Jürgen Zwernemann

Alles lebt. Die Natur im Glauben westafrikanischer Savannenvölker

Ein Beitrag zur Kulturethologie

In weiten Teilen des Savannengürtels südlich der Sahara, vor allem im so genannten Westsudan, begegnen wir Glaubensvorstellungen, die mit Himmel und Erde eng verbunden sind. Die grundlegende Idee ist, dass der männliche Himmel durch seinen Regen die weibliche Erde befruchtet. Wie aus den folgenden Ausführungen ersichtlich ist, können wir mit Recht vom Himmelsgott und der Erdgöttin sprechen. Hermann Baumann hat die sicher begründete Meinung vertreten, dass im Westsudan altmediterrane Einflüsse nachwirken (*Baumann, H.* 1936, passim; 1940, 56; 1955, 254ff., 258). Das Weltelternpaar Himmel und Erde ist aus der griechischen Mythologie durch das Paar Uranos und Gaia, Kronos und Rhea sowie Zeus und seinen Verbindungen zu verschiedenen Erd- und Korn- bzw. Fruchtbarkeitsgöttinnen[1] wohl bekannt.

Das hier behandelte Thema kann sich jedoch nicht nur auf die Religion beschränken, denn in außereuropäischen Kulturen gehen Religion und tägliches Leben nahtlos ineinander über: Glaubensvorstellungen wirken auf jeden Aspekt des Lebens ein und sie beeinflussen Denken und Handeln.

Sicher ist es nicht verwunderlich, dass die beiden großen Sphären der Natur – gerade in den vom Feldbau abhängigen Kulturen – die besondere Aufmerksamkeit des Menschen erwecken. Die Himmelserscheinungen – Sonne, Mond, Sterne, Regen, Gewitter – erfahren ebenso wie topographische Merkmale – Berge, Felsen, Gewässer, Niederungen, Bäume, Gebüsche, Wäldchen – und die Tierwelt Beachtung. Dies gilt übrigens nicht nur für die Bewohner der Trocken- und Feuchtsavannen, sondern genauso für die südlich anschließenden Völker des tropischen Regenwaldes und der Küstensavannen.

1. Der Himmel – Sphäre der Naturgewalten

Die Glaubensvorstellung westafrikanischer Savannenvölker vom Himmel ist in gewisser Weise ambivalent. Einerseits wird der Himmel mit seinen Erscheinungen als Einheit aufgefasst, andererseits unterscheidet man sehr wohl zwischen Himmel und Sonne sowie Gewitter und Regen. Himmel und

Himmelsgott und oft auch die Sonne werden bei den Gur-Völkern, die im großen Nigerbogen leben, mit demselben Wort bezeichnet.[2] Nur aus dem Zusammenhang ist zu ersehen, was gerade gemeint ist. Der Himmelsgott ist personifiziert gedacht, denn bei vielen dieser Völker gibt es die Vorstellung vom Weltelternpaar, das durch seine jährliche Vereinigung die Fruchtbarkeit des Bodens bewirkt. Gelegentlich ist auch die Verbindung von Sonne und Gewitter direkt belegt und zwar über den Westsudan hinaus (*Zwernemann, J.* 1959). Das Gewitter und der Regen werden ebenfalls personifiziert gedacht, obwohl sie dem Himmelsgott unterstellt sind, und der Regen zugleich als Sperma des Himmelsgottes aufgefasst wird. Hier zeigt sich eben die Ambivalenz: Einerseits kommt der Regen vom Himmelsgott, andererseits denkt man ihn sich personifiziert. An den Beispielen der Kassena und Nuna im südlichen Burkina Faso sowie der Moba im Nordwesten Togos sei dieses abstrakte Bild etwas konkreter erläutert.[3]

