Die Arbeit bewegt sich bewußt von den Wurzeln des eigenen vertrauten Hexenbildes, zu den fremden und unvertrauten Hexenbildern afrikanischer Herkunft. Leser und Leserin werden so gleichsam am Prozeß der Annäherung an das Thema beteiligt. Sie sind eingeladen, sich auf die oft beschwerliche Reise ins symbolische Kulturdickicht zu begeben, ins europäische wie ins afrikanische. Einiges wird ihnen bekannt, vieles aber fremd vorkommen. Sie werden "guten" und "bösen" Menschen begegnen, aber auch feststellen, daß die entscheidende Frage ist, wer diese Einteilung vornimmt und ob es gelingt, "gut" und "böse" im gesellschaftlichen Diskurs auszubalancieren. Die Hexe steht am negativen Ende einer Werteskala, die von der Verkörperung des Guten bis zur Verkehrung jeglicher Moral reicht. Sie ist ein Vertreter der Schattenseite, der unkontrollierten Wildnis. Aber im Gegensatz zu anderen Vertretern dieser Gegenwelt hält sie sich nicht "draußen" auf. Sie hat die Fronten gewechselt und insgeheim auf der falschen, der vertrauten Seite der Welt Platz genommen. Hier wird sie als Feind in den eigenen Reihen, als "Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages" wahrgenommen. Die Hexen verkörpern, was ein Mensch qua Kulturdefinition nicht ist. Sie werden mit Eigenschaften belegt, die einem Menschen nicht zur Verfügung stehen, und leben aus, was ein Mensch tunlichst unterlassen sollte. Sie sind, ontologisch gesprochen, eine negative Seinskategorie; sie sind, moralisch gesprochen, die Perversion der gesellschaftlichen Ethik und sie sind, symbolisch gesprochen, die Verkörperung der verkehrten Welt.

Lit

ISBN 3-88660-646-5

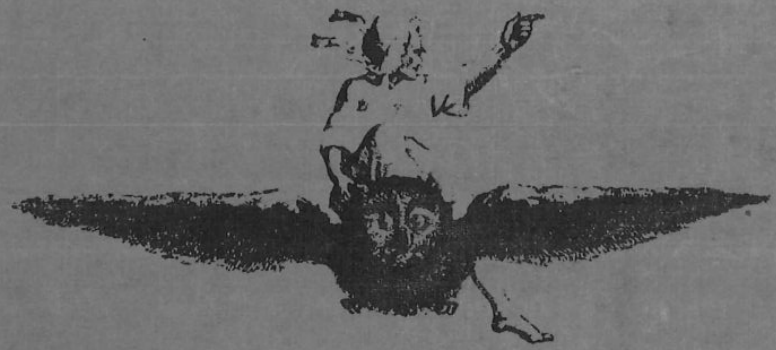
Schönhuth Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages

sn
37086

Michael Schönhuth

Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages

Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder



Ethnologische Studien Bd. 20

Lit

Ethnologische Studien

herausgegeben von

Ulrich Köhler

Institut für Völkerkunde
der
Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg

Lit

Michael Schönhuth

Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages

Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder

Ethnologische Studien Bd. 20

Lit

TITELBILD:

AUSSCHNITT AUS EINEM STICH VON CLAVEL 1844

SATZ UND GRAPHIKEN:

LASER-SATZ THEWALT, NECKARGEMÜND

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Schönhuth, Michael:
Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages : Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder / Michael Schönhuth. - Münster ; Hamburg : Lit, 1992
(Ethnologische Studien ; Bd. 20)
Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1989
ISBN 3-89473-206-7
NE: GT

Sn 37086

Universitätsbibliothek Trier

92-4317

© **Lit Verlag** Dieckstr. 56 4400 Münster 0251/40022
Hallerplatz 5 2000 Hamburg 13 040/446446

Nüchtern und zugleich mit dem „bösen Blick" betrachtet, erweist sich die moderne Welt als Welt der Knappheit – obwohl uns Generationen von Propheten des Wohlstandes und der Technik das Gegenteil einzureden versuchen. Die kleinen Lebenswelten, der alltägliche Tratsch und Klatsch, die Gaben und Gegengaben, die alten Feindschaften und vertraulichen Gesten befinden sich auf dem Rückzug. Die alten Bilder, Rituale und Mythen werden, fragmentiert und millionenfach vervielfältigt, als Objekte der Unterhaltungsindustrie verbraucht. Quantitative Kriterien schieben sich in den Vordergrund. Noch nie hingen so viele Menschen am Tropf derselben Nachrichtennetze und erhielten sich mit Hilfe derselben wenigen Nahrungsquellen am Leben, noch nie starben so viele Menschen denselben Tod. Knappheit der Alltagskommunikation in der „ersten Welt" steht dabei gegen die reale Verelendung des Restes. So besehen ist es kein Wunder, wenn sich allenthalben Menschen mit einem elementaren, fundamentalistischen Geltungsanspruch gegen diese Entwicklungen sperren und die Vergangenheit wieder herbeireden wollen – gerade auch die Europäer und Amerikaner, denen es dabei freilich in erster Linie um die Wiederherstellung alter Formen des Lebensgenusses, der persönlichen Auseinandersetzung, der Identität und Gemeinschaftlichkeit zu gehen scheint. Die zusammengekauerten Flüchtlinge und Unterdrückten anderer Gesellschaften haben das Bedürfnis nach Wiederherstellung der alten „Gemeinheit" (Illich) vielleicht noch nicht in diesem Ausmaß kultivieren müssen. Gemeinsam ist beiden Existenzweisen, daß sie vom Ruch des Bösen und von der Faszination des magischen Fluges als Gegenbild all dessen, was richtig und ordentlich ist, nicht lassen wollen. In der Dritten Welt fallen dabei satanisch Bilder der undurchsichtigen Prozesse von Markt und Macht auf, wie sie zuletzt der amerikanische Anthropologe Michael Taussig für lateinamerikanische Bauern und Minenarbeiter eindrucksvoll beschrieben hat. In Europa und in den USA hingegen sind ganz unterschiedliche, aber doch irgendwie miteinander verbundene Typen der Wiederaufnahme alter Bilder zu beobachten: Neben den Anhängern einer „naturgemäßen" Lebensweise und Ernährung solche, die sich mit der technischen Welt auf den Autobahnen so auseinandersetzen, als lebten wir in einer Zeit des Faustrechts und der fliegenden Hexen. Und schließlich sind da auch diejenigen, welche sich mit Hilfe von Filmen, Büchern, Fantasy-Spielen oder Ritualismen aller Art zu Rittern, Giganten, Feen und Hexen träumen. Aber abgesehen davon, ob im heutigen Meer der Geltungsansprüche solche Aussagen noch von irgendjemand anders als von den Träumern selbst wahrgenommen werden, stellt sich die Frage, ob eine „andere", „alte" Lebensqualität jemals wieder hergestellt werden kann, wenn sie doch schon einmal untergegangen ist. Michael Schönhuth unternimmt mit seinem Buch den Versuch, in diesem Durcheinander der vergangenen, fremden und uns gegenwärtigen Erfahrungen zu navigieren. Er

breitet vor uns die Landkarte des Bösen aus. Kontinuitäten des Hexenbildes durch alle Zeiten und Kulturen hindurch werden dabei ebenso sichtbar wie abrupte Brüche, Mißverständnisse, Umdeutungen, Neuschöpfungen. Nicht zufällig hat Carlo Ginzburg vor kurzem seine monumentale Studie über die asiatischen Hintergründe des europäischen Hexenbildes und dessen vielfältige Transformationen veröffentlicht. Im Mittelpunkt der heutigen anthropologischen Diskussion über Hexenvorstellungen steht die Auseinandersetzung mit dem „Verkehrten" und damit die gesellschaftliche Ordnung der Symbole, wie wir sie an uns selbst, an anderen und manchmal auch an unkörperlichen Wesen der dritten Art errichten. Die zugrundeliegenden Orientierungsprobleme und die Vielfalt der Lösungen sind, aus einer bestimmten Sicht betrachtet, immer wieder verblüffend ähnlich und einfach. Die Frage ist nur, ob die Ordnung gelingt, wie es bei den Akan zeitweise der Fall zu sein scheint, oder ob sie sich selbst vernichtet, wie die Kultur der europäischen Hexenjäger. Das gilt nicht nur für das Böse, sondern auch für das Gute. Von eben dieser Warte her betrachtet scheint es gleichgültig, ob wir uns das Heil von der Treue zu einem Buch, einer Fülle von Ahnen oder Fruchtbarkeitsgöttinnen, von Ufos, von Wohlstand oder vom Klassenkampf erhoffen – Hauptsache, es gelingt. Vielleicht bleibt letztlich nur das quantitative Kriterium übrig: Wie viele Menschen können sich im Zeichen einer bestimmten Ordnung von Gut und Böse friedlich versammeln? Wie viele Opfer an „Hexen", „Sündenböcken", „Feinden" oder „Untermenschen" wird diese Ordnung fordern? Dabei wird in Schönhuths Buch deutlich, daß einer auf dem rituellen Ausgleich zwischen Gut und Böse orientierten Vorstellung (im Unterschichtsdiskurs des „Volksglaubens", in manchen afrikanischen Gesellschaften) schon lange das Bild der völligen physischen Reinigung und Vernichtung des Bösen (im europäischen Oberschichtsdiskurs, im afrikanischen Kulturwandel) gegenübersteht. Immer wieder kommen wir, bei aller Ungleichheit der materiellen Lebensbedingungen, zu diesem rätselhaften Punkt der „Strukturierung, die jede Kultur aufs neue mit eigenen Kategorien vornimmt" (Schönhuth): Im Anfang war das Wort. Diese komplexe Wirklichkeit so schildern zu können und uns damit an die Verantwortung gegenüber den von uns selbst geschaffenen Kategorien zu erinnern, betrachte ich als Stück wirklicher Anthropologie – eine Anthropologie, die sich weder vom Reduktionismus der technischen Welt noch von Romantisierung und Fundamentalismus bestimmen läßt; eine Anthropologie, die uns auch in der Moderne an die Freiheit erinnert, die in den Wörtern liegt.

Thomas Hauschild, Skt. Walburga, 1991.

Das vorliegende Buch ist die nur unwesentlich überarbeitete Fassung einer 1989 vorgelegten Dissertation mit dem Titel „Hexerei – witchcraft – bayi: Zum Erscheinungsbild einer moralischen Kategorie – Eine Auslegearbeit zwischen europäischen und afrikanischen Sinnwelten." Dieser Titel erschien für die Veröffentlichung als zu umständlich. Der jetzige Titel reflektiert den Umstand, daß die Hexe in den meisten hexengläubigen Gesellschaften als die genaue Umkehr allen normalen Verhaltens wahrgenommen wird.

Dabei bewegt sich die Arbeit bewußt von den Wurzeln des eigenen, anscheinend vertrauten Hexenbildes, zu den fremden, unvertrauten Hexenbildern afrikanischer Herkunft. Leser und Leserin werden so gleichsam am Prozeß der Annäherung an das Thema beteiligt. Sie sind eingeladen, sich auf die oft beschwerliche Reise ins symbolische Kulturdickicht zu begeben, ins europäische wie ins afrikanische. Einiges wird ihnen bekannt, vieles aber fremd vorkommen. Sie werden „guten" und „bösen" Menschen begegnen, aber auch feststellen, daß die entscheidende Frage ist, wer diese Einteilung vornimmt und ob es gelingt, „gut" und „böse" im gesellschaftlichen Diskurs auszubalancieren.

Tenor der Arbeit ist, daß man dem Sinn des *Hexen*musters kulturübergreifend auf der Ebene der gesellschaftlichen Moralbegriffe am nächsten kommt. *Hexerei*, so wird behauptet, steht für einen Lebensentwurf in dem sich moralisches Unrecht ausdrückt. Die Hexe steht am negativen Ende einer Werteskala, die von der Verkörperung des Guten bis zur Verkehrung jeglicher Moral reicht. Sie ist eine Figur der Schattenseite, der unkontrollierten Wildnis. Aber im Gegensatz zu anderen Vertretern dieser Gegenwelt hält sie sich nicht „draußen" auf. Sie hat die Fronten gewechselt und insgeheim auf der falschen, der vertrauten Seite der Welt Platz genommen. Hier wird sie als Feind in den eigenen Reihen, als „Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages" wahrgenommen.

Die *Hexen* verkörpern, was ein Mensch qua Kulturdefinition nicht ist. Sie werden mit Eigenschaften belegt, die einem Menschen nicht zur Verfügung stehen, und leben aus, was ein Mensch tunlichst unterlassen sollte. Sie sind, ontologisch gesprochen, eine negative Seinskategorie; sie sind, moralisch gesprochen, die Perversion der gesellschaftlichen Ethik und sie sind, symbolisch gesprochen, die Verkörperung der verkehrten Welt.

Freiburg, im Juli 1991

Zahlreiche Personen haben zu dieser Arbeit in der einen oder anderen Weise beigetragen, und ich möchte mich an dieser Stelle dafür bedanken. Prof. Horst Nachtigall, Marburg und Prof. Meinhard Schuster, Basel haben mir den Weg zum Fach gezeigt und mir dessen Faszination näher gebracht. Ohne das Rüstzeug, das sie mir auf den Weg gaben, wäre auch diese Arbeit nicht entstanden. Dr. H.-W. Debrunner, dessen Arbeit von 1959 nach wie vor einen beispielhaften Einblick in das ghanaische *Hexen*bild bietet, hat mein Interesse für dieses Thema geweckt und die Arbeit dadurch auf den Weg gebracht. Prof. R. Mack, Freiburg, Prof. W. Manshard, Freiburg, Prof. P. Twumasi, Legon/Ghana, Dr. Kirby, Tamale, Dr. Tony Naden, Gbeduri, Dr. Michelle Gilbert, USA, Paul Jenkins von der Basler Mission, Dr. Thomas Hauschild, Köln, Dr. Klaus Hirsch, Ev. Akademie Bad-Boll, Dr. Adam Jones, Frankfurt und andere Wissenschaftler haben die Arbeit durch kritische Hinweise, Gutachten und Gespräche vorangebracht; Prof. Stefan Seitz, Freiburg, hat sie in allen Phasen aufmerksam verfolgt und fürsorgend betreut. Besonders danken möchte ich zwei kompetenten Fachleuten, deren detailreiche Kritik an einer früheren Fassung dieses Buches mich an manchen Stellen allzu generalisierende Äußerungen vermeiden half, die mich in ihrer grundlegenden Kritik aber auch auf die Begrenztheit meines Ansatzes hinwiesen: Dr. Dr. Günter Jerouschek, Hannover, für den europäischen und Dr. Sjaak van der Geest, Universität von Amsterdam, für den afrikanischen Teil. Der Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD) hat meinen Feldaufenthalt großzügig unterstützt. Auch zahlreiche Nicht-Wissenschaftler haben zu dieser Arbeit mehr oder weniger freiwillig beigetragen. In erster Linie, in fast afrikanischer Tradition, meine „Großfamilie", aber auch die Freunde Thomas, Horst und Hannes, Melanie und Sabine durch Gespräche und Zuwendung. Ich danke Rev. Father James Tacquah und Father Percy, Rev. A.A. Suleihmana, Mr. Zack, Michael, Gladys (Lovely), Susanne, Hans Martin, Albert Akonu Atta für die herzliche Aufnahme und die Unterstützung im Feld. Wir haben viel gelacht und viel geredet miteinander und vielleicht habe nicht nur ich dabei etwas gelernt. Auch allen ungenannten afrikanischen Freunden gilt mein Dank. Sie haben meine Neugier und meine bohrende Fragerei ertragen, auch wenn ihnen meine Absichten nicht immer geheuer erschienen.

I. EINLEITUNG 1
1. Zur Einstimmung: „Hexerei ist Alltag" 1
2. Die geeignete Methode 5
2.1. Das rationalistische und das „romantische" Paradigma 5
2.2. „Romantische" Ethnographen? 7
2.3. Über das Verstehen und Auslegen von fremden Wirklichkeiten 8
2.4. Warum zuerst Europa?: Das doppelte Übersetzungsproblem 9
2.5. Warum Ghana? 10
2.6. Der Feldaufenthalt 10
2.7. Das Schließen der Kreise 12
3. Das Ziel: Ein Stück interkultureller Auslegearbeit 13
4. Die einzelnen Untersuchungsschritte der Arbeit 15
5. Die notwendige Begriffsbestimmung 17
6. Die Arbeitsdefinition 20

II. VOM VORURTEIL ZUM VORVERSTÄNDNIS:
DIE GESCHICHTE DER EUROPÄISCHEN HEXE 22
1. Zur Vorgeschichte der europäischen Hexe 22
1.1. Etymologie des Begriffes „Hexe" 24
1.2. Hexerei in der Bibel? 26
2. Die Entwicklung des Hexenbildes bis zur frühen Neuzeit 26
2.1. Der Strukturwandel der mittelalterlichen Gesellschaft 28
2.2. Die Ketzer und der Vormarsch des Teufels 29
3. Die Zeit der eigentlichen Hexenverfolgung 31
3.1. Die Legitimierung des elaborierten Hexenbegriffes: die Bulle 'summis desiderantes' und der 'malleus maleficarum' 32
3.2. Der Verlauf der Hexenverfolgung: ein demographischer Überblick 33
4. Ausgewählte Aspekte der Hexenverfolgung 35
4.1. Hexerei im elaborierten Diskurs und im Diskurs des Volkes 36
4.2. Die Bezwingung der inneren und äußeren Natur 38
4.3. Gab es Hexenflug und Hexensabbat wirklich? 40
4.4. Die Sonderrolle Englands 42
4.5. Die Emanzipation des Hexenmusters und sein Untergang 43
5. Zeugen der Volksmagie 46
6. Das Wesen des Bösen: Zum Wandel einer moralischen Kategorie 49

III. DER THEORETISCHE KONTEXT:
ETHNOLOGISCHE THEORIEN ZUR HEXEREI 52
1. Hexerei in der anthropologischen Theoriengeschichte 52
1.1. Primitives Denken 52
1.2. Evans-Pritchard und die Folgen 54
1.3. Kluckhohn und die Folgen 58
1.4. Ethnopsychiatrie und Ethnopsychoanalyse 60
1.5. „Witchcraft" oder „Sorcery": Definitionsprobleme 62
1.6. Kritische Würdigung der anthropologischen Theorien 64
1.7. Die Verbindung von historischer und anthropologischer Theorie 68
2. Auf dem Weg zu einer Neuinterpretation 71
2.1. Die symbolische Strukturierung der Welt 72
2.2. Die symbolische Dimension der Hexe 76
2.3. Die Polarisierung der sozialen Welt: Der konzentrische Dualismus ... 79
2.4. Die Grundnorm voraussetzungsloser Hilfsbereitschaft (Amity) 81
2.5. Die Hexe als Feind in den eigenen Reihen: 82
2.6. Der moralische Ort der Hexerei: Vom Draußen des Drinnen 83
2.7. Das symbolische Orientierungsschema für das Phänomen Hexerei ... 84

IV. DER AFRIKANISCHE KONTEXT 91
1. Gesundsein und Kranksein in Afrika 91
2. Der Ritualexperte und sein Setting 94

V. DAS FALLBEISPIEL 100
1. Ghana 100
1.1. Demographische Daten 100
1.2. Ethnische Gliederung 100
2. Die Kultur der Akan 103
2.1. Die Akan in Raum und Zeit 103
2.2. Wirtschaft, Handel und Kunst 105
3. Zur politischen und sozialen Topographie bei den Akan 107
3.1. Der Schlüssel zur sozialen Topographie: die Matrilineage 107
3.2. Rollen und Verhaltenserwartungen in der Gemeinschaft 108
3.3. Das Dorf als Spiegel der sozialen Topographie 113
4. Konflikte im Rahmen des kulturellen Wandels 114
5. Das traditionelle Hexenbild der Akan und ihrer Nachbargruppen 118
5.1. Der Flug der Hexen zu den geheimen Hexentreffen 119
5.2. Die Opfer der Hexen und die Art und Weise der Schädigung 120
5.3. Der Hexenstatus und wer ihn bekommt 121
5.4. Gesellschaftliche Reaktion und traditionelle
Schutzmechanismen 124

5.5. „Good witches" 127
6. Hexerei und Kulturwandel in Ghana 128
6.1. Eine Gesellschaft steht Kopf 128
6.2. Import fremder Gottheiten und Bildung von Kultgemeinden 129
6.3. Einzelne Aspekte des neuen Phänomens 131
7. Die moralische Topographie der Akan 136
7.1. Das Bild von der Welt (der Makrokosmos) 136
7.2. Das Bild vom Menschen (der Mikrokosmos) 142
7.3. Der Ort der Vermittlung zwischen Mensch und Welt:
die Gemeinschaft 149
7.4. Die Überwindung der Widersprüche 150

VI. DIE INTERPRETATION DES FALLBEISPIELS 152
1. Das symbolische Orientierungsschema bei den Akan 152
2. Probleme bei der Theorienbildung 157
3. Hexen und Urbanisierung 159

VII. DAS SCHLIESSEN DER KREISE 163
1. Die Begegnung der Sinnwelten 163
2. EPILOG: Die „neuen Hexen" in unserer Hemisphäre:
Alte Muster in neuem Gewand? 171

VIII. LITERATUR 180

Verzeichnis der Abbildungen

Fig. 1: Zeitraum und Ausmaß der Hexenprozesse 35
Fig. 2: Das Weltbild des 'konzentrischen Dualismus' 80
Fig. 3: Das Kontinuum der Moral in einer Gesellschaft mit 'Amity'-Prinzip 86
Fig. 4: Der Bezug zur Exosphäre als Ausdruck ambivalenter Macht in der Endosphäre 87
Fig. 5: Modell zur 'moralischen Topographie' in einer Gesellschaft mit 'Amity'-Regel 87
Fig. 6: Analytisches Set von Oppositionen zur näheren Bestimmung der Position der *Hexe* in einer Gesellschaft 89
Fig. 7: Ethnische Gliederung Ghanas 102
Fig. 8: „Gye Nyame": Nur Gott allein (ist allmächtig). Adinkra-Druckmuster auf Stoffen 137
Fig. 9: Der normale Mensch 146
Fig. 10: Der schlafende Mensch 146
Fig. 11: Der kranke Mensch 147
Fig. 12: Der sterbende Mensch 147
Fig. 13 und 14: Was bei einem Hexenangriff geschieht 147
Fig. 15 und 16: Wie man die Hexe darstellen könnte und wie ihren Gegenspieler 148
Fig. 17: „Afuntummireku denkyemiretu": zweiköpfiges Krokodil mit einem Magen. Adinkradruckmuster auf Kleiderstoffen 150
Fig. 18: Modell zur moralischen Topographie der Akan 153
Fig. 19: Die Hexe als Feind in den eigenen Reihen 156
Fig. 20: Albrecht Dürer, *Die Hexe*, Kupferstich um 1500. Zur Illustrierung des Motivs der verkehrten Welt, in der sich die Hexe bewegt 167



Die afrikanische Hexe

Zeitgenössische Zeichnung eines ghanaischen Künstlers
(aus: Seminar on Witchcraft ..., Tamale 1985)

I. EINLEITUNG

1. Zur Einstimmung: „*Hexerei* ist Alltag"!

Montag 22.2.1988 (ein großes Dorf in der Nordregion von Ghana, auf der Missionsstation): Jacouba, der Koch, reißt mich aus meiner dösigen, bleiernen Mittagsruhe. Seit ich ihn mit dem Moped von Father Percy fotografiert habe, ist er sehr aufgeschlossen und mitteilsam. Auch ist das Essen, das er kocht, wenn die Frauen im Dorf mal keine Zeit haben, besser geworden. In einem Kauderwelsch aus Pidgin-Englisch, Mampruli und Twi redet er auf mich ein. „Sooba" ... „bayi-fo"... Worte fallen, die mich trotz meiner geringen Kenntnisse der Ortssprache elektrisieren. Er spricht von *Hexen* im Dorf.

Könnte es sein, daß im Dorf ein Hexenfall akut wird? Vor gut einer Woche habe ich mit dem aus dieser Gegend stammenden Pater im Hof eines Compounds gesessen. Dabei hörte ich, daß eine junge Frau aus dem Dorf – die seit der Geburt ihres Kindes todkrank war und der auch im fünfzig Kilometer entfernten Krankenhaus nicht geholfen werden konnte – nun im Sterben liege. Father Percy hat mir bei meinem ersten Besuch vor ein paar Wochen von diesem ungewöhnlichen Krankheitsfall, der Dorfgespräch war, erzählt. Bevor er heute morgen in Richtung T. davonfuhr, teilte er mir mit, daß diese junge Frau vorgestern gestorben sei. Gibt es eine Verbindung?

Ich mache mich auf den Weg hinunter zur Dorfmitte. Ich komme zum Marktplatz. Der regionale Markttag ist heute in einem anderen Ort, so daß die Marktstände verlassen sind. Ich setze mich neben einen der zwei Dorfpolizisten unter den großen, schattenspendenden Mangobaum und warte. Vorne, an der großen Durchgangsstraße, hält sein Kollege die sporadisch vorbeikommenden Fahrzeuge an. Er demonstriert damit seine Präsenz und schafft gleichzeitig die Voraussetzung für den regen Straßenhandel, den Frauen und Kinder betreiben, die nicht in den organisierten Markthandel integriert sind. Plötzlich werde ich aufgeschreckt. Vom Markt her dringt heftiges Stimmengewirr an mein Ohr. Ich schaue mich um – ein Pulk von Menschen bewegt sich auf mich zu. Ich vernehme keifende und zankende Stimmen, „Wo, Woo"-Rufe; ich sehe Arme, die in der Luft herum fuchteln, Kinder, mit langen dünnen Ruten in der Hand, die von Erwachsenen weggeschubst werden, dann – für einen kurzen Augenblick – den Grund dieses Auflaufs: eine alte, unscheinbare Frau mit ängstlichem Gesichtsausdruck, die sich der verbalen und angedeuteten körperlichen Attacken kaum zu erwehren sucht. Ich glaube auch John, einen guten Bekannten, inmitten des Pulks zu erkennen.

Er stammt aus dem Dorf, war auf der Secondary School und spricht leidlich Englisch. Weil er sich schon lange auch einmal vom ‚wissenschaftlichen" Standpunkt aus mit dem Thema Hexerei befassen möchte, komme ich ihm mit meiner Kenntnis der europäischen Hexen gerade recht. So haben John und ich schon – für beide Seiten – interessante Gespräche hinter uns.

Ich will ihm zurufen, lasse es dann aber doch bleiben, weil ich mir unsicher geworden bin, ob dieses Gesicht, das einen Moment lang so haßerfüllt aus der Menge blitzte, wirklich ihm gehört. Die Leute ziehen an mir vorbei zum Polizeiposten. Meine Anwesenheit wird übersehen. Längst hat sich der Polizist vom Baum wegbequemt und bis zum Eingang des Gebäudes durchgeschlagen. Das Zanken und Rufen ebbt ab. Die Leute gehen allmählich auseinander. Auf dem Weg zu mir diskutieren noch einige Männer mit dem Polizisten das Geschehen, unter ihnen John. Ich wage nicht, ihn anzusprechen, wenn er es nicht von sich aus tut: Er biegt wortlos ab in Richtung seines Compounds.

Währenddessen läuft auf der Durchgangsstraße alles wie gewöhnlich: „business as usual". Nur wer schon vorher dagewesen ist, bemerkt den Unterschied, vernimmt die veränderte Stimmungslage: Die Gespräche sind etwas lauter geworden, die Tonlagen eine Spur höher, das Warten auf das nächste Auto ein wenig zu geschäftig. Obwohl niemand während der vorherigen Szene von der Straße herübergekommen ist, scheint ein Funke der geladenen Atmosphäre hinübergesprungen zu sein. Der Polizist hat sich mittlerweile wieder an seinen gewohnten Platz gesetzt, während sein Kollege die gelegentlich herannahenden Fahrzeuge dem üblichen Ritual unterzieht. Ja, im Gefängnis sei eine *Hexe* in Schutzbewahrung, teilt er mir mit. Man wird warten, bis der Abendbus nach G. vorbeikommt. Der Vertreter aus dem Dorf des traditionellen Gebietsherrschers („earth-priestchief") – letzterem wird die Macht zugesprochen, *Hexen* zu erkennen und ihre „Klauen zu schneiden", d.h. sie ihrer sinistren Kräften zu berauben – ist schon da und bereit die Frau mitzunehmen.

Ich denke an meine diversen Interviews: z.B. den jungen Lehrer, der, obwohl er nie an die Existenz der Hexen geglaubt hatte, welchen begegnet war. Als er eines Nachts auf dem Heimweg mit seinem Moped an einer halb zerfallenen Brücke angekommen war, sah er sie auf dem Brückengeländer sitzen. Sie strömten ein weißliches grelles Licht aus und hatten Flügel. Als sie ihn bemerkten, lähmten sie ihn, so daß er hinter der Brücke in ein Schlagloch fuhr und die Böschung hinunterstürzte. Auch die Gespräche mit John kommen mir in Erinnerung: daß die Hexen den ‚spiritual body", den Geistkörper eines Menschen nachts im Schlaf angreifen, ihn rauben und ihn verwandeln in was sie wollen: z.B. in Gemüse oder ein Hühnchen, die sie dann an eine andere Hexe verkaufen, oft über weite Entfernungen hinweg bis nach Techiman

im Aschantigebiet des Südens. Auch saugen die Hexen des Nachts ihren Opfern das Blut aus und lassen einen blutleeren Menschen zurück, der schließlich stirbt. Oft bewahren sie die Lebenskraft ihrer Opfer – verwandelt in Falter, Heuschrecken oder Eidechsen – in einem Topf oder Käfig an der dunkelsten Stelle ihrer Hütte auf, um sie zu gegebener Zeit zu verspeisen. Auch das Gespräch mit dem Neffen aus dem Haus des Chiefs von G. kommt mir in den Sinn. Er sagte, er erkenne eine Hexe auf dem Markt prinzipiell daran, daß sie nicht Gemüse, sondern Menschenfleisch verkaufe, und vor allem daran, daß sie verkehrtherum, auf dem Kopf dasitze. In so einem Falle sage er zu ihr: „Setz dich gefälligst richtig herum hin". Meinen vorschnellen Einwurf: „Du tust nicht mehr?" konterte er mit den Worten: „Nein, nicht mehr – solange sie nichts tut, besteht doch kein Grund zum Eingreifen!"

