. Seine Zeit als Lektor und Autor am UCI beeinflusste jedoch weiterhin die Erforschung afrikanischer Religionen (vgl. Walls 2004: 213).

Es gibt zwei wesentliche Aspekte, die Parrinders erstes Werk *West African Religion* auszeichnen: Zum einen, verteidigt die Studie westafrikanische Glaubenssysteme gegenüber den Missinterpretationen vieler westlicher Gelehrter, was insbesondere im zweiten Kapitel des Buches deutlich wird. Dort kritisiert Parrinder die Arbeiten von einigen Anthropologen und spricht sich außerdem gegen die zu seiner Zeit gebräuchliche Verwendung des Wortes „Fetischismus“ aus. Dieser aus dem Portugiesisch stammende Begriff wurde durch den französischen Philosophen Auguste Comte popularisiert und salonfähig gemacht. Anschließend gebrauchten ihn Missionare und Anthropologen gleichermaßen in ihren Beschreibungen der Gegebenheiten (vgl. Forward 1998: 74). Parrinder schreibt in diesem Zusammenhang: „It seems by far the best plan to drop this confusing and unjust word 'fetish' altogether, along with 'juju' and 'gree-gree'. They need to be relegated to the museum of the writings of early explorers“ (Parrinder 1949: 14). Wesentlich positiver stand Parrinder hingegen der Einführung des Begriffes „Animismus“ durch Edward Burnett Tylor gegenüber. Nichtsdestoweniger zog er es schlussendlich vor, die Religionen der westafrikanischen Gesellschaften, die er beschrieb, als polytheistisch zu bezeichnen (vgl. Forward 1998: 75).

Zum anderen, entwirft Parrinder in *West African Religion* eine Vier-Säulen-Klassifikation, die zu einem besseren Verständnis westafrikanischer Religionen beitragen soll. Diese Klassifikation beinhaltet Folgendes:

„[...] firstly, a supreme God or creator, sometimes above the other gods, sometimes first among equals [...] secondly, come the chief divinities, generally non-human spirits, often associated with natural forces [...] thirdly, the cult of the human but divinized ancestors of the clan [...] fourthly, the charms and amulets, called by some 'fetishes' [...]“ (Parrinder 1949: 16f).

Die erste Säule von Parrinders Kategorisierung, nämlich der Glaube an ein höchstes Wesen bzw. einen „Hochgott“, nahm einen besonders starken Einfluss auf die spätere Wahrnehmung afrikanischer Glaubenssysteme durch afrikanische Gelehrte. Parrinder selbst war in der Entwicklung dieser Idee von mehreren Autoren, wie Pater Wilhelm Schmidt, R. S. Rattray oder Diedrich Westermann, inspiriert worden.

In der Einführung zu *West African Religion* bezeichnet Parrinder die Westafrikaner als tief religiöse Menschen und macht es zum Ziel seiner Arbeit, dem Europäer einen Überblick über die Glaubensvorstellungen und Gebräuche in Westafrika zu geben. Um dem Leser ein besseres Verständnis für die Gegebenheiten zu ermöglichen, verwendet Parrinder einen komparativen Ansatz und zieht einen Vergleich zwischen Yorùbá, Ewe und Akan. Der Grund, weshalb er diese drei großen Gruppen für seine Studie wählt, ist – neben seinem langjährigen Aufenthalt in ihrer unmittelbaren Umgebung – ihr hoher kultureller Entwicklungsgrad. Dazu schreibt er:

„It would seem to be no accident that the groups in which religions has attained the greatest pitch of development in West Africa are the ones most advanced in general culture. These were formerly the most strongly organized of the political kingdoms, and for long successfully resisted European colonization“ (Parrinder 1949: 6).

Parrinder betont, dass seine Studie eine Kombination von persönlicher Feldforschung und der Einbeziehung von Arbeiten qualifizierter Beobachter darstellt. Durch seine enge Zusammenarbeit mit den Vertretern und Anhängern der Religionen, die er untersuchte, erhielt Parrinder Informationen aus erster Hand, die noch nie zuvor veröffentlicht worden waren. Aufgrund seines großen Vertrauens in die Methode des Vergleiches, vertrat er die Auffassung, dass westafrikanische Religionen nicht als isoliertes Phänomen betrachtet werden können, sondern vielmehr in ihrer Beziehung zu anderen Religionen untersucht werden sollten (vgl. Parrinder 1949: 10).

West African Religion ist aus insgesamt 16 Kapiteln aufgebaut, die sich mit ganz bestimmten Aspekten des religiösen Lebens in westafrikanischen Gesellschaften auseinandersetzen. Das Inhaltsverzeichnis der Studie gleicht einer hierarchischen Stufenleiter, die bei dem „Wesen der afrikanischen Religion“ anfängt, über die Vorstellung von einem Hochgott und einem Überblick über die kleineren Divinitäten bis hin zu Ahnenkulten, Orakeltechniken und Vorstellungen von Moral führt⁸. Der Fokus von Parrinders Arbeit liegt allerdings in der Darstellung und Charakterisierung des Hochgottes in westafrikanischen Gesellschaften und seiner Beziehung zu den anderen

⁸ Einen ähnlichen Aufbau gibt es übrigens in vielen anderen Studien, wie etwa den Überblickswerken von John S. Mbiti.

Gottheiten. Im dritten Kapitel von *West African Religion* mit dem Titel „The Supreme God“ weist Parrinder darauf hin, dass es keinen eigenen Kult für Olódùmarè gibt. Außerdem bestehe – so Parrinder – in Westafrika generell die Vorstellung, dass es sich bei dem höchsten göttlichen Wesen um einen entfernten Hochgott oder deus remotus handelt: „[...] while to us belief in God is the 'highest' article of religion, and practised as such, it is not in the forefront of practised West African religion“ (Parrinder 1949: 31). Verschiedenen Legenden zufolge soll dieser deus remotus der Erde einst sehr nahe gewesen sein und sich nur durch das Fehlverhalten der Menschen immer mehr entfernt haben. Diese Ansicht wird auch heute, 62 Jahre später, von vielen Autoren vertreten. Lediglich in den Reihen afrikanischer Theologen kam es vor allem im Zuge der 1960er Jahre immer wieder zu der Gegenbehauptung, dass das höchste Wesen sehr wohl einen zentralen Faktor des religiösen Lebens in Afrika darstellt. So entwickelte etwa Idowu seine bereits erwähnte Theorie von einem „diffused monotheism“, die von Parrinder stark angefochten wurde (vgl. Shaw 1990: 345).

Bezüglich der Ifá-Divination schreibt Parrinder: „The Ifa system of divining is a type of geomancy, and is based on intricate calculations“ (Parrinder 1949: 153). Die Geomantie bezeichnet eine Form der Weissagung, die mit Markierungen und Mustern in der Erde, im Sand oder im Boden arbeitet und erstmals im 11. Jahrhundert in Westeuropa in Folge der Übersetzung zahlreicher arabischer Texte eingeführt wurde. Bald wurde sie mit den prominentesten europäischen Vertretern⁹ der okkulten Wissenschaften des Mittelalters und der Renaissance in Verbindung gebracht (vgl. Binsbergen 1996: 1). Durch die Araber, die an der Ostküste Afrikas Handel trieben, fand die Geomantie auch Verbreitung in Madagaskar, wo sie eine signifikante kulturelle Reinterpretation durchlief und heute unter dem Namen Sikidy praktiziert wird. Von dort aus dürfte sich dieses Divinationssystem dann in weitere Teile Afrikas ausgebreitet haben (vgl. Vérin und Rajaonarimanana 1991: 54). Wim van Binsbergen sieht nicht nur Sikidy aus Madagaskar, sondern auch Ifá, das I Ching System aus China und Ramala-

⁹ Zu diesen Vertretern zählen z. B. Bernardus Silvestris, Albertus Magnus oder Cornelius Agrippa (vgl. Binsbergen 1996: 1).

shastra aus Südasien als Vertreter einer geomantischen Form der Weissagung (vgl. Binsbergen: 17f).

Auch Parrinder vermutet im Divinationssystem der Yorùbá einen arabischen Einfluss. Dieser Einfluss soll vor allem aus dem Norden und Osten Afrikas an die Westküste des Kontinents geströmt sein. Seine Vermutung stützt Parrinder auf die beiden Argumente, dass die Ifá-Zeichen immer von rechts nach links, also nach semitischem Vorbild, geschrieben werden und die einzige Schriftform darstellen, die bereits vor der Ankunft der Europäer in Westafrika existierte (vgl. Parrinder 1949: 162f).

Zurzeit ihrer Publikation war Geoffrey Parrinders Studie sicherlich neu und innovativ, vor allem, was die methodische Annäherung an die Erforschung afrikanischer Religionen anbelangt. Parrinder war sich außerdem bereits dem Problem der Sprache in der Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionen bewusst. Bezüglich der Übersetzungsproblematik schreibt er:

„After all, our European languages are not so poor that we lack suitable terms to describe many West African religious phenomena: spirits, gods, shrines. It is true that the connotation may sometimes differ with the environment, but that is true in most countries of the world. If there are unique phenomena, it would be better to adopt the names used by the people themselves“ (Parrinder 1949:14).

Wenn man Parrinders Werk *West African Religion* 62 Jahre nach seinem Erscheinen genauer betrachtet, so wirkt es zunächst etwas katalogartig und oberflächlich. Widmet man sich derselben Studie hingegen vor dem zeitlichen Hintergrund ihrer Entstehung und in Anbetracht des damals schwierigen Zugangs zu seriösen Quellen sowie Parrinders persönlicher Herausforderung als Gelehrter zwischen missionarischer Tätigkeit und wissenschaftlichem Arbeiten, erhält sie eine ganz andere Bedeutung und kann sicherlich – einiger Kritiker zum Trotz – als bahnbrechend bezeichnet werden. Schließlich hatte sich Parrinder sehr lange und intensiv mit den jeweiligen westafrikanischen Religionen im Zuge jahrelanger Aufenthalte in der Region beschäftigt und während die missionarische Tätigkeit vieler Autoren zu afrikanischen Religionen zu einer gewissen Voreingenommenheit führten, scheint Parrinder dieses „Handicap“ im Falle von *West African Religion* zu seinem Vorteil zu nutzen. Als Missionar war Parrinder besonders an den lokalen Religionen in Westafrika interessiert und bestrebt ihre wahre Natur zu ergründen.

5.3.2 J. Olumide Lucas: *Religion of the Yoruba* (1948)

Ein Jahr vor der Publikation von Parrinders *West African Religion* erschien das Werk *Religion of the Yoruba* (1948) von J. Olumide Lucas, welches eine neue Epoche in der Erforschung von afrikanischen Religionen markierte. Lucas war Ägyptologe und der erste Afrikaner, der über die Yorùbá und ihre Religion schrieb. Er war der Auffassung, dass das Glaubenssystem der Yorùbá seinen Ursprung im Alten Ägypten, dem Zentrum menschlicher Zivilisation, hätte und verglich die religiöse Sprache der beiden Kulturen miteinander, um seine Hypothese zu untermauern. Die eigentliche Bedeutung von Lucas Arbeit nahm jedoch erst lange Zeit nach ihrem Erscheinen ihre Formen an. Im Zuge des Aufkommens neuer Strömungen, die für eine kulturelle Selbstbehauptung von Afrikanern und Afro-Amerikanern eintraten, wurde *Religion of the Yoruba* zu einem Referenzwerk einer ganzen Denkrichtung. Lucas Annahme von einer religiösen Verbindung zwischen dem Alten Ägypten und dem Glaubenssystem der Yorùbá wurde jedoch von einigen Gelehrten kritisiert. Zu ihnen gehörte Geoffrey Parrinder, der einen ägyptischen Einfluss auf die Religion der Yorùbá für unmöglich hielt. Seiner Meinung nach hätten die Ägypter ihre religiösen Ideen nicht einmal an die benachbarten Völker weitergegeben (vgl. Olupona 1994: 243f). Da *Religion of the Yoruba* in Österreich leider nicht verfügbar ist, war mir eine genauere Analyse des Werkes nicht möglich. Nichtsdestoweniger stellt es nicht nur in der Erforschung der Yorùbá-Religion, sondern auch im Kontext politischer Bewegungen, einen wichtigen Punkt dar und sollte aus diesem Grund nicht unerwähnt bleiben.

5.4 Die Dritte Periode: Die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1962 bis heute – Ein breites Spektrum an wissenschaftlichen Zugängen zum Glaubenssystem der Yorùbá

Die 1960er Jahre brachten nicht nur aufgrund der Unabhängigkeiten der afrikanischen Länder einen maßgeblichen Wandel in der Wahrnehmung afrikanischer Religionen. Die großen Veränderungen in akademischen Bereichen, aber auch die Neuorientierung des Christentums bezüglich seiner Haltung gegenüber den nicht-christlichen Religionen, führte zu einer regelrechten Masse an Publikationen zu Religionen in Afrika aus den

verschiedensten Blickwinkeln heraus. Die erste wesentliche Entwicklung, welche die Wahrnehmung von afrikanischen Religionen veränderte, fand auf akademischer Ebene statt. Die Religionswissenschaft, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch an den theologischen Fakultäten unterrichtet wurde, begann sich nun nach und nach als von den Theologien unabhängige Wissenschaft zu etablieren und ins Zentrum akademischer Aufmerksamkeit zu rücken. Mit dieser zunehmenden Bedeutung der Disziplin im Zuge der 1960er Jahre, kam es auch zu der Entwicklung einer multidisziplinären Annäherung an das Feld der Religion. Obwohl die Erforschung von Glaubensvorstellungen und Weltanschauungen bereits eine lange Tradition hatte, brachte das gesteigerte Interesse an den Religionswissenschaften eine Reorientierung innerhalb des Forschungsfeldes sowie neue Perspektiven mit sich, die zu einigen signifikanten institutionellen und akademischen Entwicklungen, neuer Forschung, neuen Publikationen und einer breiten öffentlichen Aufmerksamkeit führten. Während dieser Zeit wurden viele neue Institute für Religionswissenschaft an Hochschulen gegründet und alte unbenannt (vgl. King 1990: 15).

Die Erforschung der Oralliteratur der Yorùbá, die seit der Unabhängigkeit Nigerias Einzug an den nigerianischen Universitäten gefunden hatte, war ebenfalls eine neue Entwicklung auf akademischer Ebene, die einen entscheidenden Einfluss auf das Verständnis der religiösen Kultur der Yorùbá nahm (vgl. Olupona 1993: 247). Zwar gab es bereits vor der Unabhängigkeit Nigerias einige Autoren, die sich vorwiegend mit den heiligen Texten des Ifá-Orakels befassten, allerdings erschienen all diese Arbeiten in der Yorùbá-Sprache. Bei diesen frühen Autoren handelte es sich um junge Yorùbá, die in Missionsschulen unterrichtet worden waren, ihrer Religion jedoch treu blieben und das Ifá-System gegen die Verächter ihrer Kultur verteidigten. Diese religiösen Nationalisten trugen – wenn auch fragmentarisch – die Ifá-Texte mit der Hilfe von Orakel-Priestern zusammen und interpretierten diese in Gleichstellung mit dem Koran und der Bibel. Auf diese Weise entstanden zwischen 1920 und 1960 etwa zwanzig Arbeiten, die international allerdings eher wenig Anerkennung fanden. Nichtsdestoweniger ebneten ebendiese Studien den Weg für spätere wissenschaftliche Arbeiten zum Ifá-Orakel und

seinem literarischen Korpus angeführt von den Publikationen von William Bascom und Wande Abimbólá (vgl. Olupona 1993: 246).