Bei den Kassena und Nuna wird der Himmelsgott – Wɛ (Kassena), We oder Yii (Nuna) – als Gatte der Erdgöttin, – Tɛga (Kassena), Tia oder Tya (Nuna) – betrachtet. Durch den Regen befruchtet der Himmelsgott die Erdgöttin. Die enge Verbindung zwischen beiden kommt im Opfer zum Ausdruck. Beim Opfer am Erdaltar wird stets auch der Himmelsgott angerufen, die Erde oft sogar aufgefordert, das Opfer an ihren Gatten weiterzuleiten. Bei Ausbleiben des Regens wendet sich der Erdherr mit einem Opfer an die Erde und bittet sie, beim Himmel zu intervenieren, dass es regnet. Mit gleichen Bitten wendet man sich auch an die Ahnen oder an einen heiligen Teich. Nicht alle Kassena und Nuna sind der Meinung, dass Himmel und Erde personifiziert sind, denn man sieht Himmel und Erde jeweils auch als Ganzes, dennoch sagen auch die Zweifler, dass der Himmel ein Mann und die Erde eine Frau ist. Sonne und Mond betrachten beide Ethnien als „Lampen" des Himmelsgottes. Wenn der Regen einerseits als Sperma des Himmelsgottes gilt, so stellen ihn sich einige Leute auch personifiziert vor. Regen und Gewitter werden gleichgesetzt. Beide heißen Dwa. Je nach der persönlichen Glaubensvorstellung wird z. B. Donnergrollen als Streit zwischen dem (personifizierten) Dwa und dem Himmelsgott oder als die Stimme des Himmelsgottes aufgefasst. Der Blitz ist wie ein Messer und gilt als Strafe von Wɛ/We oder Dwa. Er trifft vor allem große Bösewichter.

Etwas anders ist es bei den Moba. Auch bei dieser ethnischen Gruppe gibt es die Vorstellung eines Weltelternpaares. Zu Beginn der Welt gab es nur drei große Urwesen: den Himmelsvater, die Weltmutter, die vermutlich mit der Erde identisch gedacht war, und ein Unterweltwesen. Der Himmelsvater näherte sich der Weltmutter nur dreimal und zeugte mit ihr drei Zwillingspaare, die bestimmte Funktionen im Himmel haben. Da der Himmel sich ihr danach

nicht mehr zuwandte, verließ sie ihn und beging mit dem Unterweltwesen Ehebruch. Dieser Partner wurde von der Weltmutter nach der Kopulation sofort verschlungen. Seither gibt es in der Welt [hier] unten ('monde d'en bas') nur die Weltmutter. Alles, was sich unter dem Himmel befindet, wurde von ihr geschaffen. Sie gebar ein Zwillingspaar. Der männliche Zwilling ist Yendu, die Sonne, seine Zwillingsschwester, die mit dem Mond assoziiert ist, wurde den Himmelswesen gegeben und gebar zwölf Zwillingspaare, deren Tätigkeit sich in der Bewegung der Himmelskörper zeigt. Yendu, ursprünglich Herr der Unterwelt, unterwarf sich die Kräfte des Himmels und wurde dadurch Herr der Welt. Er blieb Junggeselle und ohne Rivalen, weil er keine Nachkommen hat. Ohne seine Zustimmung bleiben Gebete und Opfer erfolglos (*Surgy, A. de* 1983, 31-36). Wichtig ist das Motiv, dass Yendu den eigentlichen Schöpfergott, Himmelsvater genannt, und die Weltmutter verdrängt hat. Dieses Motiv ist in Westafrika in Varianten mehrfach belegt, z. B. von den etwas südlich der Moba in Westtogo und Ostghana lebenden Konkomba, den Bubankam, nördlich der Konkomba, und den Dye, östlichen Nachbarn der Moba (*Froelich, J.-C.* 1949, 430ff.; 1963, 150). Bei den Konkomba geht Wumbor, der den Himmelsgott verdrängt hat, allerdings eine inzestuöse Verbindung mit der Erde ein.

Yendu spendet den Regen, Taag, der personifiziert gedacht ist. Er ist zugleich für die atmosphärischen Erscheinungen zuständig und bringt Sünder vor Yendu. Der Blitz, Tatandi, wird als übernatürliches Wesen betrachtet. Er hat die Gestalt eines kleinen Esels mit golden oder silbern glänzendem Fell. Der Donner ist der Lärm seiner Hufe. Gelegentlich wird der Blitz aber auch als Säbel des Donners bezeichnet, den Yendu schickt. Die Verwendung des Wortes taag, „Regen", wenn der Blitz auf jemanden herabgerufen wird, verweist auf die Identität von Regen und Gewitter sowie auf die Personifizierung des Regens als übernatürliche Macht.

Spärlich sind die Informationen über den Mond und die Sterne. Sie wirken nicht so direkt auf das Leben der Menschen ein wie Sonne, Regen und Gewitter. Manche Leute meinen, dass der Mond am Ende des Monats stirbt. Ob dieses euphemistisch gemeint ist oder als Realität angesehen wird, ist unklar. Von den Sternen wissen wir von den Moba nur, dass ihre Anzahl der Bevölkerung der Erde entspricht. Jeder Mensch hat seinen Stern. Wird ein Mensch geboren, geht ein Stern auf. Stirbt ein Mensch, geht ein Stern unter.