Ich erinnere mich an meinen ersten Besuch im Dorf der ausgestoßenen Frauen, 40 km von hier. Ich denke an deren nicht beneidenswertes Schicksal und die Gelassenheit, mit der sie dieses Los ertragen; auch daran, daß pro Monat zwei bis drei neue Frauen ankommen an diesem Ort. Verstoßen von ihren Familien und bei Nichtgeständigkeit mittels des Hühnerordals überführt, werden sie vom 'earth-priest chief' mit einem speziellen Trank ihrer Kräfte beraubt. Sie bekommen – so will es die vom Großvater des jetzigen Chiefs übernommene Pflicht – einen Platz auf dem von ihm verwalteten Boden nahe seinem königlichen Compound zugewiesen. Dort fristen sie, zusammen mit den schon seit Jahren oder Jahrzehnten ansässigen Leidensgenossinnen, in beengtesten Verhältnissen ihr Dasein.

Ich fahre aus meinen Gedanken hoch durch den Lärm des Regionalbusses, der sich holpernd und ächzend nähert. Die Menge der Straßenhändler kommt jetzt herüber. Ich blinzle mit einem Auge hinüber zur Polizeistation, und tatsächlich, nach einigen Minuten wird die Frau herausgebracht und in den Bus verfrachtet. Sie sitzt – begleitet vom Vertreter des earth-priest chiefs – am Fenster, ihr Gesicht verhüllt mit einem Tuch, das ihr gelegentlich von Reisenden im Bus vom Kopf gezerrt wird. Die Stimmung in der Menschenmenge, die sich inzwischen um den Bus angesammelt hat, droht ins Hysterische überzukippen. Kinder springen am Fenster hoch und spucken hinein, rechts und links von mir streiten Händlerinnen – ich verstehe nicht, über was. Einige stehen – genauso wie ich – teilnahmslos oder überfordert im Hintergrund, andere kichern oder witzeln über die Situation. Ich werde mehrmals aufgefordert, die Frau doch aus der Nähe zu betrachten. Angewidert lehne ich diese Aktion zur direkten Teilnahme am für mich unbegreiflichen Geschehen ab. Endlich, gegen halb sechs Uhr, eine knappe Stunde nach seiner Ankunft, setzt sich der Bus unter dem Johlen der Menge und mit letzten Stockhieben der Kinder gegen die Buswand in Bewegung.

Innerhalb von zehn Minuten ist der Platz leer. Ich suche nach Grüppchen, die das Thema besprechen, um wenigstens noch ein paar Hintergrundinformationen zu bekommen – ergebnislos. Ich schaue nach den diversen bekannten Gesichtern, die ich während dieses Auflaufes gesichtet habe – nichts. Jeder hat sich auf den Weg gemacht, geht seinen Geschäften nach, die vor Einbruch der Dunkelheit in einem Dorf, das keinen Strom hat, noch erledigt sein wollen. Alle tun sie so, als wäre nichts, aber auch gar nichts Außerordentliches passiert.

Ich denke an einen Satz, den mir John gesagt hatte: „Hexerei ist Alltag". Hexerei ist eine der vielen Unwägbarkeiten im Leben eines Menschen. Sie ist ein existentielles Problem, aber das sind andere Probleme, mit denen man umgehen muß, auch.

Nachtrag:
Zwei Wochen später habe ich die Frau wiedergesehen: im Dorf der ausgestoßenen Frauen, wo sie heute wohnt. Sie hat gestanden, 56 Menschen im Dorf umgebracht zu haben, darunter die junge Frau, die auf dem Sterbebett Ihren Namen und den zweier anderer älterer Marktfrauen ausgerufen hatte – ein häufiges Muster: die Opfer kennen zwar die Namen ihrer Peiniger, ihr Mund kann aber von den Hexen bis kurz vor dem Tod „verschlossen" werden. In ihrem Compound wurde ein Topf gefunden, der unzählige Heuschrecken, Eidechsen und andere Kleintiere enthielt – manche davon noch lebend. Letztere wurden vom earth-priest chief in einem Ritual in den Busch entlassen und damit ihren Besitzern, Menschen, denen ohne Wissen ihre Lebenskraft gestohlen worden war, zurückgegeben.

2.1. Das rationalistische und das „romantische" Paradigma

> *„Witchcraft is an imaginary offence because it's impossible. A witch cannot do what he is supposed to do and has in fact no real existence".*
> *(Edward E. Evans Pritchard, 1935 :417f).*

Dem üblichen Wissenschaftsverständnis zufolge handelt es sich in der Wissenschaft um das Sammeln beobachtbarer Tatsachen, von deren Richtigkeit sich jedermann überzeugen kann. Die Mehrzahl der Wissenschaftler betrachtet die Hexerei deshalb auch als imaginären, nur in der wahnhaften Vorstellung aller Beteiligten existierenden Angriff auf die Unversehrtheit des Opfers. Evans-Pritchard, der 'Vater' der sozialanthropologischen Hexereiforschung wäre zum Beispiel diesem „rationalistischen" Paradigma zuzurechnen, wie seinem eingangs erwähnten Zitat unschwer zu entnehmen ist. Sein programmatischer Satz: „For a social anthropologist religion is, what religion *does*", diente einer Generation von Sozialanthropologen als Leitspruch. Diese soziologische Sichtweise geht den gesellschaftlichen Auswirkungen der Hexerei nach. Sie fragt, wo, wann und in welchem Ausmaß Hexereiverdächtigungen und -anklagen in einer Gesellschaft auftreten, welchen Verlauf sie nehmen und zu welchen Ergebnissen sie führen. Die Interpretation dreht sich um die Frage, welche Rolle Hexerei*anklagen* in einer Gesellschaft haben, wer sie gegen wen mit welchen Interessen einsetzt. Ein rationales Paradigma vertreten auch diejenigen unter den Historikern, die ausschließlich den von der Elite benutzten, wahnhaften Hexenbegriff der frühen Neuzeit mit seinen fünf Elementen: Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Möglichkeit zum Flug, Hexensabbat und Schadenzauber ihrer Hexendefinition zugrundelegen. Dementsprechend definieren sie Hexenprozesse als „Strafverfahren ohne Straftat". Zu dieser Gruppe zählen neben den älteren Vertretern der deutschen Hexenforschung (z.B. Soldan/Heppe Ende des 19., aber auch schon Thomasius im 18. Jahrhundert) auch Wissenschaftler wie Schormann (1981, vgl. Behringer 1987:15).

Der wissenschaftstheoretische Hintergrund bestimmt dabei nicht unwesentlich das Ziel der Untersuchung: Argumentiert der Forscher streng funktionalistisch, so wird er zu klären suchen, ob die Wirkungen innerhalb der Gesellschaftsstruktur einen stabilisierenden Charakter haben, oder ob sie auflösend wirken, „dysfunk-

tional" sind.[1] Der Vertreter eines Kulturmaterialismus sieht das Problem als Teil eines größeren gesellschaftlichen Klassenkonfliktes, in dem unterschiedliche Parteien um politischen und ökonomischen Einfluß kämpfen.[2] Sozialpsychologisch orientierte Wissenschaftler betrachten das Wechselspiel zwischen den psychischen Motivationen der Akteure und den Normen des Sozialwesens. Dabei kommen nicht nur der Kläger und das Opfer sondern auch die Hexe selbst ins Blickfeld. Wo sich die Hexe – und das ist im afrikanischen Kontext nicht selten – selbst bezichtigt, sich mit ihrer auferlegten Rolle identifiziert, wird auch sie zum „Akteur": Sie drückt Impulse, die sozial mißbilligt werden, offen aus, macht sich zum Subjekt und hebt sich dadurch über die Umstände hinaus, die sie geschaffen haben.[3]

An diese Überlegung schließt eine Richtung an, die für das „romantische" Paradigma[4] steht: Forscher wie Michelet, Frazer, Murray und Gardner – letztere können als Initiatoren der Bewegung der „neuen Hexen" unserer Zeit betrachtet werden – sahen in „spätmittelalterlichen" Hexen vereinfacht gesagt eine tatsächlich existente sozialrevolutionäre Bewegung, die sich gegen Feudal- und Kirchenherrschaft auflehnte und dazu vorchristliche Bräuche und Kulthandlungen wiederbelebte. Diese Haltung wurde durch die moderne Hexenforschung stichhaltig widerlegt[5] und hat unter Wissenschaftlern inzwischen kaum mehr Anhänger. Aber auch heute gibt es noch Fachleute, die der Hexerei entweder tatsächliche Wirksamkeit zuschreiben, oder sie, wie z.B. der Volkskundler Peuckert, zumindest als „Ausdruck eines 'mystisch-zaubrischen Denkens' verstehen, welches an den Kategorien der Rationalität und Aufklärung nicht zu messen und in seiner Eigenart zu respektieren sei" (Hauschild 1981:540).[6]

Romantisch könnte auch die Sichtweise einer ganz anderen Kategorie von Menschen genannt werden, für die die Hexerei nur zu real ist: die Betroffenen. Bei

[1] so z.B. in den Arbeiten der englischen Sozialanthropologen der fünfziger Jahre (vgl. Wilson 1951, Marwick 1952, Turner 1957, Middleton 1955/1967 für die positiv funktionale Richtung; Richards 1935, Mayer 1954/1986, Ward 1956, Douglas 1963 für die These der „anomischen" Wirkungen der Hexerei durch Kulturwandel; vgl. auch Teil III. dieser Arbeit.

[2] so z.B. Harris 1974.

[3] vgl. z.B. allg. Jahoda 1966, Kennedy 1967, Nash 1973, Brain 1970 (Bangwa/Kamerun), Rush 1974:95ff (Süditalien). Speziell für den Bereich der bekenntnisorientierten, sog. „introspective witchcraft, Wyllie 1973 (Effutu/Ghana).

[4] Vgl. für diese Unterscheidung Kephart 1976/1986.

[5] vgl. für andere z.B. Schormann 1981:100ff.

[6] Beispielhaft in der deutschen Hexenforschung wurde hier der Streit zwischen dem „Rationalisten" Kruse und dem „Romantiker" Peuckert um das gerichtliche Verbot des Vertriebes des „6. und 7. Buches Mose", Sammlungen von magisch-medizinischen Rezepten, Ritualtexten zur Beschwörung von Dämonen etc. aus verschiedensten Quellen (vgl. dazu den Artikel von Hauschild 1981).

ihnen dürfte das Phänomen alles andere als romantische Vorstellungen auslösen. Zu ihnen gehören, neben einer Vielzahl von Menschen in Schwarzafrika, immer noch Teile der ländlichen Bevölkerung in unseren Breitengraden.[7] Aber auch die Vertreter des „Okkultismus" – die klassischen und die modebewegten des „New Age" – sind von der grundsätzlichen Realität solcher schädlichen Wirkmächte überzeugt. Die Parapsychologie schließlich stellt das Phänomen durch die Verwendung von Wahrscheinlichkeitsberechnungen auf eine wissenschaftliche Grundlage. Wenn sich dabei auch das meiste als natürlich erklärbar herausstellt, so anerkennt sie doch grundsätzlich das Vorhandensein paranormaler, d.h. physikalisch nicht erklärbarer, Wirklichkeit.

2.2. „Romantische" Ethnographen?

> *„In der Hexerei ist das Wort Krieg. Wer immer über sie spricht, ist ein Kriegführender, der Ethnograph so gut wie jeder andere." (Jeanne Favret-Saada, 1979:15)*

Der feldforschende Wissenschaftler befindet sich in einer unbequemen Zwickmühle: Will er hinter die Kulissen der Hexenbühne schauen, muß er das Hexereiidiom ernst nehmen, sich bis zu einem gewissen Grad auf seine Spielregeln einlassen. Sonst könnte es sein, daß er vom Wesen des Hexen'wesens' gar nichts versteht und noch schlimmer, von jeder relevanten Information abgeschnitten wird. Diese Erfahrungen machte Favret-Saada bei ihren Untersuchungen zu zeitgenössischen Hexereivorstellungen in Westfrankreich. Erst als sie nach langem Zögern bereit war, sich auf die Denk- und Deutungsstrukturen der Betroffenen einzulassen, zum Mitakteur zu werden, bekam sie den erhofften Zugang zu ihren 'Informanten'. Der Schlüssel, das „Sesam öffne Dich!", zu dieser Welt ist die Bereitschaft, die Wirkmacht des gesprochenen Wortes ernst zu nehmen. „Die Handlung in der Hexerei ist das Wort... " sagt Favret-Saada, „...ein Wort das Macht ist, nicht Wissen oder Information" (1979:18). Es gibt keine neutrale Position des Wortes. Dies hat auch Auswirkungen für den Ethnographen:

> *„Es gibt keinen Platz für einen nicht engagierten Beobachter /.../ Wer immer über Hexerei*[8] *spricht, tut dies niemals, um etwas zu erfahren, sondern um Macht zu haben. Ebenso, wer fragt. Wer sich informieren will, ist entweder ein Naiver oder ein Heuchler" (Favret-Saada 1979:18f).*

[7] vgl. z.B. Favret-Saada 1977 (Westfrankreich), Sebald 1987 (Franken) oder speziell zum Bösen Blick Hauschild 1979 (Süditalien).

[8] orig.: „sorcellerie", was im Deutschen sowohl mit „Zauberei" (so in der Übersetzung von Favret-Saada 1979) als auch mit „Hexerei" übersetzt werden kann.

Die Frage nach der eigenen Rolle stellt sich jedem in der einen oder anderen Weise, wenn er diesem Phänomen von Angesicht zu Angesicht im Alltag anderer Menschen zu begegnen wünscht, und die mitgebrachte rationale Distanz ist allein noch kein Garant für eine nicht-teilnehmende Beobachtung im Felde. Selbst der erklärte „Rationalist" Evans-Pritchard hatte in seiner Forschung bei den Azande im Sudan festgestellt: „Die Evidenz dieser Form der Welterklärung und Schuldzuweisung überrollt die aufgeklärte Wahrnehmung und es wird deutlich, daß man seinen Alltag genauso gut mit dem Hexereiorakel der Azande planen kann wie mit einem Terminkalender" (1973, zit. nach Hauschild 1987:85).

2.3. Über das Verstehen und Auslegen von fremden Wirklichkeiten

> *„Die Leistung des Ethnographen besteht darin, die Wirklichkeit fremder Kulturen zu verstehen und sie der Wissenschaft gegenüber auszulegen" (Justin Stagl 1980:4).*

In dieser programmatischen Aussage stecken zwei wesentliche Aufgaben, denen sich auch diese Arbeit verpflichtet fühlt: „Verstehen" und „Auslegen". Die wissenschaftliche Methode, die sich dahinter verbirgt, ist die „Hermeneutik", die Kunst des „Übersetzens", und ist der Geschichtsforschung und der Bibelexegese entlehnt. Dort geht es um das zeitgemäße bzw. sinngemäß richtige Auslegen von schriftlichen historischen Quellen. Die Hermeneutik nimmt dabei eine Erfahrung aus dem Alltag in die wissenschaftliche Theorie hinein: Der Mensch betreibt Kommunikation nie voraussetzungslos, d.h. er hat immer schon eine Vorstellung, ein Vorverständnis von dem Menschen, mit dem er sich auseinandersetzt. Ohne dies wäre Kommunikation praktisch auch unmöglich. „Um sich zu verstehen, muß man sich in einem anderen Sinn schon verstanden haben", sagte Wilhelm von Humboldt einmal.

Das Besondere an der hermeneutischen Erörterung besteht darin, daß sie diesen Vorgang an den Anfang auch jeder geisteswissenschaftlichen Beschäftigung stellt. Im Gegensatz zu analytischen Ansätzen, die den „Sinn" sozialen Handelns von vornherein festlegen, erschließt sich dem Hermeneutiker der „gemeinte Sinn" von Zeugnissen aus einer anderen Zeit erst allmählich im ständigen Wechselspiel zwischen seinem Vorverständnis und dem Belehrtwerden durch die verschiedensten Quellen. In immer neuen Kreisbewegungen, von immer neuen Blickwinkeln aus nähert er sich seinem „Gegenstand" und kommt dabei zu einem besseren, tieferen Verständnis. Im Idealfall liest er nach mehreren solcher Schritte die ursprüngliche Quelle „mit anderen Augen".

Auch der Ethnologe hat es mit fremden Wirklichkeiten zu tun, im Gegensatz zum Historiker aber weniger mit Wirklichkeiten aus einer fernen Zeit als vielmehr mit räumlich-kultureller Entferntheit. Was bei der Bearbeitung von schriftlichen Zeugnissen in der Auswertung unterschiedlichster Arten von Quellen geschieht, vollzieht sich in der ethnologischen Feldforschung in der Wechselwirkung zwischen Beobachtung und Teilnahme am Geschehen sowie in der Möglichkeit der Rückfrage dort, wo sich während der einfachen Befragung Mißverständnisse ergeben haben. Mein Feldaufenthalt sollte nicht ausdrücklich der Überprüfung fertiger Hypothesen dienen. Dazu waren diese auch noch viel zu ungenau und allgemein. Er war vielmehr als letzter der hermeneutischen Zirkel gedacht – allerdings auch als wichtigster vor der eigentlichen Analyse. An der vorgefundenen Alltagswirklichkeit sollten sich die Literatur und das angelesene Vorwissen messen. Daß die Wirklichkeit dabei oft weit hinter den Erwartungen zurückblieb, diese an anderer Stelle aber auch unliebsam überrollte, gehört wohl zur Eigentümlichkeit ethnologischer 'Feldbegegnung'.

2.4. Warum zuerst Europa?: Das doppelte Übersetzungsproblem

Der Versuch der Auslegung fremder Lebenswirklichkeiten birgt ein doppeltes Problem. Zum einen das Übersetzen der eigenen Bilder in die fremde Kultur – diese Situation stellt sich für den Feldforscher; zum anderen das Zurückübersetzen der vertraut gewordenen Fremdenbilder in den Kontext der eigenen Kultur. Bei Gesprächen fiel es mir immer wieder schwer, die Eigenständigkeit des afrikanischen Hexereiphänomens gegen die bei uns vorhandenen Hexenbilder zu behaupten. Ein ums andere mal sah ich mich in Diskussionen über die neuesten Theorien zur europäischen Hexenverfolgung verstrickt, oder fand mich im Bannkreis der neuen Hexen wieder, die nur weise den Kopf schüttelten über einen dieser männlich-chauvinistischen Versuche, sich ihr „Feld" wieder anzueignen. Der Begriff ist offensichtlich so stark assoziativ belegt, daß es schwierig ist, ihn in den Mund zu nehmen, ohne vom Gegenüber eingefangen zu werden.

„Hexerei" ist *vertraut und aktuell,* durch die mit ihr verbundenen Belange der Frauenbewegung und wiederbelebter Fruchtbarkeitskulte; sie ist *historisch präsent,* durch die Flut von seriösen wie weniger seriösen Veröffentlichungen zum Thema Hexenverfolgung; und sie ist *exotisch vorhanden,* in den Berichten über sogenannte Voodoo- und Hexenkulte in Ländern der „Dritten Welt". So beschloß ich, zuerst einmal die Quellen unseres eigenen Vorurteils aufzuarbeiten und auf seine vielfältigen Wurzeln hin zu untersuchen: das europäische Hexenbild. Daß dieses Vorgehen auch in Afrika noch von Nutzen sein würde, konnte ich

damals noch nicht wissen. In der Arbeit sollte nicht der belastete geschlechterantagonistische Aspekt oder andere allzu vertraute Erklärungsmuster unfreiwillig in den Mittelpunkt der Erörterung rücken. Ich suchte nach einem 'kulturübergreifend gültigen, analytisch tiefer angesiedelten Untersuchungsfokus. Ich fand ihn auf der Ebene der Moralbegriffe. Hexerei wird in dieser Arbeit deshalb in erster Linie als Kategorie untersucht, in der sich moralisches Unrecht artikuliert.

2.5. Warum Ghana?

Die Wahl fiel aus verschiedenen Gründen auf die Akan in Ghana, die mit Abstand größte, das Hexenbild in diesem Land prägende Gruppe. Da die Arbeit sich nicht auf eine erschöpfende eigene Feldforschung stützen konnte und deshalb wesentlich an Literaturstudien geknüpft war, suchte ich eine Kultur, die zum einen allgemein gut erforscht war und zum anderen zumindest von verschiedenen Wissenschaftlern zu verschiedenen Zeitpunkten im Hinblick auf Hexerei untersucht worden ist. Die Akan 'erfüllten' diese Ansprüche. Über kaum eine afrikanische Ethnie ist so viel geschrieben worden, und mit den Arbeiten von Rattray (1927), Field (1937, 1960), Debrunner (1959), Parin/Morgenthaler (1971), Bleek (1975, 1976b) und Bannermann-Richter (1982) standen mir eine Reihe von Autoren zur Verfügung, die monographisch oder zumindest schwerpunktmäßig das Thema vor Ort aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln beleuchtet hatten: klassisch ethnographisch, ethnologisch und ethnopsychiatrisch, religionssoziologisch, ethnopsychoanalytisch, ethnosoziologisch, und schließlich aus der Innenansicht eines gebürtigen Ghanaers (in der Reihenfolge der Autoren).

Durch das Übereinanderlegen der unterschiedlichen, zu verschiedenen Zeitpunkten aufgenommenen Forschungsfolien wollte ich einen größtmöglichen Aussagewert der im Literaturstudium empfangenen Information erreichen. Bei Debrunner hatte ich zudem in Basel mehrere Semester studiert, und über die Basler Mission und ihre Kontakte zu Partnerorganisationen in Ghana waren erste persönliche Anknüpfungspunkte an das 'Forschungsfeld' vorhanden.

2.6. Der Feldaufenthalt

Von Januar bis April 1988 hielt ich mich in Ghana auf. Meine konkreten Ziele waren folgende: Archivstudien in den Bibliotheken der Universität von Legon; Hospitanz bei Organisationen und Einrichtungen, die mit dem Problem der Hexerei in irgendeiner Form befaßt waren; Gespräche mit Wissenschaftlern, Vertiefung der rudimentären Kenntnisse in der Verkehrssprache „Twi", die ich mir zuhause angeeignet hatte; Besuch eines „Hexen"dorfes im Norden Ghanas, in dem, meinen Informationen zufolge auch Akanfrauen exiliert sein sollten; Abstecken der Möglichkeiten für eine strukturierte Feldforschung im Umfeld des „Hexen"dorfes.

Verschiedene dieser Absichten wurden durch widrige Umstände erschwert, torpediert oder vollständig unterlaufen. Andererseits bekam ich Einblicke in das Phänomen der Hexerei, die vorher weder abzusehen noch zu planen waren. Im Gegensatz zu meinen Informationen lebten keine Akanfrauen im Dorf. Da die im Verlauf des Aufenthaltes aufgeworfenen Fragen eine eigene Langzeitfeldforschung verlangen würden, die die kulturellen, sozialen und historischen Besonderheiten der Nordregion berücksichtigt, gehen meine dort gesammelten Erfahrungen nur peripher – und dann als solche gekennzeichnet – in die Arbeit ein. Sie sind gleichwohl bedeutend für die Gewichtung und Bewertung der im Verlauf der Untersuchung vorgestellten Feldforschungen und Theorien. Die wichtigsten 'Erkenntnisse', die ich aus diesem Aufenthalt mitbrachte, möchte ich aufführen:

- Hexerei in Ghana ist kein ausschließlich historisches Phänomen; sie war für die meisten meiner Gesprächspartner erlebte Wirklichkeit. Die Überzeugung ihrer Wirkkraft ist weder auf bestimmte ländliche Regionen noch auf bestimmte Klassen, Schichten oder Berufsgruppen beschränkt.

- Der Umgang mit der Hexerei in Ghana scheint im stärker industrialisierten Süden in den letzten Jahren, oberflächlich betrachtet, „zahmer" geworden zu sein. Es haben sich viele Einrichtungen etabliert, die sie aufzufangen und zu behandeln suchen und somit den Beschuldigten prinzipiell eine Rückkehr in ihren Sozialverband ermöglichen. Im Norden ist das Hexenproblem – je nach Region unterschiedlich – akut. Es verging kein Monat im Einzugsbereich des „Hexen"dorfes (rd. 60km), in dem nicht eine Frau beschuldigt, der Hexerei angeklagt, aus dem Dorfverband ausgestoßen und in das „Dorf der ausgestoßenen Frauen" verbannt wurde. Ich selbst war Augen- und Ohrenzeuge einer solchen Aktion. Ich habe sie in der „Einstimmung" beschrieben.

- Hexerei ist nichts Außergewöhnliches, kein sensationelles tabubeladenes und unter dem Deckmantel der Verschwiegenheit behandeltes Phänomen. Sie ist Alltagswirklichkeit. Im Rahmen ihrer abnormen Charakteristik ist sie sogar „normal" und wird, wo sie durch die nationale Rechtsprechung nicht behindert wird, öffentlich diskutiert, verhandelt und sanktioniert.

- Auch der wißbegierige *obruni* (Weiße) wird nicht unbedingt von der Information ausgeschlossen. Wenn er erkennen läßt, daß er nicht zu beschränkt ist, bestimmte Zusammenhänge auf einer dem westlichen Denken fremden Ebene zu verstehen, und wenn er begreiflich machen kann, warum er über dieses Gebiet mehr erfahren möchte, so wird er auch informiert. Ein Umstand erwies sich für mich unfreiwilligerweise als hilfreich. Es sprach sich schnell herum, daß der im Dorf anwesende junge „Wißbegierige" aus

Deutschland nicht nur etwas nehmen wollte, sondern auch etwas zu geben hatte: Wissen über die europäischen Hexen. Diese aus der Not heraus geborene Erklärung für meinen Wissensdurst („Ich habe mich mit den Hexen in Europa beschäftigt, nun interessiert mich, wie die Menschen in Ghana mit diesem Problem umgehen") verhalf mir nicht nur zu einer Anzahl gesprächsbereiter Interviewpartner, sie ließ die Befragungssituation selbst zu einem annähernd gleichwertigen Gespräch werden. Teilweise kippte die Befragungssituation sogar um. So verliefen die Gespräche mit den ausgestoßenen Frauen für mich recht ergebnisarm, wenn sie auch in einer gelösten, scherzhaften Atmosphäre stattfanden. Die Frauen verstanden es hervorragend, mir die Fragen im Mund herumzudrehen und mich zum Befragten zu machen – ein durchaus legitimes Vorgehen, wie ich hinterher zugeben muß.

2.7. Das Schließen der Kreise

Bei der Bearbeitung des ghanaischen Kontextes stellte sich immer wieder die Frage, inwieweit die Forschungen 'indigenes' Gedankengut verarbeiteten, oder ob nicht vieles von den Aussagen durch eine über hundertjährige christliche Missionstätigkeit, die sich neben wirtschaftlichen Anstößen vor allem im Schul- und Bildungswesen niederschlug, überformt war. Die meisten der manifesten Erscheinungsformen der ghanaischen Hexerei im zwanzigsten Jahrhundert (Hexenschreine, Anti-Hexerei-Bewegungen, „Hexen"-dörfer) sind kulturwandelbedingte Antworten auf die Folgen des Kulturkontaktes mit den Europäern, der Kolonialisierung und der neuen Gesetzgebung. Eine Untersuchung zum zeitgenössischen Phänomen der Hexerei in Afrika bliebe unvollständig, wollte sie diesen Zusammenhang unterschlagen.

Ein weiteres Problem ist die Verfestigung der ursprünglich sehr flüssigen und anpassungsorientierten Glaubensinhalte durch ihre Verschriftlichung. Afrikanischen Religionen fehlte traditionell dieses entscheidende Mittel zur Dogmatisierung der Glaubenssätze. Die Fähigkeit, daß im „rituellen Drama" der Besessenheit die Gottheiten sich immer aufs neue definieren (vgl. dazu Chesi 1983), daß mit jedem neuen Hexenfall auch das Glaubenssystem neu aktualisiert und nötigenfalls angepaßt werden kann, die Flexibilität des gesprochenen Wortes überhaupt, gerinnen mit jedem Satz, der über sie niedergeschrieben wird. So hat das Standardwörterbuch „Twi-English" von Christaller aus dem Jahre 1881 bzw. 1933, dem auch ich viele wichtige Informationen verdanke, ganz gewiß normierenden Charakter gehabt für all die Schülergenerationen, die mit ihm arbeiteten. Selbst den Werken von Field und Debrunner bin ich in Schichten mit Schulbildung wiederbegegnet. So erhielt ich gelegentlich Antworten auf meine Fragen, die sich

so fast wörtlich im Buch von Debrunner wiederfinden lassen. Auch populärwissenschaftliche Veröffentlichungen und die Tagespresse – zweifellos größere Multiplikatoren – berufen sich nicht selten auf diese Arbeiten und tragen damit zur Normierung und Verbreitung der Aussagen über das bei, was „Witchcraft in Ghana" sei. Die existentiellen Daseinsfragen, denen sich die meisten Afrikaner sehr konkret und unverstellt gegenübersehen und die einen wichtigen Motor für das Überleben des Hexenphänomens darstellen, werden gleichwohl dafür sorgen, daß auch die Glaubensvorstellungen 'flüssig' bleiben. Die vielen spontanen oder institutionalisierten Kultbewegungen (Vodoun, Mami Wata und andere Besessenheitskulte, Tigari, spirituelle Sekten etc.) sind ein eindeutiges Indiz dafür. Wenn hier ein Problem vorliegt, dann in erster Linie für den wissenschaftlichen Bearbeiter, der diese Glaubensvorstellungen 'festhalten' will.

Diese Untersuchung trachtet nicht nach möglichst vollständiger Erfassen eines in Ghana so existenten, fixierten Hexenbildes, sie kann es nicht und sie will es nicht, aber sie muß es auch nicht: Sie ist der phänomenologischen Sichtweise verpflichtet, in der „die Wissenschaftlichkeit der Lebenswelt nur zuwachsen, sie aber nie vollständig erfassen" kann (Hauschild 1979: 159). Eine phänomenologische Arbeit bleibt eine Näherungsarbeit, die Werte mit denen sie operiert, bleiben Annäherungswerte, die Wirklichkeiten, die sie beschreibt, Möglichkeiten der Verwirklichung in einem Feld, in dem sich die Logik den existentiellen Problemlösungsstrategien im Alltag der Menschen unterordnet.