Insgesamt gesehen, gibt es wahrscheinlich keine andere ethnische Gruppe in Afrika, deren Oralliteratur in solchem Ausmaße untersucht wurde, wie die der Yorùbá. Obwohl der Fokus vieler Arbeiten größtenteils auf den linguistischen und literarischen Aspekten verschiedener Genres oraler Literatur liegt, existieren auch einige Studien in diesem Bereich, die religiöse Motive haben. Die literarischen Genres, denen die größte Bedeutung im Kontext religiöser Kultur der Yorùbá zukommt, sind (vgl. Olupona 1993: 247f):

- Oríkì: Lobgesänge
- Èṣẹ̀ Ifá: Verse aus den heiligen Texten des Ifá-Orakels
- Ìjálá: Verse der Jäger und Anhänger von Òguń (Òriṣà des Eisens und des Krieges)
- Iwì: Gesänge im Zuge der Eguńguń- oder Ahnen-Maskeraden
- Ofo: magische Beschwörungsformeln

Natürlich würde es den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen, jedes einzelne der eben genannten Genres näher zu behandeln. Deshalb werde ich beispielhaft Èṣẹ̀ Ifá, die Verse aus den heiligen Texten des Ifá-Orakels, heranziehen und in einem der Unterpunkte genauer beleuchten. Èṣẹ̀ Ifá stellt die detaillierteste Form der religiösen Texte der Yorùbá dar und wird oft als das Informationslager der Mythologie und Kosmologie dieses Volkes bezeichnet.

Die zweite wesentliche Entwicklung, die zu einer veränderten Wahrnehmung afrikanischer Religionen führte, war die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses bedeutete nicht nur den größten spirituellen Wandel der Kirche des späten 20. Jahrhunderts, sondern auch deren größte Herausforderung. Überdies unterschied es sich von den bisher einberufenen ökumenischen Konzilen dadurch, dass es im wahrsten Sinne des Wortes „ökumenisch“ war:

„Das Zweite Vatikanische Konzil war das erste in der langen Reihe ökumenischer Konzilien, in dem das Wort <<ökumenisch>> in seinem ursprünglichen Wortsinn, nämlich den gesamten <<bewohnten>> Erdkreis umfassend, zur Wirklichkeit wurde“ (Galli 1966: 198).

Diese Einbeziehung des gesamten Erdkreises war einerseits durch den technischen Fortschritt der Zeit, andererseits durch eine Neuordnung des Missionswesens¹⁰ möglich geworden.

Insgesamt waren 250 Bischöfe aus Afrika, 256 aus Asien, 96 aus der arabischen Welt, 70 aus Ozeanien, 601 aus Lateinamerika und 332 aus Nordamerika am Konzil teilnahmeberechtigt, wobei im Falle Afrikas der Großteil der Vertreter nicht afrikanischer Herkunft war. Im Ersten Vatikanischen Konzil waren hingegen kaum Teilnehmer außereuropäischer Länder vertreten. Die Nichteuropäer sollten im Zuge des Zweiten Vatikanums insbesondere in der Frage um die Weltprobleme der Gegenwart eine entscheidende Rolle spielen (vgl. Galli 1966: 198).

Das Konzil unterteilte sich in vier lange Sitzungen über einen Zeitraum von zwei Jahren hinweg, also von 1962-1964. Eines seiner wichtigsten Ergebnisse war sicherlich eine Neuinterpretation der Kirche, die seither nicht mehr primär als statische, hierarchische Institution gesehen, sondern vielmehr als dynamisch verstanden wurde. An dieser zentralen Einsicht des Konzils orientierten sich auch die künftigen Entscheidungen seiner Teilnehmer (vgl. Sundkler, Steed 2000: 1019f).

Das Zweite Vatikanische Konzil brachte – erstmalig in der Geschichte der Kirche - eine grundlegende Veränderung in der Wahrnehmung nicht-christlicher Religionen. Während in der Vergangenheit die Mission diesen Religionen negativ gegenüberstand und sie lediglich unter dem Gesichtspunkt der Bekehrung sah, sollte nun das Wirken Gottes in allen Religionen anerkannt werden, wobei jedoch der christlichen Kirche das größte Ausmaß an Wahrheit zugesprochen wurde. Nichtsdestoweniger waren das Verständnis und die Wertschätzung für alle Religionen wesentliche Forderungen des Konzils (vgl. Galli 1966: 297). So gehörte etwa die „Afrikanisierung“ der katholischen Kirche in Afrika zu den diskutierten Themen im Laufe der Sitzungen: „[...] Vatican II caused a new expectation and liberated new powers of mobilization and creativity, stimulating the use of African language, rhythm, colour and happy

¹⁰ Jene Präfekturen, die bisher vom Missionsministerium geleitet wurden, wurden durch eigene Bischofssitze unter einem einheimischen Bischof ersetzt.

participation, claiming Africa's right to be different“ (Sundkler, Steed 2000: 1022).

Der Autor Meinrad Hegba steht dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Auseinandersetzung mit den nicht-christlichen Religionen eher kritisch gegenüber. Seiner Auffassung nach, hätten sich viele Afrikaner diskriminiert gefühlt, da die großen Weltreligionen im Mittelpunkt des Konzils standen und afrikanische Religionen kaum erwähnt wurden. Die Reaktion vieler Afrikaner auf diese ungerechte Behandlung sei deshalb eine Rückbesinnung auf die eigenen religiösen Konzepte gewesen, was natürlich in einem Widerspruch zu den Lehren ausländischer Priester stand, die der Ansicht waren, dass sich die Afrikaner ihrer Religionen schämen sollten. Viele bedeutende afrikanische Wissenschaftler und Theoretiker riefen zu einem Kampf gegen den kulturellen Imperialismus auf. Dadurch erlebte etwa der Voodoo-Kult in vielen westafrikanischen Ländern einen enormen Aufschwung und Ende der 1960er Jahre legten auch einige politische Führer ihren ausländischen Taufnamen ab. Hegba ist der Ansicht, dass die afrikanischen Religionen aufgrund der Diskriminierung durch das Zweite Vatikanum ihre Blüte erlebten. Dahinter steckt natürlich eine gewisse Ironie (vgl. Hegba 1998: 249f).

Nach der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils gerieten afrikanische Religionen im Allgemeinen und damit auch das religiöse System der Yorùbá in den Blickpunkt afrikanischer Theologen. Diese versuchten einerseits Parallelen zwischen biblischer Lehre und afrikanischer Mentalität zu ziehen und lieferten andererseits häufig eine übertriebene Darstellung der Bedeutung von Religion in afrikanischen Kulturen. In diesem Zusammenhang sei nochmals auf den Punkt 3.4.3 dieser Arbeit verwiesen.

Bislang sind innerhalb dieser Diplomarbeit schon einige wissenschaftliche Disziplinen erwähnt worden, die sich im Laufe der Geschichte der Erforschung der Yorùbá-Religion gewidmet haben. Neben der Ethnologie, die schon sehr früh eine gewisse Vorreiterrolle in der Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionen einnahm, sind die Religionswissenschaft und Theologie bereits genannt worden. Sie alle haben zu der Interpretation und einem besseren Verständnis der religiösen Vorstellungen der Yorùbá beigetragen. In dieser Reihe akademischer Fachrichtungen, darf auch die Kunstgeschichte nicht

fehlen, die vor allem seit den 1980er und 90er Jahren in der Erforschung dieses Glaubenssystems mitmischen. Die Menge an Literatur, welche die „visible religion“ (Olupona 1993: 251) der Yorùbá zum Thema hat, ist gewaltig und es wäre nahezu unmöglich, an dieser Stelle einen kompletten Überblick über die in diesem Bereich entstandenen Publikationen zu geben. Es kam jedoch insbesondere in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren zu der Entstehung einiger Werke, die das Wissen über die Religion der Yorùbá besonders beeinflussten. Ein zentraler Aspekt dieser Arbeiten ist, dass sich die jeweiligen Autoren nicht nur den formalen Eigenschaften, wie etwa der Ästhetik oder dem Stil, sondern auch den religiösen Funktionen und der symbolischen Bedeutung der zu untersuchenden Kunstobjekte widmeten, wobei gerade jene Objekte, die im Zuge der Ifá-Divination Verwendung finden, herangezogen wurden. Die wichtigsten Symbole des Ifá-Kultes sind das Divinationsbrett, der Divinationsstab und die Divinationskette, welche zu Beginn des zweiten Teiles dieser Arbeit bereits erwähnt worden sind. Diese Objekte wurden über mehrere Jahrhunderte hinweg produziert und sind heute überall auf der Welt verstreut, wo sie entweder in Privatsammlungen oder öffentlichen Museen aufbewahrt werden. Außerdem sind sie Gegenstand intensiver kunsthistorischer Forschung und Interpretation, was wiederum zu einem besseren Verständnis einzelner Aspekte der Yorùbá-Religion beigetragen hat (vgl. Olupona 1993: 251f). So werden etwa die wichtigsten Òrìṣà anhand gewisser künstlerischer Formen repräsentiert, die sich meist auf Zeremonialobjekten befinden. Durch die genaue Analyse dieser Gegenstände mit einem Hauptaugenmerk auf deren Funktion und Bedeutung konnten Gelehrte einige neue Entdeckungen bezüglich der Òrìṣà machen (vgl. Olupona 1993: 252).¹¹ Außerdem gibt es kunsthistorische Arbeiten, die sich der Ikonographie der Ògbóni Geheimgesellschaft oder der Symbolik der Eguńguń- und Gèlèdè- Maskeraden widmen.

Die zahlreichen Entwicklungen nach der Unabhängigkeit Nigerias im akademischen Bereich und in der Wahrnehmung afrikanischer Religionen führte zu einer regelrechten Explosion der Anzahl an Akteuren und deren Stimmen in

¹¹ Ein gutes Beispiel in diesem Zusammenhang liefert der Artikel „Èshù-Èlégbá: The Yoruba Trickster God“ (1975) von John Pemberton III in African Arts 9. Darin beleuchtet Pemberton die Rolle dieses Òrìṣà als Trickster-Gottheit.

der Auseinandersetzung mit der Yorùbá-Religion. Sie alle vertraten unterschiedliche Zugänge und stellten dementsprechend auch unterschiedliche Aspekte des religiösen Systems der Yorùbá in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen. Einige blieben bei den gängigen Überblickswerken, während andere ganz spezielle Vorstellungen und Konzepte der Yorùbá hervorhoben. Ich habe mich für drei Werke entschieden, die unterschiedliche wissenschaftliche Positionen repräsentieren und einen kleinen Einblick in den wissenschaftlichen Diskurs nach der Unabhängigkeit liefern sollen. Das erste Werk stammt von Wande Abímbólá und beschäftigt sich mit den Texten des Ifá-Orakels, *Ẹṣẹ Ifá*. Es handelt sich in diesem Fall um eine literarische Analyse, die Aufschluss über Struktur, stilistische Eigenschaften und Inhalt von *Ẹṣẹ Ifá* gibt. Als zweites Beispiel habe ich mich für den berühmten Artikel *The Pastor and the Babalawo* (1990) von J. D. Y. Peel, Professor der School of Oriental and African Studies in London, entschieden. Peel versucht Ifá als geschichtliches Phänomen zu beleuchten und einzelne Fälle von Übertritten von Babaláwo zum Christentum historisch zu rekonstruieren. Die dritte und letzte Arbeit, die ich repräsentativ für die Darstellung nach 1960 ausgewählt habe, verkörpert einen philosophischen Zugang zum Religionssystem der Yorùbá und setzt sich konkret mit der Vorstellung von der Person und ihrem Schicksal auseinander. Natürlich existiert über diese drei Beispiele hinaus noch eine Vielzahl an weiteren Publikationen, die sich mit der Yorùbá-Religion befassen und allesamt zu einer ausgewogenen Repräsentation beitragen.

5.4.1 *Wande Abímbólá und Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus (1976); Eine Annäherung an Form und Inhalt von Ẹṣẹ Ifá*

Wie bereits erwähnt, gewann die Erforschung der heiligen Texte des Ifá-Orakels, *Ẹṣẹ Ifá*, insbesondere nach der Unabhängigkeit Nigerias an Popularität. Zwar gab es bereits vor 1960 einige Autoren, die sich vorwiegend mit dem literarischen Korpus des Ifá-Orakels auseinandersetzten, allerdings erschienen all diese Arbeiten in der Yorùbá-Sprache und fanden daher wenig internationale Anerkennung. Nichtsdestoweniger ebneten ebendiese Arbeiten den Weg für spätere Publikationen, die wesentliche Auswirkungen auf das Verständnis der Yorùbá-Kultur hatten (vgl. Olupona 1993: 246). Zu diesen Publikationen zählen u.a. William Bascoms *Ifá Divination: Communication*

between Gods and Men in West Africa (1969) oder *Ifá: Das Wort der Götter* (1982) von Staewen und Schönberg. An dieser Stelle möchte ich mich jedoch genauer mit Wande Abímbólá und seinem Buch *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus* (1976) beschäftigen. Darin widmet sich der Autor insbesondere Form und Inhalt von Ẹṣẹ Ifá.

Das Buch ist in insgesamt drei Teile gegliedert. Teil 1 enthält einen Überblick über den kulturellen Hintergrund von Ẹṣẹ Ifá, also eine Einführung in das Ifá-Orakel und die Ausbildung der Babaláwo. Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Form von Ẹṣẹ Ifá, wie etwa den stilistischen Eigenschaften der Texte, während sich Abímbólá im dritten Teil seines Buches dem Inhalt des literarischen Korpus zuwendet. Da das Ifá-Orakel in seinen Grundzügen an anderer Stelle bereits ausreichend dargestellt wurde, sollen nun die beiden letzten Teile des Buches im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen.