2. Die Erde – Sphäre der greifbaren Umwelt

Neben der globalen Erde, also der Erde in ihrer Gesamtheit, steht die lokale Erde. Beide Aspekte der Erde werden bei den Gur-Völkern tega, tenga,

teng, tinga, ting oder ähnlich genannt. Will man differenzieren, dann fügt man dem Begriff der Erde den Namen des Dorfes oder des Kultbezirkes hinzu.

Die globale Erde tritt eigentlich nur dann in Erscheinung, wenn sie zusammen mit ihrem Partner, dem Himmel, genannt wird. Das ist allerdings bei Kassena und Nuna und vielen anderen Gur-Völkern bei jedem Opfer an die Erde üblich. Diese Opfer finden am Altar der lokalen Erde, d. h. des Kultbezirks statt. Das Erscheinungsbild des Erdheiligtums kann variieren. Es kann ein Berg oder ein Hügel sein, ein Teich, ein Felsen, eine Felsengruppe, ein Hain, eine Baumgruppe, ein einzelner Baum oder auch ein Steinhaufen. Handelt es sich um einen Berg, einen Hügel, eine Felsengruppe, eine Baumgruppe usw., ist die Opferstelle, der eigentliche Altar, durch ein besonderes Merkmal gekennzeichnet, oft durch einen Steinhaufen. Bei den Kassena und Nuna wird die Erde angerufen und ihr gesagt, von wem und warum ein Opfer erfolgt. In den Gebeten wird gleichzeitig der Himmel angerufen. Opfer, die man dem Himmelsgott bringen will, werden dort am Erdaltar dargebracht und die Erde gebeten, das Opfer an den Himmel weiterzuleiten. Aber selbst wenn direkt der Erde ein Opfer gebracht wird, nimmt man an, dass sie es dem Himmel gibt, denn, wenn eine Frau irgendetwas geschenkt bekommt, gibt sie es ihrem Gatten weiter, wurde mir gesagt. Hier wird deutlich, dass Himmel und Erde als lebendige übernatürliche Wesen gedacht sind.

Jeder Kultbezirk hat seinen eigenen Erdpriester, den Erdherrn. Er ist ein Nachkomme des ersten Siedlers, und nur er kann ein Opfer an die Erde des Kultbezirkes bringen. Bei Krankheit oder aus Altersgründen kann er den Opfervollzug an ein Mitglied seiner Familie delegieren. Vor jedem Opfer am Erdaltar muss er seine eigenen Ahnen an ihrem Altar in seinem Gehöft anrufen, die im Allgemeinen auch seine Amtsvorgänger waren, und ihnen das beabsichtigte Opfer ankündigen. Zweck ist, dass die Ahnen die Erde bitten sollen, das Opfer anzunehmen. Aus dieser kurzen Darstellung geht hervor, dass globale und lokale Erde trotz der Differenzierung ineinander übergehen.

Obwohl das Muster der weiblichen Erde als Gattin des Himmelsgottes für die meisten Gur-Völker gilt, gibt es Ausnahmen. So sagen die Moba in Nordtogo: Die Erde muss ein Mann sein, denn eine Frau kommt immer aus einem anderen Dorf. Da die Erde aber nicht aus einem anderen Dorf kommt, sondern am Ort präsent ist, muss sie männlich sein. Das Erscheinungsbild der Plätze für den Erdkult entspricht dem von Kassena und Nuna beschriebenen. Bei den Moba gibt es neben dem Haupterdaltar eines Dorfes Nebenaltäre, deren jeder als Altar der „Frau der Erde“ bezeichnet werden.

Gleichwohl deutet auch die gemeinsame Anrufung der Erde und des Himmelsgottes darauf, dass früher die im Volta-Gebiet allgemein verbreitete Vorstellung des Himmel-Erde-Paares bei den Moba bekannt war. Dies deckt sich mit dem zuvor erwähnten Glauben an einen Schöpfer und seine Frau, die Weltmutter, die mit der Erde assoziiert war.[4] In jedem Fall gilt die Erde als lebendiges, wenn auch nicht personifiziert gedachtes Wesen.