3. Das Ziel: Ein Stück interkultureller Auslegearbeit

Die vorliegende Arbeit ist *nicht „wissenssoziologisch"*. Denn wo der Wissenssoziologe die Alltagswirklichkeit, die er mit dem Untersuchten teilt, als gegeben hinnehmen und darum 'empirisch' untersuchen kann, muß der Ethnologe sie erst nachvollziehend erlernen. Er muß nach den 'philosophischen' Grundlagen, dem Welt- und Menschenbild in der fremden Kultur fragen, vor denen der Alltag erst konsistent wird. Insofern sind meine Betrachtungen zur Hexerei bei den Akan nur erste Schritte, gewissermaßen eine Vorstufe zu einer wissenssoziologischen Untersuchung, bestenfalls „phänomenologische Prolegomena", um im Sinne von Berger/Luckmann zu sprechen. Die Arbeit ist auch *nicht „kulturvergleichend"* im Sinne einer „cross-cultural study", die durch die Kombination unabhängiger und vermittelnder Variablen Hexerei bei einem Sample ausgewählter Ethnien untersucht. Aus solchen Untersuchungen geht nicht hervor, was eine Ethnie bzw. ein Autor, der über sie schreibt, unter „Hexerei" („witchcraft", „sorcellerie") versteht, welche Sinnbereiche der Begriff in der jeweiligen Kultur berührt, wer Hexerei gegen wen zu welchen Zielen benutzt, in welcher Tradition sie steht usw. Genau

diese Fragen sind es aber, die vor jedem Versuch des Vergleichens von Hexenbildern geklärt sein müssen.[9]

Die Untersuchung stellt den Versuch dar, über die bewußte Aufarbeitung der Quellen des eigenen Vorurteils eine verzerrungsfreiere Begegnung mit Phänomenen unvertrauter Lebens- und Erfahrungsweisen zu ermöglichen und durch das Schließen der Kreise des Vertrauten und des Fremden einem gegenseitigen Verstehen näher zu kommen. Es ist meine Überzeugung, daß Ethnologie sehr wohl und gerade in der heutigen Zeit eine wichtige Rolle im Vermittlungsprozeß zwischen verschiedenen Lebens- und Erlebniswelten spielen könnte. Der theoretische Rahmen für „interkulturelle Hermeneutik", also *eine sinnhafte Auslege- und Übersetzertätigkeit zwischen ‚kulturellen Konstruktionen von Wirklichkeit'*, der sich in der völkerkundlichen Tradition mit Namen wie Thurnwald und Mühlmann verbindet, muß noch geschaffen werden. Ein paar unabdingbare Voraussetzungen für eine solche Tätigkeit sollen aber in der vorliegenden Arbeit schon verfolgt werden. Dazu gehören:

- Der Schritt vom eigenen, assoziativ unter Umständen stark besetzten, Vorurteil zum wissenden Vorverständnis.
- Die Suche nach einer gemeinsamen Analyseebene, auf der die vertrauten und die Fremdbegriffe verortet werden können.
- Die Darstellung des kulturellen Settings, in dem das Fremdphänomen steht.
- Die Beschreibung des Gegenstandes innerhalb seines geographischen soziopolitischen, sozioökonomischen und kosmologischen Kontextes.
- Das Schließen der Kreise, d.h. die Frage, wo zwischen den Fremdkategorien und den uns vertrauten Kategorien Berührungspunkte bestehen, wo, und aus welchem Grund Berührungsängste auftreten, wo gegenseitiges Verstehen möglich ist und wo und aus welchem Grund Mißverständnis beginnt.

[9] An diesem Problem krankt auch die erst kürzlich erschienene Arbeit zu 'Hexerei und Antihexerei in Afrika' von T. Multhaupt. Zwar wird die ganze Bandbreite des Hexereiphänomens vor dem Leser ausgebreitet, was aber zu kurz kommt, ist die Einbettung in den jeweiligen kulturellen (symbolischen und historischen) Kontext sowie eine quellenkritische bzw. hypothesengeleitete Analyse des Materials.

1. Schritt: Vom Vorurteil zum Vorverständnis
Als erstes sollen die Wurzeln des europäischen Hexenbildes kurz beleuchtet werden, die geographisch-historischen und die sprachgeschichtlichen; ebenso die Bezüge des Begriffes zur Bibel. Das Hexenbild wird daraufhin in seiner Genese bis zum Mittelalter verfolgt. Es wird nachgezeichnet, wie im Verlauf des Strukturwandels der mittelalterlichen Gesellschaft das volksmagisch-traditionelle Hexenbild und die christliche Satanologie, die eigentlich zwei eigenständige Diskurse bildeten, zusammenfließen konnten, und wie es zum Sieg des „elaborierten" Hexenbegriffes der Eliten kam. In einem kurzen Abriß gebe ich einen groben Überblick über den Verlauf und den Umfang der Hexenverfolgung in Europa, bevor einige ausgewählte Aspekte herausgegriffen werden, ohne die das Phänomen nicht erklärbar wäre, die aber gleichzeitig über ihren Entstehungszusammenhang hinaus auf grundlegende Orientierungen in Gesellschaftsformationen am Übergang zwischen bäuerlich-statischer (geschlossener) und kapitalistisch-dynamischer (offener) Weltsicht weisen. So gehe ich unter anderem auf das hinter der Hexenverfolgung aufscheinende Konzept der „Bezwingung der inneren und äußeren Natur" ein, ebenso auf die Sonderrolle Englands, das im wesentlichen dem „volksmagischen Diskurs" verhaftet blieb, und auf einige der Faktoren, die zur Emanzipation und zum Untergang der Hexenmusters beitrugen. Danach werde ich zeigen, wo die alten Erklärungsmuster in unserer heutigen Industriekultur noch zu finden sind. In einem abschließenden Diskurs möchte ich den Wandel der moralischen Kategorie des „Bösen" am Beispiel der christlichen Dämonologie nachzeichnen.

2. Schritt: Die Suche nach einer gemeinsamen theoretischen Analyseebene
Aus der Rezeption der Theoriengeschichte zur sozialanthropologischen Hexereiforschung mit Schwerpunkt Afrika soll ein neuer Ansatz entwickelt werden, bei dem die symbolische Strukturierung der Welt, der Dualismus zwischen Innen und Außen und das Prinzip der „Amity" (Brüderlichkeit) unter nahen Verwandten und Nachbarn eine Schlüsselrolle spielen. Ein symbolisches Orientierungsschema zur „moralischen Ortsbeschreibung" („Topographie") von Rollenträgern innerhalb einer Gesellschaft wird angeboten, mit dem sich zeigen läßt, daß die Hexe kulturübergreifend auf einem Kontinuum moralischer Kategorien in einer Gesellschaft mit „Amity"-Prinzip lokalisiert werden kann, und daß sie in den meisten untersuchten afrikanischen Gesellschaften als Symbol moralischer und sozialer Subversion erscheint. Dieser Ansatz, der nach den Zusammenhängen zwischen indigenen Psychologien und Weltbildern sowie deren zugrundeliegenden Struk-

turen fragt, ist nicht neu,[10] und hat, wenn auch unter anderen Gesichtspunkten, zu ersten systematischen Entwürfen geführt.[11]

3. Schritt: Das kulturelle Setting des Fremdphänomens
Die Figur der Hexe in Afrika läßt sich analytisch meist herauslösen und beschreiben. Aber das wäre etwa so, als wolle man über die Figur des „Springers" im Schach eine Abhandlung schreiben ohne die Spielregeln des Schachspiels zu kennen. Sinn ergibt die Hexenfigur deshalb erst auf dem Feld afrikanischer Krankheitsätiologie und Ursachenforschung und im Wechselspiel mit anderen menschlichen Agenten auf diesem 'Spielfeld', weshalb die traditionelle Rolle der Ritualexperten und der im Zusammenhang mit ihrer Arbeit stehenden Phänomene wie 'Besessenheit' und Divination erläutert werden.

4. Schritt: Das Fallbeispiel
Am Beispiel der Akan in Ghana möchte ich darstellen, wie vor dem Hintergrund einer Analyse der sozialen und politischen „Topographie", das heißt der „Landkarte" der gesellschaftlichen Positionen, sowie der „moralischen Topographie", d.h. dem Welt- und Menschenbild, ein Verständlichmachen des Hexereiphänomens möglich wird. Ich werde auf Geschichte und Kultur der Akan, die Schlüsselbegriffe der „Matrilineage" und „Fruchtbarkeit" eingehen, sowie den Status einzelner „Rollenträger" innerhalb der Gemeinschaft beschreiben und komme dabei auch auf die Rolle des „Fremden" zu sprechen. Es wird sich zeigen, daß es legitime und illegitime Wege zur Verwirklichung innerhalb dieses sozialen Kosmos gibt. Die meisten der Aussagen bewegen sich in einem „ethnographischen Präsens", d.h. sie beschreiben Konzepte, die heute nur noch teilweise gültig sind oder ganz aufgegeben wurden. Deshalb gehe ich in einem eigenen Kapitel auf die Veränderungen im Rahmen des Kulturwandels ein.

Ich betrachte das traditionelle Hexenbild der Akan – weitgehend in den Worten derer, die in ihm zuhause sind. Es folgt ein Kapitel zu den Auswirkungen, die die Kolonialisierung und die damit in Zusammenhang stehenden Veränderungen auf das Phänomen hatten: namentlich der Zusammenbruch alter Wertvorstellungen und die Etablierung einer Rechtsordnung, die die Wirklichkeit der Hexerei leugnete. Es wird gefragt, welche Alternativen von der Bevölkerung ergriffen wurden, um mit dem nach wie vor existentiellen Problem fertig zu werden. Anhand des Welt- und Menschenbildes, das die Akan entwickelt haben, möchte ich im Kapitel zur „moralischen Topographie" darstellen, wie sich Unverständliches bezüglich des Hexenbildes vor dem Hintergrund der Kosmologie dieses Volkes

[10] vgl. z.B. die Ansätze von Douglas 1974 (mit strukturfunktionalistischer Ausrichtung) und Horton 1983 (mehr psychologisch orientiert).
[11] vgl. die Beiträge in Heelas/Lock 1981. Diesen Hinweis gab mir Thomas Hauschild.

aufklären läßt, welche Akteure in diesem Kosmos auftreten und welche Rollen sie spielen. Ich werde zu veranschaulichen suchen, wie der Angriff der Hexe nach Akanvorstellung vor sich geht. Ich komme auf die Widersprüche dieses Kosmos zu sprechen und möchte zeigen, wie es den Akan – zumindest idealerweise – gelingt, diese Widersprüche durch Integration zu überwinden.

5. Schritt: Interpretation des Fallbeispiels
Das Fallbeispiel wird auf seine 'Verträglichkeit' mit dem angebotenen theoretischen Modell überprüft: Ich übertrage die gewonnenen Erkenntnisse auf das im theoretischen Teil ausgearbeitete symbolische Orientierungsschema. Es wird sich zeigen, welche Plätze die einzelnen 'Akteure' darin einnehmen, und vor allem, welcher Ort der Hexe zukommt und warum sie für die Gemeinschaft so gefährlich erscheinen muß. Allerdings sind die in der Arbeit entwickelten Modelle nur mit folgenden Einschränkungen zu verstehen: das Hexenmuster der Akan wird im wesentlichen aufgrund von Literaturstudien, nicht aufgrund erschöpfender Feldforschung analysiert. Die verschiedenen Quellen sind jedoch nicht unkritisch zu bewerten. Die zitierten Autoren sind nicht neutral und produzieren keine kulturellen „Fakten". Das bedeutet, daß jeder Versuch, aus diesen ethnographischen Produkten ein kohärentes Bild der Hexerei bei den Akan zu zeichnen, Gefahr läuft, eine innere Kohärenz und Logik zu präsentieren, die es in Wirklichkeit so nicht gibt.[12] Es folgt demnach eine begründete Warnung vor allzu leichtfertiger Theorienbildung. Ich beschließe diesen Teil mit der Frage, wie sich das Hexenmuster angesichts der wachsenden Urbanisierung gewandelt hat, und wie es sich in westafrikanischen Großstädten heute darstellt.

6. Schritt: Das Schließen der Kreise
Das europäische Hexenbild und das afrikanische sollen dahingehend überprüft werden, inwieweit sich Parallelen entdecken lassen, ob diese nur zufällig sind, oder auf welche kulturübergreifenden Zusammenhänge sie verweisen könnten, bevor in einem letzten Diskurs die „Neuen Hexen" auf ihre Distanz zu den traditionellen Hexenbildern hin befragt werden.

5. Die notwendige Begriffsbestimmung

Im „Hexerei/witchcraft"-Begriff sind die unterschiedlichsten Vorstellungen aus christlicher und vorchristlicher Zeit zusammengeflossen.[13] Zumindest seit der Zeit der großen Hexenverfolgungen hat sich zudem das Bedeutungsfeld der

[12] Auf diese wichtigen Einschränkungen machte mich S. v. der Geest aufmerksam.
[13] vgl. dazu das Kapitel: „Zur Vorgeschichte der europäischen Hexe".

„Hexe" gegenüber dem englischen „witch" aufgrund der anderen historischen Entwicklung stark verengt und wird seit jener Zeit fast ausschließlich mit der satanischen Hexe assoziiert.[14] Dazu kommen heute im Umgangssprachlichen noch die Märchenhexe – die bösartige mit der Hakennase, aber auch die freche kleine Hexe heutiger Kinderbücher – und die sogenannten „Neuen Hexen" der Frauenbewegung und der wiederbelebten Fruchtbarkeitskulte.[15]

Die verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen haben ebenfalls ein je eigenes *Hexen*bild entwickelt. Der Historiker mag an die Entwicklung des frühneuzeitlichen Hexenmusters und seine volksmagischen Aspekte denken,[16] der Religionswissenschaftler an „eines der dunkelsten Kapitel der menschlichen Irrungen" (Goldammer 1976:236), der Volkskundler an die noch immer vorhandenen Hexen- und Zaubereivorstellungen in Rückzugsgebieten der Industriekultur, und der katholische Theologe an die kirchlich normierte Satanshexe und den Exorzismus. Ganz anders wiederum begegnet die Parapsychologie dem Phänomen, die „Hexen als okkulte Persönlichkeiten mit besonderer mystischer Begabung und ausgeprägten parapsychischen Fähigkeiten" sieht (Kremser 1977:29).

Wie steht es in der Ethnologie?: In der englischsprachigen Forschung wurden die Termini „witch" und „witchcraft" auch von der Sozialanthropologie übernommen. Die weniger starke Entfremdung des Begriffs von seinem ursprünglichen Bedeutungsgehalt erleichterte diese Übertragung.[17] Ganz anders verhält es sich im deutschen Sprachraum: Wegen der Überdeterminierung des Begriffes durch andere Wissenschaften bestand bis vor kurzem eine grundsätzliche Hemmung, das Wort „Hexe" für völkerkundliche Belange zu benutzen. In klassischen ethnologischen Lexika, so Hirschbergs „Wörterbuch der Völkerkunde" von 1965 sucht man den „Hexerei"-Begriff vergeblich. Nur unter „Zauberei" (1965:502) wird mit dem „Schadenzauber" ein Konzept angesprochen, daß auch der „Hexe" eignet.

Teilweise wurde der Begriff umschrieben. So verwendet Hozzel (1977:152ff) ein ganzes Bündel von synonym gebrauchten Ausdrücken zur Umschreibung

[14] vgl. zu der „zahmeren" Form englischer „Witchcraft"-Vorstellungen in der frühe Neuzeit das Unterkapitel: „Die Sonderrolle Englands" unter II.4. Die „witch" gilt heute wie früher in England als eine real existierende Person beiderlei Geschlechts, mit besonderen, meist zum Schaden, selten zum Nutzen ihrer Mitmenschen eingesetzten übernatürlichen Begabungen zur Manipulation ihrer Umwelt (vgl. Kremser 1977:30).

[15] vgl. dazu das Kapitel VII.3.dieser Arbeit: „Die neuen Hexen".

[16] Zur Problematik und dem Versuch der Definition eines historischen Hexenbegriffes z.B. Schormann 1981:22ff und Behringer 1987:17f.

[17] Der englische Historiker Thomas betont z.B. in einer vergleichenden Betrachtung, daß das frühneuzeitliche Bild der englischen „witchcraft", dem heute in Afrika vorfindlichen wesentlich verwandter sei, als dem kontinentalen seiner Zeit (1970:49f).

des Reizwortes, wie „Zauberkraft", „schwarzmagisches Unwesen", „eingeborene schwarzmagische Kraft" oder schlicht „Magie". Andere Autoren, wie Hauschild (1979a:116,Anm.2) empfehlen, den Begriff unübersetzt zu lassen. Damit wird aber der Assoziationskraft und Besetztheit des Begriffes nur ausgewichen. Das Übersetzungsproblem bleibt, wenn nicht auf dem Papier, so doch zumindest im Kopf des Lesers. Ein weiteres Problem stellt sich, wenn englische oder französische Werke ins Deutsche übertragen werden: So wurde aus Laura Bohannan's Artikel „The frightened witch" bei den Tiv/ Zentralnigeria in der Übersetzung: „Der angsterfüllte Zauberer" und im Text „witchcraft" zur „Zauberkraft" (vgl. Bohannan 1960:377–95 und Bohannan 1960/1966). Aus dem Titel von Lucy Mairs bekanntem Buch „Witchcraft", wurde das völlig mißverständliche „Magie im schwarzen Erdteil" (vgl. Mair 1969 und 1969a). Favret Saada's französischer Ausdruck „sorcellerie" wurde – nach welcher Regel wird nicht ganz ersichtlich – wahlweise mit „Zauberei", „Hexenglaube" oder „Hexerei" übersetzt (vgl. Favret Saada 1977 und Favret-Saada 1979).[18]

Es scheint, als sei erst mit der deutschen Übersetzung von Evans-Pritchards klassischer Arbeit – dort zwangsläufig, denn er unterscheidet explizit zwischen „Witchcraft" (Hexerei) und „Sorcery" (Zauberei) – der *Hexerei*begriff auch für deutsche Ethnologen wieder hoffähig geworden.[19] Der Begriff der „Hexerei" taucht nun erstmals in ethnologischen Fachlexika auf, so im Wörterbuch der Ethnologie von Bernhard Streck (1987:82, Th. Hauschild) und in der Neuauflage von Hirschbergs Wörterbuch (1988:213 Stichwort: „Hexenwesen", M. Kremser). Parallel dazu befindet sich der Begriff des „Zauberers" auf dem Rückzug, da seine Konnotation im deutschen nicht annähernd die Rolle des Mittlers wiedergibt, die er in traditionalen Kulturen häufig einnimmt (vgl. J.F. Thiel 1988:530).

Nicht alle Kulturen verfügen über die Kategorie „Hexe". Wurde sie entwickelt, so ist sie mit unterschiedlichen, kulturspezifischen Attributen belegt. Kulturübergreifend hingegen unterliegt menschliches Verhalten moralischer Bewertung und Kontrolle durch die Gemeinschaft. Die Arbeit stellt das Phänomen der *Hexerei* deshalb bewußt in ein Kontinuum moralischer Kategorien. In diesem Kontinuum wird es verortet. Für die Bearbeitung sollen folgende Kriterien gelten: Ist das Phänomen in seinem spezifischen kulturellen Kontext angesprochen, so führe ich zunächst den kulturüblichen Ausdruck ein, *bayi (Hexerei),* bzw. *obayifo (Hexe/r)* bei den Akan, „witchcraft" im englischen Zusammenhang (historisch

[18] Gleichwohl kommt dieser „unsaubere" Hexenbegriff der historischen Wirklichkeit relativ nahe. Darauf wies mich G. Jerouschek hin.

[19] Beigetragen hat sicher auch die Annäherung zwischen Ethnologie und den Nachbardisziplinen „Europäische Ethnologie" (vgl dazu Nixdorff/Hauschild 1982 Hg.) sowie „Geschichte" (vgl dazu Szalay 1983).

wie wissenschaftsgeschichtlich), „Hexerei" im deutschen. Optisch kursiv hervorgehoben wird der Begriff der „*Hexerei*" immer dann, wenn er sich auf den Originalbegriff der zuvor angesprochenen Ethnie bezieht oder wenn er im kulturübergreifenden Sinne der nachfolgenden Arbeitsdefinition verwendet wird.

6. Die Arbeitsdefinition

Hexerei = eine vorwiegend in bäuerlichen, subsistenzwirtschaftlich orientierten, relativ geschlossenen Gesellschaften unter bestimmten Voraussetzungen (Amity-Prinzip,[20] Innen-Außen-Dualismus[21]) auftretende symbolische Kategorie, in der sich moralisches Unrecht artikuliert.[22] Sie wird mit Personen assoziiert, die zum einen in engem Kontakt zur Exosphäre, und damit zu mächtigen wie ambivalent erfahrenen Kräften stehen, die aber zum anderen gleichzeitig aus dem Innern der Gemeinschaft heraus agieren. Als Ursache gilt die Übertragung bzw. die Vererbung einer spirituell aufgefaßten Hexenkraft, die die betroffene Person, oft unbewußt und aus unergründlichen Motiven,[23] gegen Menschen aus ihrer nächsten Umgebung einsetzt.

In ihrer unkontrollierten, oft mit dem Kultur- und Wertewandel in Verbindung stehenden und von der Gesellschaft als existenzbedrohlich empfundenen Form gilt die Hexe als Sinnbild moralischer Subversion,[24] als Verräter in den eigenen Reihen. Sie ist das Eindringen einer privaten, pervertierten Moral in den gemeinschaftsorientierten zentralen Erfahrungsbereich der Alltagswirklichkeit. Sie verkörpert das „Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages" (Douglas 1974:155). Sie stellt dar, was Menschen qua Kulturdefinition *nicht* sind und wird mit invertierten, umgekehrten sozialen und physischen symbolischen Attributen belegt.[25]

[20] dazu Fortes 1969/1978 und Kap. III.2.4. dieser Arbeit.

[21] dazu z.B. Müller 1983, Streck 1987 und Kap. III.2.3. dieser Arbeit.

[22] zur *Hexerei* als „Idiom, in dem sich moralisches Unrecht artikuliert" vgl. Multhaupt 1987:449; 1989 Kap.1 und 2; als moralische Kategorie allgemein, vgl. die Arbeiten in Parkin 1985 Hg.; zur symbolischen bzw. allegorischen Dimension der *Hexerei* vgl. Grottanelli 1976.

[23] dazu allg. Firth 1956/1986; Nadel 1935:424 für die Nupe (Nigeria); Field 1960:36 (Akan/Ghana), Winter 1963:281 (Amba/Uganda); für weitere ethnographische Beispiele vgl. Kap. III. dieser Arbeit.

[24] dazu z.B. Lienhardt 1951:307 (Dinka: „night witch"), Mayer 1954/1986:67: „The hidden enemy within the gates", Douglas 1967b/ 1973:103f, Winter 1963:279ff (Amba) und Kap. III.2.5 dieser Arbeit.

[25] dazu ausführlich Standefer 1972 für 75 afrikanische Gesellschaften, Kramer 1987:48 (Aschanti), Norris 1983:38 und Kap. III.2.2. dieser Arbeit.

Erfüllt der „*Hexerei*"-begriff in einer Gesellschaft die meisten Kriterien dieser Definition, so spreche ich von einem „starken" *Hexen*begriff. Weicht er in vielen oder entscheidenden Punkten ab, so spreche ich von einem „schwachen" *Hexen*begriff im Sinne der Definition.

II. VOM VORURTEIL ZUM VORVERSTÄNDNIS: DIE GESCHICHTE DER EUROPÄISCHEN HEXE

1. Zur Vorgeschichte der europäischen Hexe

Einzelne Züge des frühneuzeitlichen Hexenbildes, so z.B. das Ausreiten gewisser Menschen auf einem Stück Holz, lassen sich bis in die viertausend Jahre alten Schriften der Akkader des Zweistromlandes zurückverfolgen. Die Chaldäer des ersten vorchristlichen Jahrtausends, deren religiöse Basis der zoroastrische Dualismus bildete, fügten diesen Vorstellungen noch den inkriminierten Bund mit bösen Geistern hinzu.[26] Auch der 'böse Blick' und das unheilbringende Wort – zwei Elemente, die sogar das Zeitalter der eigentlichen Hexenverfolgung überlebt haben und an manchen Orten bis heute fortleben,[27] – waren damals schon entwickelt.

Im gesamten indogermanischen Kulturkreis finden sich Spuren eines Erdmutterkultes (vgl. Mayer 1936); im Mittelpunkt der minoischen Religion stand der Kult der „großen Göttin" (Zacharias 1982:24) – Hinweise, welch bedeutende Rolle dem weiblichen Prinzip in diesen Kulturen zukam. Vertreter der medischen Priesterkaste der Magier – Namensgeber für unser heutiges Wort Magie – waren seit dem 7. Jahrhundert an den persischen Königshöfen als Prinzenerzieher und Hofgelehrte tätig. Sie weissagten aus Sternen, Eingeweiden, nach Wolkenbildungen, dem Flug bestimmter Wahrsagevögel und beschäftigten sich mit der Deutung von Träumen. Seit dem fünften Jahrhundert bildete sich in Griechenland die Vorstellung einer eigenständigen Dämonenwelt und damit verbunden einer dualistischen Weltanschauung aus. Klassische Figuren der griechischen Mythologie erfuhren dabei eine abwertende Umdeutung. Homers Circe mit ihren Zaubertränken und ihrem klassisch gewordenen Zauberstab wurde zur Königin aller Zauberinnen, und Hekate, ehedem segensbringende Fruchtbarkeitsgöttin, mutierte allmählich zur grauenhaften Göttin der Unterwelt und zur Urmutter des Zauberwesens. In der hellenistischen Glaubenswelt hatten auch die 'thessalischen Weiber' ihre Heimat, „deren Salben/.../den Menschen in einen Vogel, Esel oder Stein verwandeln" (Soldan/Heppe 1880/1986a:39). Sie selbst flogen – auf der Suche nach Buhlschaften – durch die Lüfte. Auch wurde ihnen Macht über den Mond zugesprochen.

[26] vgl. dazu: F. Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens. Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena 1878. Soldan/Heppe (1880/1986a:24).

[27] zum Bösen Blick im mediterranen Raum heute: Rush 1974, Hauschild 1979; zu den unheilbringenden Wörtern Favret-Saada 1977 für Westfrankreich, Sebald 1987 für Franken.

Was den Griechen Hekate, das war den Römern Diana, eine Göttin von ausschweifender Wildheit, aber auch Beschützerin der Frauen (Haag 1974:445), eine letzte Ausläuferin der 'Magna mater'. Bei diversen römischen Autoren finden sich Hinweise auf eulenartige Vogelwesen, sogenannte „Strigen", die nach alter Überlieferung nachts den Säuglingen die Brüste reichten, sich in späterer Zeit aber zu blutsaugenden, boshaften Zauberinnen wandelten. Ihnen nah verwandt waren die Lamien und Empusen (Soldan/Heppe 1880/1986a:55). Gemeinsam war ihnen die Verwandlungsfähigkeit, das Ausgehen auf Liebesabenteuer und die Begierde nach dem Blut und den Eingeweiden der Menschen. Abwehrzauberrezepte und -amulette kursierten im alten Rom und die durch die Mißgunst ausgelöste Macht des bösen Blicks drohte überall – besonders aber den Kindern durch ihre Ammen und Fürsorgerinnen. Mit dem Sieg Theodosius' 394 gegen den „heidnischen" Gegenkaiser Eugenius wurde die alte römische Staatsreligion mit ihren Opfern, ihren nächtlichen Mysterienfeiern und ihrem Bilderkult zu Grabe getragen. Der von den Byzantinern bekehrte langobardische Herzog von Benevent ließ noch 663 einen gewaltigen Walnußbaum fällen, der Mittelpunkt des heidnischen Treibens gewesen sein soll und in dessen Zweigen die „streghe", die „Hexen", getanzt haben sollen.[28]

Aus dem keltischen Raum ist ein Fruchtbarkeitskult überliefert, in dem weibliche Gottheiten verehrt wurden. Der Kult wurde meist unter freiem Himmel bei Naturmalen oder in heiligen Hainen ausgeübt. Dabei sollen auch Menschen geopfert worden sein (Goldammer 1976:302). Priester des Kultes waren die Druiden. Kaiser Claudius ließ den druidischen Gottesdienst wegen der angeblichen Menschenopfer aufheben (Wolf 1979:67).[29] Aus der nordisch-germanischen Welt dürften wohl auch Vorstellungen in das christliche Hexenbild eingeflossen sein, allerdings wesentlich weniger, als bisher angenommen.[30] Die Erdgöttin Hellia, die alle durch Krankheit Verstorbenen verschlang, mußte ihren Namen und einen Teil der damit verbundenen Vorstellungen der christlichen Hölle leihen.[31] Holda, ursprünglich Inbegriff der milden, gnädigen Göttin, wurde im Norden allmählich herabgewürdigt zur langnasigen, häßlichen und großzahnigen alten Frau mit struppigem Haar. Ihr Gefolge, die Elben, tauchte in späteren Zeiten als Trutten, Alp, Schrattel und Holle auf, die mit ihrem Blick Erblindung ver-

[28] vgl dazu Cancik 1986:70ff.

[29] Allerdings ist über die reine Druidenreligion kaum gesichertes Material vorhanden und die Nachrichten aus der römischen Zeit vermitteln ein synkretistisch-überformtes Bild. Vgl. dazu Piggot Stuart, The Druids, Harmondsworth 1968.

[30] Die im Mittelalter aufgezeichneten sog. „leges barbarorum" galten lange Zeit als authentische Belege deutscher Rechtstradition, (vgl. dafür noch die volkstümelnden Schriften aus den dreißiger Jahren z.B. Lauffer 1938 und Weiser-Aall 1931), was in der Zwischenzeit von Textkritik und Quellenforschung eindeutig „als Wunschdenken entlarvt" wodern ist (Jerouschek 1988:53).

[31] vgl. dazu z.B. die Beschreibung aus der Edda in Wolf 1979:68.

ursachen konnten und in Wetterwolken und Wirbelstürmen fuhren. Andere Zeugnisse berichten von Abend-, Dunkel- und Zaunreiterinnen, von Walküren und Zauberweibern, die durch die Luft fliegen (Wolf 1979:69).