In formaler Hinsicht setzt sich Wande Abímbólá zunächst mit der Struktur und anschließend mit Sprache, Rhythmus und einigen stilistischen Eigenschaften von Ẹṣẹ Ifá auseinander. Letztere unterteilt Abímbólá in sieben wesentliche Elemente, welche die Form der Texte ausmachen. Zu diesen stilistischen Aspekten zählt er an den ersten beiden Stellen das *richtige* und das *tonale Wortspiel*. Anschließend hebt der Autor die *Lautmalerei*, wie etwa die Imitation von Tiergeräuschen, aber auch die *Wiederholung* ganzer Textteile oder einzelner Zeilen als Mittel zur Schwerpunktsetzung, hervor. Als weitere stilistische Eigenschaft von Ẹṣẹ Ifá sieht Abímbólá das rhetorische Mittel der *Personifikation*, die vor allem daher von Bedeutung ist, da die Texte oft von Tieren, Pflanzen und anderen Aspekten der Natur erzählen, denen menschliche Charaktereigenschaften zugeschrieben werden. Schlussendlich erwähnt Abímbólá einige *Redefiguren*, wie etwa die Metapher oder den Vergleich, sowie ein *spezielles Vokabular*, das im Kontext der Divination steht, als stilistische Kernelemente von Ẹṣẹ Ifá (vgl. Abímbólá 1976: 63ff).

Besonders am literarischen Korpus des Ifá-Orakels ist sein strukturelles Muster, das es von anderen Formen der Oralliteratur der Yorùbá unterscheidet. Nahezu alle Ẹṣẹ Ifá bestehen aus acht Hauptteilen, die sich folgendermaßen aufspalten (vgl. Abímbólá 1976: 43ff):

1. Teil 1 bezieht sich auf den Namen des Ifá-Priesters, der in eine vergangene Orakelbefragung involviert war. Es gibt insgesamt drei Kategorien von Namen, die in Èṣẹ Ifá vorkommen: Die Namen von Menschen, wobei in diesem Fall oft Spitznamen verwendet werden, Namen von Tieren oder Pflanzen und Namen von personifizierten Nicht-Menschen, die dann meist mit dem Namen des Klienten in Verbindung stehen. Die Personifizierung erfolgt deshalb, damit eine Geschichte rund um die Namen erzählt werden kann.
2. Teil 2 beinhaltet den Namen des Klienten für den die Befragung durchgeführt wurde und beginnt entweder mit der Phrase „A díá fún...“ oder „Ló díá fún...“. Diese beiden Phrasen sind von großer Bedeutung für die Struktur von Èṣẹ Ifá und ein eindeutiges Charakteristikum für diese Form der Oralliteratur der Yorùbá. Der Name des Klienten wird oft von einer kurzen Beschreibung der Person oder dessen oríkì, eine Art Ehrenbezeugung für den Klienten, begleitet. Natürlich können auch mehrere Personen oder sogar eine ganze Gemeinschaft als Klienten auftreten.
3. Teil 3 nennt den Grund für die Divination. Es kann viele verschiedene Gründe für eine Konsultation des Ifá-Orakels geben. Meist stehen sie jedoch im Zusammenhang mit Krankheit, der Angst vor Tod oder Feinden, dem Wunsch nach einer Frau und Kindern sowie dem Wunsch nach Geld.
4. Teil 4 bezieht sich auf die Instruktionen des Ifá-Priesters für den Klienten und beinhaltet die Darbringung eines Opfers.
5. Teil 5 informiert darüber, ob sich der Klient mit den jeweiligen Instruktionen einverstanden erklärt hat.
6. Teil 6 erzählt, was passiert, nachdem der Klient die Instruktionen entweder ausgeführt oder verweigert hat. Letztere Variante beinhaltet meist die Erwähnung von Èṣù, der für Disziplin sorgt. Gewöhnlich bestraft er den Klienten dafür, dass er das vereinbarte Opfer verweigert und kann ihn entweder töten, verfluchen oder seines Eigentums berauben.
7. Teil 7 gibt Aufschluss über die Reaktionen des Klienten auf die Freude oder den Schmerz, die aus dem Prozess der Divination resultieren. Zum Beispiel kommt in diesem Teil häufig ein Freudentanz vor.
8. Teil 8 zieht eine Moral aus der ganzen Geschichte, welche wiederum verschiedene Formen annehmen kann. Eine Version hebt etwa die

Bedeutung des Opfers hervor, eine andere trifft zum Beispiel die Aussage, dass der gehorsame Klient schlussendlich all das erreicht, was er sich wünscht.

Nicht alle Ẹṣẹ Ifá weisen diese achteilige Struktur auf. Es gibt auch verkürzte Versionen, die sich lediglich der Teile 1 bis 3 und des achten Teiles bedienen. Außerdem kann optional am Ende des siebenten Teiles eine Wiederholung der Teile 1 bis 7 oder 1 bis 4 erfolgen.

Der dritte Teil von Abímbólás Buch ist besonders interessant, da er sich ausschließlich dem Inhalt der Ifá-Texte widmet. Der Autor formuliert drei Hauptthemen, die – seiner Meinung nach – hervorstechen. Diese Themen sind: „Orí und die Wahl des Schicksals“, „Der Mensch und die übernatürlichen Kräfte“ und „Die Natur“. Das Konzept von Orí wird in vielen Publikationen zum Religionssystem der Yorùbá thematisiert und ist oft auch Teil philosophischer Betrachtungen. Das Yorùbá-Konzept von Orí ist ein spannendes und faszinierendes Thema, das sich durch viele Ẹṣẹ Ifá zieht. Die meisten Ẹṣẹ, die Orí thematisieren, befinden sich innerhalb der beiden Odù Ògúndá Méjì sowie Ogbègúndá und enthalten Erzählungen von der Wahl des Orí, das den Erfolg oder Misserfolg jedes Individuums auf der Erde bestimmt. Einige der Geschichten heben jedoch auch hervor, dass Erfolg im Leben immer davon abhängt, wie eine Person ihr Schicksal nutzt, das ihr vorherbestimmt ist (vgl. Abímbólá 1976: 116).

Abímbólá führt für jedes der drei Themen beispielhaft Ausschnitte aus den Ifá-Texten an und versucht anhand dieser gewisse Aspekte des Glaubenssystems der Yorùbá, wie etwa den Konflikt zwischen den Òrìṣà und den ihnen böse gesinnten übernatürlichen Kräften oder auch die Verehrung der Natur, näher zu erläutern.

In einem anderen Beitrag erwähnt Abimbola ein weiteres Thema, das im literarischen Korpus von Ifá behandelt wird, nämlich das philosophische Konzept von iwàpèlè, des guten Charakters. Das Wort iwà wird von dem Verbstamm wà abgeleitet, der mit „sein“ oder „existieren“ übersetzt werden kann. Seine ursprüngliche Bedeutung lautet also „the fact of being, living, existing“ (Abímbólá 1975: 393), allerdings wird iwà gemeinhin mit „Charakter“

gleichgesetzt. Ìwàpèlè, ein guter Charakter, gilt als die Basis eines erfolgreichen Lebens und verhindert Auseinandersetzungen mit den übernatürlichen Kräften oder auch anderen Menschen. Demnach ist ìwàpèlè ein Garant für ein von Harmonie erfülltes Leben (vgl. Abímbólá 1975: 394f). Der Schlüssel zu einem guten Charakter ist die Geduld, sùúrú. Das wird mitunter in dem Yorùbá-Sprichwort „Sùúrú baba ìwà“ deutlich: „[...] patience is the father of good character, that means you can listen, you can learn many things, you can take many shocks, you can reason, you respond to situations“ (Abiḡdun, Beier 2001: 252). Sùúrú ist also auch in der Erziehung und Sozialisation von Kindern von Bedeutung.

Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus (1976) bietet eine nahezu literaturwissenschaftliche Herangehensweise an die heiligen Texte des Ifá-Orakels, indem es sich intensiv mit dem strukturellen Muster der Erzählungen und deren stilistischen Eigenschaften auseinandersetzt. In dieser Hinsicht scheint Abímbólás Arbeit einzigartig zu sein, da sich andere Publikationen zu Èṣẹ Ifá in erster Linie mit Übersetzung und Inhalt der Texte beschäftigen und formale Kriterien eher ignorieren. Dieses Werk stellt also ein weiteres gutes Beispiel für die Vielstimmigkeit in der Auseinandersetzung mit dem Glaubenssystem der Yorùbá dar. Wande Abímbólá wurde lediglich dahingehend kritisiert, dass er zwar die Bedeutung der Ifá-Texte für die Rekonstruktion von Geschichte anerkennt, die historische Dimension des Ifá-Orakels jedoch kaum thematisiert (vgl. Peel 1990: 341). Deshalb möchte ich im Folgenden auf einen Artikel eingehen, der Ifá als historisches Phänomen behandelt.

5.4.2 J. D. Y. Peel und *The Pastor and the Babaláwo (1990): Ifá als historisches Phänomen*

Während sich die rezenten Studien von Wande Abímbólá oder William Bascom auf die Sammlung und Darstellung des mündlich überlieferten Textkorpus des Ifá-Orakels (Èṣẹ Ifá) konzentrieren und einen allgemeinen Überblick über die Divinationssysteme der Yorùbá und die Ausbildung der Babaláwo geben, meint J. D. Y. Peel, dass diese Literatur zwei wesentliche Gebiete ignoriert, die für ein Verständnis von Ifá von Bedeutung sind. Hier spricht Peel zum einen die „Praxeologie“ von Ifá an. Darunter versteht er: „[...] the way in which oracular

conclusions are produced in particular contexts, or the role of divination in the micro-politics of social existence“ (Peel 1990: 340). Zum anderen werde Ifá als historisches Phänomen kaum behandelt. Dabei sei Ifá in einem ganz besonderen Sinn historisch, da die Ifá-Erzählungen als wahre Geschichten gesehen werden, die historische Präzedenzfälle liefern, welche wiederum auf aktuelle Situationen ausgelegt werden können. Ifá begünstigt demnach die Ansicht, dass alle signifikanten Ereignisse eine Wiederholung gewisser Urmuster darstellen (vgl. Peel 1990: 341). Laut Peel habe Ifá eine verblüffende Leistung vollbracht:

„[...] it has succeeded in combining the authority of a system believed to reveal eternal archetypes, with the flexibility needed to update the eṣe so that they can effectively speak to the ever-changing and historically specific situations of the babalawo's client“ (Peel 1990: 341).

Peel setzt sich in seinem Artikel mit der bewussten Gegenüberstellung von Christentum und der Kosmogonie der Yorùbá durch europäische Missionare im 19. Jahrhundert auseinander. Er spricht davon, dass die Missionare zunächst eine klare Trennung zwischen ihren Kontrahenten durchführten, wobei sie Muslime (mallam), Ifá-Priester (babaláwo) und „Fetisch-Priester“ (aworo) voneinander unterschieden. Letztere, die aworo, sahen die Missionare als korrupt an und wandten sich aus diesem Grund den Babaláwo und dem Ifá-Kult zu, der aufgrund seiner Vormachtstellung innerhalb der Yorùbá-Kultur, seiner Assoziation mit dem „Hochgott“ und der männlich dominierten Priesterschaft relativ hohes Ansehen unter den christlichen Missionaren genoss (vgl. Peel 1990: 345f).

Die Strategie der europäischen Mission basierte darauf, gewisse Aspekte der Kosmogonie der Yorùbá zu erhalten und andere Elemente einfach zu ersetzen, um auf diese Weise ein dem Christentum gleichwertiges religiöses System zu konstruieren und die Evangelisierung zu beschleunigen. So ersetzten die Missionare beispielsweise Òrúnmìlà durch Jesus und das Opfer durch das Gebet (vgl. Peel 1990: 347). Die Trickster-Gottheit Èṣù wurde mit der Vorstellung von Satan assoziiert.

Peel meint, dass die Neubewertung des fremden Religionssystems durch die europäische Mission zu einem Wandel und einer Neuordnung der Kräfte innerhalb der Yorùbá-Kosmogonie führte. Diese Kräfte wurden in vier

Kategorien unterteilt, wobei die Missionare die Gottheit Èṣù oder Satan an der Spitze der Hierarchie vermuteten, gefolgt von den Òrìṣà an zweiter Stelle. Ifá bzw. Òrúnmìlà, genau genommen auch ein Òrìṣà, sahen die Missionare als eigene Kraft an dritter Stelle und schließlich Olódùmarè oder Gott, der sich in Jesus manifestiert. Die hier dargestellte Rangordnung der Kräfte ergab sich aus der Gleichsetzung von Èṣù und Satan: „[...] Esu as the Devil becomes magnified as the quintessence and personification of „heathenism“ overall“ (Peel 1990: 355). Dementsprechend wurden die Òrìṣà als „works of Satan“ (Peel 1990: 355) interpretiert.

Peels Artikel ist deshalb von Interesse für diese Arbeit, da er einen der wenigen historischen Zugänge zu dem Religionssystem der Yorùbá vertritt. Peel gibt dem Ifá-Kult eine andere Bedeutung, indem er ihm Flexibilität und die Fähigkeit zuschreibt, auf seine eigene Art und Weise auf neue Erfahrungen zu antworten. Das Wissen um ihren Kult machte die Babaláwo zu raffinierten Gegnern der Missionare. Sie entwickelten ein ausgeprägtes Vertrauen, das auf der Prämisse des Kultes basierte, dass sich alle möglichen Eventualitäten bereits in Ifá gezeigt hätten (vgl. Peel 1990: 348f).

Peel beschäftigt sich außerdem mit einzelnen Fällen von Übertritten von Babaláwo zum Christentum und versucht diese anhand ausgewählter Berichte aus dem 19. Jahrhundert zu rekonstruieren und die Beweggründe für diesen Schritt zu eruieren. Der Übertritt zu einer anderen Religion ist immer ein Phänomen, das sich durch einen radikalen Wandel auszeichnet. Peel ist der Ansicht, dass die Babaláwo in ihrem Übertritt versuchten, genau das zu erfassen, was sich eben nicht verändert hatte: „For these babalawo-turned-Christians, the most essential continuity lay in their ontology, their fundamental ideas about what the powers are which affect human beings“ (Peel 1990: 354).

Einen weiteren Grund für die Übertritte von Babaláwo zum Christentum vermutet Peel in der Konfrontation mit divergierenden Vorstellungen vom Leben nach dem Tod. Im Religionssystem der Yorùbá existiert die Idee der Reinkarnation. Eine gestorbene Person kann in ihren Nachkommen reinkarniert werden oder sich für gewisse Zeit in speziellen Kulturen manifestieren (z.B. Egúngún) und so in das Leben der Menschen eingreifen. Das Christentum brach mit dieser Vorstellung in zwei Hinsichten: zum einen bestand es darauf,

dass jede Seele nur ein Leben hat und Reinkarnation deshalb unmöglich ist, zum anderen brachte es die Idee von einem post-mortem Urteil auf, im Zuge dessen dem Toten ein dauerhafter Platz je nach seinen Verdiensten zugeschrieben wird. Die Missionare schürten die Furcht vor dem, was nach dem Tod eintreten könnte und hoben die Bedeutung der Erlösung und des Seelenheils hervor (vgl. Peel 1990: 357f).

Obwohl Peel eine historische Herangehensweise wählt, verliert er die Bedeutung des Wandels und der Entwicklung für das Religionssystem der Yorùbá nicht aus den Augen.