Im Volta-Gebiet muss man ferner bei der globalen Erde zwischen der eigentlichen Erde, d. h. dem kultivierten Land, das von den Menschen bewohnt und von den Ahnen beschützt wird, und dem unkultivierten Gebiet, dem Busch, der Wildnis, die von den wilden Tieren und zahlreichen Geistern bevölkert wird, unterscheiden. In den Busch wagen sich im Allgemeinen nur die Jäger vor. Nur sie haben entsprechende magische Mittel, um in den vielfältigen Gefahren bestehen zu können. Passiert einem Jäger ein Unfall im Busch, dann hat er irgendetwas missachtet, ein Tabu gebrochen oder ein erforderliches Opfer nicht oder nicht korrekt gebracht. Wie die kultivierte Erde, hat der Busch einen globalen und einen lokalen Aspekt, und jeder lokale Busch hat seinen eigenen Namen und seine heiligen Plätze.

Der Busch ist voller Leben. Dies gilt nicht nur für die Tierwelt, die unter dem besonderen Schutz von Buschgeistern steht, sondern für den gesamten Busch. Gefährliche Tiere wie Raubkatzen, Büffel, Elefanten und Schlangen greifen nur dann einen Menschen an, wenn er sich gegen die Gesetze des Busches vergangen hat. Jagderfolg kann der Jäger nur dann haben, wenn die Buschgeister ihm ein „ungehorsames" Tier vor die Flinte oder den Bogen schicken. Die Seelen großer Tiere können dem Jäger gefährlich werden. Daher muss er durch ein besonderes Ritual purifiziert und vor der Rache der Seele des Tieres geschützt werden, wenn der Jäger einen Löwen oder Leoparden, einen Büffel, Elefanten oder eine Pferdeantilope erlegt hat. Als belebt gelten im Busch auffällige Bäume, Gebüsche, Felsen, kahle Stellen, Bäche oder Flüsse, Seen und Teiche. Wer einen Baum fällen will, bittet den Geist des Baumes um Verzeihung und bringt ihm ein Opfer. Es ist nicht immer ganz leicht, herauszufinden, ob die betreffende Naturerscheinung per se lebendig ist oder „nur" von Geistern bzw. einem Geist bewohnt ist, und es gibt viele und sehr unterschiedliche Geister im Busch. Gewässer sind stets von Wassergeistern bewohnt. Kahle Stellen sind Tanzplätze der Buschgeister, denen man sich tunlichst fernhalten soll. Ein Windwirbel ist die Manifestation eines speziellen Geistes.

Neben den „Naturgeistern" bevölkern auch die Seelen unheilvoller Toter den Busch. So werden Verunglückte und durch äußere Gewalt Getötete an der Stelle begraben, an der man sie findet. Geschieht das Unglück im Dorf,

wird der Tote im Busch bestattet. Ertrunkene werden am Flussufer beigesetzt. In einer Niederung werden Frauen bestattet, die während einer Schwangerschaft oder Geburt gestorben sind, ferner im Initiationslager oder an Schlafkrankheit Verstorbene, Selbstmörder, Blitztote und durch wilde Tiere Umgekommene, soweit sie nicht im Busch begraben werden. Alle diese Toten erhalten keine Trauerriten und können nicht reinkarniert werden. Ihre Geister gehen nicht ins Totenreich, sondern irren im Busch umher und belästigen gelegentlich Lebende.

Selbst im bewohnten Gebiet können dem Menschen Gefahren drohen. Tiere, Bäume und Gegenstände können sich auch durch Hexerei unangenehm bemerkbar machen. Hexen bedienen sich gerne der Gestalt von Henne, Hund, Schaf und Ziege. Sind sie als solche identifiziert, werden sie getötet. Mahlsteine und Dachsparren werden gelegentlich ebenfalls in dieser Weise aktiv. Man muss sie dann rituell beseitigen. Die Geister von bestimmten Bäumen machen sich dadurch unangenehm bemerkbar, dass sie nachts weinen oder schreien oder in die Häuser eindringen und schlafende Menschen belästigen. Ein solcher Baum muss durch Opfer beruhigt oder gefällt werden.[5]

Vieles von dem, was hier von den Kassena, Nuna und Moba zusammenfassend vorgestellt wird, gilt nicht nur allgemein von den Gur-Völkern, sondern findet sich auch bei anderen Völkern im Sahelraum Westafrikas.