1.1. Etymologie des Begriffes „Hexe"

Der Begriff der 'Hexse' kam wahrscheinlich erst ausgangs des 15. Jahrhunderts, und da zuerst über den elaborierten Diskurs der Gelehrten in Gebrauch. [32] Etymologisch geht der Sammelbegriff 'Hexse' (auch: hess, hezze, haghetissa, häxen, hägs) wohl auf das althochdeutsche *haga-zussa*, (ganz ähnlich altenglisch *haegtesse)* „Zaunsitzerin", bzw. das bedeutungsverwandte altnordische *tunrida* „Zaunreiterin" zurück.[33] Lauffer, dessen Arbeit allerdings vor dem Hintergrund der volkstümelnden Literatur der Nazizeit zu sehen ist, versteht unter der *tunrida* einen weiblichen Naturdämon, der „... vergeblich versucht, aus seinem in den menschlichen, umzäunten Bereich einzudringen und über den Zaun zu klettern" (1938:119). Mag auch die Herleitung mehr als ungewiß sein, das Bild der „Frauen auf der Grenze"[34] wird uns noch beschäftigen. Ich werde es dort, wo ich mich im afrikanischen Zusammenhang mit dem, nicht geschlechtsspezifischen verstandenen, „professionellen Grenzgängertum" beschäftige, wieder aufnehmen. Lauffer setzt die Zaunreiterin in Beziehung zu einem Begriff, der in der gesamten mittelalterlichen Glossenliteratur anstelle der lateinischen Namen, wie striga, masca, lamia, maga etc. für die Hexe verwendet wird: Die Unholdin.[35] Damals verstand man darunter schon wirkliche Menschen, die bei gemeinsamen Mahlen Menschen verzehren (Weiser-Aall 1931:1832).

Neben der ausdrücklich negativ belegten „Unholdin" verbindet sich mit der Hexe im Volksglauben aber auch eine positive Gestalt: die „Waldfrau" oder „weise Frau": Ob sie nun auf die germanische Seherin zurückgeht, oder das heilkundige, kräutersuchende Holzmütterchen (holzmuoia) verkörpert, wie Mackensen vermutet,[36] es ist unbestreitbar, daß mit dieser Figur eine einstmals mindestens ebenbürtige Vorstellung des heilenden Aspekts der *Hexe* verbunden war. Die Herleitung des englischen Wortes *witch*, „Hexe" von *wicca* = „weise Frau, Seherin"

[32] vgl. Schormann 1981:23.

[33] vgl. Franck 1901, Weiser-Aall 1931:1838, DUDEN: Etymologie 1963:264, Hauschild 1987a:9. Allerdings gilt diese Herleitung nicht mehr unwidersprochen. Darauf wies mich G. Jerouschek hin.

[34] so auch der Untertitel eines kürzlich erschienen Buches von Hauschild über „Die alten und die neuen Hexen" (vgl. Hauschild 1987a).

[35] Menschen, die „Niemanden hold, sondern Gottes der Menschen und aller Geschöpfe Gottes abhold und geschworene Feinde sind" (Weiser -Aall, nach einer Definition aus dem 17. Jahrhundert).

[36] L. Mackensen, Volkskunde der frühen Neuzeit (1937:47) cit. in Lauffer 1938:115.

und wiccian = „vorhersagen", sowie dessen Verbindung mit *wit* , „to know",[37] verweisen darauf, ebenso die auf den gleichen Stamm zurückgehenden „wissen" und „weissagen" im Deutschen und deren Verbindung zum althochdeutschen *wizago*, „Prophet", „Weissager". Auch der häufig auf Hexen angewandte Begriff der *herbaria* „Kräuterfrau" ist ein Indiz dafür. Selbst in der Hochzeit der Hexenverfolgung wurde zumindest im gemeinen Volk noch eine Unterscheidung zwischen den guten, weißen Hexen und den schwarzen, bösartigen vorgenommen. [38] In allen volkstümlichen Facetten ihres Bildes, so behauptet Weiser-Aall (1931:1836), wurde die Hexe mit der „Herumschweifenden" assoziiert, die sich vorzugsweise außerhalb des geschützten, durch die Gemeinschaft kontrollierten Bereiches bewegt. Aus dieser exzentrischen Position speist sich ihre Macht und ihr Wissen, die sie für das Gemeinwohl einsetzen kann. Diese Position als unkontrollierbarer Grenzgänger, als Wanderer zwischen den Welten, macht sie für die Gemeinschaft aber auch unberechenbar. Der *Hexenmeister* oder *Hexerich* stellt das männliche Gegenstück zur *Hexe* dar. Eindeutiger als bei ihr hat sich bei ihm der günstige Teil seines Wirkens im Denken der Leute gehalten (vgl. Brockhaus 1969,8:465–67).

Bei diesem kurzen Streifzug durch die Vorgeschichte des frühneuzeitlichen Hexenbildes fallen verschiedene Dinge auf: Viele der späteren Hexen-Attribute finden sich in anderem Zusammenhang schon in vorchristlichen Kulturen. Sie sind von ambivalentem – manchmal auch positiv getöntem – Charakter und stehen häufig in Beziehung zum weiblichen Geschlecht. In jedem Fall sind sie integraler Bestandteil dieser Kulturen. Auch im europäischen Volksglauben findet sich dieser ambivalente Grundzug der *Hexe*. Das Bild von dem Wesen, das auf dem „Zaun" zwischen Wildnis und Zivilisation saß, hat hier seine stärkste Ausprägung gefunden. Auf christlichem Boden begannen diese Attribute, als herabgesunkenes Kulturgut, oder durch die Hüter der neuen Religion bewußt herabgewürdigt, zu verschmelzen. Die 'heidnischen Götter' wurden – negativ belegt – in eine Dämonenwelt verbannt, die alten Praktiken, Riten und Glaubensvorstellungen ins Reich des Widersachers der Christenheit verlagert: das Reich des Teufels, der ambivalente Charakter der Zaunreiterin zum ausschließlich bedrohlichen, menschen- und vor allem christenfeindlichen Bild der Hexe umgedeutet.

[37] vgl. Robbins 1959:544, Russell 1980:177, Encyclopaedia Britannica 1962,23 :685.

[38] Diese Unterscheidung zwischen einem „Unterschichtendiskurs" (Jerouschek) der Volkskultur mit seinem ambivalenten Hexenbegriff und einem ausschließlich negativ belegten Begriff der Elite, mit dem sich das Bild der satanischen Hexe verbindet, wird mich im dritten Kapitel noch beschäftigen.

1.2. Hexerei in der Bibel?

Abgestützt wurden die christlichen Hexenvorstellungen mit Belegen aus dem Alten Testament. Die bekannteste Figur ist wohl die „Hexe von Endor", von der in 1.Sam.28 berichtet wird. Schon beim Durchlesen der entsprechenden Passagen wird jedoch klar, daß es sich bei dieser Frau, die König Saul zur Befragung des toten Samuel vor der entscheidenden Schlacht gegen die Philister aufsuchte, beileibe nicht um eine „Hexe" handelte. Die ganze Szene entspricht, nach heutigem Verständnis, einer spiritistischen Geisterbeschwörung, und so ist der Abschnitt in der neueren Lutherübersetzung auch folgerichtig mit: „Saul bei der Totenbeschwörerin in Endor" betitelt. Auch Institoris, der Verfasser des berüchtigten „Hexenhammers", unterscheidet die Hexerei von der „Nekromantie" der „Pythonissa" von Endor.[39]

Die europäische Hexenverfolgung wurde vor allem mit einem Satz aus Exodus 22.17 gerechtfertigt, wo Gott Moses seine Rechtsordnungen mitteilt und unter anderem bestimmt: „Die Zauberinnen sollst Du nicht am Leben lassen". Insgesamt richteten sich ja Gottes Verbote vorwiegend gegen die anscheinend bei den Nachbarvölkern Israels verbreitete Kunst des Zeichendeutens, Feuerlaufens, der Geisterbeschwörung Wahrsager- oder Hellseherei und allgemein die „geheimen Künste".[40] Deren Verwerflichkeit wird vor allem in der Tatsache gesehen, daß sie „... sogar über Bereiche verfügen wollen, die Gott sonst dem Einfluß des Menschen entzogen hat" (Osterloh/Engelland 1954: 701).[41] Obwohl in der Bibel und den alten jüdischen Schriften Spuren zu finden sind, die auch im späteren Hexenkonzept wieder auftauchen,[42] sind doch die wesentlichen Stellen, auf die sich die frühneuzeitlichen Hexenverfolger im katholischen und protestantischen Lager beriefen, zumindest sehr einseitige und zeitbedingte Auslegungen der originalen Texte. Das Hexenkonzept bleibt im Alten Testament peripher, im Neuen spielt es überhaupt keine Rolle. Das entscheidende Kriterium schließlich, das Teufelsbündnis, fehlt völlig.

2. Die Entwicklung des Hexenbildes bis zur frühen Neuzeit

Wenn im folgenden die Entwicklung des Hexenbildes nachgezeichnet wird, so muß vorausgeschickt werden, daß uns die verfügbaren Quellen fast nur

[39] vgl. Sprenger/Institoris 1487, Neuausgabe der deutschen Übersetzung 1982,1:201. Zu den exegetischen und etymologischen Implikationen der „Hexe" von Endor vgl. Parrinder 1958/1963:120ff.

[40] vgl dazu Parrinder 1958/1963:120.

[41] vgl. dazu besonders 5.Mos18,10–11.

[42] am deutlichsten wohl in Hesekiel 13,17ff, wo Gott gegen seelenfangende falsche Prophetinnen auftritt (vgl. dazu Parrinder 1958/1963:122.

über die offizielle Haltung der widerstreitenden kirchlichen Gruppen und Ordnungsmächte Auskunft geben, also eigentlich das Bild eines jahrhundertelangen Gelehrten- und Juristenstreits vermitteln. Der Prozeß der Christianisierung zog sich bis zur Jahrtausendwende hin, und „das 'christliche Mittelalter' mag für weite Teile der Bevölkerung weit weniger christlich gewesen sein, als man das aufgrund der Literatur dieser Zeit annehmen würde", betont Behringer (1987a:16). Volksglauben und kirchliche Dogmatik hatten eigentlich nur wenig Berührungspunkte. Der volkstümliche „Unhold"-begriff und der sich allmählich entwickelnde Begriff der satanischen Hexe in der Elite stellten zwei eigenständige Diskurse dar. Erst als die Kirche sich, in Angst um ihre Vormachtstellung, der Konzepte aus dem Volk bediente, sie an der Logik der Scholastik schärfte, sie mit ihrer Satanologie vermählte, zu einem System ausbaute und zur Verfolgung ihrer Gegner einsetzte, waren die Voraussetzungen für einen massenhaften Hexenwahn geschaffen. Die weltliche Gesetzgebung reagierte sehr uneinheitlich auf die im Volk noch vorhandenen 'heidnischen' Praktiken. Ganz entschieden gegen die Existenz von menschenfressenden „Hexen" wandte sich Karl der Große:

> „Wer vom Teufel verblendet, wie die Heiden glaubt, jemand sei eine Hexe und fresse Menschen und diese Person deshalb verbrennt oder ihr Fleisch durch andere essen läßt, der soll mit dem Tode bestraft werden" (cit. in Soldan/Heppe 1880 / 1986a:107).

Diese Einstellung, bei der nicht Zauberei, sondern der Glaube an ihre Wirksamkeit bestraft wird, wiederholt sich auf den meisten Kirchenbeschlüssen jener Zeit. Kirchengeschichtlich am bedeutsamsten ist der immer wieder zitierte Canon Episcopi, ein auf ein karolingisches Kapitular des 9. Jahrhunderts zurückgehendes Teilstück aus dem Bußbuch des Bischofs Burckhard von Worms, dessen wichtigste Passagen ich wiedergeben möchte:

> „Es gibt verbrecherische Weibsleute, die durch die Vorspiegelungen und Einflüsterungen des Satans verführt, glauben und bekennen, daß sie nachts mit der heidnischen Göttin Diana oder der Herodias und vielen anderen Frauen auf gewissen Tieren reiten, viele Länder heimlich und in aller Stille überfliegen, der Diana als ihrer Herrin gehorchen und ihr in bestimmten Nächten zu Diensten sind. Leider haben nun diese Weibsleute ihre Lügen nicht für sich behalten; und so haben sich viele Leute, die glauben, daß diese Dinge wahr seien, vom rechten Glauben abgewendet und der heidnischen Irrlehre hingegeben, da sie annehmen, daß es außer Gott noch eine übermenschliche Macht gebe. Daher sind die Priester verpflichtet, den ihnen anvertrauten Gemeinden von der Kanzel herab nachdrücklichst einzuschärfen, daß dies alles falsch sei und vom Bösen vorgespiegelt werde... Wer aber hat im Traum nicht schon einmal geglaubt, daß etwas wirklich geschieht, obwohl es nur ein Traum

war" (cit. nach der Übersetzung in Soldan/Heppe 1880/1986a:109f).

Hexenflug und heidnischer Kult werden hier als vom Teufel vorgespiegeltes Hirngespinst, als Lügen oder Träume abgetan, den Priestern wird zur Auflage gemacht, gegen diejenigen vorzugehen, die solche Lügen verbreiten. Diese Anweisungen zeigen aber auch, daß viele der Vorstellungen, die später im Hexenmuster Verwendung finden sollten, im Volksglauben schon vorhanden waren, mit dem entscheidenden Unterschied, daß sie damals von den Kirchenleuten als heidnisch, „blöd und albern"[43] abqualifiziert oder zumindest im skeptischen Diskurs erörtert wurden. Noch 1310 lesen wir in einem Beschluß zum Trierer Konzil in Anlehnung an den Canon: „Kein Weib gebe vor, sie reise in der Nacht mit der heidnischen Göttin Diana oder mit der Herodia in Begleitung einer unzähligen Menge von Weibern, – denn das ist eine dämonische Vorspiegelung".[44] Doch vernehmen wir zu dieser Zeit auch neue Stimmen. So stellt Thomas von Aquin, der große Kirchenlehrer, schon im 13. Jahrhundert fest,

> „daß einige glauben, Hexerei existiere gar nicht, und daß sie dem Unglauben entspringe; sie glauben auch, daß die Dämonen nur in der menschlichen Einbildung existieren. Aber *der katholische Glauben behauptet, daß die Dämonen existieren*, daß sie durch ihre Handlungen schaden und die Fruchtbarkeit der Erde hindern können" (cit. in Wolf 1979:92, Hervorh. von mir).

Diese Kehrtwendung der Kirchenhaltung wird vor dem Hintergrund der historischen Prozesse in dieser Zeit verständlicher.

2.1.Der Strukturwandel der mittelalterlichen Gesellschaft

Die Kreuzzüge ins Heilige Land brachten, neben ihrem wechselhaften Erfolg, eine ungeheure Belebung des Fernhandels mit sich. Auch eine Welle abenteuerlicher Dämonengeschichten gelangte mit den Heimgekehrten nach Europa und bereicherte hier den schon vorhandenen Geister- und Gespensterkosmos (vgl. Roskoff 1869b:139). Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung traten neben alte gewachsene Städte zusehends neue, an günstigen Wasserwegen und Verkehrsknotenpunkten gelegene Kaufmannssiedlungen mit permanenten Märkten. Die vordringende Geldwirtschaft und das aufkommende Bürgertum begannen die feudale Wirtschaftsordnung zu zersetzen. Geld – Ware – Beziehungen lösten das auf Treueeid und Gehorsamspflicht beruhende Lehenswesen auf. Von Mittel-

[43] So Erzbischof Agobard von Lyon im 9. Jh., vgl. Wolf 1792:90).

[44] cit. in Wolf 1982:94, dort auch eine Zusammenstellung der Konzil- und Synodalbeschlüsse zwischen 506 und 1622.

und Oberitalien aus griffen die aus dem Orienthandel gewonnenen Handelsmethoden auf ganz Europa über. Nicht mehr Herkunft und Stand bestimmten den Platz des Bürgers, sondern Talent und Können, Durchsetzungskraft und Befähigung zur Kapitalakkumulation. Mit der Auflösung der alten Ordnung versagte aber auch zusehends das soziale Netz, das den Abhängigen im Feudalsystem ein Minimum an Überlebenssicherheit garantiert hatte. Eine neue Klasse, das Stadtproletariat der handwerklichen Lohnarbeiter entstand, deren angespannte Lage sich seit dem vierzehnten Jahrhundert in ständigen Unruhen Luft verschaffte. Immer mehr Menschen fielen aus dem sich etablierenden System heraus, bildeten ein Heer der Unzufriedenen, Zukurzgekommenen, Recht- und Machtlosen, für die in dieser Welt kein Platz mehr zu sein schien.

Aber auch innerhalb der Kirche gab es Unzählige, die, vom ausgebliebenen goldenen Zeitalter enttäuscht, die Zeit der hierarchischen Kirche zu Ende gehen sahen. Die „Idee einer völligen Neugründung des Reiches Gottes" (Soldan/Heppe 1880/1986a:124) beschäftigte diese Kreise. Allerorts entstanden mehr oder weniger spontane Heilserwartungsbewegungen, in denen sich das vorhandene Protestpotential sammelte und formulierte, und die sich vor allem durch Aktionen gegen die satte Priesterkirche hervortaten. Altäre und Kruzifixe wurden zerstört, Kirchen geplündert, Priester verprügelt. Doch während sich solche „Volks-"Bewegungen als sehr schnellebig erwiesen, weil sie an das Schicksal ihrer jeweiligen charismatischen Führer gebunden waren und so eigentlich nicht zu einer ernsthaften Gefahr für die Kirche wurden, keimte in meist adeligen oder klerikalen Kreisen eine stillere, aber bedrohlichere Saat: die Ketzersekten.

2.2. Die Ketzer und der Vormarsch des Teufels

Schon in der Frühphase der Ketzerprozesse begegnen wir Vorstellungen, die auch in den späteren Hexenanklagen eine Rolle spielten. So gab Papst Gregor IX. 1233 seiner Abscheu über die angeblich einen schändlichen Kult praktizierende Sekte der Stedinger[45] folgendermaßen Ausdruck:

> „Ueber die Einweihung in diese Greuel wird uns folgendes berichtet. Wenn ein Neuling aufgenommen wird, . . . so erscheint ihm eine Art Frosch den manche auch Kröte nennen. Einige geben ihm einen *schmachwürdigen Kuß auf den Hintern*. . . Wenn ein Noviz nun weitergeht, so begegnet ihm ein *Mann von wunderbarer Blässe, mit ganz schwarzen Augen*, so abgezehrt und mager, daß alles Fleisch geschwunden und nur noch die Haut um die Knochen zu hängen scheint. Diesen küßt der Noviz und fühlt, *daß er kalt wie Eis ist*, und nach dem Kuß verschwindet alle Erinnerung an

[45] Die Stedinger Bauern hatten sich geweigert, dem Erzbischof von Bremen den Zehnten zu zahlen. Dies führte zum Kreuzzug gegen sie.

> den katholischen Glauben bis auf die letzte Spur aus seine Herzen... danach steigt *ein schwarzer Kater* von der Größe eines mittelmäßigen Hundes *rückwärts* und mit gebogenem Schwanz herab... Nach diesen Verhandlungen werden die Lichter ausgelöscht und man schreitet zur *abscheulichsten Unzucht*... Auch empfangen sie jährlich um Ostern *den Leib des Herrn* aus der Hand des Priesters, tragen ihn im Mund nach Hause und *werfen ihn in den Unrat*..." (cit. nach der Übersetzung in Soldan/Heppe 1880/1986:134f Hervorh. von mir).

Was lag näher, als diese Vorstellungen mit denen vom Teufel zu vermengen, hatte doch „...die Furcht vor seiner Macht innerhalb des 13. Jahrhunderts den Gipfelpunkt erreicht und von da ab die Gemüther beherrscht", wie Roskoff (1869a:317) in seiner 'Geschichte des Teufels' feststellt. „Physisches Uebel, moralisch Böses, Beschädigungen am Besitz, geheimnisvolle Heilungen, Wettermachen, Liebeszauber u. dgl. werden vom Teufel hergeleitet" (Roskoff 1869a:317), er wirkt bis in die kleinsten Alltagsverrichtungen hinein, bei keiner Betätigung ist man vor seinen Nachstellungen sicher. Im Prozeß gegen die Templer (1312) wird die Verbindung mit dem Teufel explizit. 1327 beklagt Papst Johann XXII.,

> „dass seine Aerzte, seine Hofleute mit dem Teufel im Bunde stehen und durch Ringe, Spiegel und dgl., in welche teuflische Macht gebannt sei, andere Menschen umzubringen suchen, dass auch seine Feinde solcher teuflischer Mittel sich bedient hätten, um ihn ums Leben zu bringen" (Roskoff 1869a:349).

Das frühneuzeitliche Hexenbild besteht aus verschiedenen Strängen, die weit in die Geschichte zurückreichen und von denen das volksmagisch-traditionelle Hexenbild und die christliche Satanologie die zwei wichtigsten sind. Der fruchtbare Boden, auf dem diese Vorstellungen wuchern konnten, ist in den Ängsten und Spannungen zu suchen, die die tiefgreifenden Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur, die Naturkatastrophen, Kriege und Epidemien in den Menschen auslösten. Die Voraussetzungen waren also alle schon vorhanden. Zusammengeknüpft und über weite Strecken gelenkt wurden diese Stränge dann von der päpstlichen Inquisition. Intellektuell vorbereitet wurde der „verbürokratisierte Massenwahn"[46] von den intelligentesten Köpfen jener Zeit: den Scholastikern.

In der Scholastik versuchte die Vernunft zu begreifen, was ihr von der kirchlichen Autorität zu glauben dargeboten war (Meinhold 1982:122). Sie hatte die Aufgabe, Vernunfteinwände, die sich gegen die offenbarte Heilswahrheit ergeben konnten, mit philosophischen Argumenten zu widerlegen. Diese entnahm sie

[46] ein Ausdruck von Baeyer-Katte, die 1965 in einem Artikel die ausgeklügelte Rollenverteilung der Akteure der Hexenprozesse aufdeckt, die Entpersonalisierung des gesamten Verfahrensablaufs, der das System aufrecht erhielt.

den Aussprüchen vergangener Denker und Kirchenväter sowie der heiligen Schrift (vgl. Störig 1976:240). Die scholastische Argumentation hatte es ermöglicht, den Verlauf der Wirkung von Dämonen rational nachzuvollziehen und somit dem menschlichen Geist zu unterwerfen. Darin liegt ihre Leistung. Sie hat es aber noch nicht vermocht, die beschriebenen Vorgänge auch berechenbar zu machen (vgl. Baeyer-Katte 1972:55). Sie hat gleichsam die dämonischen Kräfte aus ihrer übernatürlichen Heimat jenseits des Zauns herausgelöst und in den Bereich des Menschenmöglichen gezwungen. Nun aber breitete sich das Dämonische mit enormer Geschwindigkeit und unkontrollierbar in den Menschen selbst aus. Die sich mit dem Teufel vereinigende Hexe der frühen Neuzeit erscheint als eine fatale Konsequenz dieser Entwicklung.

3. Die Zeit der eigentlichen Hexenverfolgung

Es gibt widersprüchliche zeitgenössische Angaben zur angeblichen Gründung der 'Sekte der Hexen'. Ihr Gründer war in jedem Fall der Teufel (Weiser-Aall:1931:1844). Das Unberechenbare an ihr war, daß sie angeblich viel weniger erkennbar und entdeckbar agierte, als die alten, schon bekannten Ketzersekten, die durch Kleidung, Verweigerung von Eid, Petripfennig und Kriegsdienst viel schneller auffielen (Behringer 1987a:24). In den Jahren um 1420 tauchte in Deutschland erstmals der Begriff 'hexereye' auf und begann allmählich, alle anderen Begriffe aufzusaugen (Hansen 1901:409,528,632).[47] 1437 klärte der dominikanische Theologe Johannes Nider die Deutschen über die „Sekte mit dem schändlichen Cultus" auf. 1458 führte der Inquisitor Jaquier in seinem Traktat „Flagellum haereticorum fascinariorum" den ersten dogmatischen Rechtsbeweis gegen die neue 'Zaubersekte' der Hexen, „worin die Realität der Hexerei aus Scholastikern, Legenden der Heiligen und Bekenntnissen bewiesen und hiermit das System derselben nach all ihren Zweigen abgeschlossen wird" (Roskoff 1869b:218). Sein Verdienst war es auch, neben den von den Templerprozessen schon bekannten Teufelskult die vom Teufel verliehene Macht zur Schadenstiftung gestellt zu haben. Volksmagische Vorstellungen vom 'maleficium' und kirchliche Teufelsdogmatik reichten sich nun die Hand.[48]

[47] Die Theologen prägten für den neuen Begriff Namen, wie: Fascinarii, Idolatrae, strigmagae u.a. vgl. Weiser-Aall 1931:1834.

[48] Bei Jaquier finden wir auch erstmals das Hexenmal das „stigma diabolicum" , das der Teufel der Hexe, nachdem sie Gott abgeschworen hat, mit seiner linken Klaue eindrückt, und dessen Auffinden am Körper einer Beschuldigten bei den peinlichen Befragungen eine so wichtige Rolle spielen sollte, da es untrügliches Zeichen ihrer Schuld war (Hammes 1977:35, Roskoff

3.1. Die Legitimierung des elaborierten Hexenbegriffes: Die Bulle 'summis desiderantes' und der 'malleus maleficarum'.

Innocenz VIII. verlieh dann am 5. Dezember 1484 durch seine Bulle „summis desiderantes" dieser Lehre den päpstlich-apostolischen Segen. Sie war die direkte Reaktion auf die Klagen seines Inquisitoren Henricus Institoris, der sich in Deutschland bei seiner Arbeit von der Bevölkerung behindert fühlte. Der Papst gab ihm nun die ausdrückliche Vollmacht zur Ausrottung der neuen Hexensekte. Die wesentlichen Passagen lauten folgendermaßen:

> „Zu unserem großen Bedauern ist uns kürzlich bekannt geworden, daß... in einigen Teilen... Deutschlands... viele Personen beiderlei Geschlechts ... von ihrem katholischen Glauben abweichend, sich mit Teufeln, Inkuben und Sukkuben der Schande preisgegeben haben und durch Anrufungen, Zaubersprüche, Beschwörungen und anderen verdammenswerten Aberglauben und schreckliche Verwünschungen, Frevel und Untaten die Kinder der Frauen und das Jungvieh vernichtet, die Früchte der Erde, die Trauben des Weinstocks und die Früchte der Bäume verdorben und zerstört haben... Sie verhindern die Zeugung durch den Mann und die Empfängnis durch die Frau... Darüber hinaus schwören sie blasphemisch dem Glauben ab, den sie durch das Sakrament der Taufe empfangen haben... wodurch sie die Majestät Gottes beleidigen, zu Skandal Anlaß geben und anderen ein schlechtes Beispiel sind..." (cit. nach der deutschen Übersetzung in Haining 1977:38).

Mit seinem 1487 erstmals gedruckten Werk „malleus maleficarum" (der Hexenhammer) gab Heinrich Kramer alias Henricus Institoris[49] der Welt ein in dieser Form einmaliges Handbuch zur Hexenverfolgung an die Hand. Ausdrücklich betont er die Traditionsgebundenheit seines Werkes und beansprucht lediglich den umfassenden, systematischen Kompendiumscharakter als Eigenleistung. In der Tat zeigt sich dieses üble Machwerk „... nur als der Schlußstein eines Baus an dem viele Jahrhunderte gearbeitet haben", so sagt Schmidt (1906/1982:X) im Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe des Hexenhammers. Dank der erst wenige Jahrzehnte zuvor entdeckten Buchdruckerkunst erlangte das Buch eine ungeheure Verbreitung.[50] Dies führte zu einer nie gekannten Vereinheitlichung der bei jedem Prozess durch die stereotype Art der Befragung reproduzierten Vorstellungen. Das Werk diente mit seinem Handbuchcharakter geradezu als Leitfaden für die Prozeßführung, an dem sich die Hexenrichter im Zweifelsfalle immer ausrichten konnten. Wie ist es aufgebaut?:

1869b:219).

[49] Die Mitwirkung eines Coautors namens 'Jakob Sprenger' gilt in der Zwischenzeit als so gut wie ausgeschlossen; vgl. dazu den Nachweis, den Jerouschek (1988a:40ff) kürzlich führte.

[50] Dreizehn Auflagen hatte es allein in den ersten dreiunddreißig Jahren nach Drucklegung, etwa zwanzig weitere innerhalb der nächsten einhundertundfünfzig Jahre (Hammes 1977:53).

> „In drei Teile gegliedert, wird zunächst dargelegt, daß schon die Leugnung des Hexenglaubens als verwerfliche Ketzerei verurteilt werden muß. Im Anschluß an diese These beweisen die Verfasser unter Berufung auf eine Unzahl kirchlicher Autoritäten die Mitwirkung des Teufels bei allen Hexereien, wobei die naturgegebene Anfälligkeit der Frauen hervorgehoben wird. Im zweiten Teil spezifizieren die Herausgeber die Untaten der Hexen. Unter dem strengen Gewand des wissenschaftlichen Beweises enthüllen sie ihre eigene inquisitorische Praxis, die bereits 48 Frauen an den Hexenpfahl brachte. Der dritte Teil ist als praktische Anleitung für die weltlichen und geistlichen Hexenjäger konzipiert und betont die 'Vorteile' des Inquisitionsprozesses, der weder ein Anklageverfahren noch eine Verteidigung des Verdächtigten erfordert" (aus dem Vorwort zur Neuausgabe 1982).

Das wirklich neue am Hexenhammer war die Zuspitzung auf das weibliche Geschlecht, die Ausstattung mit einer päpstlichen Bulle, der „Handbuchcharakter" vor allem des zweiten und dritten Teils, sowie die Aufforderung, daß auch weltliche Gerichte sich an der Verfolgung beteiligen sollten.

3.2. Der Verlauf der Hexenverfolgung: Ein demographischer Überblick

Die ersten Hexenverfolgungen größeren Ausmaßes gab es in den Jahren nach 1440 in den Pyrenäen, den Alpen und dem französischen Arras, wo zwischen 1459 und 1461 32 'Waldenser' der Hexerei beschuldigt wurden. Für die meisten europäischen Länder begann die Hexenjagd im großen Stil aber erst Mitte des 16. Jahrhunderts. Es ist ein weit verbreiteter Mythos aus der älteren Hexenliteratur, sagt Behringer, daß sich die Hexenprozesse „... wie in einem breiten Strom seit dem Spätmittelalter bis zum Beginn der Aufklärung dahinzogen" (1987:3). Sie unterlagen im Gegenteil größten örtlichen und zeitlichen Schwankungen und die Qualität der unterschiedlichen Verfahrensabläufe differierte dabei erheblich. Die Verfolgungen verliefen in Wellen. Der Höhepunkt lag zwischen 1585 und 1595 (Behringer 1987:14).[51] Das Herz der Verfolgungen lag eindeutig in Westeuropa. Die Länder des Nordens, des Ostens und des Südens blieben weitgehend von systematischen Hexenjagden verschont. In Spanien zum Beispiel, dem Ursprungsland der Inquisition, kam es, außer im Baskenland, kaum zu Hexenverfolgungen (vgl. Muchembled 1982:235). Aber auch in den Kernländern des Hexenwahns, in Deutschland, den spanischen Niederlanden, der Schweiz, Österreich und Frankreich, gab es ganze Landstriche und in Deutschland vor allem auch Reichsstädte, die von Hexenbränden völlig verschont blieben. So beläuft sich die Gesamtzahl der aufgrund Hexereivorwurfs Hingerichteten nach neuesten

[51] Zum wellenartigen Auftreten vgl. z.B. Schormann 1981:54ff. Es ist auffallend, daß die Jahre, in denen sich die Verfolgungen konzentrierten (1562–63, 1570–74, 1597–1601, 1611, 1616–18, 1626-30) gleichzeitig die großen Agrarkrisenjahre waren (vgl. Behringer 1987b:142).