Als abschließendes Beispiel für die dritte Periode der Erforschung des Glaubenssystems der Yorùbá habe ich mich für einen Beitrag entschieden, der auf das Konzept der Person eingeht. Es handelt sich um eine philosophische Betrachtungsweise von Segun Gbadegesin, die gleichzeitig ein gutes Beispiel dafür ist, dass die Grenzen zwischen Religion und Philosophie kaum auszumachen sind, da die beiden Bereiche oftmals ineinander übergehen. Was fällt in den Bereich der Religion und was ist bereits Gegenstand der Philosophie? Obwohl die meisten Fragen der Philosophen auch Themen der Religion sind, darf nicht davon ausgegangen werden, dass Religion von Anfang an Gegenstand der Philosophie gewesen sei, „denn es ist etwas anderes, Gott zum Thema des Denkens zu machen oder das Verhältnis des Menschen zu Gott zu betrachten“ (Wieland 1997: 7). Letzteres wurde erst unter neuzeitlichen Bedingungen zum Thema der Philosophie.

Insbesondere in den letzten Jahren kam es zu einer philosophischen Annäherung an das religiöse System der Yorùbá durch Europäer und Afrikaner gleichermaßen, die ein breiteres philosophisches Interesse an afrikanischen Denksystemen geweckt haben. Zu den Autoren derartiger Beiträge zählen z. B. Barry Hallen und J. Olubi Sodipo oder Kólá Abímbólá. An dieser Stelle kommt der Diskurs um eine „afrikanische Philosophie“ ins Spiel, dessen Vertreter vier Hauptströmungen zugeschrieben werden können (vgl. Serequeberhan 1991: 17ff): 1. Ethnophilosophie, 2. Philosophische Weisheitslehre, 3. Ideologische Philosophie, 4. Professionelle Philosophie.

Die Ethnophilosophie wurde bereits im Kontext der Kritik an Placide Tempels und seinem Werk *Bantu Philosophy* dargestellt. Sie zielt auf eine

Systematisierung und Dokumentation von unterschiedlichen Weltanschauungen afrikanischer Völker ab, wobei diese Weltanschauungen als Grundstein afrikanischer Philosophie gesehen werden. Die Ethnophilosophie zeichnet ein sehr vereinheitlichendes Bild afrikanischer Denksysteme und verfolgte ursprünglich das Ziel der Offenbarung der „Mentalität“ des Afrikaners für eine effektivere Missionierung und Kolonialisierung (vgl. Serequeberhan 1991: 17).

Die philosophische Weisheitslehre versucht einen Mittelweg zwischen den gegnerischen Positionen der Ethnophilosophie und der professionellen Philosophie zu finden. Henry Odera Orika definiert sie als die Reflexion eines Menschen, der ein Weiser *und* ein Denker zugleich ist. Als Weiser ist ein Mensch in die Traditionen und Weisheiten seiner Kultur eingeweiht und wird von deren Mitgliedern auch als solcher anerkannt. Es gibt Weise, die bloß Moralisten sind und gewissen moralischen Traditionen treu bleiben. Andere sind vielleicht Historiker und gute Interpreten der Geschichte und des Brauchtums ihres Volkes. Der Denker geht jedoch über das Wissen um die Traditionen hinaus und agiert kritisch rational. Laut Orika transzendieren diese Menschen das Wissen der Gemeinschaft und stellen daher eine Bereicherung dar, sofern ihre Fähigkeit von ihren Mitmenschen erkannt wird. Er sieht die philosophische Weisheitslehre als Produkt und kritische Reflexion einer Kulturphilosophie und betont damit deren übergeordnete Position (vgl. Orika 1991: 51ff). Weise Männer, die keine kritische Haltung gegenüber ihrer Tradition einnehmen, bezeichnet Orika mit dem Begriff „first order“. Als Beispiel für eine derartige „first order“ Haltung nennt der Autor Marcel Griaules Ogotemeli, einen Experten in der Kulturphilosophie der Dogon. Dieser habe – so Orika – lediglich das Wissen jedes anderen Mitgliedes dieser Ethnie (vgl. Orika 1991: 53f).

Die dritte Strömung afrikanischer Philosophie, die ideologische Philosophie, wird in den Pamphleten, Manifesten und politischen Arbeiten, die im Zuge des afrikanischen Befreiungskampfes produziert wurden, verkörpert. Zu ihren Vertretern zählen u. a. die Mitglieder der Négritude-Bewegung, Senghor und Césaire (vgl. Serequeberhan 1991: 20).

Die professionelle Philosophie beruht auf einer Eigenbezeichnung einiger Autoren, wie Kwasi Wiredu, Henry Odera Orika, Paulin J. Hountondji und Peter

O. Bodunrin, die sich zu einer Schule zusammengeschlossen haben. Sie alle vertreten einen Standpunkt, der vor allem durch die harte Kritik an der Ethnophilosophie charakterisiert ist (vgl. Serequeberhan 1991: 21). Einige Vertreter der professionellen Philosophie vertreten die Annahme, dass Schriftlosigkeit gleichzeitig Unwissenschaftlichkeit bedeutet, was ein wesentliches Problem in der Etablierung vieler wissenschaftlicher Bereiche darstellt. Paulin J. Hountondji ist beispielsweise der Auffassung, dass Afrika aufgrund seiner Schriftlosigkeit keine Wissenschaft hervorbringen konnte und deshalb auch keine Philosophie existieren kann (vgl. Towa 1991: 191). Henry Odera Oruka teilt diese Auffassung nicht. Für ihn stellt Schriftlichkeit kein wichtiges Kriterium dar. Stattdessen betont er die Bedeutung des Gedächtnisses, das immer mehr durch die Praxis des Schreibens ersetzt wird (vgl. Oruka 1991: 59f). Eine ähnliche Ansicht vertritt übrigens auch Wande Abímbólá, der dieses Problem in unserem Gespräch thematisierte.

5.4.3 *Segun Gbadegesin und Ènìyàn: The Yorùbá Concept of a Person (1991)*

Eine weitere Möglichkeit der Betrachtung von Ifá liefert der Philosoph Segun Gbadegesin in seinem Beitrag *Ènìyàn: The Yorùbá Concept of a Person (1991)*. Darin widmet er sich der Frage der menschlichen Existenz, genauer "Was ist eine Person?". Um dieser Frage auf den Grund gehen zu können, wendet sich Gbadegesin seinem eigenen Volk, den Yorùbá, und deren Vorstellung von der Person zu und vergleicht diese anschließend mit einem ähnlichen Konzept der Akan. Überdies geht Gbadegesin auf die Idee von Orí ein, die im Zusammenhang mit der Betrachtung von Abímbólás Werk bereits erwähnt wurde.

Das Wort ènìyàn stammt aus der Yorùbá-Sprache und entspricht unserem Begriff der Person. Die drei wesentlichen Elemente, welche die Person im Denken der Yorùbá ausmachen, sind ara, der physisch-materielle Teil des Körpers, die von Olódùmarè eingehauchte Lebensenergie èmí und orí, der Träger des Schicksals eines Menschen (vgl. Gbadegesin 1991: 27f).

Ara entspricht dem materiellen, physischen Körper und inkludiert als solcher nicht nur die äußeren und inneren Komponenten, wie Haut, Haare, Fleisch,

Knochen, Eingeweide etc., sondern wird von den Yorùbá auch als Fenster zur Welt verstanden. Er setzt sich aus zwei weiteren Elementen zusammen: opolo, das Gehirn und Sitz des logischen Denkens sowie geistiger Gesundheit, und okàn, das Herz. Okàn übernimmt in der Vorstellung der Yorùbá eine duale Funktion. Das Herz fungiert zunächst als Organ, welches für die Blutzirkulation im Körper verantwortlich ist. Es wird jedoch auch als die Quelle der emotionalen und psychischen Reaktionen des Menschen verstanden. Tapferkeit, Angst, Liebe, Hass, Freude, Traurigkeit, etc. sind unterschiedliche Manifestationen des Zustandes einer Person und okàn gilt als Basis für diesen Zustand. So wird beispielsweise ein Feigling als aláèlókàn, „Person ohne Herz“, bezeichnet. Als Quelle des Denkens und der Emotionen ist okàn unsichtbar, was es von dem physischen Organ unterscheidet (vgl. Gbadegesin 1991: 29ff).

Der physische, materielle Körper wird von Orisànlá geformt und anschließend von Olódùmarè durch das Leben spendende Element èmí aktiviert. Die Yorùbá verstehen èmí demnach als: „[...] breathing spirit put in a human body by the deity to turn it into a human being“ (Gbadegesin 1991: 34).

Orí, das dem Träger des Schicksals eines Menschen entspricht, bildet einen weiteren wichtigen Bestandteil der Person. Mit ihrem Konzept von orí drücken die Yorùbá ihre Überzeugung aus, dass die Existenz des Menschen einen Sinn hat. Jeder Mensch hat im Laufe seines Lebens eine bestimmte Mission zu erfüllen oder eine Nachricht zu überbringen (vgl. Gbadegesin 1991: 46).

Dem Schöpfungsmythos zufolge geht orí auf Ajàlá, den Töpfer, zurück. Nachdem Orisànlá den menschlichen Körper geformt und Olódùmarè diesem èmí eingehaucht hat, gelangt der neue Mensch zu einer weiteren Station, nämlich dem Haus von Ajàlá. Dort trifft er auf eine Vielzahl an orí, in denen die individuellen Anteile des Schicksals eingeschlossen sind. Im Schöpfungsmythos der Yorùbá werden die unterschiedlichen orí in Gestalt von Tongefäßen in verschiedenen Farben und Formen dargestellt. Einige dieser Gefäße sind verbrannt, andere sind schlecht verarbeitet oder sogar unvollendet. Orí, die von außen wunderschön aussehen, können innen voller Würmer sein und solche Gefäße, welche besonders hässlich wirken, haben oft einen schönen Inhalt. Jeder Mensch wählt eines dieser orí nach seinem persönlichen Geschmack aus, ohne zu wissen, was sich darin tatsächlich verbirgt. Erst als der neue

Mensch auf seinem Weg zur Erde zu dem Pförtner des Himmels gelangt, wird ihm das Innere seines orí offenbart und er erfährt seine Bestimmung. Danach wird das Gefäß wieder verschlossen und der Mensch setzt seine Reise zur Erde fort. Auf dem Weg muss das Individuum schließlich noch den Fluss des Vergessens überqueren. Dadurch wird es ihm unmöglich, sich an das zu erinnern, was das orí am Tor zum Himmel freigelegt hat (vgl. Gbadegesin 1991: 49f).

Zu der Frage, wie ein Mensch zu seinem persönlichen Anteil an Schicksal gelangt, gibt es drei unterschiedliche Ansätze. Das erste Modell vertritt die Idee von àkúnlèyàn („der, der niederkniet, um zu wählen“) und geht davon aus, dass jeder Mensch seinen Anteil an Schicksal durch die eigene Wahl seines orí erhält. Ein zweiter Ansatz, nämlich der von àkúnlègbà („der, welcher niederkniet, um zu empfangen“), gründet in der Annahme, dass das Schicksal eines Menschen nicht frei gewählt werden kann. Das Individuum muss niederknien und empfängt dann sein Schicksal durch seine Schöpfer. Ein weiteres, drittes Modell geht von einer àyànmó, also einer vorherbestimmten Wahl, aus und stellt eine Kombination der beiden vorhergehenden Konzepte dar. In diesem Fall ist die Idee der Wahl eines persönlichen Anteils an Schicksal zwar gegeben, allerdings bleibt die Identität des Wählers unklar. Kann das Individuum selbst wählen oder gibt es jemand anderen, der die Wahl dafür trifft? (vgl. Gbadegesin 1991: 47).

Diesen drei Modellen zufolge kann der Mensch je nach seiner Rolle im Auswahlverfahren verschiedene Positionen einnehmen. Als derjenige, der sein Schicksal selbst wählt, nimmt der Mensch eine aktive Rolle ein, während er als derjenige, für den die Entscheidung getroffen wird, zu einem passiven Element im Auswahlprozess avanciert. Orí, der Träger des Schicksals, bleibt trotz unterschiedlicher Ausgangssituationen in allen drei Fällen das Objekt der Wahl.

Der Charakter eines Schicksals kann sich im Laufe der Zeit aufgrund der Persönlichkeit der Person, die es trägt, ändern. In diesem Fall spielt das Konzept von esè eine wesentliche Rolle. Der Begriff esè bedeutet Bein und steht als Symbol für Bewegung. Wenn einer Person ein „gutes“ Schicksal zugeteilt wurde, diese Person allerdings nicht dynamisch ist, so kann sich deren Schicksal auch nicht vollkommen entfalten und sich sogar zu einem

„schlimmen“ Schicksal wandeln. Das persönliche Schicksal eines Menschen stellt demnach lediglich eine Art Potential dar bzw. eine Möglichkeit, sich auf eine bestimmte Art und Weise zu entwickeln.

Obwohl es viele Argumente gibt, die gegen das Konzept des Schicksals sprechen, glauben die Yorùbá, dass weder ein guter Charakter noch Aufopferung oder Dynamik einen Erfolg im Leben garantieren können, der nicht im Schicksal festgelegt ist (vgl. Gbadegesin 1991: 56).

Im Zuge seiner Arbeit wirft Gbadegesin Fragen auf, die – seiner Meinung nach – die Angelegenheiten des „traditionellen Denkers“ (Gbadegesin 1991: 35) überschreiten. So beschäftigt er sich unter anderem mit der Frage, ob èmí als unabhängige Entität existieren kann, auch wenn es als göttlicher Lebenshauch von Olódùmarè verstanden wird, oder, wie eine Person ihr persönliches Schicksal wählen kann, wenn ihr physischer Körper, ara, doch noch gar nicht geboren ist (vgl. Gbadegesin 1991: 34ff). Außerdem spricht der Autor einige wichtige ethische Fragen an und deckt dabei Widersprüche in dem Konzept der Vorherbestimmung auf. Er meint, dass der Glaube an Schicksal mit der Zuteilung von Verantwortung an menschliche Akteure und der daraus resultierenden Belohnung oder Bestrafung kaum vereinbar sei. Schließlich könne der Mensch sein Schicksal nicht ändern und deshalb sei es auch ungerecht jemanden für seine Taten zu verurteilen. Dieses Problem wird auch von Ola Rotimi in seinem Werk *The Gods Are Not to Blame* thematisiert. Dabei handelt es sich um eine Yorùbá-Bearbeitung von *Oedipus Rex*.