3. Waldland

Selbstverständlich liegt die Frage nahe, wie es nun im Waldland und in der Küstensavanne ist, ob die Menschen auch dort der Meinung sind, dass ihre ganze Umwelt belebt ist. Als Beispiel wähle ich die Akan-Völker, die im Süden von Ghana leben. Die im Osten und Südosten der Elfenbeinküste wohnenden Akan haben fast identische Glaubensvorstellungen. Sie alle kennen das Paar Himmelsgott – Erdgöttin, den Gegensatz fruchtbare, vom Menschen bewohnte Erde – Wildnis, und auch der Aspekt der lokalen Erde ist bekannt. Komplizierter sind die Glaubensvorstellungen bei den östlich der Akan lebenden Völker der Küstensavanne und des Waldlandes Westafrikas[6], obwohl auch dort hier und da das Himmel-Erde-Paar bekannt ist. Überall werden dort aber Himmels- und Erdgötter verehrt.[7]

3.1 Der Himmel im Glauben der Akan

Der Himmelsgott wird von den in Ghana lebenden Akan Onyame oder Onyangkopong[8] genannt. Das Wort Onyame enthält wohl die Wurzel nyam,

'glänzend, scheinend, hell', und es wird auch für den Himmel als Firmament verwendet (*Christaller, J. G.* 1933, 356). In Onyangkopong steckt ebenfalls die Wurzel nyam, ferner kõ, 'allein, nur', und pong, 'groß'. Dieser Name bedeutet also etwa 'der Scheinende und einzig Große'. Mit diesem Wort werden der Himmelsgott, der sichtbare Himmel, Regen und Donner bezeichnet (*Christaller, J. G.* 1933, 358). Ein dritter Name lautet Odomangkoma, in dem vermutlich das Adjektiv domangkoma, 'viel, zahlreich, reichlich', steckt. Christaller (1933, 90) erklärt: „Das Wort als Name Gottes scheint ihn als das grenzenlose, unendliche, unbestimmbare, unendlich reiche Wesen ... oder als den Urheber, Eigentümer und Besitzer einer unerschöpflichen Fülle von Dingen zu bezeichnen." Er bezeichnet Odomangkoma kurz als „Gott, der Schöpfer". Alle drei Namen kommen nebeneinander vor. Eine Identifizierung von Onyame mit der Sonne ist nicht gegeben, aber euphemistische Beinamen lauten 'der die Sonne gibt' oder 'der Sonnenspender'. Ein anderer Beiname lautet 'der Regen gibt'. Dagegen sieht E. L. Meyerowitz (1951, 79) Onyangkopong als „die Personifizierung der Sonne, das kra oder die Seele von Onyame". Es ist sehr schwierig, aus den unterschiedlichen Berichten, die wir vorliegen haben, ein einheitliches Bild des Himmelsgottes zu erstellen, aber seine Funktion als solche ist unbestritten.

3.2 Die Erde im Glauben der Akan

Die Erdgöttin wird Assasse Yaa oder Assasse Afua genannt. Assasse ist eine Reduplikation von asse „Unterseite" und bedeutet „Erde". Yaa ist der Name einer Frau, die an einem Donnerstag geboren ist, Afua der Name einer an einem Freitag geborenen Frau (*Christaller, J. G.* 1933, 142, 429f., 434, 582). R.S. Rattray (1929, 342) erläutert: „Asase Ya bedeutet den Boden, die Erde, aber nicht, was auf ihr wuchs oder stand." Eva L. Meyerowitz (1951, 77) geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet Assasse Yaa als Repräsentantin des unfruchtbaren Bodens und „Mutter der Toten", Assasse Afua aber als für den fruchtbaren Boden verantwortlich. Sie regiert „die Erde und alles, was auf ihr wächst" und wird „Mutter der Zeugung" und „Gattin des Sonnengottes Nyankopong" genannt" (*Meyerowitz, E. L.* 1951, 71). Beide Aspekte der Erde sollen früher in einer Göttin vereinigt gewesen sein, die je nach Region Assasse Yaa oder Assasse Afua genannt wurde (*Meyerowitz, E. L.* 1951, 77; *Ringwald, W.* 1952, 31). Opfer für die Erdgöttin werden auf kleine Altäre oder auf den Boden gelegt. Sie ist Mittlerin zwischen den Menschen und dem Himmelsgott und leitet die Opfer an Onyame weiter (*Ringwald, W.* 1952, 31).