Schätzungen auf weit unter 100.000 in ganz Europa (vgl. Behringer 1987b:165). Die in der Öffentlichkeit gehandelten Zahlen, die von 'Millionen' Opfern ausgehen, sind unseriös und mit den Ergebnissen der neueren Hexenforschung kaum mehr vereinbar.[52]

Zwei weitere Vorurteile gilt es zu korrigieren. Gemessen an der Gesamtzahl der Todesurteile, die von der frühneuzeitlichen Gerichtsbarkeit wegen Kapitalverbrechen insgesamt gefällt wurden, machten Frauen nur einen Anteil von zehn Prozent aus, und der Hexereivorwurf rangierte dabei noch hinter den 'klassischen' Delikten Kindsmord und Vergiftung (vgl. Behringer 1987b:143f). Auch war ein im Verlauf der Verfolgung steigender Prozentsatz der Opfer Männer – ihr Anteil schwankte zwischen fünf und fünfundzwanzig Prozent.[53] Es ist hier nicht der Platz auf den in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlichen Verlauf und Umfang der Hexenverfolgung einzugehen.[54] Ich möchte mich deshalb auf einen demographischen Überblick beschränken:

[52] Dabei gibt Behringer allerdings zu bedenken, „. . . daß die Hingerichteten nur die absolute 'Spitze des Eisberges' ausmachen. Daneben dürfte es mindestens noch einmal so viele Menschen gegeben haben, die wegen schweren Hexereiverdachts *verbannt* worden sind, und noch einmal so viele, die andere, geringere Strafen erleiden mußten. Die breite Basis des Bergs von Hexerei *verdächtigungen* dürfte jedoch überhaupt nicht vor Gericht gelangt sein" (Behringer 1987b:165, Hervorh. von mir).

[53] genauere Angaben für Südwestdeutschland z.B. in Midelfort 1972/1986:180f. Ehrenreich/English vermuten in ihrem Buch „Witches, Midwives and Nurses: A history of Women healers" in der Hexenverfolgung ein berechnendes Kalkül des Medizinerstandes, das alte Heilwissen der Hebammen und Kräuterfrauen auszurotten und damit lästige Konkurrenz auszuschalten. Eine nicht weniger einseitige Erklärung finden Heinsohn/Steiger 1985. Zur wissenschaftlichen Kritik dieser Arbeiten vgl. z.B. Sebald 1987:187, Behringer 1987b:152, Dülmen 1987:96).

[54] Der interessierte Leser sei auf die einschlägigen Standardwerke (Soldan/Heppe[1880]1986, 2.Bde.; Hansen 1900, 1901Hg.; Lea 1939, 3.Bde, sowie auf eine immer größer werdende Zahl hervorragender Einzelarbeiten und Sammelbände in neuerer Zeit verwiesen. Zum Beispiel: Baschwitz 1963; Caro-Baroja 1967; Becker et al. 1977; Hammes 1977; Honegger (Hg.) 1978; Wolff 1980 (etwas unsystematisch in der Buchanlage und Zitation); Schormann 1981; van Dülmen 1987 (Hg.). Valentinitsch 1987 (Hg.); Muchembled 1982(Nordfrankreich); Midelfort 1972(Baden-Würtemberg), Behringer 1987 (Bayern), 1988 (Deutschland).

Land	Verfolgungszeitraum	Hingerichtete insgesamt
Dänemark	1536 – 1693	>1000 (max. 2000 Prozesse)
Norwegen	1560 – 1680	rd. 500(max. 2000 Prozesse)
Polen	1511 – 1793	mehrere Tausend
Italien	vor 1500 – 1716	<1000 (Süditalien: kaum)
Spanien	vor 1500 – 1610	>1000 (ohne Ketzer!)
Holland	vor 1500 – 1610	>1000 (ohne Ketzer!)
England	1566 – 1667	<1000
Schottland	1566 – 1722	>1337
Schweiz	Mitte 15.Jh. – 1782	mind. 5500
Deutschland	Ende 15.Jh. – 1775	<20000
Frankreich	Mitte 15.Jh.- 1682	>15000
Neuengland	1642 – 1692	vereinzelt
Ungarn/ Jugosl./ Rumän./ Ukraine		keine

Fig. 1: Zeitraum und Ausmaß der Hexenprozesse. Quelle: Parrinder 1963, Soldan/Heppe 1880/1986b, Behringer 1987b, Unverhau 1987.

4. Ausgewählte Aspekte der Hexenverfolgung

Ich möchte im folgenden auf einige ausgewählte, für den Zusammenhang dieser Arbeit wichtige Aspekte der europäischen Hexenverfolgung eingehen. Allerdings ist dieses Unterfangen nicht ganz ungefährlich, denn in der Sozialgeschichtsschreibung zu den Hexenverfolgungen der frühen Neuzeit hat sich seit den siebziger Jahren ein Paradigmenwechsel vollzogen. So sind auch für sicher gehaltene Erkenntnisse auf diesem Gebiet wieder ins Fließen geraten. Die historische Forschung ist in eine Art Experimentierphase eingetreten.[55] Generalisierungen „. . . machen das Hexenthema für Autoren, die nicht unmittelbar mit der Hexenforschung befaßt sind, zu einem gefährlichen Pflaster", warnt Behringer (1987:9).

Dies mußten nicht nur die zwei Gesellschaftswissenschaftler Heinsohn und Steiger erfahren, deren populär gewordene These, daß die neuzeitliche Hexenverfolgung als Nebenprodukt der Geburtenkontrollbekämpfung entstanden sei, von den Fachwissenschaftlern aufgrund von Faktenwissen in fast allen Punkten widerlegt wurde.[56] Auch Historiker wie Trevor-Roper mußten sich für ihre zum

[55] vgl. dazu auch Kapitel III.1.5. dieser Arbeit.

[56] vgl. für viele andere Jerouschek 1986, der den Autoren neben faktischen auch noch logische Fehlleistungen nachweist, so die Tatsache, daß nach der Diktion von Heinsohn/Steiger zigtausende bis Millionen Frauen „auf dem Scheiterhaufen landeten, ausgerechnet um die Reproduktion der Bevölkerung anzuheizen" (1986:449).

Teil waghalsigen Verallgemeinerungen herbe Kritik gefallen lassen.[57] Und so gilt für viele der „... mit normativer Sicherheit vorgetragenen Erkenntnisse, daß man mit ebensogutem Grund das Gegenteil behaupten könnte" (Behringer 1987:10). Stichhaltige Aussagen können eigentlich mit gutem Gewissen nur aufgrund von Regionalstudien und der Auswertung von Primärquellen gemacht werden, weshalb ich die hier gemachten Ausführungen auch nur als „mögliche Rekonstruktionslinien" verstanden wissen möchte.

4.1. Hexerei im elaborierten Diskurs und im Diskurs des Volkes

Für unseren Zusammenhang ist wohl am bedeutsamsten, daß es in der frühen Neuzeit eigentlich einen zweifachen Hexendiskurs gab. Der eine betrifft den sich allmählich entwickelnden Hexenbegriff der Elite mit seinen satanischen Konnotationen, der andere den wesentlich älteren, ambivalenten Hexenbegriff des gemeinen Volkes. Was Muchembled für die Einstellung der Richter und Theologen jener Zeit in Frankreich berichtet, galt auch in den anderen Ländern, in denen Hexen systematisch verfolgt wurden:

> „Seit am Ende des Mittelalters die großen 'Hexenhammer' erschienen waren, suchten die Richter in ganz Frankreich nach den Spuren einer organisierten Gegenreligion, die man sich als die genaue Umkehrung der christlichen Religion vorstellte. Jedes Todesurteil enthielt Anspielungen auf diese Kirche des Antichrist" (Muchembled 1982:243).

Diese Vorstellung ist ein Konstrukt der Theologen und Richter, die mit dem Heidentum der Landbevölkerung, mit dem magisch-animistischen Denken der Bauern konfrontiert waren. Die Teufelskirche muß, so hält Muchembled (1982:244) fest, als eine Erfindung der Theologen, der Gelehrten und Richter angesehen werden. Der elaborierte Hexenbegriff in der Terminologie der Dämonologen faßte alle Ketzerei- und Zaubereivorstellungen zu einer Art Ausnahmeverbrechen ('crimen exceptum') zusammen. Seine wesentlichen Elemente sind (vgl. Behringer 1987:15): Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Möglichkeit zum Flug durch die Luft, Hexensabbat, verbunden mit Anbetung des Teufels, und Schadenzauber(„maleficium").

Allerdings bestand schon für die zeitgenössischen Experten Uneinigkeit über die notwendigen Bestandteile des elaborierten Hexenbegriffes. Ob nun Tierverwandlung, Milch- oder Getreidediebstahl, Wetterzauber, Erzeugung von Insektenplagen, der 'böse Blick' usw. Hexenattribute waren oder nicht, darüber stritt man genauso wie über das notwendige Vorhandensein aller fünf Hauptbestandteile (vgl. Behringer 1987:16). Und so konnten durchaus „... Wettermacherinnen ohne Teufelsbuhlschaft, Hexenflug- und -tanz als 'Hexen' bezeichnet [werden], oder Personen, welche alle fünf Kardinalpunkte des Deliktes gestanden, als 'Zauberer/Zauberinnen' " (Behringer 1987:17). Der qualitative Sprung geschieht dort, wo der Verdacht der verschwörerischen Teufelssekte' im Mittelpunkt des Prozesses stand. Denn nur dann kam es zu Hexenjagden im großen Stil, weil „... sich der ursprüngliche Verdacht rasch auf eine große Anzahl Verdächtiger ausdehnte" (Behringer 1987:18). „So ist die Massenhaftigkeit der Prozesse ein Zeichen für den qualitativen Wandel vom Zauberei- zum Hexenprozeß", stellt auch Schormann (1981:23) in diesem Zusammenhang fest.

Im Volk gab es sehr wohl eine Unterscheidung zwischen gutartiger 'weißer' und bösartiger 'schwarzer' Hexerei. Noch 1584 unterscheidet der Engländer Reginald Scot drei Sorten von Hexen: „Die eine... kann nicht anders als Schaden anrichten, die zweite bringt Hilfe und schadet nicht und die dritte schadet und hilft zugleich" (cit. nach Haining 1977:30). Auch mit der schadenstiftenden Hexerei pflegte die Dorfbevölkerung einen eher unspektakulären Umgang, und so kommt Labouvie in ihrer Untersuchung zum volkstümlichen Hexenglauben zu dem Schluß:

> „Die Hexe aus der Perspektive der Dorfbewohner war, so scheint es, eine ganz normale Person mit magischen Fähigkeiten zur Schadenstiftung und auch diese versagten hin und wieder, wenn... das Opfer... einen Abwehrzauber angewendet hatte, wenn die Kirchenglocken läuteten, oder der Name Jesu erwähnt wurde" (Labouvie 1987:85).

Ihre Untaten waren viel mehr gegen Menschen als gegen Gott gerichtet. Entsprechend stand das tatsächliche „maleficium", die eingetretene Schädigung, im Mittelpunkt der Erörterung, nicht der Teufelspakt oder gar eine Teufelssekte. Die Aussagen des Belastungszeugen, der die Hexe in der Regel gut kannte und deshalb meist auch aus ihrem sozialen Umfeld stammte, drehten sich zwar immer um Verhexungen, von einer satanischen Religion hingegen war nicht die Rede (vgl. Muchembled 1982:244). Ja der Zeuge selbst brachte oft genug ungewollt in seinen Aussagen ein Denken zum Ausdruck, das mindestens so 'abergläubisch' erscheinen mußte, wie das der beschuldigten Hexe (vgl. Muchembled 1982:248).

[57] so z.B. Macfarlane, der zu Trevor-Ropers These, daß die dünne Gebirgsluft der Alpen Halluzinationen hervorrufe, die zu den Hexenvorstellungen geführt hätten, und daß die Verfolgung ein „Kreuzzug gegen die Alpenvölker" gewesen sei, schrieb: „The essay has nothing to say which is helpful..." (1970:9, cit. nach Behringer 1987:10, Anm. 40).

4.2. Die Bezwingung der inneren und äußeren Natur

Muchembled sieht in der mit der Hexenverfolgung zusammenhängenden Ausmerzung der volkstümlichen Hexenvorstellung, „... die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung"[58]. Die Kultur des Volkes, mit ihrer lust- und körperbetonten, von magischen Vorstellungen durchwirkten, statischen Welt, wurde durch die 'Kultur der Elite', und ihren Begriff vom disziplinierten, arbeitssamen, dynamischen, körperfeindlichen, obrigkeitshörigen Menschen, ersetzt.

> „Die Körper wurden bezwungen und die Seele unterworfen, um den 'oberflächlichen Konformismus' in ein bedingungsloses Einverständnis mit dem Willen Gottes und des Königs umzuformen" (Muchembled 1982:239).

Eingeläutet wurde diese Entwicklung durch die massiven Strukturveränderungen, die der Umbruch vom feudalistischen zum kapitalistischen System nach sich zog. Nie zuvor war eine so grundsätzliche systematische Heraussetzung des Subjekts Mensch aus der ihn umgebenden Welt erfolgt. Die angesprochenen Veränderungen hin zu der 'nach oben hin offenen' Geldökonomie verlangten den Menschen neue Ideale ab, wie gesteigerte Selbstdisziplin und genaue Reglementierung der Lebensführung. Triebunterdrückung, Affektbeherrschung, Verläßlichkeit, Arbeitseifer, maßvoller Lebensvollzug, geregelter Sexualhaushalt – das waren die Kardinaltugenden die das neue System von seinen Menschen erwarten durfte (vgl. Jerouschek 1986:456). „Die Beherrschung der Natur drinnen und draußen wurde für sie zum absoluten Lebenszweck", sagt Honegger (1978:91) in diesem Zusammenhang. Das Böse, Bedrohliche, wurde zunehmend mit der wilden Natur in Zusammenhang gebracht (vgl. Roskoff 1869b :155).

Aber auch das weibliche Geschlecht wurde mit dem noch nicht unterworfenen, nicht „kultivierten" Teil der Natur assoziiert. Es ist ihre schwächliche, unausgeglichene Natur, die die Frau zum Einfallstor für das Böse werden läßt.[59] Eine besonders abstoßende Variante dieses Topos' liefert Institoris in seinem Hexenhammer. Die Verachtung, die er den Frauen entgegenbringt, zeigt sich besonders dort, wo er die Kardinalfrage diskutiert, „... warum bei dem so gebrechlichen Geschlecht diese Art von Verruchtheit [sich mit Dämonen einzulassen, ms] mehr sich findet als bei Männern" (Sprenger/Institoris 1487/1982:96). Schuld sind nach der Auffassung des Inquisitors die weiblichen Wesenseigenschaften der Maß- und Zügellosigkeit,[60] der Leichtgläubigkeit (1487/1982:97) und ursprünglichen

[58] so der Untertitel seines Buches.

[59] Diese Begründung ist nicht nur in orthodoxen Kirchenkreisen noch zu hören. Rheubottom fand sie auch im Zusammenhang mit heutigen Hexenvorstellungen in Jugoslawien (1985:88f).

[60] Wesenszüge, die die Frauen übrigens mit dem Geistlichen teilen, nur daß dieser die Grenzen ausschließlich zum Guten hin überschreitet (vgl. Institoris/Sprenger 1487/1986:93) – eine Tatsache, die mich im afrikanischen Zusammenhang noch beschäftigen wird.

Bosheit (1487/1982:96,98), besonders aber der fleischlichen Begierde, „... die bei ihnen unersättlich ist" (1487/1982:106). Es ist das Bild der verschlingenden Vagina, vor der sich der zölibatäre Mönch fürchtet (1487/1986:106).[61] Er kann sich in dieser misogynen Grundhaltung nur zum Teil auf die Tradition seiner Kirche berufen, deren frauen- und sexualfeindliche Politik sich allerdings wie ein roter Faden durch die Geschichte zieht.[62]

Der Sieg der mechanischen Philosophie und des Ordnungsdenkens über das Geheimnis und die Wunder der Natur war auch ein Triumph über das Mysterium der weiblichen Sexualität: „They downgraded female magical powers by denying any creative female role in the creation of the cosmos or in the creation of offspring" (Easlea 1980:255). Daraus zu schließen, daß Hexenverfolgung gleich Frauenverfolgung war, läge eigentlich nahe. Trotzdem sind nicht alle Historiker und Historikerinnen bereit, sich diesem heute so gängigen Erklärungsmuster anzuschließen. So begründet die inzwischen verstorbene Christina Larner, die intimste Kennerin der schottischen Hexenverfolgung, ihre Zweifel, daß Hexenverfolgung eine kaum kaschierte Frauenverfolgung war, nicht nur mit der Tatsache, daß im Durchschnitt 20% der Opfer Männer waren:

> „One line of argument is that, since women accused other women and were frequently chief witnesses in the courts, there was nothing misogynous about witch hunting... At village level... many accusations of witchcraft were between women. Where men might use knives, women used words... The prime interest of the authorities at that time was the pursuit of the witches as such. A witch to them was a person who had renounced Christian baptism, given his/her soul to the devil, and was in the conspiracy with other witches to overthrow the social order" (Larner 1984:86f).

Die erwähnte Tatsache, daß der Anteil der Frauen an den wegen Kapitalverbrechen gefällten Todesurteilen der damaligen Zeit 10% nicht wesentlich überschritten haben dürfte (vgl. Behringer 1987b:143), fügt sich in diese Einschätzung ein. Es war, so legt diese Interpretation nahe, nicht so sehr die Ausrottung des Weiblichen, um das es in der Hexenverfolgung ging. Es ging um die Ausrottung eines Weltbildes, um die Domestizierung der inneren und äußeren Natur – in der der Frau allerdings als Imago von Trieb/Natur zweifellos eine Schlüsselrolle zukam.[63]

[61] Er bezieht sich dabei auf eine dunkle Stelle in den Sprüchen Salomos (30,16), wo das weibliche Geschlechtsteil als eine der „Unersättlichen Vier" – außer ihr das Totenreich, die wasserschluckende Erde und das allesverzehrende Feuer – aufgezählt wird.

[62] vgl. dazu z.B. Deschner 1974.

[63] „Die Frau als Natur, von der zwar Leben aber auch die Todesdrohung ausgeht, ist eines der ältesten Topoi des sich selbst als Kultur setzenden männlichen Subjekts", stellt Schade (1987:214) fest; dazu auch ähnlich Jerouschek 1986:455.

Es erscheint paradox. Aber in dem Maße, wie die Menschen begannen, sich die äußere und ihre innere Natur durch zunehmende Verobjektivierung der äußeren Welt und innerliche Distanzierung von ihrer Körperlichkeit zu unterwerfen, keimte auch die „Angst vor der Rache der unterworfenen Natur" (vgl. Honegger 1978:91ff) in ihren Köpfen. Dort wo die Natur für den Menschen bedrohlich wird, wird auch die Verkörperung der Natur im Kulturbezirk zunehmend als Gefahr empfunden. Die Gefahr der Hexen lauerte innerhalb der Gemeinschaft:

> „Nicht von *draußen*, im Sinne von abgelegenen Dörfern oder Wäldern kam die 'neue Sekte' der Hexen, sondern von *drinnen*, oder wie es vielleicht Claude Levi-Strauss gefallen würde zu sagen: *vom draußen des drinnen*", stellt Duerr (1978/ 1985:38, meine Hervorh.) dazu fest.

Das 'professionelle Grenzgängertum' mußte ausgemerzt werden. Denn in diesen Personen, die traditionell zwischen der wilden Natur und dem kontrollierten Kulturbereich vermittelten, verkörperte sich ein Stück wildes, chaotisches, noch nicht unterworfenes Naturprinzip.

4.3. Gab es Hexenflug und Hexensabbat wirklich?

Duerr berichtet in seinem Buch „Traumzeit" von einer Quelle aus dem Jahr 1661, nach der sich Männer und Frauen, nach eigenem Bekunden unter den Achseln eingerieben hatten, um 'nachtzufahren' und er fand eine Parallele in der heutigen Zeit, von einer ungarischen „Hexenorganisation", deren Mitglieder sich mit Zaubersaft einrieben, „um fliegen zu können" (1978/1985 :217ff, Anm.4).

> „Die meisten unglücklichen .. Opfer". . . , so resümiert er, „..hatten sich weder jemals mit einer Hexensalbe eingerieben, noch auch nur daran gedacht .. zu fliegen .. Aber es es muß vereinzelt insbesondere Frauen gegeben haben, die mit Hilfe gewisser Salben in Erstarrung fielen" (Duerr 1978/1985 :20).

Die Hexensalbe besteht aus einem Gemisch verschiedener Pflanzen der Familie der Nachtschattengewächse, die als Halluzinogene wirken.[64] In den zwanziger Jahren überprüfte ein deutscher Pharmakologe solche Drogen an Versuchspersonen. Diese konstatierten Flugfantasien und andere Halluzinationen die manchmal geradezu erschreckend wirklich ausfielen. Mehrere Selbstversuche von Akademikern führten zu ähnlichen Ergebnissen. An einen tatsächlichen Flug glaubt heute kein seriöser Autor mehr.

[64] Zusammenstellung z.B. bei Haining 1977:33, Sebald 1987:208).

Anders steht es mit den Hexentreffen. Biedermann(1974) und Zacharias(1982) wollen, angesichts der vielen detaillierten Berichte, nächtliche Zusammenkünfte nicht ausschließen. Sie stehen damit in einer langen Tradition von Schriftstellern, die im Hexenwesen eine tatsächlich existierende sozialrevolutionäre Bewegung entdeckten, die sich gegen die feudale Ausbeutung auflehnte und die, in Opposition zur herrschenden Kirche stehend, alte Kultgedanken und -bräuche wiederbelebte. Ihre Reihe wird angeführt von Jules Michelet,[65] der

> „. . . im Sabbat den Ort einer Verschwörung von Frauen gegen Ordnung und Vernunft [erblickte]. Im Teufelskult und in den Orgien auf dem Sabbat habe sich der Protest der Frauen gegen die patriarchalische Gesellschaft artikuliert, es sei um die Wahrung eines 'gesellschaftlichen Freiraums' des Lustprinzips gegangen" (Dülmen 1987a:96).

„Der Hexensabbat war eine mächtige kollektive Imagination der frühneuzeitlichen Gesellschaft", resümierte van Dülmen kürzlich kurz und bündig den heutigen Forschungsstand (1987a:127).[66] Schade stellt fest, „. . . daß es *die* Hexe nie gegeben hat, daß alle Versuche, in der 'Hexensekte' eine frühneuzeitliche feministische Untergrundorganisation zu entdecken, fehlgeschlagen sind" (1987 :172). Und sie warnt vor der Ausbeutung des Hexenbilds durch die modernen 'Hexen':

> „Eine distanzlose Identifizierung mit dem Hexenbild wäre auch heute noch eine Bestätigung patriarchaler Projektionen. . . Wir müssen davon ausgehen, daß wir es bei dem Hexenbild-Material fast ausschließlich mit 'Männerphantasien' zu tun haben" (Schade 1987:172).

Und Behringer ergänzt in diesem Zusammenhang:

> „Hexen im Sinne des elaborierten Hexenbegriffs gab es sicherlich nicht, doch es gab Personen, die sich dafür hielten. In der uns fremd gewordenen Welt der Frühen Neuzeit gab es Menschen, die glaubten, fliegen zu können, mit Engeln, Teufeln, guten Geistern, Gott, Maria, den Heiligen, wandernden Seelen, Rückkehrern aus dem Jenseits in Verbindung zu stehen (Behringer 1987:19)."

An diese Position knüpft der Historiker Carlo Ginzburg in seinem kürzlich erschienenen Werk zur Geschichte des Hexensabbat an. Er verfolgt die Wurzeln des erst seit dem 16. Jahrhundert ausgeprägten Stereotyps hinein in die Volksbräuche bis hin zu seinen Verbindungen zum eurasiatischen Schamanentum. Im Gegensatz zu den meisten seiner Kollegen versteht er die Geständnisse der Hexen

[65] Jules Michelet „Die Hexe", deutsche Übersetzung von G. Klose, 1863.

[66] dazu auch Cohn 1970:11 und 1975, Kap.6.

nicht nur als „Projektion der abergläubischen Vorstellungen und Obsessionen der Richter" (1990:16). Zwar gab es keinen Hexenkult im Sinne einer organisierten Gruppe von Personen. Es läßt sich aber in der Geschichte der Volkskultur ein zusammenhängender Komplex ländlicher, mit außerordentlicher Intensität erlebter Mythen und ekstatischer Glaubensvorstellungen verfolgen, in denen Fruchtbarkeitsriten, Flugerlebnisse und dgl. eine zentrale Rolle spielten. Erst durch die allmähliche Verinnerlichung des von der gelehrten Schicht aufgezwungenen kulturellen Modells verwandelte sich dieser Komplex nach und nach in den Sabbat. Ginzburg sieht deshalb im Hexensabbat „..das hybride Resultat eines Konfliktes zwischen Volkskultur und Gelehrtenkultur" (1990:18).

4.4. Die Sonderrolle Englands

Ein Land, in dem die *Hexerei* im großen und ganzen auf dem volksmagischen Aspekt verblieb, war England. Es gab dort keine Lebendverbrennungen, die barbarischen Folterungen waren verboten, es gab keine Massenhinrichtungen und keine ausdrücklichen Sabbatschilderungen. Mitentscheidend für die atypische Rolle, die England im Konzert der europäischen Staaten spielte, war auch, daß das Vermögen der englischen Hexen nicht konfisziert werden durfte – ein Umstand der auf dem Kontinent einiges zur Verselbständigung des Phänomens beitrug.

George Gifford beschrieb 1593 die typischen Stadien, die ein Hexereivorfall durchlief, und bewies damit schon damals eine tiefe Einsicht in die hinter dem Hexenwahn wirkenden Zusammenhänge: 1. Eine alte Frau, nennen wir sie Mutter W., zerstreitet sich erbittert mit ihrem Nachbarn John wegen einer vermeintlich von ihm nicht eingehaltenen Verpflichtung. 2. Es folgt irgend eine Schädigung bei John – ein vager Verdacht entsteht. 3. Sie gerät in Streit mit einem anderen – auch ihn ereilt ein unerklärliches Mißgeschick. Üble Nachrede kommt auf: „Mutter W. ist eine Hexe" hört man hinter vorgehaltener Hand. 4. Jemand wird krank, die Nachbarn fragen ihn: Hast Du je W.'s Zorn erregt? 5. Man bestärkt und versichert sich gegenseitig im Glauben an die Hexenkraft der W. und ihrer üblen Wirksamkeit. 6. Der Kranke stirbt. 7. W. wird angeklagt, verurteilt und gehängt. (1593: „A Dialogue Concerning witches", cit.nach Huxley 1952/1966:118).

Verschiedenes fällt auf: Die Aktivität der angeblichen Hexe richtet sich gegen Menschen, zu denen sie engste Sozialbeziehungen pflegt: Nachbarn oder Verwandte. Der Beziehung zwischen „Hexe" und Opfer liegt oft eine vermeintlich nicht eingehaltene soziale Verpflichtung zugrunde, die den (berechtigten) Zorn der Hexe erregt.[67] Zum Verdacht kommt es, wenn ein Zerwürfnis und ein unerklärliches Mißgeschick zusammenkommen. Aber erst bei der Wiederholung

[67] vgl dazu auch Thomas 1970:62.

dieses Vorganges scheint die Sache 'ernst' genug, um auf eine sozial relevante Ebene angehoben zu werden. Diese Häufung der Unglücksfälle, ihr Seriencharakter, ist ein ganz typischer Aspekt des Hexenmusters, weltweit.[68] Die Gemeinschaft verständigt sich auf eine gemeinsame Haltung gegenüber der Hexe. Sie wird sozial ausgegrenzt. Der Boden für die physische Ausgrenzung ist geschaffen.

Entscheidende Bedeutung kommt der Tatsache zu, daß der Anklage nicht nur der Groll der Hexe gegen das Opfer oder seine Familie vorausging, sondern daß dieser Groll berechtigt war! (Thomas 1970:62). So kamen die „Opfer" von Hexerei häufig aus jener Gruppe „die zuerst mit der Tradition der Zusammenarbeit und Hilfsbereitschaft gebrochen hatte" (Sebald 1987:173). In England verlief die überwältigende Mehrheit der Anklägefälle nach diesem Muster. Es mußten also zwei Komponenten zusammenkommen: Das persönliche Unglück und das moralische Versäumnis und der daraus entstehende Schuldkomplex auf Seiten des Behexten. Der Höhepunkt der witchcraft-Anklagen fiel auf den Zeitpunkt, „... when the conflict between communal norms of mutual aid and the individualistic ethic of self-help was .. at its most acute" (Thomas 1970:72). Entsprechend resümiert auch Robbins: „Witchcraft reflects the change and turbulence of a society, esp. when new ideas and values are replacing the old" (1959 :162, auch:551).

4.5. Die Emanzipation des Hexenmusters und sein Untergang

Überprüft man ein Protokoll aus der Hochzeit der Hexenprozesse nach der Herkunft der Opfer,[69] so fällt auf, daß besonders häufig Personen darunter zu finden sind, die ungewöhnlichen bzw. auffälligen Beschäftigungen nachgehen, so Spielleute, Kräuterfrauen, Studenten, oder Personen die durch ihr Äußeres besonders auffallen, so alte, häßliche Frauen, die „schönste Jungfrau in Würzburg", ein „blind Mägdlein", oder Personen, die einen Nimbus als „Fremde" haben.