6 DIE INTERVIEWS UND IHRE ERGEBNISSE

Obwohl mich die Interviews, die ich während meines Aufenthaltes in Nigeria führen durfte, zu meiner Themenstellung bewogen und somit als Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit gesehen werden können, fasse ich sie bewusst ganz am Ende zusammen, um eine Art Abrundung der Darstellung zu erzielen. Ich habe im Zuge dieser Arbeit versucht, einen Überblick darüber zu geben, wie die Auseinandersetzung mit dem religiösen System der Yorùbá im Laufe der Geschichte erfolgte und vor welchem historischen, sozialen und kulturellen Hintergrund dies geschah, wobei ich mir der möglichen

Unvollständigkeit meiner Darstellung durchaus bewusst bin. Dieser Überblick repräsentiert verschiedene wissenschaftliche Zugänge zur Thematik und ignoriert dabei jene Stimmen, denen – genau genommen – die größte Lautstärke in dieser Arbeit zukommen sollte. Ich spreche von jenen Menschen, die diese Religion leben und als Teil ihrer Kultur verstehen. Natürlich habe ich bereits vor meiner Abreise nach Lagos eine Unmenge an Literatur zu den religiösen Konzepten der Yorùbá verschlungen, begriff jedoch erst vor Ort, dass dieses Religionssystem sehr unterschiedlich verstanden und gelebt wird und die Realität mit vielen Büchern gar nicht zu vergleichen ist. Daher sah ich die Möglichkeit, Gespräche mit Kennern und auch Praktizierenden der Religion persönlich zu führen, als große Chance an. Bei diesen Gesprächen handelte es sich in allen Fällen um informelle Befragungen, die sich um eine konkrete Ausgangsfrage herum bildeten: „Was sehen Sie persönlich als den Kern der Yorùbá-Religion?“ Die Antworten darauf waren oft sehr ausschweifend und gingen in völlig verschiedene Richtungen. Überdies fielen die Antworten zum Teil aus dem nach westlicher Definition vorgefassten Bereich der Religion hinaus. Aus diesem Grund habe ich nicht nur bestimmte Teile aus den Interviews herausgenommen, sondern jedes einzelne Gespräch protokollhaft festgehalten und zusammengefasst.

Obwohl sich die drei Interviews als sehr aufschlussreich erwiesen haben, möchte ich noch einen Punkt anführen, der mir nach Beendigung meiner Recherchen wichtig erschien, in dieser Arbeit jedoch leider nicht gegeben ist. In allen drei Fällen handelte es sich bei meinen Interviewpartnern um sehr gebildete Männer, die auch einer höheren Gesellschaftsschicht entstammen, weshalb ihnen ein besonderes Ansehen innerhalb der Gemeinschaft zukommt. Sie alle repräsentierten demnach ein eher geschlossenes, elitäres System. Wahrscheinlich konnten diese Personen genau deshalb auch so offen über gewisse religiöse und kulturelle Praktiken sprechen. Aus mehreren Gesprächen habe ich erfahren, dass viele Yorùbá sich bewusst *nicht* öffentlich zu ihrer eigenen Religion bekennen wollen, da sie die Reaktionen der Gesellschaft fürchten. Meist gehören sie dem Christentum oder dem Islam an, also Religionen, die gewisse religiöse Praktiken, die bereits in vorkolonialer Zeit durchgeführt wurden, missbilligen. Die Resultate sind häufig die Leugnung und

verborgene Ausübung der eigenen Kultur. In diesem Zusammenhang fällt mir die Unterredung mit einem jungen Yorùbá ein, der mich um mein Treffen mit Wande Abímbólá beneidete. Er meinte, dass er auch gerne einmal einen Babaláwo konsultieren würde, allerdings fürchtete er, dass die Menschen in seiner Nachbarschaft dann wahrscheinlich mit dem Finger auf ihn zeigen würden. Überhaupt haben einige sehr junge Yorùbá viel Interesse an meinen Recherchen gezeigt. Es wäre natürlich besonders interessant gewesen, zu erfahren, was diese Menschen als den Kern der Yorùbá-Religion betrachten.

6.1 Zusammenfassung des Interviews mit Prof. Wande Abímbólá

Das erste Interview erfolgte am 12. 07. 2010 mit Prof. Wande Abímbólá in dessen Haus in Oyo, Oyo State. Das Gespräch wurde zunächst auf sein neues Projekt, das Ifá Heritage Institute, gelenkt. Diese 2008 gegründete Einrichtung widmet sich ausschließlich der Weitergabe von Wissen über Ifá, es handelt sich also nicht um eine Ausbildungsstätte für Priester. Um Babaláwo zu werden, wäre außerdem eine Initiation notwendig. Abímbólás Projekt wird von der UNESCO gefördert und richtet sich sowohl an Nigerianer, als auch Lernwillige aus anderen Teilen der Welt. Die Lehrzeit beträgt für Einheimische zwei Jahre, Ausländer studieren ein Jahr länger, da sie der Yorùbá-Sprache mächtig sein müssen. Die Lehrkörper des Institutes stammen vorwiegend aus Nigeria, aber auch aus den USA. Die Kurse, die am Ifá Heritage Institute angeboten werden, unterteilen sich in fünf Bereiche, die Abímbólá mit dem Begriff „faculties“ bezeichnet:

1. Faculty of Ifá: hier müssen die Studenten vier der insgesamt 256 Odù und ihre Interpretation erlernen.
2. Faculty of Medicine: dieser Bereich widmet sich der Weitergabe von Wissen über Heilpflanzen und die Zubereitung von Medizin.
3. Faculty of Languages: sieht das Erlernen der Yorùbá-Sprache vor, es werden allerdings auch Englischkurse abgehalten. Außerdem können die Studenten wahlweise Französisch, Portugiesisch oder Spanisch erlernen.
4. Faculty of Performance: beschäftigt sich mit der Vermittlung von Orakeltechniken

5. Faculty of Technology: im Zuge des Lehrganges muss jeder Student ein gewisses Handwerk, wie die Schmiedekunst, die Arbeit mit Leder oder Perlen, erlernen. Dies wird den Teilnehmern im Bereich „Technology“ ermöglicht.

Nach Abschluss der Lehrzeit entschließen sich einige der Studenten einer speziellen Ausbildung für Ifá-Priester nachzugehen, während andere an einer Universität weiter studieren. Zurzeit meines Aufenthaltes in Nigeria befanden sich fast ausschließlich Yorùbá am Institut, lediglich ein US-Amerikaner nahm an dem Projekt teil.

Im Zuge meiner Befragung ging Prof. Abímbólá schließlich auf das ein, was seiner Meinung nach den Kern des Glaubenssystems der Yorùbá ausmacht. Er ist der Auffassung, dass die Odù, die heiligen Texte, welche ich bereits im Kontext des Ifá-Orakels näher erörtert habe, den Grundstein der Religion bilden:

„[...] the Odù are like the bible to Christianity [...] they form the most wonderful sacred literature [...] this kind exists nowhere else in the world [...] everything is written down in the Odù [...]“ (Abímbólá am 12. 07. 2010).

Die Odù erhielten erst sehr spät, also im Laufe der 60er Jahre, wissenschaftliche Aufmerksamkeit, was Abímbólá darauf zurückführt, dass sie einen wichtigen Teil der Oraltradition der Yorùbá darstellen und Wissenschaftlichkeit mit Schriftlosigkeit im westlichen Denken nur sehr schwierig zu vereinbaren ist. Abímbólá meinte in diesem Zusammenhang: „[...] you don't have to be literate to be scientific [...] literacy is an enemy of memory [...]“ (Abímbólá am 12. 07. 2010). Abímbólá brachte in Bezug auf diese Aussage ein kleines, veranschaulichendes Beispiel, das ich an dieser Stelle zusammenfassend wiedergeben möchte: Angenommen man beauftragt einen Jungen aus der Schule damit, zehn Dinge vom Markt zu holen, so wird er versuchen, diese Dinge auf einen Zettel zu schreiben, während man sie ihm aufzählt. Der Junge wird sich auf das Schreiben konzentrieren, unachtsam sein und möglicherweise zwei oder drei Dinge dadurch überhören oder nicht notieren. Dieser Junge wird demnach seine Aufgabe nicht zur Gänze ausführen können. Schickt man jedoch einen Jungen auf den Markt, der weder lesen noch schreiben kann, so wird dieser sehr genau zuhören, welche zehn Dinge man

ihm aufzählt, da er genau weiß, dass er sich auf sein Gedächtnis verlassen muss, und wird die Aufgabe erfüllen.

Die Annahme, dass Schriftlosigkeit gleichzeitig Unwissenschaftlichkeit bedeutet, stellt ein wesentliches Problem in der Etablierung vieler wissenschaftlicher Bereiche in Afrika dar. Paulin J. Hountondji, ein Vertreter der so- genannten professionellen Philosophie, ist etwa der Auffassung, dass Afrika aufgrund seiner Schriftlosigkeit keine Wissenschaft hervorbringen konnte und deshalb auch keine Philosophie existieren kann (vgl. Towa 1991: 191).

Bezüglich der Bewertung der Yorùbá-Religion als monotheistische oder polytheistische Ausformung, vertritt Prof. Abímbólá seine ganz persönliche Ansicht. Im Laufe des Gespráches meinte er, dass die Bezeichnung „Limited Monotheism“ die richtige Charakterisierung für Ifá sei. Die Religion sei also nicht rein monotheistisch, was jedoch keineswegs als problematisch betrachtet werden solle. Die Anhänger afrikanischer Religionen seien in Nigeria den Anhängern von Christentum oder Islam immerhin überlegen. Dies werde im Zuge des Òsun-Festivals im August besonders deutlich, wenn sich dort etwa eine halbe Million Menschen an einem Ort versammle.

Obwohl das religiöse System der Yorùbá in der Vergangenheit von Außenstehenden häufig fehlinterpretiert wurde, ist Prof. Abímbólá der Auffassung, dass ein Blick von außen nicht unbedingt negativ bewertet werden sollte. Schließlich ergeben sich dadurch unterschiedliche Perspektiven, die zu der Abrundung des Gesamtbildes beitragen können.

6.2 Zusammenfassung des Interviews mit Prof. Akínwùmí Ìṣòlá

Das Gespräch mit Professor Akínwùmí Ìṣòlá erfolgte am 19.7.2010 in dessen Haus in Ìbàdàn. Bekannt wurde Prof. Ìṣòlá vor allem durch seine Tätigkeit als Schriftsteller und Universitätsprofessor, aber auch durch seine tiefe Auseinandersetzung mit der Sprache und Kultur der Yorùbá. Der bereits pensionierte Akínwùmí Ìṣòlá gilt mittlerweile nicht nur als ein Experte auf dem Gebiet der Yorùbá-Kultur, sondern auch als einer von deren Bewahrer.

Im Laufe des Interviews ging auch Prof. Ìṣòlá auf die Frage ein, was denn seiner Ansicht nach der Kern des Glaubenssystems der Yorùbá sei. Zunächst

wies er darauf hin, dass er kein Experte für die Religion an sich sei, sondern lediglich über den kulturellen Rahmen Bescheid wisse. Religion sei schließlich nur ein Teil von Kultur oder „àṣà“. Das Yorùbá-Wort àṣà entspricht unserer Bezeichnung für Kultur und wird von dem Verb ṣa abgeleitet, was so viel wie „das, was ausgewählt ist“ bedeutet. Laut Ìṣòlá drückt das Wort ṣa aus, dass Kultur nicht statisch ist und menschliches Verhalten sich ständig verändert. Ferner bezieht sich ṣa auf ein *bestimmtes* Verhalten. Hierzu meinte Ìṣòlá: „[...] sometimes children behave in a different way [...] for example, they start exposing their bellies [...] elders will say that this behaviour is not acceptable [...] when you pick good behaviour it becomes part of àṣà [...]“ (Ìṣòlá am 19.07.2010).

Für Ìṣòlá stellt die Unterscheidung von „richtigem und falschem Verhalten“ einen wichtigen Aspekt in der Religion der Yorùbá dar und bildet sogar deren Kern. Jede Kultur besitze – so Ìṣòlá – ein Konzept von richtig und falsch. In der Yorùbá-Sprache wird ebendieses mit dem Namen „omolúwàbí“ bezeichnet und steht – ähnlich wie Sùúrú - in unmittelbarem Zusammenhang mit einer guten Erziehung und Sozialisation von Kindern. Eine Person, die dem omolúwàbí Standard entspricht, verkörpert all jene guten Eigenschaften, die von den Yorùbá als erstrebenswert erachtet werden, wie Erfolg im Beruf, Respekt vor Älteren oder Anerkennung durch die Gemeinschaft (vgl. Abiòdun, Beier 2001: 252). Laut Ìṣòlá seien viele Eltern heutzutage nicht mehr in der Lage ihre Kinder so zu erziehen, dass der so genannte omolúwàbí Standard gegeben ist: „[...] parents are no longer able to raise their children in a way that serves omolúwàbí standard [...]“ (Ìṣòlá am 19.07.2010). Als wesentlichen Faktor für diese Entwicklung sieht Ìṣòlá die Globalisierung im Zuge derer nicht nur neue Errungenschaften, sondern auch Werte, Verhaltensweisen und Erziehungsmethoden von außerhalb nach Afrika importiert und auferlegt werden, wobei die eigenen Vorstellungen der Yorùbá von richtig und falsch ignoriert werden: „[...] things are not put to our own standard, but brought from abroad [...] that pollutes omolúwàbí standard [...]“ (Ìṣòlá am 19.07.2010).

Neben dem Vordringen von Christentum und Islam stellt die Ausgliederung eigener, autochthoner Vorstellungen in der Entwicklung der nigerianischen Kultur und Gesellschaft natürlich eine weitere große Gefahr für das

Glaubenssystem der Yorùbá dar. Religion bildet immer einen wesentlichen Teil von Kultur und Kultur hat eine Entwicklungsdimension. Nicht nur das materielle, sondern auch das immaterielle Erbe von Kultur entwickelt und verändert sich ständig.

Unter der so genannten materiellen Komponente kulturellen Erbes versteht man jene Dinge, welche eine physische Form haben, wie etwa Holzschnitzereien, Monumente, Gebäude, Trommeln etc. Die immaterielle Komponente hingegen bezieht sich auf Aspekte, die keine physische Form besitzen, wie Sprache, Literatur, Oraltraditionen, Musik, Rituale, Tabus, Sprichwörter u.v.m (vgl. Ìṣòlá, o.J.: 3ff). Laut Ìṣòlá kann eine nachhaltige Entwicklung nur dann bestehen, wenn sich auch das immaterielle Erbe einer Kultur entwickelt und erhalten wird: „[...] without intangible development, there can be no sustainable development [...]“ (Ìṣòlá, o.J.: 5). Ergänzend meint Ìṣòlá:

„It is the intangible component of cultural heritage that sustains the tangible aspect because it is the source of those valuable ideas like dignity, hope, sense of duty, acceptable standard of right and wrong, hard work, faithfulness, accountability, honour, fraternity and other humane qualities“ (Ìṣòlá, o.J.: 4).

Entwicklung wird meist anhand materieller Gegebenheiten, wie den Bau von Straßen, Schulen, Krankenhäusern etc. gemessen. Um derartige Ziele jedoch sozial nachhaltig gestalten zu können, „[...] the people require not only knowledge, skill and vision, but also those humane qualities that constitute the intangible aspects of development [...]“ (Ìṣòlá, k.A.: 5). Unter diesen menschlichen Qualitäten versteht Ìṣòlá Charaktereigenschaften, wie Ehrlichkeit, Würde, ein ausreichendes Verständnis von richtig und falsch usw.