Anders als im Norden gelten Flüsse, Seen und Quellen von Geistern oder von Göttern bewohnt. Allerdings ist der Übergang von Göttern zu Lokalgei-

stern fließend. Auch Gehölze, Bäume, Berge, Höhlen und Felsen werden als Wohnorte von Göttern oder Geistern betrachtet. Grundsätzlich denkt man, dass alle Tiere und Pflanzen Seelen haben, aber nur die Seelen bestimmter Tiere, die als besonders kräftig gelten, müssen besänftigt werden, wenn ein Jäger sie erlegt hat. Große Bäume müssen mit einem Opfer bedacht werden, ehe man sie fällt. Bäume, die einer Gottheit als möglicher Aufenthalt dienen, darf man gar nicht fällen. Diese Götter bzw. Naturgeister werden von den Akan Abossom (Sgl. Obossom[10]) genannt. E. Clarke (1930, 448) charakterisiert die Abossom als Naturgötter, die mit einer Örtlichkeit oder einer Sozialgruppe als Schutzgeister in Beziehung stehen. Sie gelten als Mittler zwischen den Menschen und Onyame bzw. Onyangkopong, von dem sie ihre Macht haben. Obwohl unter den Abossom eine Reihe echter Götter sind (große Flussgötter und andere Staats- und vielleicht auch Funktionsgötter), hat die Masse der Abossom nur örtliche Bedeutung. Die Grenze ist im Einzelfall nur schwer zu ziehen, weil die Einflussbereiche der kleinen Abossom in den Quellen nicht genau genug angegeben sind. Außerdem gibt es überall den Glauben an Wald- und Buschgeister unterschiedlicher Art, deren Aussehen zumindest in einigen Fällen in Einzelheiten der Vorstellung entspricht, wie sie auch bei den Savannenvölkern im Norden üblich ist.[11]

4. Übriges Afrika südlich der Sahara

Ernst Dammann (1963, 18) hat sich allgemein über den Geisterglauben wie folgt geäußert: „Tatsache ist, dass wir ihn wohl bei allen Stämmen Afrikas antreffen. ... Es dürfte kaum ein Gebiet in der Natur und im Leben der Menschen geben, in dem nicht mit dem Auftreten von Geistern gerechnet werden kann." Und jüngst haben Klaus Müller und Ute Ritz-Müller (1999, 130) in einem größeren Werk über die afrikanischen Kulturen im Kapitel, das den Religionen gewidmet ist, einen Abschnitt „Die Natur lebt" überschrieben. Sie geben dort eine sehr gute Charakterisierung der Geisterwelt der Natur (a.a.O., 132f.):

> „Diesseits und Jenseits gehen in der Natur fließend ineinander über. Überraschende Ereignisse, ein Stolpern oder Ausgleiten, ein Glücksfund und dergleichen mehr können ebenso Zeichen von Geistern sein wie auf Begegnungen mit ihnen zurückgehen. Deren „Charakter" entspricht ... ihrer Nähe zur menschlichen Lebenswelt. Herd-, Haus- und Feldgeister tun den Menschen, wenn diese ihnen ihrerseits respektvoll und freundlich begegnen, nur Gutes; sie warnen sie ... vor Gefahren, schützen sie und sind ihnen in kritischen Lagen

behilflich. Buschgeister dagegen kennzeichnen Unberechenbarkeit, Tücke und Bösartigkeit; vor allem, wenn man in ihre Nähe kommt, sie im Schlaf stört oder gar unwissentlich tritt. Das kann man nicht immer, aber doch in vielen Fällen vermeiden, da bekannt ist, wo „Naturgeister" sich bevorzugt aufzuhalten pflegen. Fast sicher hat man mit ihnen an Quellen und Weihern, an Kreuzungen, in Höhlen, im tiefen Dickicht des Waldes, in Geröllfeldern, Wüsten und hohen kargen Bergregionen zu rechnen..."

5. Kulturethologische Folgerungen

Ähnliche Vorstellungen von der Natur und ihrer Belebtheit lassen sich wohl aus den meisten Teilen der Welt belegen. Sie existierten auch bei uns. Belege dafür sind einerseits archäologisch erbracht, andererseits in Gestalt zahlreicher Volksmärchen vorhanden, in denen Heinzelmännchen, Zwerge, Elfen, Nixen, Berggeister usw. vorkommen. Welches kulturethologische Ergebnis können wir nun aus solchen Vorstellungen ableiten?