> „Da alles Ungewöhnliche den beschränkten Gesichtskreis jener Zeit mit Mißtrauen erfüllte, jede auffällige Erscheinung, deren Ursprung unerklärlich war, von infernalischen Mächten hergeleitet wurde. . . " so vermutet Roskoff, pflegte man „. . . um alle über die Alltäglichkeit hervorragende Persönlichkeiten einen düstren Hexennimbus zu ziehen, eine Fertigkeit, deren Erlangung nicht jedermanns Sache war, genügte, um in den Ruf der Hexerei zu kommen" (1869b:342).

[68] vgl. dazu Hauschild 1987a:82, Favret-Saada 1979:13.

[69] z.B. in Soldan/Heppe 1880/1986b:45ff, einer Liste der als „Hexenleut" Hingerichteten von Würzburg zwischen 1627 und 1629.

Die schon mehrfach angesprochenen Begleiterscheinungen des Wandels vom Mittelalter zur Neuzeit schufen ein derart verunsicherndes Klima und aus dem Lot geratenes Selbstverständnis, daß die Reizschwelle gegenüber Abweichlern offensichtlich nicht nur innerhalb der Kirche auf ein Minimum herabgesunken war. In dem Maße, wie die fortschreitende Erkenntnis den Naturerscheinungen ihren unerklärlichen dämonischen Charakter nahm, verlagerte sich das Naturhaft-Triebhaft-Teuflische in den menschlichen Körper. Die Angst vor dem Nachgeben gegenüber der *eigenen* Natur führte bei manchen der intelligentesten Köpfe der frühen Aufklärung innerhalb und außerhalb der Kirche zu einer diffusen, dafür um so mächtigeren Furcht vor den dämonischen Kräften in ihren Mitmenschen.[70] Die Leugnung der negativen Aspekte der Magie führte auch zu einer Austilgung der Möglichkeiten sich gegen ihren tief ins aufgeklärte Bewußtsein reichenden „rächenden Arm" zu wehren.[71]

Jede Zeit, jede Kultur schafft sich ihre Symbole. Auch der Hexenglauben besteht aus einem Netz von Symbolen, das vor einem spezifischen historischen Hintergrund entwickelt, von den Jägern geknüpft, durch das System gestützt und durch die Opfer manifestiert wurde. Diese symbolgeladenen Deutungsmuster sind kulturell geprägte Antworten auf konkrete Probleme sozialen Handelns. Sie können sich aber unter gewissen Voraussetzungen von den „objektiven" Entstehungsbedingungen lösen, eine Eigendynamik entwickeln, die auch ihren Schöpfern und Lenkern entgleitet. So ist der Fortgang der Hexenverfolgungen nicht vollständig rationalisierbar.

Verschiedene Faktoren trugen dazu bei, daß sich das Phänomen allmählich verselbständigte: Eine ausgeklügelte Rollenverteilung der Akteure des Hexenwahns verhinderte, daß auch nur einer von ihnen wirklich zur Verantwortung gezogen werden konnte, oder sich Rechenschaft über sein Tun ablegen mußte. Das erhielt das System arbeitsfähig.[72] Dadurch entzog sich aber auch der Prozeß zusehends der Kontrolle einiger Weniger und gewann eine Eigengesetzlichkeit. Auf dem Kontinent wurde oft das ganze Vermögen eines Verurteilten zwischen Hexen-

[70] Trevor-Roper, ein englischer Historiker, schildert dieses Paradoxon eindrucksvoll 1967 in seinem Buch „Religion, the Reformation and Social Change".

[71] Solange Gebete und Amulette noch nützen, ist die Angst vor dem Teufel noch kontrollierbar. „ Only when the talismen fail are the powers of the Devil recognized" stellt Robbins (1959:162) fest.

[72] Wer den diffusen Hexenglauben unter die Leute brachte (Fahren-de, Händler, Geistliche) brauchte niemanden anzuzeigen. Wer eine Person beschuldigte brauchte vor Gericht nicht auszusagen. Wer vor Gericht aussagte, sagte nur über gehörte Gerüchte aus. Die Ge-richtspersonen haben alles nur von der Bevölkerung zugetragen bekommen. Die Rechtsgelehrten schließlich, die aufgrund der Aktenlage urteilten, hatten ihre Opfer oft nie gesehen. Vgl.Baeyer-Katte 1965:225 -230.

richtern und Landesherrn aufgeteilt. So war der Prozeß für alle Beteiligten ein lohnendes Geschäft, das um so lukrativer zu werden versprach, je reicher die Angeklagten waren. Schutzgelder wurden von wohlhabenden Leuten erpreßt, damit man ihre Familie nicht in einen Hexenprozeß verwickelte (Hammes 1977:249). Die einzige Waffe, die das System den Beschuldigten unfreiwillig bot, war die Preisgabe der Komplizen. Anfangs gaben die Delinquenten, unter der Folter gezwungen, vor allem noch Familienangehörige und Personen ihres Umfelds an. Mit der Verselbständigung des Musters aber versprachen auch Beschuldigungen hinauf bis in Bischofskreise,[73] ja selbst bis in die Familie des Hexenrichters Erfolg. Die ausgeklügelte, bürokratisierte Hexenindustrie hatte nicht mit dem durchschlagenden Erfolg ihres Instruments gerechnet. Je mehr sich das Phänomen von ihrer Steuerung emanzipierte, desto eher konnte es auch zur Falle für sie selber werden.

Stand in der Anfangszeit die Verfolgung noch ganz im Dienst der herrschenden Klassen, als probates Mittel, militante Heilserwartungsbewegungen oder auch nur latent in der Bevölkerung vorhandenes Protestpotential zu ersticken,[74] so richtete sich gegen Ende die „magische Kugel" im Dienste der Privilegierten gegen sie selbst. Das Ergebnis der Gerichtspraxis in den letzten Jahrzehnten der Verfolgung „... war wohl die radikalste Einebnung der ständisch-hierarchischen Unterschiede durch die Justiz vor dem Einsatz der Guillotine in der französischen Revolution" (Behringer 1987a:30).[75] Die herrschende Klasse war nun verständlicherweise an der Abschaffung des außer Kontrolle geratenen Machtinstrumentes höchst interessiert. Verhallten im sechzehnten Jahrhundert die Kritikerstimmen noch ungehört, so stießen sie im siebzehnten Jahrhundert auf offene Ohren, waren sie „... Exponenten eines breiteren Widerstandes, der in der Bevölkerung wurzelte und sich bis hinein in die Geistlichkeit fortsetzte" (Behringer 1987a:43).

Mit dem ökonomischen und sozialen Wandel vollzog sich auch der Wandel von einer überschaubaren Welt, in der die meisten guten (und schlechten) Dinge durch andere Menschen zustandekommen zu einer Welt, in der Gutes durch Geldaustausch, Kontrakte, Lohnarbeit und Kurzzeitbeziehungen kommt. Dadurch bewegte sich auch das Böse nicht mehr entlang persönlicher Beziehungs-

[73] z.B. im Fall des Bischofs von Würzburg um 1630. Einen seiner Verwandten ließ er noch hinrichten. Als allerdings auch sein Kanzler und er selbst von den angeklagten Hexen als Mitschuldige genannt wurden, ließ er die Prozesse schnellstens einstellen (vgl. Soldan/Heppe 1880/1986b:52ff).

[74] vgl. Easlea 1980:36f oder Harris 1974:240, der in diesem Zusammenhang von „radical military messianism in reverse" spricht.

[75] Zu dieser Einebnung trug nicht zuletzt auch der Jesuitenorden bei, der an 1560 die Führung in der Verfolgung übernahm und bedenkenlos auch Angehörige der regionalen Oberschicht und theologische Zweifler, die sich der Verfolgung in den Weg stellten der weltlichen Gerichtsbarkeit zur Hinrichtung übergab (Behringer 1987a:30).

muster. Die absoluten moralischen Polaritäten von „gut" und „böse" hatten sich aufgelöst in ein System „... where all could be changed by money" (Macfarlane 1985:74). Der Teufel wurde entpersonalisiert, seine Macht aus der Natur herausgenommen und als unpersönliche ethisch-moralische Kategorie in das menschliche Herz gepflanzt (Roskoff 1869b:560). Diese Veränderung wurde auch in der weltlichen Rechtsprechung von Hexendelikten spürbar. So erklärte ein zeitgenössischer Jurist: „Das Gesetz gegen Hexen beweist nicht, daß es welche gibt, *aber es bestraft die Bosheit* derjenigen Leute, welche solche Mittel verwenden, um Menschen des Lebens zu berauben".[76] Es war zunehmend der bösen Gedanken entspringende asoziale Wunsch und die daraus resultierende moralische Schuld, die vor weltlichen Gerichten bestraft wurde.[77] Moralität wurde zur Forderung an den aufgeklärten, selbstbestimmten Menschen. Descartes hatte im siebzehnten Jahrhundert die Philosophie von der Theologie gelöst. Denken hieß nun zuerst einmal an allem zweifeln: „de omnibus dubitandum". Kant zeigte den Weg, auf dem das neue Moralprinzip über die nüchterne Einsicht eines klaren Verstandes zu erreichen war. In dieser neuen Welt hatte das Hexenmuster nichts mehr verloren.

5. Zeugen der Volksmagie

Kräuterhexen, weiße Frauen, Gesundbeter, Hexenmeister und Hexenbanner sind Vertreter eines Berufsstandes ländlicher Volksmagie. Sie kommen auch heute noch dort zum Einsatz, wo die Schulmedizin versagt, wo es Unglück im Stall, in der Liebe oder andere Alltagsnöte zu behandeln gilt (Auhofer 1965:240). Der spezifische Hexenglaube, also die Vorstellung „..daß bestimmte Leute die Fähigkeit haben, anderen Unglück, Krankheit, Mißerfolg usw. anzuwünschen, die dann auch eintreffen" (Schöck 1987:286), hat sich dort bis heute halten können. Dies zeigen zahlreiche Untersuchungen aus den letzten Jahren.[78] Folgende Elemente bilden nach Schöck das Gerüst des traditionellen Hexenglaubens:

> „1.eine 'irgendwie gedachte Verbindung der Hexe mit dem Teufel bzw. die Einstufung als personifiziertes Böses; die Fähigkeit sich in ein Tier – vornehmlich in eine Katze – verwandeln zu können, und schließlich der große Bereich des Schadenzaubers... 2. Die als Hexe verdächtigten Personen sind in aller Regel weit davon entfernt, sich selbst als Hexe einzustufen oder zu verstehen. Sie fühlen sich verleumdet und diskriminiert... 3. Die Hexengläubigen sind fest davon überzeugt, daß es Hexerei gibt und daß sie real wirksam ist. Der bewirkte Schaden..[ist]..engstens mit mit den Dingen und Beziehungen des Alltags verknüpft... 4. Zur Hexenabwehr ..zieht der Hexengläubige oft einen Hexenbanner bzw. eine Hexenbannerin zu Hilfe, einen 'Spezialisten' der mit magischen Praktiken 'etwas gegen die Hexe tun kann" (Schöck 1987:286).

[76] John Selde (1584–1654, cit. in Huxley 1952/1966:120).

[77] Diese Haltung entspricht genau der in der „breiten orthodoxen Mittelströmung" des damaligen Protestantismus (dazu Behringer 1987a:44).

[78] z.B. I.Schöck, Hexenglaube in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland. (Diss.) Tübingen 1978; Favret-Saada 1977; Sebald 1987. Als Standardwerk, mit vor allem vor 1945 dokumentieren Fällen: J.Kruse, Hexen unter uns. Hamburg 1951.

Dem Umstand der tatsächlichen Schadenswirkung kommt beim volksmagischen Hexenglauben zentrale Funktion zu. „Im Schaden manifestiert sich für den Hexengläubigen die Tatsache der Hexerei" (Schöck 1987:297). Schöck zählt zu solchen Schäden:„... plötzlich auftretende Erkrankungen; langwierige, auch schwer zu diagnostizierende Leiden; die Häufung von Krankheitsfällen in einer Familie; Alpdrücken; scheinbar unmotiviertes Weinen von Kindern zu bestimmen Zeiten; plötzliche Todesfälle" (1987:298). Daneben nimmt im ländlichen Gebiet der Schadenzauber gegen Hab und Gut des Bauern breiten Raum ein: wenn Kühe weniger oder blutige Milch geben, Schweine in Serie verenden, aber auch der Traktor oder eine andere Maschine scheinbar grundlos versagt.

Am Anfang jeder Verhexung steht das böse Wort, das die mutmaßliche Hexe oder der Zauberer auf sein Opfer gerichtet hat. In diesem Universum bedeutet ein Wort nicht Wissen oder Information, sondern Macht. Es gibt keine neutrale Position des Wortes: „In der Zauberei[79] ist das Wort Krieg. Wer immer über sie spricht, ist ein Kriegsführender..." sagt Favret-Saada in ihrer Untersuchung zum zeitgenössischen Hexenglauben in Westfrankreich(1979:18). Der Angriff der Hexe/des Zauberers stellt sich als die Entziehung von positiver Lebenskraft aus dem Revier des Opfers dar. Die Macht dazu bekommt sie aus der Tatsache, daß sie selbst kein genügend großes Revier besitzt und deshalb ihre überschüssige Lebenskraft als 'negative Gier' nach zusätzlichem positiv geladenen Lebensraum einsetzt. Der Entzug manifestiert sich in Verlusten an Vieh, oder der Schwächung der körperlichen Kraft des Opfers.

Hier tritt nun der 'Funktionär der Magie' auf den Plan. In seltenen Fällen ist es ein Mann der Kirche, bei Krankheiten auch die Gesundbeterin oder der sogenannte 'Braucher'. Am häufigsten ist es der „Hexenbanner". Seine überschüssige Kraft schützt den Patienten und entzieht dem Zauberer Kraft aus dessen Revier, worauf der sich zurückzieht und ein anderes Revier suchen muß, oder stirbt. Es ist die überschüssige Lebenskraft, die Verhexer wie Hexenbanner auf der gleichen Ebene agieren läßt. Daraus resultiert eine gewisse Verhaltensambivalenz auch dem Hexenbanner gegenüber. Schöck berichtet von einem Fall aus den fünfziger Jahren

[79] Im Original „sorcellerie", was sowohl mit Hexerei, wie Zauberei übersetzt werden kann.

in einer ländlichen, vorwiegend evangelischen Gemeinde mit rund 200 Einwohnern, in der der Hexenglaube noch sehr lebendig war, und in der eine Frau in den Verdacht der Hexerei geraten war: Der neu zugezogene Hexenbanner konnte sich dort durch geschickte Nutzung der kursierenden Gerüchte innerhalb kurzer Zeit eine beträchtliche Position aufbauen. Innerhalb von zwei Jahren hatte sich unter seinem Wirken ein Angstklima in der Gemeinde entwickelt, das zur Diskriminierung und Isolierung der nun offen als Hexe verschrieenen Frau führte. Zwar strengte sie einen Prozeß gegen den Hexenbanner an, der wegen „fortgesetzter üblen Nachrede" zu einer geringen Strafe verurteilt wurde, aber selbst dadurch wurde sie den Makel, der ihr seit damals anhaftete, nicht los (Schöck 1987:291ff).

Bemerkenswert an diesem, wie an vielen gleichgelagerten Fällen ist, daß „..nicht jeder, der die Hexenglaubensvorstellungen kennt und in ihnen befangen ist, jemanden auch tatsächlich der Hexerei bezichtigt und entsprechend diskriminiert. Das Verhältnis von Vorurteil und tatsächlichem Verhalten ist situationsbezogen" (Schöck 1987:300). Der aktualisierten Hexenbeschuldigung gehen Konflikte meist aus dem nächsten sozialen Umfeld voraus. Die Hexen findet man meist „...im eigenen Ort und erstaunlich oft in der unmittelbaren Nachbarschaft" (Schöck 1987:301). Im aktualisierten Vorurteil hat der Hexengläubige „...eine Möglichkeit, sowohl für... zwischenmenschliche, als auch... in der eigenen Person begründete Spannungen und Konflikte eine gewisse Entlastung herbeizuführen, indem die 'Hexe' als Schuldige, als Verantwortliche benannt wird" (Schöck 1987:302). Ein Beispiel: „Als auf einem Hof sämtliche Schweine verendeten, stand für den Besitzer fest, daß dies nur die als Hexe beschuldigte Frau getan haben könnte. Tatsache war jedoch, daß die Tiere am gefürchteten Rotlauf eingegangen waren und der Landwirt aus Geldgründen eine Schutzimpfung abgelehnt hatte. Diese Fehlentscheidung hätte er im Grunde vor sich selbst und vor anderen eingestehen und die daraus resultierenden Spannungen aushalten müssen. Er machte aber lieber die Hexe dafür verantwortlich und verschaffte sich dadurch Entlastung" (Schöck 1987:302).

Es treten also verschiedene Faktoren zusammen, die einen Hexenfall ermöglichen: Voraussetzung ist zuallererst, daß das „kulturelle Deutungsmuster" Hexe zur Erklärung des Unerklärlichen vorhanden ist, und über dieses Konzept ein Konsens besteht, anders gesagt, daß daran geglaubt wird. Dieser Konsens drückt sich in einem sozialen Vorurteil – dem vorgezeichneten negativen Bild der Hexe – gegenüber bestimmten Personen oder Personengruppen aus. Entscheidend ist auch das gesellschaftliche Gesamt-'Klima': „Denn die Vorstellung einer ständigen Gefährdung durch die übermächtige, böse Hexe erzwingt praktisch auch eine ständige Vorsicht und Abwehrbereitschaft..."(Schöck 1987:303). Dem aktualisierten Hexenfall geht ein unerklärliches Ereignis voraus: plötzlich auftretende

Schadensfälle oder „...eine chronisch angespannte wirtschaftliche Situation bei dem Hexengläubigen, die durch typische, den Hexen zugeschriebenen Schädigungen ausgelöst oder verschärft wird, welche aber erst im Laufe der Zeit als solche 'erkannt' werden" (Schöck 1987:303). Ein wichtiges Ingredienz ist das 'böse Wort', das zwischen Hexe und Opfer gefallen ist, die Waffe, mit der in diesem Krieg gekämpft wird. Der Beschuldigung liegt in der Regel ein umgeleiteter oder verschobener Konflikt zugrunde. Die tatsächlichen Ursachen werden durch das Auffinden eines Sündenbocks vernebelt. Sie bleiben – oft aufgrund eines schlechten Gewissens und der mangelhaften Ich-Identität des Opfers, manchmal der ganzen Gemeinschaft – uneingestanden. Somit bleibt auch die dadurch stattfindende Entlastung auf Seiten des 'Opfers' nur oberflächlich. „Eine angemessene und die Situation auch tatsächlich bewältigende Reaktion unterbleibt zum eigenen und zum Schaden anderer" (Schöck 1987:305).

6. Das Wesen des Bösen: Zum Wandel einer moralischen Kategorie

Ich habe zu zeigen versucht, daß das frühneuzeitliche Hexenbild ohne die christliche Teufelsvorstellung nie auf diese Weise zustandegekommen wäre. Ich möchte deshalb zum Abschluß dieses Teils in einem Diskurs Aspekte der christlichen Dämonologie beleuchten, da einige Zusammenhänge erst durch sie verstehbar sind und ihre Rechtfertigungen bis in die heutige Zeit hineinreichen. Er wird zeigen, daß die Kategorie des 'Bösen' auch innerhalb des christlichen Dogmas nicht so unverrückbar ist, wie man annehmen möchte.

Die katholische Kirche leitet die Existenz des Teufels und der Dämonen aus der Glaubenslehre vom Engelssturz ab. Die Legende von Luzifers Auflehnung und Verbannung aus dem Himmel stützt sich zwar ausschließlich auf jüdisch-außerbiblische Quellen,(vgl.Haag 1974:246) das hindert die katholische Kirche aber nicht, an diesem Dogma bis heute festzuhalten. An der Möglichkeit der außernatürlichen *Einwirkung* des Satans 'und der Vermittlung derselben durch menschliche Organe', lassen offizielle Kirchenstellen keinen Zweifel. Die personale Auffassung des Teufels verteidigte Papst Paul VI. 1972 in zwei Ansprachen, die weithin Verbreitung und Beachtung fanden.[80] Das Böse ist für ihn „...eine wirkende Macht, ein lebendiges Wesen, verderbt und verderbend, eine schreckliche Realität, geheimnisvoll und beängstigend" (cit. in Haag 1974:506). Einfallstor für den Teufel ist die Sünde. Sie gibt dem „...dunklen

[80] „Stark sein im Glauben", abgedr. im Osservatore Romano Nr. 150, 30.6/12.7.1972 und „Erlöse uns von dem Bösen", Ansprache zur Generalaudienz vom 15. Nov. 1972, deutsche Übersetzung in Haag 1974:506–510.

feindlichen Täter... Gelegenheit zum wirksamen Eingreifen in uns und unsere Welt" (loc.cit.).

In der umfassendsten Arbeit, die über das Thema „Teufelsglaube", bis dato geschrieben wurde, versuchen der katholische Theologe Haag und seine Mitarbeiter nachzuweisen, daß es sich bei den Teufelsaussagen der Bibel um zeitbedingte Vorstellungen handelt. Sie zeigen, „... in welch erschreckendem Umfang Einflüsse aus der Umwelt Israels die Entwicklung des christlichen Teufelsglaubens beeinflußt haben" (Haag 1972, Klappentext). Haag kommt zu dem Schluß, daß es keine biblischen Aussagen gibt, die den Menschen „... zum Glauben an böse außerweltliche und personale Mächte verpflichten"(1974:24). Mit dieser Auffassung steht er auch in Kirchenkreisen nicht allein.

In den alten biblischen Schriften vor dem babylonischen Exil taucht der Teufel gar nicht auf. Der monotheistische Grundcharakter, der die israelitische Glaubenslehre von denen ihrer Nachbarstämme unterschied (Exodus 20,3;22,19), verbot die Vorstellung eines Antagonisten Gottes und Urhebers des Bösen von selbst. Alles kam von Gott und so drückt auch das hebräische „ra", das „Nicht-Gute" (Taylor 1985:27) nur die Schattenseite, die negative Qualität der Allmacht Gottes aus.[81] Jahwe war alles andere als der „gute Vater", er zeigte sich vielmehr ambivalent und unberechenbar, selbst der Geist der Eifersucht (4Mos,14) und der Wollust (Hos.4,12) kamen durch ihn und nicht durch einen Widersacher. Das „Schlechte", die Sünde, war nicht so sehr eine moralische Kategorie, als vielmehr die „... mangelnde Unterwerfung des menschlichen Willens unter den göttlichen,... *die* Not des Menschen der er aufgrund der seiner Natur anhaftenden Hinfälligkeit ausgeliefert ist und aus der ihn nur Gott retten kann" (Haag 1974:191,Hervorh. im Original). Sie wird also als Mangelzustand, ja als menschliche Notwendigkeit begriffen. Die Sünde stellt sich als Übertretung der von Gott gesetzten Ordnung dar. Sie wurde von ihm mit der Sendung persönlichen Unglücks und Leidens bestraft, nach dem Prinzip: „Niemand leidet ohne Schuld". So dokumentierte er seine rächende Macht in der Sintflut (1Mos,7), ebenso in der Verwüstung Sodom und Gomorras (1Mos 19, 24). Erst im Buch Hiob, wo die von Gott gesandten „Hiobsbotschaften" nicht mehr als Strafe, sondern als Läuterungsmittel eingesetzt werden, wandelt sich das Bild. Vorausgegangen war das babylonische Exil (586–538 v.Chr.), in dessen Verlauf die Israeliten mit dualistischem Gedankengut konfrontiert waren.

In der nachexilischen Zeit begegnen wir auch zum erstenmal Satan. Von Azazel, dem Wüstendämon in Lev 16, der „... nur die Personificirung der abstrakten Un-

[81] vgl. auch Cohn 1975:60ff.

reinheit ist", über den Verdächtiger und göttlichen Ankläger im Buch Hiob, der „... hinter der Frömmigkeit der Menschen Eigennutz wittert und Anlaß gibt die Lauterkeit durch schwere Leiden zu überprüfen", bis zum „diabolos" im Buch der Weisheit, der zum Auslöser für die zum Tode führende menschliche Sünde wird, ist eine zunehmende Verdichtung der Teufelsvorstellung festzustellen (Roskoff 1869:197). Dennoch – „der Gedanke an eine Macht, die der Satan gegen Gott aufbietet, oder sogar ein Reich Satans, das dem Reich Gottes entgegenstünde, ist im Alten Testament nirgends zu finden", betont Haag (1974:217).

Seit etwa 300 v. Chr. erfährt die bisher „... nur zaghaft angedeutete Figur Satans eine Ausgestaltung, zu deren Erklärung die biblischen Voraussetzungen allein schwerlich ausreichen" (Haag 1974:218).[82] Die entscheidenden Schritte zu einer dualistischen Weltsicht vollzogen sich in dieser Zeit. Von den Evangelisten im Neuen Testament zweifelt zwar keiner an der Existenz und am Wirken des Teufels, aber sie „... lassen keine einheitliche satanologische Konzeption erkennen" (Haag 1974:345). Erst bei den Schreibern des Johannesevangeliums schlägt die dualistische Vorstellung, mit dem Teufel als der Gegenpersönlichkeit Gottes voll durch.[83] Zwar ist durch Christi Ankunft die Macht des Teufels im Prinzip gebrochen. Satans Macht über die Menschen währt aber bis zum jüngsten Tag. Da der – ganz im Gegensatz zur eschatologischen Naherwartung der Frühchristen – auf sich warten ließ, geriet das Weltbild der katholischen Kirche in der Praxis zu einem Dualismus).[84] Die Vorstellung von den zwei Reichen teilte die frühkatholische Kirche mit den von ihr leidenschaftlich bekämpften Gnostikern und Manichäern[85] – dualistische Bewegungen in der Frühzeit des Christentums und indirekt Vorläufer der später auftretenden Ketzer. Doch während diese den 'Herrscher dieser Welt' als ein von zwei weltbewegenden Prinzipien anerkannten, wurde er von der Kirche immer mehr 'verteufelt', so daß er im ausgehenden Mittelalter als Anführer einer Heerschar von Dämonen und menschlichen Agenten – den Hexen – dasteht, in einer erschreckenden Realität, übermächtig und bedrohlich, der Verderber der Christenheit. Dieser Vorstellung ging eine lange Geschichte der Abspaltung der dunklen, der 'Schattenseite' des allmächtigen Gottes voraus.

[82] Ursächlich beteiligt an dieser Entwicklung dürfte „das stürmische Vordringen des Hellenismus seit der Eingliederung Palästinas in das Alexanderreich (331 v. Chr.)" gewesen sein (Haag 1974:218).

[83] (vgl. Joh5,19;12,31;14,30;16,11).

[84] vgl. Haag 1974:48–51.

[85] Die gnostische Strömung unterschied zwischen einer vom Demiurgen geschaffenen Welt, der Finsternis, in der der Mensch gefangen ist und einer jenseitigen (Licht-)Welt des Erlösers. Die manichäische Strömung breitete sich seit dem dritten Jahrhundert mit bemerkenswerter Geschwindigkeit über Kleinasien und Afrika bis nach Europa aus. Schon früh aber wurden sie von der Kirche verfolgt (Vgl. Klimkeit 1986).

III. DER THEORETISCHE KONTEXT: ETHNOLOGISCHE THEORIEN ZUR HEXEREI[86]

1. Hexerei in der anthropologischen Theoriengeschichte

1.1. Primitives Denken

Die wissenschaftliche Diskussion zum *Hexen*glauben in außereuropäischen Gesellschaften ist eingebettet in den Fragenkomplex, der sich mit dem Fortdauern 'irrationaler', 'magischer' Denkformen in den 'primitiven' Gesellschaften beschäftigt. Seit Charles de Brosses' Berichten über den 'Fetischkult' in Afrika (1760) haben Generationen von Geisteswissenschaftlern – oft nur aufgrund ausgewählter ethnographischer Reiseberichte – ihren aufgeklärten, rationalen Geist dazu benutzt, sich den magisch-religiös gefärbten Anschauungen 'objektiv' zu nähern. Das leitende Interesse war dabei von universalhistorischem Anspruch. Es reichte von der Frage nach dem Ursprung der Religion und der Gottesidee bis zur Erstellung einer Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes.

So nahm z.B. der Begründer der modernen Soziologie, Auguste Comte (1830), den durch Brosses bekannt gewordenen Fetischismusbegriff auf und verband ihn mit dem ersten seiner drei Stadien menschlicher Geistesentwicklung. Diese menschheitsgeschichtlich früheste, sogenannte „fetischistische" Epoche zeichnet sich dadurch aus, daß der Mensch noch nicht zwischen sich und der Welt unterscheidet. Er erlebt sich in einer Art Wesensidentität mit ihr. Auch die evolutionstheoretisch erfüllte viktorianische Ethnologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts war von der stufenweisen Entwicklung menschlicher Denkformen überzeugt. Bei Tylor (1871, Primitive Culture) steht der Animismus, der Glaube, daß selbst die nach unseren Begriffen unbelebte Natur beseelt und damit kommunizierbar ist, als Wesenselement am Anfang aller Religion.[87]

Sein Schüler, J.G. Frazer, entwarf in seinem monumentalen Werk „The golden Bough" (1890) eine Stufenentwicklung, die von Magie über die Religion zur Wissenschaft führt. Ihre evolutionäre Sichtweise zwingt Tylor und Frazer, wie auch Herbert Spencer in seinen „Principles of Sociology" (1896), von der Gleichförmigkeit des menschlichen Geistes an allen Orten und zu allen Zeiten auszugehen (vgl. Multhaupt 1987:446). Die 'primitive' Geisteshaltung ist die

[86] Zur Theoriengeschichte vgl. auch relativ ausführlich mit etwas anderer Schwerpunktsetzung Multhaupt 1990: 7–47.

[87] vgl. J.-F. Thiel 1988a:28, Stichwort: „Animismus".

noch inkompetente, in einer früheren Entwicklungsstufe verhaftete, von heute. Auch das magische Denken versucht, gleich dem wissenschaftlichen, die Natur zu begreifen und zu manipulieren, aber auf der Grundlage eines falschen Verständnisses von Ursache und Wirkung, sagt Frazer (vgl. Multhaupt 1987:446). Er nennt Magie deshalb auch eine „Bastardwissenschaft". Bei Spencer ist der Primitive durchaus rational und vernünftig. Allerdings gelangt er zu seinen Erkenntnissen nicht über 'natürliche' Erklärungen, sondern über Analogschlüsse und denkt deshalb pseudowissenschaftlich (vgl. Evans-Pritchard 1965/1981:61, Kephart 1976/1986:30). Und Tylor, weitgereist und mit großer Achtung vor der Eigenständigkeit und inneren Vollkommenheit einer jeden Kultur, hält das 'primitive' Denken für eine einfache Naturphilosophie, formal durchaus „der Funktion von Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft vergleichbar" (vgl. Kippenberg 1978:12).