6.3 Zusammenfassung des Interviews mit Dr. S. A. Osunwole

Das Treffen mit Dr. Osunwole fand am 19.7.2010 am Institut für Afrikawissenschaften der Universität von Ìbàdàn statt. Dr. Osunwole ist nicht nur als Professor für Ethnomedizin, sondern auch als Heiler tätig.

Als den Kern der Yorùbá-Religion sieht Dr. Osunwole ganz klar die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen durch die Òrìṣà. Demnach sieht Osunwole die Òrìṣà als Vermittler zwischen einem „Hochgott“ und den Menschen, was er auch in der folgenden Aussage unterstreicht: „[...] in worship

and veneration god's message is decoded by smaller gods to the people [...]“ (Osunwole am 19.07.2010). Er ist der Auffassung, dass es sich bei der Religion der Yorùbá um einen klaren Monotheismus handelt, es existiert also nur eine oberste Entität, welche den Namen Olódùmarè trägt.

Anders als Prof. Ìṣòlá, ist Dr. Osunwole der Meinung, dass das autochthone Glaubenssystem der Yorùbá nicht durch die großen Schriftreligionen Islam und Christentum bedroht ist. Er meint: „[...] if something continues to exist, it is functional [...]“ (Osunwole am 19.07.2010). Die ältere Generation sei sich – so Osunwole – gar nicht bewusst, dass viele junge Yorùbá sehr wohl über die religiösen Praktiken Bescheid wissen.

Aus den in diesem Kapitel wiedergegebenen Gesprächen wird klar, dass die Interpretation des Glaubenssystems der Yorùbá definitiv sehr unterschiedlich ausfallen kann. Prof. Abímbólá sieht die Odù als Grundstein des religiösen Systems, was in Anbetracht seines persönlichen, aber auch professionellen, Hintergrundes als Babaláwo durchaus einleuchtend erscheint. Das Wissen um die heiligen Texte stellt für Abímbólá sicherlich einen wesentlichen Bestandteil seines Lebens dar und hat aus diesem Grund für ihn einen besonders hohen Stellenwert.

Ähnlich verhält es sich bei Dr. Osunwole, der durch seine Tätigkeit als Heiler darauf angewiesen ist, dass er eine Botschaft durch die Òrìṣà erhält, um seine Patienten heilen zu können. Für ihn steht deshalb auch die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen im Zentrum der Religion. Es wurde im Zuge dieser Arbeit allerdings dargestellt, dass die Interpretation des Glaubenssystems der Yorùbá als klarer Monotheismus sehr umstritten ist. Die Òrìṣà werden von vielen Seiten nicht nur als Vermittler zwischen Olódùmarè und den Menschen, sondern vielmehr als eigenständige Entitäten gesehen, denen im religiösen Leben der Yorùbá sogar eine größere Bedeutung zukommt als dem höchsten göttlichen Wesen selbst. Osunwole scheint jedoch dieser Auffassung zu widersprechen, der klassischen Interpretation der Yorùbá-Religion durch die so-genannte Ìbàdàn-Schule zu folgen und diese auch zu unterrichten.

Das Interessante an dem Gespräch mit Prof. Akínwùmí Ìṣòlá war, dass er in der Beantwortung meiner Frage aus dem klassischen Definitionsbereich der Religion hinausging und den Kern des Glaubenssystems der Yorùbá in dem Konzept von richtigem und falschem Verhalten vermutete, welches sehr stark mit den Bereichen der Sozialisation und Erziehung interagiert und aufgrund der fortschreitenden Globalisierung ständigen Veränderungen unterliegt. Aufgrund dieser Auffassung fühle ich mich in meiner Äußerung zu Beginn dieser Arbeit bestätigt, dass Religion nicht einfach von anderen Bereichen des Lebens, wie etwa Vorstellungen von Moral oder der Gemeinschaft, abgegrenzt werden kann, sondern vielmehr das Ineinandergreifen dieser Bereiche untereinander und die Pluralität religiöser Konzepte hervorgehoben werden sollten.

Bevor ich mich meiner Schlussbemerkung widme, möchte ich abschließend auf die Revitalisierung afrikanischer Religionen in Nigeria seit der Unabhängigkeit eingehen. Während meines Aufenthaltes in Lagos wurde mir der Eindruck vermittelt, dass viele Yorùbá ihre Religion tabuisieren und sich lediglich zu Christentum oder Islam bekennen wollen. Die öffentlichen Diskurse bezüglich afrikanischer Religionen in Nigeria zeichnen jedoch ein gänzlich anderes Bild, was ich im folgenden Kapitel sehr kompakt darstellen möchte.

7 DIE REVITALISIERUNG AFRIKANISCHER RELIGIONEN IN NIGERIA AM BEISPIEL DER YORÙBÁ-RELIGION

Seit einiger Zeit kommt es in Nigeria zu einer verstärkten Thematisierung afrikanischer Religionen. Diese Revitalisierung des „Traditionellen“ äußert sich insbesondere im politischen Diskurs Nigerias seit der Unabhängigkeit. Politische Organisationen sehen in afrikanischen Religionen die Möglichkeit ihre Aktivitäten zu legitimieren (vgl. Hackett 1991: 141). Gewisse Elemente afrikanischer Religionen in Nigeria finden jedoch auch im künstlerischen Schaffen einiger lokaler Schriftsteller und den Äußerungen nigerianischer Intellektueller ihren Ausdruck. In einem Interview mit Ulli Beier im Sommer 1997 geht beispielsweise der nigerianische Schriftsteller und Nobelpreisträger Wole Soyinka auf seine ganz persönliche Sichtweise der Yorùbá-Religion ein. Seiner

Auffassung nach sei diese sehr viel offener und anpassungsfähiger als etwa das Christentum oder der Islam, die aufgrund ihrer sehr konservativen Einstellungen eher ein Hindernis im Umgang Nigerias mit der modernen Welt darstellen. Überdies hebt Soyinka die Toleranz des religiösen Systems der Yorùbá gegenüber anderen Glaubensvorstellungen hervor. Diese Offenheit betreffe nicht nur andere Religionen, wie Christentum oder Islam, sondern zeige sich vor allem auch im Glaubenssystem der Yorùbá selbst, wo eine Koexistenz verschiedener Òrìṣà-Kulte innerhalb einer Stadt oder sogar innerhalb derselben Familie möglich seien. Aufgrund dieser Akzeptanz des Anderen sei es auch nicht notwendig die eigene Religion zu propagieren (vgl. o.A. 1997: 3ff). In einem Beitrag, eingereicht im Zuge des *International Congress of Dialogue on Civilizations, Religions and Cultures* im Dezember 2003 in Abuja, liefert Soyinka ein konkretes Beispiel für diese religiöse Toleranz:

“The brash youth meets an ancient babalawo and strikes him. He meets an old herbalist and humiliates him. He runs into a venerable moslem priest kneeling in prayer and knocks him to the ground. Ifa divined for such insolent ones who boasted that they were beyond correction. [...] Don't you know that a youth who strikes a priest of Ifa will not partake in this world for long? Premature is the death of the youth who strikes the devout imam at his devotions [...]” (Soyinka nach Adigwe, Grau 2007: 106).

Neben Wole Soyinka, der die religiösen Konzepte der Yorùbá in seinen Arbeiten thematisiert, spiegeln sich Elemente dieses Glaubenssystems auch in den zeitgenössischen Werken anderer nigerianischer Schriftsteller wider. In diesem Kontext sei insbesondere Amos Tutuola erwähnt, der sich auf künstlerische Weise mit dem Konzept von Àbíkú auseinandersetzt. Àbíkú beschreibt ein Kind mit enormen spirituellen Kräften, das ursprünglich der übernatürlichen Welt angehört hat und durch eine menschliche Mutter in die reale Welt hineingeboren wird. Bevor ein Àbíkú die übernatürliche Welt verlassen kann, muss es jedoch ein Versprechen über seine Rückkehr abgeben, wodurch es sich in einen unendlichen Zyklus von Tod und Wiedergeburt begibt (vgl. Achebe 1980: 32ff). In *The Witch-Herbalist of the Remote Town (1981)* wählt Amos Tutuola ein männliches Àbíkú als Hauptfigur seiner Geschichte, wobei es – entgegen der klassischen Vorstellung eines böartigen und unberechenbaren Charakters – die Rolle des Helden einnimmt, der sich großen Gefahren stellen muss, um ein Heilmittel für seine unfruchtbare Frau zu finden.

Ein weiteres gutes Beispiel für die Revitalisierung afrikanischer Religionen in Nigeria ist der Heilige Hain der Göttin Òsun in der südnigerianischen Stadt Òşogbo. In den 1960er Jahren wurde das Interesse ausländischer Holzfirmen an den alten Baumbeständen des heiligen Waldes geweckt. Sowohl Christen als auch Muslime befürworteten die Rodung der „heidnischen“ Kultstätte und trieben ihre Zerstörung bewusst voran. Durch das Engagement der österreichischen Künstlerin Susanne Wenger konnte der heilige Wald jedoch gerettet werden. Seit 2005 zählt er sogar zum UNESCO Weltkulturerbe und dient als Anziehungspunkt für Touristen.

Susanne Wenger verhalf auch dem jährlichen Òsun Festival (siehe Abbildungen 2 und 3) zu neuer Popularität, die mittlerweile internationale Dimensionen aufweist, und trug auch maßgeblich zu der Revitalisierung der Òrìşà-Kulte bei, die aufgrund des Vordringens von Christentum und Islam mit starken Rückgängen zu kämpfen hatten (vgl. Hackett 1991: 144).



Abbildung 2: Òsun Festival

Fotograf: Nnamdi Charles Ijiomah; MD Skywaters

All diese Beispiele zeigen, dass gewisse Aspekte des Glaubenssystems der Yorùbá eine Kontinuität aufweisen, die – trotz zahlreicher Einflüsse von außen – weiterbesteht. Diese Einsicht bekräftigt Dr. Osunwoles Aussage, dass die

Kontinuität einer Religion auf ihre Funktionalität hinweist: „[...] if something continues to exist, it is functional [...]“ (Osunwole am 19.07.2010).

8 SCHLUSSBEMERKUNG

Im Zuge dieser Diplomarbeit hat sich einerseits herausgestellt, dass in der wissenschaftlichen Repräsentation des Glaubenssystems der Yorùbá eine Übertragung der westlichen Vorstellung von Religion als geschlossenes System und folglich eine sehr vereinfachende Darstellung der Yorùbá als durch und durch religiöse Menschen stattgefunden hat, welche im Zuge der 60er Jahre sogar von afrikanischen Gelehrten übernommen wurde. Andererseits wurde aufgezeigt, dass es sich bei der Religion im Allgemeinen um ein Feld handelt, in dem die meisten Divergenzen bezüglich der Art und Weise, wie Menschen die Welt auffassen und verstehen, auftreten. Dementsprechend gibt es auch viele unterschiedliche Blickwinkel, aus denen afrikanische Religionen heraus betrachtet werden können. Diese Blickwinkel unterliegen natürlich immer gewissen persönlichen Faktoren, wie etwa der Herkunft des Forschers und seiner eigenen Religionszugehörigkeit, aber auch dem jeweiligen Zeitgeist, in den eine Studie eingebettet ist. Folglich interpretiert zum Beispiel ein Missionar ein gewisses religiöses Phänomen anders als ein Religionswissenschaftler, und ein Ethnologe hebt wiederum Aspekte desselben Phänomens hervor, die denjenigen, die unmittelbar in das Geschehen eingebunden sind, möglicherweise gar nicht auffallen.

Wenn es um die Darstellung fremder religiöser Denkweisen durch außenstehende Wissenschaftler geht, besteht natürlich immer die Gefahr, dass Erklärungen entstehen, die eher eine deformierende Beschreibung als eine auf Metaebene stattfindende Analyse der Gegebenheiten darstellen. Dies resultiert ganz einfach daraus, dass der Mensch dazu tendiert, ein ihm fremdes und möglicherweise unverständliches Weltbild abzuwerten und als falsch zu deklarieren. Die große Herausforderung besteht – gerade auch im wissenschaftlichen Umgang mit fremden Religionssystemen - darin, zu verinnerlichen, dass ein gegebenes religiöses Konzept für den Forscher, der sich damit auseinandersetzt, nicht unbedingt nachvollziehbar und stimmig sein

muss, um für die jeweilige Religionsgemeinschaft weiterhin der absoluten Wahrheit zu entsprechen: „[...] although the belief contradicts our own sense of what happens, and although there is no possible way of verifying the belief, we can regard it as instrumentally true because it works for the believer“ (Bourdillon 1993: 222).

Die Auseinandersetzung mit dem Glaubenssystem der Yorùbá im historischen Prozess erfolgte durch viele verschiedene Disziplinen. In der frühen Phase der wissenschaftlichen Erforschung afrikanischer Religionen war es insbesondere die Ethnologie, die sich mit dieser Thematik befasste. Diese ersten Berichte von Ethnologen enthalten häufig etwas außergewöhnliche Theorien bezüglich afrikanischer Religionen und weisen möglicherweise einige Fehler in der Datenakquisition auf. Überdies gerieten sie mit dem Aufkommen des Funktionalismus aufgrund ihrer komparativen und historischen Herangehensweise in das Feuer der Kritik. Trotz möglicher Schwächen, welche diese frühen ethnologischen Arbeiten aufweisen, sollten sie nicht völlig ignoriert werden, da bis in die 1940er Jahre kaum etwas zu den religiösen Konzepten der Yorùbá publiziert wurde und sie daher eine wichtige Quelle in der Auseinandersetzung mit dieser Religion darstellen. Frobenius' Werk *Die atlantische Götterlehre* (1926) wurde zudem von den Mitgliedern der Négritude-Bewegung als Würdigung des kulturellen Erbes Afrikas mit großem Enthusiasmus aufgenommen.

Im Laufe der 1940er Jahre zogen die autochthonen Religionen Afrikas dann langsam auch das Interesse der Religionswissenschaften auf sich. Diese Aufmerksamkeit wurde mitunter durch die Gründung des University College of Ìbàdàn und die Einrichtung eines religionswissenschaftlichen Institutes in Nigeria ausgelöst. Daraufhin wurden sogar Kurse über religiöse Konzepte in Westafrika abgehalten, ein Gegenstand, der zuvor noch nie unterrichtet worden war. Als die Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann, sich als von den Theologien unabhängige Wissenschaft zu etablieren, wurde ihre Stimme in der Interpretation afrikanischer Religionen schließlich immer lauter.