Es gibt Variationen, die im Einzelnen zu belegen hier zu weit führen würde. Diese Variationen sind durch die konkrete Umwelt der jeweiligen Ethnie bestimmt. Höhlen und Felsen können nur dort als Wohnorte von speziellen Geistern gedacht werden, wo sie vorkommen. Im flachen Land spielen sie keine Rolle. Dafür kann dort vielleicht ein Termitenhügel oder ein Gehölz als Wohnort eines Geistes gelten. Bei einer Migration kann sich dies ändern, denn die Menschen sind eben darauf eingestellt, auffällige Stellen den Geistern zuzuordnen. Grundsätzlich trifft gerade hier zu, dass zufällige Merkmale stark variieren, während die substanziellen Merkmale eher zurücktreten. Allerdings ist dabei zwischen topographischen Merkmalen (Felsen, Gewässern) und typologischen Merkmalen (z. B. bestimmte Bäume) zu unterscheiden. Eine Zwischenstellung mögen auffällige Steinhaufen einnehmen.

Die Aufspaltung in Typen ist bei den Geistern, welche die Umwelt des Menschen bevölkern, festzustellen. Der einem Wirbelwind zugeschriebene Geist wird völlig anders geschildert als ein Buschgeist, und Busch- und Wassergeist werden ebenfalls unterschiedlich vorgestellt. Man könnte fast von einer Typologie unterschiedlicher Rassen und Ethnien der Geister sprechen. Manche Wesen der Umwelt werden gar nicht geschildert, etwa Himmelsgott und Erdgöttin oder Regen und Gewitter. Wenn man danach fragt, bekommt man ziemlich sicher zur Antwort, dass diese zwar existieren, aber niemand sie je gesehen habe. Von den anderen Geistwesen hat

man konkrete Vorstellungen, weil irgendein Vorfahr oder auch ein mit entsprechenden magischen Mitteln begabter Mensch sie gesehen habe. Die Frage, ob die unterschiedlichen Typen von Geistern einen gemeinsamen Ursprung haben, kann man wohl nur auf zweierlei Weise beantworten: Die Idee „Geist" mag in einer Region, deren Größe hier unberücksichtigt bleiben soll, identisch sein, die morphologischen Vorstellungen variieren nach Ort und eventuell auch Funktion.

Schon mehrfach habe ich bei der Vorstellung ethnographischer Daten festgestellt, dass es nur in günstigen Fällen möglich ist, Verlaufsformen aufzuzeigen.[12] Zur Darstellung von Verlaufsformen religiöser Phänomene benötigt man eine weit zurückreichende Quellenlage, die in Afrika allenfalls bei einigen an den Küsten lebenden Ethnien hinreichend gegeben ist.

Abschließend sei noch ein Punkt besonders herausgestellt: Zuvor wurde erwähnt, dass die Moba im Gegensatz zu den meisten Gur-Völkern die Erde nicht als weiblich auffassen und nur noch eine vage Vorstellung vom Himmel-Erde-Paar haben. Dies sehe ich als eine Entwicklung an, die vom ursprünglich gemeinsamen Glauben an Himmelsgott und Erdgöttin weggeführt hat. Ich gehe davon aus, dass wir es bei der Ablösung des Himmel-Erde-Paares durch Yendu – ähnlich wie bei den Konkomba – mit einem Verdrängungsmythos zu tun haben. Wenn dies zutrifft, was wir annehmen können, dann liegt hier ein kultureller Entwicklungsschritt vor, wenn auch in verdeckter Form.

ANMERKUNGEN

[1] Letzten Endes stehen diese auch in enger Verbindung zur Erde. - In Rom sind die Verhältnisse komplizierter gewesen, allerdings stellt Varro unter den zwölf Göttern, die den Feldbau speziell schützten, Jupiter und Tellus an erste Stelle. Sie wurden die großen Eltern genannt, Vater und Mutter. Varro spielte stark auf die Ehe zwischen Himmel und Erde an, obwohl er sich offenbar scheute, die Erde ausdrücklich an die Stelle der Juno als Gattin Jupiters zu setzen (Frazer, J. 1926/I: 327ff.). Die später auftretende Terra Mater ist vermutlich auf griechisches Vorbild zurückzuführen (Weinstock in Pauly-Wissowa 2. Reihe, 9. Halbb., 1934: 800ff.).

[2] Himmel, Himmelsgott und Sonne heißen bei den Gur-Völkern des Voltabogens We, Wene, Wune, Wɛ, Yi, Yenu, Yendu oder ähnlich. (Vgl. hierzu Zwernemann, J. 1961.)

[3] Alle Angaben über Kassena, Nuna und Moba beruhen, soweit nicht anders angegeben, auf eigenen Feldforschungen.

[4] Über weitere Einzelheiten der Glaubensvorstellungen der Moba vgl. Zwernemann, J. 1998, 205ff. u. 212f.