Diese 'intellektualistische' Betrachtung menschlichen Denkens hinterließ in Wissenschaftskreisen einen tiefen Eindruck. Um so stürmischer war die Entrüstung, als ein französischer Philosoph die Einheitlichkeit des menschlichen Geistes in Zweifel zu ziehen wagte: Lévy-Bruhl war beeinflußt durch die gesellschaftsbezogene Perspektive der „anné sociologique" um René Durkheim. Und so erklärte er in seinen Schriften (z.B. 1931), daß die menschliche Geistesverfassung vor allem von der gesellschaftlich vermittelten Erfahrung abhänge. Auf diese Weise habe der primitive Gesellschaftstypus eine andere Form des Denkens entwickelt, ein Denken, das nicht klar zwischen Denkakt und Denkinhalt, zwischen Denken und Fühlen unterscheide (vgl. Stagl 1988:285). Diese von ihm „prälogisch" titulierte „primitive Mentalität" stellt er der cartesianisch-europäischen gegenüber. Wo bei uns das diskursive Denken nach Außenverlagerung, nach Objektivierung der Erklärungsgegenstände strebt, sucht das prälogische die unmittelbare mystische Symbiose, die Partizipation mit ihnen. Im Gegensatz zu den gängigen Vorwürfen gegenüber Lévy-Bruhl war dieser weit davon entfernt, in der Prälogik eine minderwertige Geistesverfassung zu erblicken. Wie das „...über seine Prämissen nicht reflektierende, also nicht rechenschaftsgebundene und zugleich stärker emotional und affektiv getönte Alltagsdenken..."[88] stört sich das prälogische Denken schlicht nicht am logischen Widerspruch.

Zu seinen Lebzeiten stießen Lévy-Bruhls Gedanken auf sehr wenig Gegenliebe bei den Kollegen, und so widerrief er seinen sicher zu grob gestrickten, aber auch gewagten Entwurf in seinen postum veröffentlichten Notizbüchern.[89] Gleichwohl hatte er den Blick geöffnet für die durch die Gesellschaft vorgegebenen Grenzen

[88] so Mühlmann 1968/1984:177 in seiner Definition „primitiven Denkens".

[89] „Les carnets des Lucien Lévy-Bruhl", hrsg. von Maurice Leenhardt, Paris 1949. vgl.dazu auch Evans-Pritchard 1965/1981:125.

menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Erkenntnis und damit Erfahrung von Wirklichkeit machte von nun an nur „in Beziehung auf etwas" Sinn. Sie wurde im wahrsten Sinne des Wortes „relativ". In den zwanziger Jahren schrieb auch ein anderer Forscher Wissenschaftsgeschichte: Bronislav Malinowski. Während seines Aufenthaltes auf den Trobriandinseln hatte er als erster konsequent die Feldforschungsmethode der „teilnehmenden Beobachtung" (pariticipant observation) angewandt, bei der der Forscher sich bewußt in das Alltagsleben und die Alltagserfahrung der Ethnie einfügt. Dadurch gelang ihm eine neue Perspektive, die die festgefahrene Diskussion um das Fortdauern 'irrationaler' Anschauungen bei den 'primitiven' Völkern in Bewegung brachte. Er erkannte, daß auch magische Vorstellungen bestimmbare, psychologisch sinnvolle Funktionen innerhalb eines Sozialgefüges erfüllen.

1.2. Evans-Pritchard und die Folgen

Von Malinowskis Gedanken eingenommen, reiste zu jener Zeit ein junger englischer Anthropologe, Edward E. Evans-Pritchard, in den Sudan und hielt sich zwanzig Monate lang bei dem Bauernvolk der Azande auf. Die Ergebnisse seiner Feldforschung mündeten 1937 in seinem Werk: „Witchcraft, Magic and Oracles Among the Azande", „... unquestionable the greatest single monograph ever written on an African people and one of truly great books in Anthropology", so ein bekannter Afrikanist von heute (Beidelmann 1970:356). Diese Arbeit kann als Geburtsstunde der anthropologischen *Hexerei*forschung bezeichnet werden, und es ist bis heute kaum möglich, so betont Gillies in ihrer Einführung zur deutschen Ausgabe seines Werkes 1978, „... über Hexerei, Magie Anschauungen über Verursachung, die mystischen Ausdrucksformen sozialer Konflikte und Spannungen oder sogar über Wissenssoziologie im allgemeinen zu reden, ohne den Namen Evans-Pritchard zu erwähnen." Evans-Pritchards Werk ist der „archimedische Punkt" (Kippenberg 1978:4), an dem sich alle systematisch angelegten Abhandlungen zu diesem Thema messen müssen, ob sie ihm in seinen allgemeingültigeren Aussagen folgen wollen, oder ob sie sich bewußt davon absetzen.

Von Lévy-Bruhl übernahm Evans-Pritchard das auf Durkheim zurückgehende Konzept der Kollektivvorstellungen,[90] das Gesetz der mystischen Partizipation und der gesellschaftlichen Bedingtheit von Wahrnehmung, von Malinowski die Feldforschungsmethode und die funktionale Theorie. Schon 1929 schrieb er über letzteren: „He showed how magic filled a gap left by lack of knowledge in man's pragmatic pursuits/.../His general conclusions as to the function of magic in

[90] der Teil der Glaubensanschauungen, der nach Aussonderung aller individueller Varianten für alle Gesellschaftsmitglieder unbezweifelte Grundannahmen darstellt (Gillies 1978:28).

society are fully borne out by a study of Zande data" (1929a/1967:3). In seiner eigenen Arbeit zeigte er dann, welcher Logik der Azandeglauben gehorchte, „... how Azande, clever and sceptical as they were, could tolerate discrepancies in their beliefs and could limit the kinds of question they asked about the universe" (Douglas 1970:xiv). Indem er die Gesellschaft zum Maßstab der Erkenntnisfähigkeit machte, gelang es ihm, die inhärente Logik uns scheinbar irrational erscheinender Anschauungen, Ideologien und Handlungen nachzuzeichnen. Seine Arbeit ist somit ganz wesentlich auch eine Studie zur Wissenssoziologie.[91]

Welche Funktion übernimmt der „witchcraft"(*mangu*)-Glauben bei den Azande? Er hält Erklärungen bereit, *warum* jemand ein Unglück zugestoßen ist. Wo bei uns 'Schicksal' oder bestenfalls 'Fügung' eine kausale Erklärung ersetzen müssen, stellt in der Zandephilosophie „mangu" die fehlende Verbindung her: *Hexerei* ist der „zweite Speer", wie die Azande selbst in Anlehnung an ein Jagdritual sagen, der sozial relevante Grund hinter dem eigentlichen Unglück. Die Frage nach dem Grund des Unglücks ermöglicht Intervention durch die Gemeinschaft und bestimmt dadurch auch das Sozialverhalten der Beteiligten (Evans-Pritchard 1937:73f). In dieser Funktion wird es für den Anthropologen auch relevant. Für Evans-Pritchard steht es außer Frage, daß die Zandevorstellungen zur *Hexerei* vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Unsinn sind: „The European is right, the Zande wrong /.../ A witch cannot do what he is supposed to do and has in fact no real existence" (1935:417f). Aber, so erklärt Multhaupt Evans-Pritchards Position,

> „... in Gesellschaften, in denen der Hexenglaube 'Kollektivvorstellung' ist, sind die sozial relevanten Erklärungen für Leiden, Unglück und Tod nicht objektive, sondern mystische Ursachen, d.h. solche, die auf dem Gesetz der mystischen Partizipation basieren und nicht auf der Logik der Vernunft. Im Hexenglauben geht es dabei speziell um die mystische Partizipation von Mensch und Mitmensch. Als 'Mitmensch' gilt aber nur, wer in einer Verwandtschafts-, Abstammungs- oder Nachbarschaftsbeziehung zum Verhexten oder Verhexer steht. Diese Personen erwarten voneinander Achtung, Solidarität und Beistand.... Hexen oder Hexer sind, im Urteil der Gesellschaft, Personen die durch ihr aggressives und rücksichtsloses Verhalten anderen auf versteckte und empirisch unerklärliche Weise Schaden zufügen, z.B. wenn jemand krank wird. Es sind also letzten Endes moralische Werte, die dem Gesetz der Partizipation zugrunde liegen"(1987:449).

Multhaupt weist hier auf eine Dimension hin, die auch in dieser Arbeit noch eine wichtige Rolle spielen wird, die moralphilosophische:

[91] vgl. dazu Douglas 1970a:xiv, Marwick 1972:378) und meine Ausführungen in der „Einleitung".

„Hexerei ist ein Idiom, in dem sich moralisches Unrecht artikuliert. Sie hat ihre Wurzel in der wechselseitigen Erwartung von Achtung und Solidarität und Enttäuschungen dieser Erwartungen, mögen sie nun eingebildet oder real sein" (Multhaupt 1987:449).

Schon 1944 machte Max Gluckman in einem Rückblick auf Evans-Pritchards Werk darauf aufmerksam: „Witchcraft does not harm people haphazardly, for the witch wants to hurt people he hates, has quarelled with, of whom he is envious/.../witchcraft is thus a moral theory for witches are bad people" (1944/1986:446). Neben dem Einfluß auf wissenssoziologische Abhandlungen prägte Evans-Pritchards Buch vor allem die streng funktionalistisch[92] ausgerichteten Arbeiten einer ganzen Generation englischer Sozialanthropologen in den fünfziger Jahren. Diese Vertreter einer „Konsensus-theorie", die Sozialsysteme als grundsätzlich integrativ und zur Dauer tendierend begreifen, schrieben der *Hexerei* eine stabilisierende Rolle in einer homöostatisch aufgefaßten, immobilen Gesellschaft zu. In seiner letzten Veröffentlichung bedauerte Evans-Pritchard diese Entwicklung der struktur-funktionalistischen Forschung ausdrücklich und nahm auch sich selbst nicht von der Kritik aus:

„It has seemed to me that anthropologists (include me if you wish) have, in their writings about African societies, dehumanized the Africans into systems and structures and lost the flesh and blood" (1974:9, cit. in Kremser 1977:34).[93]

In der Folgezeit wurde die Theorie modifiziert und um eine, wenn auch kurze, Zeitdimension erweitert. Dieser „konfliktsoziologische" Ansatz[94], der Sozialsystemen einen grundsätzlich dynamischen Charakter zubilligt, sah in den *Hexen*anklagen ein Mittel zur Aufdeckung von Rollenkonflikten und Auflösung „redundanter" Beziehungen im Bereich lokalpolitischer Machtkämpfe. *Hexerei*anklagen sind Indices sozialer Spannungen und Vehikel sozialen Wandels. Einer der prominentesten Vertreter dieser Richtung, Max Marwick, sagt dazu:

„The relative frequency of accusations in various social relationships provides us with a set of social straingauges for detecting where the tensions and role conflicts in a particular society lie" (1986:17).

[92] unter „streng funktionalistisch" oder „positiv funktional" subsumiere ich solche Ansätze, die jene normativen Strukturen, die die soziale Ordnung erhalten und garantieren als zentral ansehen, diejenigen, die sie in Frage stellen, jedoch als 'krank' oder 'dysfunktional' klassifizieren.

[93] In dieser Tradition stehen auch Arbeiten, die in der *Hexerei* entweder einen ökologischen Kontrollmechanismus (Gray 1963, Mambugwe) oder „. . . ein Regulativ zur Stabilisierung sozioökonomischer Interaktionen" (Kremser 1977, Azande) sehen.

[94] Zur Theorie sozialer Konflikte allgemein vgl. das Standardwerk von Coser 1956/1965, zu Afrika speziell: Peil 1977.

Auch Evans-Pritchard war darauf in seinem Buch eingegangen (1937:105f); Monica Wilson vertrat diese These bei den Nyakyusa (1951:30). Marwick selbst bezog sich auf seine Untersuchungen, die er bei den Cewa im ehemaligen Britisch Rhodesien vorgenommen hatte (vgl. 1952, 1965, 1965a). Forscher, die dabei am funktionalistischen Paradigma festhielten, sahen in der *Hexerei* eine politisch-dynamische Kraft, die zyklische Veränderungen, denen das System periodisch unterliegt, bewirkt (Gillies 1978:28). Zu ihnen zählten, neben Marwick und Wilson, auch Turner (1957), Mitchell (1965) Middleton (1960) und Middleton/Winter 1963 (eds.). Gillies rubriziert ihre Arbeiten unter „mikropolitisch orientierte Forschungen", da *Hexerei*anklagen auf lokaler Ebene zur Durchsetzung von Machtansprüchen eingesetzt werden konnten, die nicht selten zur Spaltung in verschiedene politische Lager und zum Wegzug eines Teils der Bevölkerung führten. Andere Wissenschaftler, wie Richards (1935 für die Bemba) oder Mayer (1954/1986 für die Guusi), sahen in der Zunahme von *Hexerei*beschuldigungen das Symptom einer kranken Gesellschaft, als Folge eines tiefgreifenden, rapiden Wandels. Während der *Hexen*glauben in einer „paradiesisch-ruhigen" Gesellschaft kontrolliert und gesellschaftlich nützlich ist, wuchert er in Zeiten rapiden Kulturumbruchs und wirkt schädlich: „We all feel that a society that gives excessive prominence to witchcraft must be a sick society, rather as a witch ridden personality is a sick personality" (Mayer 1954/1986 :65).[95]

Neben dem konfliktsoziologischen Ansatz etablierte sich auch eine Richtung, die die normativen Aspekte der *Hexerei* hinsichtlich der sozialen Organisation betonte. Hier figuriert die *Hexe* als Antithese des sozialen Ideals einer Gesellschaft. In der *Hexerei*anklage haben die Gemeinschaftsmitglieder die Möglichkeit, sich gegenseitig ihrer moralischen Werte zu versichern:

„By graphically summing up all forms of deviance, such an accusation throws into sharper relief the positive moral preceipts of the society to which the accused person belongs. . . . while witches are primarily negative models, they may also play positive moral roles in being the points of retrospective *projection for feelings of guilt* resulting from acts of foolishness and meanness that a believed victim may have committed" (Marwick 1986: 17, meine Hervorh.).

[95] Vor diesem Hintergrund ist auch die sogenannte „Anomiedebatte" zwischen Barbara Ward und Jack Goody zu verstehen. Ward sah im Zunehmen der „witchfinding-Kulte" in Ghana seit den vierziger Jahren den Ausdruck zunehmender persönlicher Unsicherheiten und einer in eine emotionelle Malaise abdriftenden Gesellschaft. Goody versuchte Wards Argumente aufgrund historischer Fakten zu widerlegen. Ich möchte diese Debatte im Kapitel zu „*Hexerei* und Kulturwandel in Ghana" wieder aufnehmen. Der Begriff der „Anomie" stammt von Durkheim und dreht sich um die Frage, wie soziale Ordnung angesichts drohender Auflösungserscheinungen möglich ist.

Verbunden bleibt dieser Erkärungsansatz mit der Afrikanistin Lucy Mair, die in ihrem bekannten Buch „Witchcraft" (1969), das auch auf deutsch erschienen ist,[96] den Ausdruck „the antimodel of approved behaviour" prägte. Durch das Konzept der „Projektion kompensierter Schuldgefühle" berührt diese Theorie auch eine ganz andere Richtung in der anthropologischen *Hexerei*forschung, die nicht die Sozialstruktur, sondern die Struktur des Individuums in den Vordergrund stellte. Sie nahm mit der zweiten großen ethnologischen Monographie zur *Hexerei* ihren Anfang: Clyde Kluckhohns Schrift über „Navaho Witchcraft".

1.3. Kluckhohn und die Folgen

Obwohl Kluckhohn nicht auf sie rekurriert, steht Malinowskis Magietheorie auch im Hintergrund seiner theoretischen Aussagen. Die Magie der Trobriander sucht nach Malinowski „... gegen Ungewißheit, Gefahren und Risiken bei wichtigen Unternehmungen, wenn auch nicht real, so doch psychologisch, zu schützen". So faßt Multhaupt (1987:448) zusammen, und sie fährt fort:

> „Wie für Freud, so war auch für Malinowski die Magie eine psychologisch wirksame Technik zur Wunscherfüllung. Der Wunsch nach Bemächtigung der äußeren Welt erfährt zwangsläufig Rückschläge, die anstelle der unerreichbaren Wünsche Ersatzhandlungen und Projektionen der Wünsche treten lassen, die Kompensation für die Versagungen versprechen. ... Die soziale Funktion der Magie ist es, den 'Optimismus des Menschen zu ritualisieren. seinen Glauben an den Sieg der Hoffnung über die Angst zu stärken' [Malinowski 1973:74]" (Multhaupt 1987:448).

Kluckhohn definiert den Komplex der Navaho „witchcraft„[97] als „Navaho idea and action patterns concerned with the influencing of events by supernatural techniques that are *socially disapproved* " (1944/1970:5, meine Hervorhebung). In dieser gesellschaftlichen Verurteilung liegt der entscheidende Unterschied zu gebilligten 'übernatürlichen' Techniken, die jedes Kind von klein auf als selbstverständlich kennenlernt und die sich in den zahlreichen „ceremonial practioners" der Navahos manifestieren.

Immer und überall, so Kluckhohns Argumentation, wo Menschen um die gleichen Gratifikationen wetteifern, entstehen feindliche Impulse gegenüber anderen Menschen. „But every society restricts and channels the expression of hostility... Intra-group killing is universally forbidden" (1944/1970:89). Es bleiben ungelöste Konflikte. Damit ist neurotisches Verhalten in der Gesellschaft schon

[96] „Magie im schwarzen Erdteil", München 1969.

[97] Dieser Komplex besteht aus vier von den Navaho selbst unterschiedenen, gleichwohl zusammenhängenden Kategorien, die Kluckhohn mit den technischen Begriffen „Witchery", „Sorcery", „Wizardry" und „Frenzy Witchcraft" übersetzt (1944/^{3}1970:13f).

angelegt. Als Reaktion der Depravierten in solchen Konflikten bleiben: Rückzug in Scheinwelten (z.B. durch Narkotika) oder allgemein sozialer Rückzug, aber auch Passivität, Sublimierung, Flucht, vor allem jedoch Aggression. An sozialen Orten wo offene Aggression nicht legitimiert ist, wo das Ideal der Brüderlichkeit und guten Nachbarschaft gepflegt wird, braucht die Gesellschaft 'legitime' Sündenböcke, auf die die Aggression projiziert wird (1944/1970:90). Mit Hilfe des *Hexen*glaubens gelingt es den Navaho feindliche Impulse gegenüber Verwandten, die zwar latent vorhanden, aber kulturell verboten sind, durch Verschiebung zu kanalisieren.

Wie beurteilt Kluckhohn die Nützlichkeit bzw. Gefährlichkeit des *Hexen*glaubens für den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft? Die Absicht seiner Untersuchung ist, wie bei Evans Pritchard, zuerst einmal zu zeigen, welche positiven Funktionen der für Außenstehende irrational und primitiv anmutende *Hexen*glauben in einer Gesellschaft haben kann. So sieht er darin auch: „... an effective sanction for enforcement of social cooperation" (1944/1970:113) und in der *Hexerei*anklage eine Technik der sozialen Kontrolle " ... [to keep] all individuals who threaten to disrtupt the smooth functioning of the community, in check" (1944/1970:112). Aber, so stellt er am Ende seiner Untersuchung fest:

> „At the same time witchcraft has its *costs*... Navaho witchcraft does constitute an adjustive and adaptive structure. Its *cost* is projected aggression and some social disruption... In many cases witchcraft belief undoubtedly does more to promote fear and timidity than to relieve aggressive tendencies" (1944/1970:120f).

J.D. Krige verficht in seiner Arbeit über die Lobedu (N.O.Transvaal) die kompensatorischen Aspekte der *Hexerei* und betont zugleich die wichtige Rolle des Kulturwandels. Auch sein Ziel ist es „... making some sense of an institution which, owing to its association, among ourselves, seems to be utterly devoid of sense" (1947/1986:263). Hexerei und Zauberei treten auch bei den Lobedu immer dort auf, „... where... there are tensions, actual or potential between people. Hence it is relatives and neighbours, but never strangers, who use witchcraft or sorcery against one another" (1947/1986:272).

S.F. Nadel geht in seiner vergleichenden *Hexerei*untersuchung bei vier afrikanischen Gesellschaften (Nupe, Gwari / Nordnigeria, Korongo, Mesakin / Zentralsudan) von der fundamentalen Annahme aus,

> „that witchcraft beliefs are causally related to frustrations, anxieties or other mental stresses precisely as psychopathological symptoms are related to mental disturbances of this nature" (1952:18).

Im Sinne von Kluckhohn betont er, daß *Hexerei*furcht und -anklagen zwar konkrete Feindseligkeiten kanalisieren, „...in the sense that they are directed against a few scape goats..." Aber, so fährt er fort, „ ...every witchcraft accusation or punishment of witches adds to the stresses of the society, through causing a serious disturbance of social life, entailing blood revenge, and the like" (1952:29). Auch Parrinder, der 1958 bisher als einziger europäische und afrikanische *Hexerei*vorstellungen gleichwertig nebeneinander behandelt hat, lehnt sich in der Deutung des Phänomens an die „kollektive Sündenbock„-theorie an (1958/1963:202). In der Erklärung von freiwilligen Geständnissen und Selbstbezichtigungen angeblicher Hexen bezieht er sich auf Freuds Erklärung der Zwangsneurose (1958/1963:161). 1967 weist Kennedy in einem Artikel das unter Sozialanthropologen weitverbreitete Argument, Psychologie sei irrelevant für die anthropologische Analyse,[98] vehement zurück. Gerade „witchcraft", so versucht er an den Arbeiten Evans-Pritchards und Kluckhohns zu zeigen, macht das ausdrückliche Verwenden von psychologischen Theorien notwendig.[99]

1.4. Ethnopsychiatrie und Ethnopsychoanalyse

Den psychologischen Ansatz konsequent verfolgt hat Margret Field in ihrer ethnopsychiatrischen Untersuchung bei ghanaischen *witchcraft*-Schreinen (1960), wohin selbstanklagende Hexen pilgern, um sich von ihrer Kraft befreien zu lassen. Allerdings benutzt sie keine sozialpsychologischen Erklärungen, sondern versucht, die Erkenntnisse der westlichen Psychopathologie auf diese Kategorie der „self-confessed witches" anzuwenden. Sie kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die meisten von ihnen entweder durch schwere Depressionen, Angstneurosen oder einen paranoiden Habitus gekennzeichnet sind. Daneben entdeckt sie schizoaffektive Psychosen, chronische Schizophrenie oder andere, häufig auch durch körperliche Gebrechen ausgelöste, Geisteskrankheiten.[100] Einen ganz anderen, wenn auch durch die europäischen „Bemessungsgrundlagen" verwandten Ansatz wählen Parin/Morgenthaler bei ihren ethnopsychoanalytischen Untersuchungen unter den Agni (Elfenbeinküste) 1971.[101] Sie untersuchen einzelne Persönlichkeiten und deren bewußte und unbewußte Konflikte und arbeiten dabei mit dem Instrumentarium und den Erkenntnissen der klassischen Psychoanalyse. Dadurch gelingt ihnen ganz automatisch etwas, was ethnologischen Untersuchungen in

[98] so z.B. Gluckman 1944/1986, Middleton/Winter 1963, bedingt auch noch Douglas 1970a.

[99] dazu auch Nash 1973.

[100] Auch Debrunner, der ein Jahr vorher seine Monographie über „Witchcraft in Ghana" veröffentlichte, sieht in der durch den Kulturwandel wachsenden *Hexerei*furcht neurotische Reaktionen der Bevölkerung (1959:65f); dazu auch Haaf 1971; Wittkover/Weidemann 1969.

[101] Whiting/Child verwenden psychoanalytische Erklärungskonzepte schon 1953.Zur Entwicklung in der „Ethnopsychoanalyse" Zinser 1984.

der Regel abgeht: die Einbeziehung der Rolle des Forschers in die Untersuchung. Denn ein wichtiges Merkmal psychoanalytischer Arbeitsweise ist ja gerade das Wechselspiel zwischen Arzt und Patient.[102]

Allerdings erscheint es fragwürdig, ob die Patientenrolle, in die die Informanten fast zwangsläufig geraten, eine Übertragung auf gesamtgesellschaftliche Strukturen zulassen. So zum Beispiel, wenn Parin/Morgenthaler resümieren:

> „Die unerhörten Gegensätze und Spannungen, die jeder matrilinearen Sippenordnung innewohnen, haben sich derart verstärkt, daß keine Hoffnung mehr bleibt. Das ganze Gesellschaftsgefüge muß zerbrechen. Die Agni sind kranke und elende Leute" (1971:145).

Das Schließen vom Verhalten von Neurotikern auf die Kulturform impliziert zudem, so kritisiert Hauschild (1979a:279f), daß die gesamte Kultur nur der Verarbeitung von Kindheitstraumata dienen würde.[103] Leider kann an dieser Stelle nicht näher auf den gleichwohl interessanten Ansatz eingegangen werden. Die Definition des Hexenwesens bei den Agni, die Parin/Morgenthaler anbieten, sei dem interessierten, in der psychoanalytischen Terminologie nicht ganz unbeschlagenen Leser jedoch nicht vorenthalten:

> „Im Hexenwesen finden Ängste und Aggressionen aus der oralen Entwicklungsphase einen ichadäquaten und an die Umwelt angepaßten Ausdruck. Gier und Neid werden projiziert. Die Hexe, der diese Strebungen zugeschrieben werden, ist die fressende phallische Mutter der symbiotischen Phase. Den unheimlichen Verwandlungen, welche die Macht der Hexe begründen, das heißt jenem Abwehrmechanismus, dem sie psychologisch ihre Entstehung verdankt (Verschiebung und Projektion), kann man durch individuelle und soziale Maßnahmen begegnen. Die Entdeckung der Hexe und das Geständnis entsprechen der bewußten Verarbeitung: weitere Verwandlungen (Verschiebung und Projektion) werden unmöglich. Das übrige Ritual dient der sozialen Anpassung und Wiedereingliederung" (Parin/Morgenthaler 1971:309).[104]

[102] z.B. die beabsichtigten und thematisierten Übertragungen (Projektionen) von Konflikten seitens des Patienten und die unbeabsichtigten Gegentransfers des Analytikers.

[103] Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwieweit die psychologischen Erkenntnisse Freuds, sich übertragen lassen auf die so völlig anders geartete Gesellschaftsstruktur in einem afrikanischen Land. Gerade die „Famliendramen" die ja das Herzstück der psychoanalytischen Theorie bilden, sind in Gesellschaften, wo die Vater- aber auch die Mutterrolle in vielem unterschiedlich sind, auch ganz andere. Darauf weist Bosse in seiner auf Parin aufbauenden „ethnohermeneutischen" Untersuchung bei den Agni hin (1979:32). Zur Kritik auch Rutschky 1978.

[104] vgl. dazu auch ihre Aussagen zur frühkindlichen Entwicklung bei den Agni im Teil V. Kapitel 3..

1.5. „Witchcraft" oder „Sorcery": Definitionsprobleme

1935 stellte Evans-Pritchard in einer Ausgabe der Zeitschrift „Africa", die ganz dem Thema der *Hexerei* gewidmet war, fest: „We must distinguish between bad magic (or sorcery) and witchcraft (1935:417), und zwar zum einen, weil dies viele afrikanische Völker auch tun, zum anderen aus methodischen Gründen:

> „Witchcraft is an imaginary offence because it's impossible. A witch cannot do what he is supposed to do and has in fact no real existence. A sorcerer on the other hand, may make magic or kill his neighbours" (Evans-Pritchard 1935:417f).

Als „Evans-Pritchard's distinction" hat diese definitorische Scheidung von witchcraft und sorcery einen festen Platz in der Theoriengeschichte gewonnen. Es gibt einen – von Evans-Pritchard nicht genannten – Grund, warum er und viele Anthropologen nach ihm die Unterscheidung zwischen 'unmöglicher', empirisch nicht nachweisbarer witchcraft und 'möglichem' und damit beweisbarem Schadenzauber verwendet haben: Sie war für die Kolonialregierungen von wichtiger Bedeutung für die durch die seltsamen Verhaltensweisen der 'Primitiven' sowieso schwierige Rechtsprechung, denn die Regierungen konnten natürlich nur solche Übeltäter verfolgen, denen die Verwendung schädigender Medizinen nachgewiesen werden konnte. So sagt z.B. Wilson (1951:308): „Sorcery as I defined it, is practiced that is, people use medicines (which are sometimes poisons)... while few authors would admit the reality of witchcraft". Nadel führt ein anderes Unterscheidungskriterium ein. Er trennt die witchcraft-Vorstellungen der Nupe in Nordnigeria nicht nur von der sorcery, sondern vom gesamten magisch-religiösen System (1935:424). Schwarze Magie hat für Nadel immer ein verständliches (intelligible) Motiv als Hintergrund. „Witchcraft however means killing for the reason of some evil will which can be measured by no social or human standards" (1935:424).

Ähnlich argumentiert auch Field (1960) für die Akan in Ghana. Sie sagt, daß die Fähigkeit zum Hexen (OBAYI) nur durch den leisen, unsichtbaren Einfluß der Hexe zustandekomme, und betont: „She has usually no conceivable motive and bears no ill-will towards her victim/.../A person can possess an *obayi* without awareness of it, and can furthermore use it harmfully with-out knowing of it (1960:36). Debrunner übernimmt in seiner Arbeit bei den Akan Nadels Definition (1959:1). Auch Winter(1963:281) unterscheidet für die Amba (Uganda) die unbegreifliche, abscheuliche witchcraft („ultimately inexplicable") von der wenigstens motivational nachvollziehbaren sorcery („makes sense"). Im gleichen Sinne spricht sich auch Wilson (1951) für die Nyakyusa/Tanzania aus,[105] und

[105] ebenso Gluckman 1955, Douglas 1963 und 1966 für die von ihnen untersuchten Ethnien.