Im Fokus der wissenschaftlichen Publikationen zum Glaubenssystem der Yorùbá zwischen 1940 und 1960 stand die Frage, ob und inwieweit überhaupt

von einer expliziten Gottesvorstellung im Kontext afrikanischer Religionen gesprochen werden kann, was den Diskurs über den afrikanischen „Hochgott“ anheizte. Die Auseinandersetzung mit dem „Hochgott“ der Yorùbá, Olódùmarè, erfolgte in Form einer Beschreibung seiner Charakteristika. Ein gutes Beispiel hierfür liefert etwa Geoffrey Parrinders Überblickswerk *West African Religion* (1949), das sich auf die Darstellung des westafrikanischen „Hochgottes“ und seine Beziehung zu den anderen Divinitäten konzentriert. Parrinder interpretierte den westafrikanischen „Hochgott“ als *deus remotus*, was in den 1960er Jahren seitens afrikanischer Theologen stark angefochten wurde.

Die Unabhängigkeit Nigerias im Oktober 1960, die von unterschiedlichen nationalistischen Bewegungen angetrieben wurde, führte zu einer Rückbesinnung auf das kulturelle Erbe der Nigerianer und einer Hervorhebung der Bedeutung afrikanischer Religionen. Nigeria mit seinen zahlreichen Gesellschaften und Kulturen begann daraufhin die Aufmerksamkeit weiterer wissenschaftlicher Disziplinen auf sich zu ziehen. Als 1962 das Zweite Vatikanische Konzil einberufen wurde, kam es zunächst zu einer veränderten Wahrnehmung afrikanischer Religionen und folglich zu einer vermehrten Auseinandersetzung mit dem Glaubenssystem der Yorùbá durch afrikanische Theologen. Wie in der vorliegenden Arbeit dargelegt wurde, sind die Arbeiten dieser Theologen mit Vorsicht zu genießen und sollten immer unter Berücksichtigung einer möglichen Intention des Autors bewertet werden. Moderne Studien zu den religiösen Konzepten der Yorùbá gehen meist über die klassischen Überblickswerke und katalogartigen Darstellungen hinaus und widmen sich konkreten Aspekten der Religion. Die Zugänge in diesen Werken sind sehr mannigfaltig und häufig philosophischen oder literarischen Ursprungs. Aktuelle Sichtweisen des Glaubenssystems der Yorùbá, die vor allem in den Gesprächen mit meinen Interviewpartnern zum Tragen kamen, thematisieren einerseits den Einfluss der Globalisierung auf die Religion, andererseits die wachsende Bedeutung von Christentum und Islam als mögliche Gefahr für die autochthonen Glaubensvorstellungen. Es kann jedoch angenommen werden, dass die Religion der Yorùbá auch weiterhin bestehen wird, da sie seit einiger Zeit wieder verstärkt im öffentlichen Diskurs vertreten ist.

Es liegt in gewisser Weise in der Natur des Gelehrten, sich eine eigene Meinung über bestimmte Vorgänge in der Welt zu bilden. Schließlich wird er im Zuge seiner Ausbildung darauf trainiert. In diesem Zusammenhang schreibt auch Bourdillon: „The scholar's academic training itself produces different perspectives and a different experience from those of the people he or she meets“ (Bourdillon 1993: 224). Ich denke, dass gerade die Vielzahl an Perspektiven und die Auseinandersetzung verschiedenster akademischer Disziplinen mit dem Feld der Religion zu einer enormen Breite der Darstellung beitragen können. Immerhin herrscht in vielen afrikanischen Religionen selbst ein sehr hoher Grad an Polyperspektivität vor. So verhält es sich zumindest mit der Religion der Yorùbá, vor allem im Zusammenhang mit den Òrìṣà. Diese können auf verschiedene Weise interpretiert werden, meist nach ihrer Funktion. Einige von ihnen werden mit der Natur in Verbindung gebracht, während andere als Kulturheroen oder deifizierte Ahnen angesehen werden. Allerdings sind die Grenzen zwischen diesen Bereichen verschwommen und die Òrìṣà können auch mehreren Kategorien angehören. Oja, die Herrin des Windes, wird beispielsweise in erster Linie mit den natürlichen Kräften assoziiert. Als Ehefrau von Ṣàngó, dem Gott von Blitz und Donner, gilt sie jedoch auch als eine wichtige Figur in der Yorùbá-Mythologie (vgl. Karade 1998: 38). Auch ihr Ehemann Ṣàngó scheint in mehreren Bereichen auf. Einerseits ist er der Herr über Blitz und Donner und fungiert demnach als Naturgottheit, andererseits war er einmal ein Mensch, nämlich der vierte König (Aláàfin) von Òyó (vgl. Neimark 1996: 129). Die Vielfalt an sich scheint also in den autochthonen Glaubensvorstellungen der Yorùbá eine besondere Rolle zu spielen, was auch in der Yorùbá-Mythologie tradiert wird. Eine Erzählung handelt von dem Òrìṣà Òrìṣànlá, der von seinem Sklaven mit Hilfe eines riesigen Felsblockes in hundert Teile zerschlagen und über die ganze Welt verstreut wird. Òrunmilá sammelt viele Teile zusammen, kann jedoch nicht alle finden. Jene Stücke, die er gefunden hat, gibt er in eine große Kalebasse, die er Òrìṣà Nla nennt und in einem Schrein in Ifè aufbewahrt. Hunderte weitere Fragmente sind auch heute noch in der Welt verstreut und Òrìṣànlá gilt seitdem als der „große Òrìṣà“ (vgl. Beier 1980: 6f).

Dieser Aspekt der Vielfalt sollte nicht nur in den afrikanischen Religionen, sondern auch in jenen Wissenschaften gelten, die sich mit ihnen (den afrikanischen Religionen) befassen. Die Erforschung afrikanischer Glaubenssysteme durch unterschiedliche Disziplinen und Akteure muss nicht unbedingt immer deformierend wirken, sondern kann zum Teil auch sehr aufschlussreich sein. Aus diesem Grund, sollte die Einbringung verschiedener Perspektiven in die Darstellung nicht als Kampf der wissenschaftlichen Disziplinen untereinander, sondern vielmehr als Schlüssel zur Authentizität im Umgang mit afrikanischen Religionen gesehen werden. An dieser Stelle möchte ich abschließend noch ein Zitat anführen, das mir in diesem Zusammenhang sehr passend erscheint und eine wertvolle Ergänzung meiner Abschlussworte darstellt:

„We need to distinguish between an open mind and an empty mind. The only way to be totally without prejudice is to be, like an infant, totally without knowledge. The way to move forwards in knowledge is not to remove or discard what we already know, but to use this in such a way that we do not impede progress to new knowledge and new perceptions. Rather than trying to stifle our previous knowledge, we should be admitting it, examining it, and constantly trying to see its limitations. In this way we can genuinely open up our minds to new perceptions“ (Bourdillon 1993: 230).

Bibliographie

Monographien und Beiträge aus Sammelbänden

Abímbólá, Kólá. 2006. Yorùbá Culture: A Philosophical Account. Birmingham: Ìrókò Academic Publishers

Abímbólá, Wande. 1975. Ìwàpèlè: The Concept of Good Character in Ifá Literary Corpus. In: ders. [Hrsg.]. Yoruba Oral Tradition: Selections from the Papers Presented at the Seminar on Yoruba Oral Tradition: Poetry in Music, Dance and Drama. Ile-Ife: Department of African Languages and Literatures; 389-420

Abímbólá, Wande. 1976. Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan: Oxford University Press Nigeria

Abiòdun, Rowland. 1975. Ifa Art Objects: An Interpretation Based on Oral Traditions. In: Abimbòla, Wande [Hrsg.]. Yoruba Oral Tradition: Selections from the Papers Presented at the Seminar on Yoruba Oral Tradition: Poetry in Music, Dance and Drama. Ile-Ife: Department of African Languages and Literatures; 421-469

Abiòdun, Rowland und Ulli Beier. 2001. Yoruba Values. In: Ogundele, Wole und Olu Obafemi [Hrsg.]. Character Is Beauty: Redefining Yoruba Culture and Identity (Iwalewa-Haus 1981-1996). Africa World Press; 247-260

Abraham, R. C. 1958. Dictionary of Modern Yoruba. London, Sydney: Hodder and Stroughton

Atanda, Adebowale. 1996. The Yoruba People: Their Origin, Culture and Civilization. In: Olatunji, Olatunde [Hrsg.]. The Yoruba: History, Culture & Language. Ibadan: Ibadan University Press; 3-34

Barnard, Alan. 2000. History and Theory in Anthropology. Cambridge University Press

Bascom, William. 1969. The Yoruba of Southwestern Nigeria. New York, Chicago: Holt, Rinehart and Winston

Bascom, William. 1969. Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press

Beier, Ulli. 1970. Yoruba Poetry: An Anthology of Traditional Poems. Cambridge: Cambridge University Press

Beier, Ulli. 1980. Yoruba Myths. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press

Bujo, Bénézet. 1986. Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext. Düsseldorf: Patmos Verlag

- Crowther, Samuel A. 1852. Grammar and Vocabulary of the Yoruba Language. London
- Dickson, Kwesi A. 1986. African Traditional Religion: Monotheism or Polytheism? In: Mowoe, Isaac James and Richard Bjornson [Hrsg.]. Africa and the West: The Legacies of Empire. New York, Westport, London: Greenwood Press; 69-77
- Dopamu, P. A. 1991. Towards Understanding African Traditional Religion. In: Uka, E. M. [Hrsg.]. Readings in African Traditional Religion: Structure, Meaning, Relevance, Future. Bern: Peter Lang; 19-38
- Eades, Jeremy S. 1980. The Yoruba Today. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press
- Eliade, Mircea. 1990. Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Eller, Jack David. 2007. Introducing Anthropology of Religion. New York: Routledge
- Fakinlede, Kayode J. 2006. English – Yoruba, Yoruba – English: Modern Practical Dictionary. NY: Hippocrene Books
- Falola, Toyin und Matthew M. Heaton. 2008. A History of Nigeria. New York: Cambridge University Press
- Figl, Johann. 2003. Religionsbegriff – zum Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft. In: ders. [Hrsg.]. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck: Tyrolia; 62-80
- Frobenius, Leo. 1926. Die atlantische Götterlehre (Atlantis X): Die Entdeckung der poseidonischen Götterwelt. Jena: Eugen Diederichs Verlag
- Galli, Mario von und Bernhard Moosbrugger. 1966. Das Konzil und seine Folgen. Luzern, Frankfurt: C. J. Bucher AG
- Gbadegesin, Segun. 1991. Ènìyàn: The Yorùbá Concept of a Person. In: ders. [Hrsg.]. African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities. New York a.o.: Peter Lang; 27-59.
- Grau, Ingeborg. 2006. Scramble for Africa: Koloniale Machtergreifung und Wandel gesellschaftlicher Rollen im Kolonialismus. In: Englert, Birgit; Grau, Ingeborg und Andrea Komlosy (Hrsg.). Nord-Süd-Beziehungen: Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung. Wien: Mandelbaum-Verlag; 75-99
- Hackett, Rosalind I.J. 1991. Revitalization in African Traditional Religion. In: Olupona, Jacob [Hrsg.]. African Traditional Religions In Contemporary Society. New York: Paragon House; 135-149

- Hallen, Barry and J. Olubi Sodipo. 1997. Knowledge, Belief, and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy. Stanford: Stanford University Press
- Hallen, Barry. 2000. The Good, The Bad and The Beautiful: Discourse about Values in Yoruba Culture. Bloomington: Indiana University Press
- Hebga, Meinrad. 1998. Die partielle Blindheit des Konzils im Blick auf Afrika. In: Hünermann, Peter [Hrsg.]. Das II. Vatikanum: Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Paderborn, Wien, Zürich: Schöningh; 249-255
- Hountondji, Paulin J. 1991. African Philosophy: Myth and Reality. In: Serequeberhan, Tsenay [Hrsg.]. African Philosophy: The Essential Readings. New York: Paragon House; 111-131
- Horton, Robin. 1993. A Definition of Religion, and its Uses. In: ders. [Hrsg.]. Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science. Cambridge University Press; 1-19
- Horton, Robin. 1993. Judaeo-Christian spectacles: boon or bane to the study of African religions? In: ders. [Hrsg.]. Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science. Cambridge University Press; 161-194
- Hödl, Hans Gerald. 2002. Die traditionelle Anthropologie der Yoruba in kultur- und religionsphilosophischer Sicht. In: Figl, Johann und Hans-Dieter Klein [Hrsg.]. Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann; 101-120
- Idowu, Bolaji. 1962. Olódùmarè: God in Yoruba Belief. London: Longmans
- Idowu, Bolaji. 1991. African Traditional Religion: a definition. Ibadan: Fountain Publ.
- Ita, J. M. 1973. Frobenius, Senghor and the Image of Africa. In: Horton, Robin und Ruth Finnegan [Hrsg.]. Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies. London: Faber & Faber; 306-337
- Kaese, Wolfgang. 2000. Akademische Geschichtsschreibung in Nigeria: Historiographische Entwicklung und politisch-soziale Hintergründe, ca. 1955 – ca. 1995. Hamburg: LIT
- Kalu, Ogbu U. 1991. African Traditional Religion in Western Scholarship. In: Uka, E. M. [Hrsg.]. Readings in African Traditional Religion: Structure, Meaning, Relevance, Future. Bern, NY, Paris: Peter Lang; 91-108
- Kapteijns, Lidwien. 1977. African Historiography written by Africans, 1955-1973. Leiden: Afrika-Studiecentrum: DIPL

- Karade, Baba Ifa. 1998. Yoruba: Handbuch der afrikanischen Mystik. Aitrang: Windpferd
- King, Ursula [Hrsg.]. 1990. Turning Points in Religious Studies: Essays in Honour of Geoffrey Parrinder. Edinburgh: T&T Clark
- Koch, Anne. 2003. Das Verstehen des Fremden: Eine Simulationstheorie im Anschluss an W. V. O. Quine. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; DISS
- Koepping, Klaus-Peter. 1987. Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft. In: Duerr, Hans-Peter [Hrsg.]. 1987. Authentizität und Betrug in der Ethnologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 7-38
- Leclerc, Gerard. 1976. Anthropologie und Kolonialismus. Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Ullstein
- Mbiti, John S. 1974. Afrikanische Religion und Weltanschauung. Berlin, New York: Walter de Gruyter
- Neimark, Philip J. 1996. Die Kraft der Orischa: Traditionen und Rituale afrikanischer Spiritualität. Bern, München, Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag
- Netland, Harold A. 1999. Religiöser Pluralismus und die Wahrheitsfrage. Nürnberg: VTR
- Oladipo, Olusegun. 2004. Religion in African Culture: Some Conceptual Issues. In: Wiredu, Kwasi [Hrsg.]. A Companion to African Philosophy. Blackwell Publishing Ltd.; 355-363
- Onunwa, Udobata R. 1991. The Study of African Traditional Religion in Historical Perspective. In: Uka, E. M. [Hrsg.]. Readings in African Traditional Religion: Structure, Meaning, Relevance, Future. Bern, NY, Paris: Peter Lang; 79-89
- Onunwa, Udobata R. 1991. African Traditional Religion in African Scholarship: An Historical Analysis. In: Uka, E. M. [Hrsg.]. Readings in African Traditional Religion: Structure, Meaning, Relevance, Future. Bern, NY, Paris: Peter Lang; 109-122
- Oruka, Henry Odera. 1991. Sagacity in African Philosophy. In: Serequeberhan, Tsenay [Hrsg.]. African Philosophy: The Essential Readings. New York: Paragon House; 47-62
- Owomoyela, Oyenka. 1991. Africa and the Imperative of Philosophy: A Sceptical Consideration. In: Serequeberhan, Tsenay [Hrsg.]. African Philosophy: The Essential Readings. New York: Paragon House; 156-186