[5] Z. B. Baobab, Ficus spec., Kapokier (Bombax costatum), Schibutterbaum (Butyrospermum parkii), Néré-Baum (Parkia biglobosa), Rônier-Palme (Borassus aethiopium) und

Tamarinde. Der Baobab gilt als der schlimmste dieser Bäume. Wer einen Baobab vor seinem Gehöft hat, weiß, dass er damit immer Ärger haben wird.

[6] Die Ost-Ewe (Republik Bénin) und Yoruba (Nigeria und östliches Bénin) haben sehr komplizierte Göttersysteme.

[7] Vgl. hierzu Zwernemann, J. 1968, 56ff.

[8] Aus Gründen der Vereinfachung wird nicht zwischen geschlossenem und offenem o unterschieden. Das velare n wird ng geschrieben, die stimmlose alveolare Frikativa wird mit ss wiedergegeben, weil s im Deutschen am Wortanfang und in der Wortmitte stimmhaft gesprochen wird. In Zitaten wird jedoch die dort verwendete Orthographie beibehalten.

[9] G. Parrinder (1961, 38) bezeichnet Assasse Yaa als 'the consort of Nyame of the sky'.

[10] Dieses Wort soll von obo 'Stein' und sõm 'dienen, verehren' kommen.

[11] Vgl. zu diesem ganzen Absatz Zwernemann, J. 1968, 30ff., 51 f., 53ff., 334ff., 356ff.; Rattray, R.S. 1923, 141; 1927 1ff., 23, 25ff.

[12] Ich verweise hier auf früher vorgestellte Beispiele technologischer Entwicklungen; vgl. Zwernemann, J. 1996.

CHRISTALLER, J. G. (1933): Dictionary of the Asante and Fante Language called Tshi (Twi). 2nd Ed. Basel.

CLARKE, E. (1930): The Sociological Significance of Ancestor-Worship in Ashanti; Africa 3, 431-471.

DAMMANN, Ernst (1963): Die Religionen Afrikas. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

FRAZER, James G. (1926): The Worship of Nature. 2 Bde. Macmillan, London.

FROELICH, Jean-Claude (1949): Les Konkomba du Nord-Togo; in: Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire 11, 409-437.

FROELICH, Jean-Claude (1963): Les Konkomba, les Moba, les Dyè; in: Froelich, J.-C., P. Alexandre et R. Cornevin: Les populations du Nord-Togo. Presses Universitaires de France, Paris, 118-157.

MEYEROWITZ, Eva L. (1951): The Sacred State of the Akan. Faber & Faber, London.

MÜLLER, Klaus E., und RITZ-MÜLLER, Ute (1999): Soul of Africa. Magie eines Kontinents. Könemann Verlag, Köln.

PARRINDER, Geoffrey (1961): West African Religion. 2nd revised and enlarged edition. The Epworth Press, London.

RATTRAY, Robert S. (1927): Religion and Art in Ashanti. Oxford University Press, London.

RATTRAY, Robert S. (1929): Ashanti Law and Constitution. Oxford University Press, London.

RINGWALD, Walter (1952): Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung. Stuttgart.

SURGY, Albert de (1983): La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord-Togo): I. Esquisse de leurs croyances religieuses. L'Harmattan, Paris.

WEINSTOCK, St. (1934): Terra Mater und Tellus ; in: Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 2. Reihe, 9. Halbband. Hrsg. Von W. Kroll und K. Mittelhaus. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 791-805.

ZWERNEMANN, Jürgen (1959): Der Widder und seine Verbindung zu Sonne und Gewitter in Afrika; in: Anthropos 54, 433-459.

ZWERNEMANN, Jürgen (1961): Les notions du dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques ; in: Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire 23, sér. B, 243-272.

ZWERNEMANN, Jürgen (1968): Die Erde in Vorstellungswelt und Kultpraktiken der sudanischen Völker. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.

ZWERNEMANN, Jürgen (1996): Beispiele technologischer Entwicklung in Afrika; in: Matreier Gespräche - Kulturethologische Aspekte der Technikentwicklung. Hrsg. Max Liedtke. austria medien service, Graz, 91-105.

ZWERNEMANN, Jürgen (1998): Studien zur Kultur der Moba (Nordtogo). Studien zur Kulturkunde 110. Rüdiger Köppe Verlag, Köln.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Matreier Gespräche - Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilheminenberg

Jahr/Year: 2003

Band/Volume: 2003a

Autor(en)/Author(s): Zwernemann Jürgen

Artikel/Article: Alles lebt. Die Natur im Glauben westafrikanischer Savannenvölker 54-65