- Oyibo, Innocent. 2004. Aspekte afrikanischer Eschatologie aufgezeigt am Beispiel des Ahnenkults bei den Igala von Nigeria: Ein Kernelement afrikanischer Religiosität als Anfrage an den christlichen Glauben. Münster: LIT Verlag; DISS
- Parrinder, Geoffrey. 1949. West African Religion: Illustrated from the Beliefs and Practices of the Yoruba, Ewe, Akan, and Kindred Peoples. London: The Epworth Press
- Pemberton III, John. 1996. The Conceptual Basis of Yoruba Art. In: Stefan Eisenhofer [Hrsg.]. Kulte, Künstler, Könige in Afrika: Tradition und Moderne in Südnigeria. Linz; 163-170
- Quine, Willard Van Orman. 1960. Word and Object. Cambridge, Massachusetts: The Technology Press of MIT
- Sadiku, Matthew N. O. 1996. The Yoruba. In: Okechie-Offoha, Marcellina Ulunma and Matthew N. O. Sadiku [Hrsg.]. Ethnic & Cultural Diversity in Nigeria. Trenton: Africa World Press; 125-147
- Serequeberhan, Tsenay. 1991. African Philosophy: The Point in Question. In: ders. [Hrsg.]. African Philosophy: The Essential Readings. New York: Paragon House; 3-28
- Smith, Robert S. 1969. Kingdoms of the Yoruba. London: Methuen & Co Ltd
- Staewen, Christoph und Friderun Schönberg. 1982. Ifa: Das Wort der Götter. Studien zur Kulturkunde 59. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag
- Stietencron, Heinrich von. 1993. Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft. In: Kerber, Walter [Hrsg.]. Der Begriff der Religion. München: Peter Kindt Verlag; 111-158
- Stolz, Fritz. 1988. Definitionen und Abgrenzungen des Phänomens Religion. In: ders. [Hrsg.]. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 9-30
- Taba II, Nguepe. 2005. Afrika als Atlantis-Insel: Kritische Analyse der Kolonialdiskurse über einen auszubeutenden Kontinent. Berlin: DISS
- Towa, Marcien. 1991. Conditions for the Affirmation of a Modern African Philosophical Thought. In: Serequeberhan, Tsenay [Hrsg.]. African Philosophy: The Essential Readings. New York: Paragon House; 187-200
- Tutuola, Amos. 1981. The Witch-Herbalist of the Remote Town. London, Boston: Faber and Faber
- Vérin, Pierre und Narivelo Rajaonarimanana. 1991. Divination in Madagascar: The Antemoro Case and the Diffusion of Divination. In: Peek, Philip M.

[Hrsg.] African Divination Systems: Ways of Knowing. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press; 53-68

Walls, Andrew. 2004. Geoffrey Parrinder (*1910) and the Study of Religion in West Africa. In: Ludwig, Frieder [Hrsg.]. European Traditions in the Study of Religion in Africa. Wiesbaden: Harrassowitz

Westerlund, David. 1993. The study of African religions in retrospect from „Westernization“ to „Africanization“? In: Olupona, Jacob K. and Sulayman S. Nyang [eds.]. Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti. Berlin, New York: Mouton de Gruyter; 43-66

Wieland, Georg. 1997. Einführung. In: ders. [Hrsg.]. Religion als Gegenstand der Philosophie. Paderborn, München, Wien: Ferdinand Schöningh

Wiredu, Kwasi. 1980. Philosophy and an African Culture. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press

Wiredu, Kwasi. 1995. Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays. Ibadan: Hope Publications

Artikel

Achebe, Christie C. 1980. Literary Insights into the Ogbanje Phenomenon. In: Journal of African Studies, Vol. 7 (1); 31-38

Adigwe, Hypolite A. und Ingeborg Grau. 2007. When God Says Yes – Who Can Say No?: Religion as a Factor in Political Discourse in Nigeria Since the 1960s. In: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 7/13; 79-110, http://www.univie.ac.at/ecco/stichproben/Nr13_Adigwe_Grau.pdf

Bewaji, John A. I. 1998. Olódùmarè: God in Yorùbá Belief and the Theistic Problem of Evil. In: African Studies Quaterly, Vol. 2 (1); <http://www.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i1a1.pdf> [Zugriff: 21.04.2011]

Binsbergen, Wim van. 1996. The Astrological Origin of Islamic Geomancy. http://www.shikanda.net/ancient_models/BINGHAMTON%201996.pdf [Zugriff: 05.08.2011]

Bourdillon, M. F. C. 1993. Anthropological Approaches to the Study of African Religions. In: NUMEN, Vol. 40 (3); 217-239

Hackett, Rosalind I. J. 1988. The Academic Study of Religion in Nigeria. In: Religion, Vol. 18; 37-46

Ikenga-Metuh, Emefie. 1985. The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions: A Socio-Historical Explanation. In: Religion 15; 373-385

- Ìṣòlá, Akínwùmí. (o.J.). Ifá: The Quintessential Builder of Our Bank of Images. Vortragsunterlagen
- Ita, J. M. 1972. Frobenius in West African History. In: Journal of African History, Vol. 13 (4); 673-688
- o.A. 1997. Wole Soyinka on Yoruba Religion: A Conversation With Ulli Beier. In: Isokan Yoruba Magazine, Vol. 3 (3); <http://yoruba.org/Magazine/Summer97/File3.htm> [Zugriff: 20.11.2011];
- Olupona, Jacob K. 1993. The Study of Yoruba Religious Tradition in Historical Perspective. In: NUMEN, Vol. 40 (3); 240-271
- Peel, J. D. Y. 1990. The Pastor and The Babalawo: The Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland. In: Africa, Vol. 60 (3); 338-369
- Pollack, Detlef. 1995. Was ist Religion?: Probleme der Definition. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3; 163-190
- Ray, Benjamin. 1972. Recent Studies of African Religions. In: History of Religions 12 (1); 75-89
- Sarpong, Peter K. (o.J.). Can Christianity Dialogue With African Traditional Religion? <http://www.afrikaworld.net/afrel/sarpong.html> [Zugriff: 20.11.2011]
- Shaw, Rosalind. 1990. The Invention of „African Traditional Religion“. In: Religion 20; 339-353
- Turner, Harold W. 1980. Geoffrey Parrinder's Contributions to Studies of Religion in Africa. In: Religion in Africa 10; 156-164
- Turner, Harold W. 1981. The Way Forward in the Religious Study of African Primal Religions. In: Journal of Religion in Africa 12 (1). Leiden: Brill; 1-15
- Wiredu, Kwasi. 1998. Toward Decolonizing African Philosophy and Religion. In: African Studies Quarterly: The Online Journal for African Studies. <Http://web.africa.ufl.edu/asq/v1/4/3.htm> [Zugriff: 21.05.2010]

Hilfsliteratur / Orientierungshilfe

- Hödl, Hans Gerald. 2007. VO: Afrikanische Religionen: Einführung, <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/ATRWS07.pdf>

Zusammenfassung

Im Laufe der Wissenschaftsgeschichte kam es zu der Entstehung eines großen literarischen Korpus, welcher dem Versuch einer adäquaten Darstellungsweise afrikanischer Kulturen und Gesellschaften nachgeht. Die darin enthaltenen Werke sind oft unterschiedlichen disziplinären Ursprungs und liegen auch differierenden Motivationen zugrunde, allerdings verbinden sie – insbesondere in Bezug auf kulturelle Fragen - die meist wenig analytischen Beschreibungen der Gegebenheiten. Aufgrund einer derartigen unkritischen Vorgehensweise einiger AutorInnen, kam es zu so genannten „*reductive abstractions*“ (Hallen 2000: 38), also der Hervorhebung und Überinterpretation gewisser Elemente afrikanischer Kulturen und deren unmittelbaren Assoziation mit einer „afrikanischen Weltsicht“.

Ausgehend von der Frage, wie „authentisch“ die Darstellung von Religion als etwas sehr Subjektives und Dynamisches wirklich sein kann, widmet sich die vorliegende Diplomarbeit der Repräsentation afrikanischer Religionen durch unterschiedliche Wissenschaftszweige, wie Ethnologie, Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie und Geschichtswissenschaft, im historischen Prozess, wobei der Fokus auf den Veränderungen in den Zugängen und Darstellungsweisen liegt. Beispielhaft wird die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Glaubenssystem der Yorùbá im Südwesten Nigerias und insbesondere mit der Ifá-Divination beleuchtet. Dazu werden ausgewählte Publikationen zu Ifá von europäischen und afrikanischen Autoren herangezogen und kritisch analysiert. Außerdem erfolgt durch die Unterteilung der ausgewählten Texte anhand drei großer Perioden eine Gegenüberstellung der Literatur unterschiedlicher historischer Zeitabschnitte. Die Analyse beginnt mit der Zwischenkriegszeit, da hier die Anfänge der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionen anzusetzen sind. Danach folgt die Phase von den 1940er Jahren bis zur großen Welle der Unabhängigkeiten der afrikanischen Länder in den 60ern. Die letzte Phase der Analyse beginnt mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962), wodurch sich die Wahrnehmung von afrikanischen Religionen veränderte, und enthält auch modernere wissenschaftliche Texte zum Glaubenssystem der Yorùbá.

In der Annahme, dass Authentizität in der Darstellung afrikanischer Religionen vor allem aus einer Vielzahl an Stimmen heraus entsteht, enthält diese Arbeit auch Interviews mit drei Experten der Yorùbá-Kultur: Prof. Wande Abimbólá, ein praktizierender Babaláwo; Prof. Akínwùmí Ìṣòlá, Schriftsteller, Universitätsprofessor

und Experte für die Sprache und Kultur der Yorùbá; und schließlich Dr. S. A. Osunwole, Professor für Ethnomedizin und Heiler.

Die theoretische Einbettung der Arbeit erfolgt einerseits aufgrund der Ansätze des ghanaischen Philosophen Kwasi Wiredu (1998), der die Auferlegung fremder philosophischer Traditionen und Denkkategorien in afrikanischen Denksystemen zurzeit des Kolonialismus thematisiert, andererseits spielen Überlegungen von Quine (1960) und Bourdillon (1993) bezüglich möglicher Hindernisse im wissenschaftlichen Umgang mit afrikanischen Religionen eine wichtige Rolle.

Abstract

In the course of history it came to the emergence of a huge literary corpus, which tries to describe African cultures and societies in an appropriate way. Although the texts included are of different disciplinary origins and therefore based upon diverging motivations, they share mostly insufficient descriptions of reality particularly with regard to cultural issues. Due to such uncritical approaches of some writers so-called „reductive abstractions“ (Hallen 2000: 38) developed and caused the accentuation and overinterpretation of certain aspects in African cultures and their direct association with an „African worldview“.

Based on the question how „authentic“ the portrayal of religion as something very subjective and dynamic can really be, this master thesis attends to the representation of African religions through different academic disciplines, such as anthropology, theology, religious studies, philosophy and historical science, in historical process. In this connection the focus lies on the changes of approaches and descriptions. Exemplary the scientific debate on the belief system of the Yorùbá in Southwestern Nigeria and particularly on the Ifá divination will be examined by analysing selected publications on Ifá written by Europeans as well as Africans. Furthermore a comparison of the available literature of different historical periods of time will be carried out by means of dividing the selected texts in three major phases. The analysis starts with the interwar period when the scientific debate on African religions had its beginning. Afterwards the period from the 1940ies up to the independences of the African countries in the 1960ies will be illuminated. The last phase of the analysis starts with the convention of the Second Vatican Council (1962), which changed the perception of African religions, and contains also recent publications on the Yorùbá and their belief system.

Assuming that authenticity in context of African religions can only emerge out of a diversity of voices this thesis also includes interviews with three experts on Yorùbá culture: Prof. Wande Abímbólá, a practising babaláwo; Prof. Akínwùmí Ìṣòlá, writer, university professor and expert on language and culture of the Yorùbá; and finally Dr. S. A. Osunwole, professor of ethnomedicine and healer.

Following theoretical concepts will serve as references: Kwasi Wiredu (1998), a philosopher from Ghana, picks out the imposition of philosophical traditions and categories in African thought systems at the time of colonialism as a central theme. In addition the considerations of Quine (1960) and Bourdillon (1993) concerning possible

barriers in dealing with African religions from an academic point of view play an important part of this thesis.

Curriculum Vitae

Angaben zur Person

Name ANDREA BAUER
Geboren am: 04.05.1984 in Klosterneuburg
Anschrift: Gutheil-Schoder-Gasse 74/17/7, 1230 Wien
Tel.: 0664/ 3525833
e-mail: andreabauer84@gmx.at
Eltern: Dr. iur. Heinrich Bauer, Richter in Pension
Elisabeth Bauer, Bankangestellte in Pension
Staatsbürgerschaft: Österreicherin

Ausbildung

Seit 10/ 2002 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie sowie der Afrikawissenschaften an der Universität Wien
06/ 2002 Schulabschluss mit Matura
1994 bis 2002 Besuch des BG/BRG Klosterneuburg

Berufserfahrung

seit 09/ 2011 Mitarbeiterin bei fran cultures, Plattform frankophoner Kulturen (zuständig für die Bereiche Presse und PR sowie interne Kommunikation); Museumspädagogin am Museum für Völkerkunde Wien; geringfügige Tätigkeit bei Manpower (Bereich Hospitality)
10/ 2010 bis 02/ 2011 Museumspädagogin am Museum für Völkerkunde Wien
07/ 2010 Teilnahme am Fellowship-Programm von „OYASAF“ (Omo-Oba Yemisi Adedoyin Shyllon Art Foundation) in Lagos, Nigeria
05/ 2009 bis 06/ 2010 Volontariat im Wiener Museum für Völkerkunde in der Abteilung „Afrika südlich der Sahara“
02/ 2008 bis 09/ 2011 Personalis GmbH
09/ 2006 bis 03/ 2007 Volontariat in der *community based organisation* „Edirisa“ in Kabale Town / Südwest-Uganda
07/ 2005 Ferialpraktikum in der Erste Bank / Filiale Klosterneuburg

Besondere Kenntnisse

Sprachkenntnisse Deutsch – Muttersprache
Englisch – sehr gute Kenntnisse in Wort und Schrift
Spanisch – gute Kenntnisse
Französisch – Grundkenntnisse
PC-Kenntnisse MS Office