Firth (1956/1986:40) übernimmt das nachvollziehbar/ nicht nachvollziehbar – Kriterium in die Theoriediskussion.[106]

Von Nichtafrikanisten wurde Evans-Pritchard's Unterscheidung (rein psychisch/ physische Hilfsmittel) übernommen, allerdings im ozeanischen Bereich mehr als im amerikanischen, wo sie im ethnischen Kontext seltener von Wichtigkeit zu sein schien (vgl. die Beiträge in Douglas 1970 ed.). Auch Historiker wie Thomas (1971/1986:41) stellten für das frühneuzeitliche Hexenbild eine ähnliche Unterscheidung fest; allerdings war Hexerei nie „unfreiwillig",[107] sondern entsprang der bewußten Kollaboration mit dem Teufel. Bei Macfarlane schließlich resultiert aus der Rezeption anthropologischer Begriffsdiskussion und der Überprüfung ihrer Anwendbarkeit auf Europa eine Kombination beider Begriffspaare. Seine Definition kontrastiert Mittel (means) und Resultate (ends) von witchcraft bzw. sorcery: „ 'Witchcraft' is predominantely the pursuit of harmful ends by implicit/internal means. 'Sorcery' combines harmful ends with explicit means" (Macfarlane 1970a:44). Schon 1963 versuchten Middleton und Winter in einem Sammelband mit dem neu eingeführten Begriff „wizardry" die Dichotomisierung von witchcraft / sorcery zu überwinden. Sie halten, mit einer ähnlich angelegten Begründung wie seinerseits Evans-Pritchard, dessen Unterscheidung für unbrauchbar: Sorcery sei von witchcraft in der Praxis oft schwer zu trennen, da viele Ethnien eben keine Unterscheidung vornähmen! Auch Marwick behandelt in einem Aufsatz die Begriffe zusammen, da beide soziologisch gleich zu behandelnde Indikatoren sozialer Spannung widerspiegelten: „... both alike are enemies of man" (1965a:171).

Den Charakter der Hexe als den „Inbegriff des Bösen" in allen hexengläubigen Gesellschaften betont Mair 1969. Die Zande sind ihrer Einschätzung nach atypisch, da die dort in den gesellschaftlichen Norm- und Ritualkodex eingebundenen MANGU-Vorstellungen nicht als Sinnbild des Bösen gelten (1969:18). Standefer, die in ihrem kompendiumartigen Werk 1972 die Frage der Unterscheidung bei 75(!) afrikanischen Ethnien sorgfältig untersucht hat, kommt ob all dieser verschiedenen Definitionen zu dem Schluß: „We can only conclude that /the questions of definitions/ are far from being settled. A totally new approach is necessary" (Standefer 1972:112). Auf die Suche nach diesem neuen Weg macht sich auch die vorliegende Arbeit.

[106] Sie stehen damit in Gegensatz zu der Zandeauffassung, die sagen: „Witches must be fully conscious of their ill deeds, for hatred springs in the breast then goes down to the belly to rouse witchcraft" (vgl.Evans-Pritchard 1937:119).

[107] andernfalls wäre es ja in den Kontext der „Besessenheit" gefallen (vgl. Das Kapitel: Das Wesen des Bösen„).

1.6. Kritische Würdigung der anthropologischen Theorien

Evans-Pritchard und mit ihm die strukturfunktionalstisch ausgerichtete englische Schule erklärte *Hexerei* noch klassisch funktionalistisch. Der Ansatz war originär und verdienstvoll, da er den *Hexen*glauben nicht, wie bisher üblich, als primitiv und unverständlich abtat, sondern seine durchaus rational nachvollziehbare Funktion innerhalb einer Gesellschaftsstruktur erklären half. Dadurch wurde dem Phänomen einiges von seiner 'Absurdität' genommen. Das war nicht nur von wissenschaftstheoretischer Relevanz, sondern beeinflußte auch durchaus positiv die Haltung diverser Kolonialregierungen, in deren Diensten nicht wenige Anthropologen damals standen. Bei der Lektüre von Evans-Pritchard's Werk gewinnt der mit der funktionalen Theorie vertraute Leser allerdings den Eindruck, daß jenem mit den Azande ein einmaliger Glücksgriff gelungen ist: Die Azande haben nämlich in *Hexerei* („MANGU"), Magie und Orakel in geradezu schulmäßiger Weise Konzepte entworfen, an denen sich die Tauglichkeit strukturfunktionaler Theorie exemplifizieren läßt. Anscheinend klammern sie alle gesellschaftlichen Bereiche, in denen MANGU mit den herrschenden Normen in Widerspruch geraten oder wo sie schwer lösbare Konflikte erzeugen könnte, aus deren Wirkungskreis aus. *Hexerei*beschuldigungen drücken nur Spannungen zwischen Gleichen und Gegnern von nicht miteinander verwandten Gruppen aus (Gillies 1978:27). Ja mehr noch, Verhexung als Bestrafung ist sogar gesellschaftlich gebilligt und abgesichert. So sagt Prinz , der in den siebziger Jahren bei den Azande war:

> „Jeder, der die gesellschaftlichen Regeln des Stammes durchbricht oder einem anderen etwas Böses antut, muß mit Verhexung als Strafe rechnen/. . . /. Wer die Fähigkeit des Hexens hat, darf sich dieser Fähigkeit bedienen, ohne dadurch in eine gesellschaftliche Außenseiterrolle zu geraten. Hexerei ist ein gemeinschaftserhaltender und stabilisierender Faktor" (Prinz 1987:26).

Damit steht das Azandekonzept in Widerspruch zu den meisten seither vorgenommenen anthropologischen *Hexerei*untersuchungen, soweit sie nicht in direkter Tradition zu Evans-Pritchard stehen. In ihnen sind es gerade die Unberechenbarkeit und Unkontrollierbarkeit und ihr gehäuftes Auftreten in Bereichen ohne institutionelle Konfliktregulierungsmöglichkeiten, die *Hexerei*beschuldigungen auszeichnen. Auch in anderen Punkten, so der Bewußtheit des Täters über sein Tun, und im Fehlen jeglicher Kategorie der Hexe als Sinnbild des moralisch Verwerflichen, unterscheidet sich das Evans-Pritchard'sche Azandekonzept von dem anderer *hexen*gläubiger Gesellschaften. Berücksichtigt man den modellhaften Charakter, der Evans-Pritchards Arbeit bis heute zugemessen wird, ist dieser Umstand fatal.

> „It is a paradox in the history of social anthropology, that the books which have contributed most to our understanding of general principles of social behavoiur have been based on the experience of societies which later proved to be exceptional", stellt Lucy Mair (1969:18) diesbezüglich fest.

Aber ist dieses Bild einer domestizierten, zahmen *Hexerei* überhaupt richtig? Es hat den Anschein, als ob Evans-Pritchard, indem er *mangu* als eine das soziale und moralische System stabilisierende Kategorie vordefiniert, alle gegenläufigen Hinweise aus seiner Argumentation ausgeblendet hat.[108] Nicht nur, daß die Azande *mangu* in vielen Stellungnahmen selbst als mysteriös und bedrohlich beschreiben,[109] auch der ungeheure Aufwand und die Energie, mit denen die Azande sich ihren Anklagen und Vorsichtsmaßnahmen gegen die *Hexen* (*boro mangu*) widmen, sind für sich schon Zeichen eines gerüttelten Maßes an Furcht und Besorgnis, vermutet Kennedy (1967:219). Evans-Pritchard beschreibt die Azande allgemein als Gesellschaft mit einem ungewöhnlichen Maß an Eifersucht, Haß und Konflikten (1937:100ff). Informationen, nach denen überführte *Hexen* vor der Ankunft der Europäer häufig getötet wurden, passen, so moniert Kennedy (1967:219) zu Recht, nicht in das 'zahme' *Hexen*bild, das Evans-Pritchard dem Leser nahebringen will. Auch befand sich die Azandegesellschaft nicht in dem zeitlos gültigen Ruhezustand, in den ihn der klassische Funktionalismus mit der Betrachtung nur eines Zeitabschnitts zwangsläufig stellen muß.

> „Evans-Pritchard notes that the Azande had their political system disrupted more than once in the past by Arabic slave trade (1937:18). After they were brought under Anglo-Egyptian rule in 1905, a number of other drastic changes began. The British refused to admit witchcraft as a reality or a crime, refused to prosecute witches, and outlawed their execution. . . As a result of this, 'All is vagueness and confusion' [1937:27,128]" (Kennedy 1967:219).

Darüber hinaus führte Evans-Pritchard seine Untersuchungen vorwiegend in Dörfern durch, die erst im Lauf der zwanziger Jahre durch eine staatlich verordnete Umsiedlungsaktion entstanden waren.[110] Ihre frühere Bewegungsfreiheit war zusätzlich durch neue Grenzziehungen erheblich eingeschränkt.[111] Weitere Konfusion brachten die indigenen Konzepte anderer zugezogener Ethnien, die die Azande nicht in ihre traditionellen Kategorien einzuordnen vermochten.[112]

---

[108] Es spricht für seine Arbeit, daß er diese Hinweise an mehreren Stellen selbst gibt, sie also nicht bewußt unterdrückt.

[109] Evans-Pritchard 1937: 38,81, 82 etc., vgl. Kennedy 1967:218.

[110] vgl. Gillies 1978:20f.

[111] Evans-Pritchard 1937:15, auch: Reining 1966:116.

[112] Evans-Pritchard 1937:422, vgl. Kennedy 1967:220, dort auch weitere Beispiele.

Und so resümiert Kennedy (1967:220):

> „I suggest that many of the inconsistencies of Zande thought are probably attributable to the pangs of social disorganisation and new conflicting alternative standards, rather than to enduring properties of a primitive philosophy."[113]

Obwohl es Evans-Pritchard's Anspruch war, ohne jeden Gebrauch expliziter Theorie anzutreten und die Azandephilosophie von innen heraus verständlich zu machen, berichtet Kremser, der mit Prinz bei den Azande war und eine interessante „Restudy" über 'Hexerei (MANGU) bei den Azande' vorgelegt hat:

> „Ich konnte persönlich beobachten, wie Evans-Pritchard's funktionale 'witchcraft'-Interpretation bei... den Azande grobe Empörung über die Mißachtung ihrer eigenen Konzeption des 'MANGU' auslöste" (1977 :304).

Ein weiterer methodischer Vorwurf gilt Evans-Pritchard's ausdrücklichem Verzicht auf jegliche psychologische Kategorie. Die rigorose Eliminierung aller individual-psychologischen Betrachtungszusammenhänge (Hozzel 1977:157) entspricht zwar der 'sozio'-logischen Perspektive. Sie kann aber auf die entscheidende Frage nach den individuellen Motivationsstrukturen für *Hexerei*beschuldigungen keine Antwort geben.[114] Der Schlüssel für das Verständnis des oft unverständlich erscheinenden *Hexerei*phänomens liegt aber nicht nur in seinen gesellschaftlichen Funktionen, von denen es sich oft genug emanzipiert, sondern vor allem in den Beziehungen einzelner Menschen zueinander. Gerade deren soziale Nähe ist eine entscheidende Variable, in der der Beziehung zwischen Opfer/ Kläger, Hexe(r) und Hexendoktor entscheidende Bedeutung zukommt und mit der die Häufigkeit der *Hexerei*anklagen kovariiert. Evans-Pritchard hat diese, wie auch andere durchaus soziologische Variablen, wie „Geschlecht" oder „Klasse" zwar eingeführt,[115] aber leider nicht weiterverfolgt. Es verwundert deshalb kaum, wenn Kremser in seiner „restudy" zur Azande-Hexerei zu dem Schluß kommt: „In der Gesamtbeurteilung des 'MANGU'systems gelangte ich zu einer Interpretation, die sich grundlegend von der Evans-Pritchard's unterschied" (1977:306); und er legt bei dieser Interpretation nicht umsonst die Betonung auf das Beziehungsdreieck zwischen *Hexer*, *Verhextem* und *Hexen*doktor (1977:308).

[113] Dies berührt auch die gesamte derzeitige Diskussion um die situative, „kindliche" Logik und die inhärenten Widersprüche im Azandedenken, die unter Wiederaufnahme Piaget'scher Entwicklungspsychologie-Konzepte von diversen Autoren geführt wird (vgl. z.B. Hallpike 1979, Dux 1982).

[114] Auch andere Autoren, so Middleton/ Winter (1963:1) und Gluckman (1968) traten für die „reine" soziologische Betrachtungsweise ein. Kritik an dieser „soziozentrischen" Perspektive bei Kennedy 1967 und Burton 1985.

[115] (vgl.Kennedy 1967:217).

Was unter diesen Umständen von dem Standardwerk zur *Hexerei*forschung für den Kulturvergleich bleibt, ist nicht viel. Davon sind Beidelmann's Hymnus auf die Einzigartigkeit dieser Monographie und die Hochachtung vor der akribischen Sorgfalt, mit der sie verfaßt wurde, sowie die zahllosen Anregungen, die von diesem Werk auch heute noch ausgehen, nicht berührt. Gluckman's Feststellung, daß sich das Azandeschema auf alle *hexen*gläubigen Gesellschaften in Afrika anwenden ließe (1944:61), hat sich als grobe, aber folgenreiche Fehleinschätzung erwiesen. Evans-Pritchard selbst war weise genug, vor der Verallgemeinerung seiner – allerdings in entwaffnender Schlüssigkeit vorgetragenen – Zandearbeit zu warnen: „I am not anxious to define witchcraft, oracles and magic as ideal types of thought, but to describe what Azande understand by *mangu*, *soroka*, and *ngua*„(1937:8, Hervorh. im Original).

Ich möchte versuchen, Kluckhohns fälschlicherweise als rein psychologisch klassifizierte Perspektive und den zu simplen konfliktsoziologischen Ansatz von Marwick und seinen Kollegen zusammenzuführen und um eine Perspektive zu erweitern. Dies ist möglich auf der Basis der Theorie sozialer Konflikte, die von Lewis Coser schon 1956 vorgelegt wurde. Sie geht zurück auf Georg Simmel, der 1908 (:247ff) in seiner „Soziologie", Konflikt als wesentliches Element für die Gruppenbildung erkannt hatte. Coser geht nun über Simmel und damit auch über die konfliktsoziologischen Ansätze von Marwick und Kollegen hinaus, indem er betont, daß Konflikte sich nicht nur direkt äußern, sondern daß sie auch auf Ersatzobjekte umgeleitet, bzw. durch intrapsychischen Spannungsabbau sublimiert[116] werden können. Er unterscheidet deshalb drei Arten des Konflikts: den echten Konflikt, der sich direkt äußert, den unechten, der Ersatzobjekte sucht und den sublimierenden Konfliktabbau (1956/1965:47). Dies erinnert an Kluckhohns Alternative zur Konfliktbewältigung bei den Navaho (1944/1970 :90). Nach Coser handelt es sich bei *Hexerei*beschuldigungen um eine Form der völkerkundlich schon häufig beschriebenen „Ventil"-institutionen,[117] eine Art „Blitzableiter", die im Sozialgefüge dort zum Einsatz kommen, wo sich direkte, offene Aggression verbietet. Beim *Hexerei*verdacht sind dies jene Bereiche, wo das Ideal der Brüderlichkeit und guten Nachbarschaft gepflegt wird: in der Familie und jenen 'korporativen' Gruppen, deren Existenz auf Harmonie und Nächstenliebe basiert. Aber mit Freud argumentiert Coser (1956/1965:55), daß „Ventilinstitutionen" sowohl für die Sozialstruktur, wie für das Individuum nur

[116] unter Sublimierung versteht man einen psychischen Prozeß, mittels dessen sozial weniger akzeptable Formen der Motivbefriedigung durch sozial akzeptablere ersetzt werden können (Arnold/ Eysenck/ Meili 1972/1987:2240).

[117] Zu ihnen gehören zum Beispiel orgiastische Feste, in deren Verlauf sich die Normen umkehren. Vierkandt beschrieb sie als „eine Art Flußbett für unterdrückte Triebe, die das übrige Leben vor deren zerstörerischen Kraft schützen" (1928:304f, zit. nach Coser 1956/1965:47f).

unvollkommen funktional sind: Die Wunschvorstellung, das ursprüngliche Objekt betreffend, bleibt erhalten. Konflikt kann zwar Auflösungserscheinungen in einer Beziehung beheben, aber nur, wenn nicht die Grundvoraussetzungen der Beziehung Gegenstand des Konfliktes sind. In intimen Beziehungen betrifft der Konflikt jedoch häufig Grundsatzfragen, d.h. er gefährdet diese Beziehung grundlegend. Je enger die Beziehung und je größer das affektive Engagement, desto stärker ist die Tendenz feindliche Gefühle eher zu unterdrücken als sie zu äußern. Auf diese Weise beschreibt Freud die Gefühls„ambivalenz", die mit der Nähe der Beziehung korrespondiert.[118]

Douglas führte 1967 in einem Artikel den bekannten soziologischen Perspektiven einen weiteren Faktor hinzu: die räumliche Distanz. Hexereianklagen fallen in den von ihr betrachteten *Hexen*gesellschaften (Azande, Cewa, Lele, Yao und Süd-Bantu) in ein und dieselbe Kategorie von, „... small-scale, ambiguously defined, strictly local relations" (1967:78). Swanson hatte schon 1960 mit einer Datenbasis aus fünfzig Gesellschaften des tribalen Typs eine Korrelation zwischen sozialer Nähe und *Hexerei*verdacht festgestellt. In allen Gruppen trat *Hexerei* dort auf, wo Haß sich entwickeln kann, ganz besonders in solchen Beziehungen, die eng, wichtig, von Dauer sind und in denen keine legitimierenden Übereinkünfte oder Regelungen bei drohenden Konflikten eingerichtet sind. Auch Tait verwies in seiner Untersuchung bei den Konkomba (Ghana) auf diesen Umstand.

Aus Cosers Gedanken über die Rolle des Konfliktes und den Thesen von Douglas und Swanson ließe sich folgende Hypothesenkette erstellen: Je geschlossener eine Gesellschaft ist, je stärker deren Mitglieder auf gegenseitige Hilfsbereitschaft angewiesen sind und je weniger Möglichkeiten bestehen, sich aus den bestehenden Gefühlsambivalenzen durch offenen Konflikt oder räumliche Distanzierung zu lösen, desto stärker ist der Zwang, Institutionen einzurichten, die Konflikte kanalisieren, umleiten. Es wäre eine These dieser Arbeit, daß *Hexerei* ein Idiom ist, in dem sich Konflikte an Punkten innerhalb einer relativ geschlossenen, immobilen Gesellschaft, wo weder die Alternative zur Sublimierung noch zur offenen Konfliktaustragung vorhanden ist, artikulieren lassen.

1.7. Die Verbindung von historischer und anthropologischer Theorie

Lange Zeit liefen die historischen Forschungen zur europäischen Hexerei und die sozialanthropologisch-psychologisch orientierten Feldforschungen nebeneinander her. Die Verbindung beider Zweige schien Ende der sechziger Jahre überfällig, und so stehen in zwei 1970 erschienen Sammelbänden von Douglas und Marwick erstmals historische und anthropologische Arbeiten nebeneinander. Diese

[118] vgl. Freud, S. Ges. Werke Bd.XI:443, nach Coser 1956/1965:74.

Begegnung zwischen Sozialgeschichtsschreibung und Sozialanthropologie war vor allem für die Historiker äußerst fruchtbar, „... stellte doch die Sozialanthropologie nicht so sehr die Frage nach Ursprung und Wesen der Hexerei" (Behringer 1987:6), sondern vielmehr die Frage nach der Rolle der Hexe in ihrer gesellschaftlichen Umgebung. Auch wurde die ethnologische Eigenart, das Phänomen als integralen Bestandteil des kulturellen Gesamtzusammenhanges zu sehen, und das Einlassen des Ethnologen auf „die Andersartigkeit der untersuchten Mentalitäten ohne ethnozentrische Arroganz" (Behringer 1987:7) als entscheidende Anregungen empfunden. Ein neuer methodischer Zugang, die sogenannte „historische Feldforschung" hat sich in Anlehnung an die ethnologischen Feldforschungsmethoden etabliert.[119] Die historische Forschung trat in eine Art „... Experimentierphase ein, in der versucht wurde, eine Verknüpfung mit allen möglichen gesellschaftlichen Umwälzungen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit herzustellen" (Behringer 1987 :83).

> „Die Themenliste reicht dabei vom Zerbrechen des mittelalterlichen Kosmos durch den raschen Wandel der politischen, sozialen und religiösen Ordnung im 15. Jahrhundert,[120] einen Mentalitätswandel im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus,[121] dem möglichen Konfliktpotential vorindustrieller europäischer Dorfgemeinschaften,[122] ... dem Wegfall katholischer Abwehrmagie durch die Reformation,[123] der Sozialdisziplinierung und Unterdrückung der Volkskultur im 16. und 17. Jahrhundert,[124] der Preisrevolution des 16. Jahrhunderts,[125] bis zur Veränderung der Familienstrukturen zu dieser Zeit, besonders in Bezug auf die Rolle der alten Frauen in der Gesellschaft[126] ..." (Behringer 1987:8f, auch für die Mehrzahl der Anmerkungen).

Wie nicht anders zu erwarten, kam es zu ganz unterschiedlichen Interpretationen, je nachdem, welche Hypothese mit der jeweiligen Arbeit bewiesen werden sollte. Verlegten die einen die Hexenverfolgung an die Peripherie der landwirtschaftlich nutzbaren Welt in entlegene Gebirgsregionen und wenig fruchtbare Sumpfgebiete,[127] so sahen die anderen den Schwerpunkt in den hochentwickel-

[119] dazu Behringer 1987 ausführlicher in seiner Einleitung.

[120] J.B. Russell, Witchcraft in the Middle Ages, Ithaca/London 1972. (nach Behringer 1987:8, Anm.29).

[121] Macfarlane 1970:205f; ebenso Thomas 1970:63f.

[122] Macfarlane 1970:205f.

[123] Macfarlane 1970:250f.

[124] so der schon erwähnte Muchembled 1982:232–277.

[125] so z.B. Behringer selbst (1987b:142).

[126] Midelfort 1972:184ff.

[127] so. z.B. Muchembled 1982, mit seinem „Sozialdisziplinierungs"-Paradigma, der in der Verfolgung vor allem das Mittel der Unterwerfung einer selbständigen Volkskultur an der Peripherie Frankreichs sah. Mit ganz anderer Intention Trevor-Ropers' „Gebirgstheorie" 1967, in der er sich

ten Zentren des Frühkapitalismus[128] (Behringer 1987:9).

Die Historiker Keith Thomas (1970) und Alan Macfarlane (1970, 1970a, 1970b) waren die ersten, die versuchten, die Erkenntnisse aus anthropologischen Studien auf ihre historischen witchcraft-Untersuchungen anzuwenden. Aufgrund der spezifischen Eigenart gerade des englischen *Hexen*glaubens, der sich in vielem vom kontinentalen unterschied, kommt Thomas zu der Auffassung, daß witchcraft in Großbritannien viel mehr Ähnlichkeiten mit den afrikanischen Formen aufweise, als mit denen des Kontinents (1970:49f). Die überwältigende Mehrheit der *Hexen*fälle im frühneuzeitlichen England verlief nach dem Muster, daß das spätere Opfer der als Hexe beschuldigten Person die nachbarliche Hilfe verweigerte. Die Hexenfälle, „... illustrate the breakdown of the tradition of mutual help upon which many English communities were based" (1970:63). Es war also das schlechte Gewissen seitens des Opfers in jener Zeit des Zusammenbruchs alter Normen, so legt dieser Schluß nahe, das häufig am Anfang eines *Hexen*falles stand.

Auch nach Macfarlane (1970b) können die Anklagen in England als Zeichen tiefgreifenden sozialen Wandels gesehen werden. Das Ideal guter Nachbarschaftlichkeit in einer hochgradig integrierten, wechselseitig abhängigen Dorfgemeinschaft, prallte zu jener Zeit auf die „Hilf dir selbst„-Mentalität des anbrechenden kapitalistischen Zeitalters (1970b:302).[129] Die massiven Aggressionen und Schuldgefühle, die beim krisenhaften Übergang von der bäuerlichen Kooperation zur individuellen Lebensführung auftreten, führen zu kollektiven Projektionen und Abfuhr auf Sündenböcke: die Hexen. Mittels der Anklage gelingt es, traditionelle Werte und Verpflichtungen, die alten moralischen Standards, zu unterminieren und zu verändern, obwohl sie an der Oberfläche aufrecht erhalten werden (1970b:303).[130] Damit bewegt sich Macfarlane zwischen einer sozialpsychologisch und moralethisch orientierten Erklärung des Phänomens. Und so verwundert es nicht, wenn er in einem neueren Artikel für agrarische Gesellschaften mit großer Populationsdichte feststellt: „... the moral economy of the peasant

zu der Deutung verstieg, „... die dünne Gebirgsluft rufe 'Halluzinationen' hervor, die in den 'Phantasien der Gebirgsbauern' ihren Niederschlag gefunden hätten" (Behringer 1987:10).

[128] so diejenigen vorwiegend sozialanthropologisch orientierten Forscher die vor allem vom Paradigma „Angst durch Kulturwandel" leiten ließen.

[129] Allerdings gibt Behringer zu bedenken , daß solche Ansätze, die die Hexenverfolgung vor allem durch die gesellschaftlichen Spannungen in der Zeit des Übergangs von der feudalen ordo zur kapitalistischen ausgelöst sehen, kaum eine erschöpfende Erklärung gerade der großen westeuropäischen Verfolgungswelle in den Jahren 1585–1595 abgeben könnten, denn es sei kaum anzunehmen, daß der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus ausgerechnet Mitte der 1580er Jahre in all diesen Ländern in seine entscheidende Phase getreten sei (Behringer 1987:14).

[130] vgl dazu auch Midelfort 1972 für den südwestdeutschen Sprachraum.

society has, as one aspect, the economy of evil„... This is a world of limited good, envy, the Evil eye" (1985:58). In solchen Gesellschaften lauert der Feind, das Böse nicht nur draußen, sondern vor allem im Innern der Gemeinschaft.[131]

Die Verbindung von anthropologischer und historischer Theorie bei Macfarlane und Thomas führte zu einer Art Sozialgeschichtsschreibung. Die Historiker übernahmen aber damit auch ein Erbe des anthropologischen Funktionalismus, der „... an der symbolischen Dimension von Glaubensanschauungen grundsätzlich nicht interessiert ist", wie Ginzburg (1990:11) zurecht kritisiert. In seiner Antwort auf eine ähnliche Kritik von H. Geertz 1975, gesteht Thomas ein, bei seinen Untersuchungen „... auf die symbolischen und politischen Bedeutungen der magischen Riten" zu wenig geachtet zu haben, und er fährt fort:

> „Auf einer weniger zugänglichen Ebene allerdings erkenne ich an, daß man der Symbolhaftigkeit der volkstümlichen Magie gerechter werden sollte. Die Mythologie des Hexenwesens .. sagt uns etwas über die Wertmaßstäbe der Gesellschaft, die an sie glaubte, über die Grenzen, die man gewahrt wissen wollte ..." (Thomas 1975, zit. in Ginzburg 1990:12).

Es ist Ziel dieser Arbeit, die Hexerei in ihrem symbolischen Kontext zu bestimmen. In der Art und Weise wie sich Mitglieder einer Gemeinschaft selbst und wie sie die *Hexe* wahrnehmen, läßt sich ein moralischer Kosmos nachzeichnen, in dem sich die Menschen bewegen und aus dem sie ihre Wertmaßstäbe beziehen.[132]

2. Auf dem Weg zu einer Neuinterpretation

Beidelmann forderte 1970 in seinem Beitrag „Towards more open theoretical interpretations" in einem Sammelband, der erstmals Historiker und Sozialanthropologen zusammenführte, ein Überdenken des ganzen bisherigen Ansatzes. Die Forschung sollte sich seiner Meinung nach auf die Suche nach einem neuen analytischen Rahmen begeben, der soziologische, ideologische und psychologische Faktoren berücksichtigte, ein Rahmen, der vor allem die symbolische Dimension der *Hexerei* miteinbezöge. Damit war das theoretische Feld der *Hexerei*, das so lange von Evans-Pritchard's Werk vordefiniert war, wieder völlig offen.

[131] vgl. dazu auch Norman Cohn's „Europe's Inner Demons",1975.

[132] In eine ähnliche Richtung weist der Sammelband „Indigenous Psychologies" von Heelas/Lock. Er dokumentiert einen Paradigmenwechsel in der anthropologisch orientierten Sozialpsychologie: „The subject is man as he considers himself in terms of his collective representations" (1981: xiii).

Ich werde im folgenden versuchen, für das Phänomen einen Rahmen zu finden, der groß und analytisch 'lose' genug ist, um seine breite kulturelle Variabilität und die fast unendlich scheinenden Verwirklichungsmöglichkeiten einzufangen. Dabei spielen zwei ethnologische Grundannahmen eine zentrale Rolle:

- Die Erkenntnis, daß der Mensch mit der ihn umgebenden Welt nie direkt kommuniziert, sondern durch die Vermittlung symbolischer Systeme,[133] daß ihm deshalb seine Welt immer in 'Bedeutung' gegenübertritt und er sich symbolische Bilder schafft, innerhalb derer er sich im Verein mit seinen Mitmenschen sinnvoll orientieren kann.
- Die Erkenntnis, daß zumindest in pflanzerischen (d.h. nicht-komplexen, aber seßhaften) Gesellschaften die Welt eingeteilt wird in einen geordneten und moralisch zu sichernden Bereich der Siedlung und der von ihr aus bestellten Felder einerseits und die chaotische, von teils feindlichen Geistwesen und Gottheiten belebte Wildnis andererseits.[134]

Von diesen Grundannahmen aus möchte ich mich auf das Phänomen zubewegen. Dabei benutze ich Konzepte, die von Berger/Luckmann bzw. K. E. Müller ausgearbeitet worden sind. Im Schnittpunkt dieser Konzepte – so werde ich zu zeigen versuchen – läßt sich auch die *Hexerei* lokalisieren.

2.1. Die symbolische Strukturierung der Welt

„Versteht man Ethnologie als Versuch, die Äußerungen fremder Völker in die Begrifflichkeiten der eigenen Kultur zu übersetzen, steht das Verstehen und Erklären von Symbolen eigentlich im Mittelpunkt des Bemühens", sagt Hauschild (1987:215). Dazu muß als erstes die Frage beantwortet werden, wie eigentlich Symbole oder ganze symbolische Sinnwelten entstehen.
Am Anfang steht nach Berger/Luckmann das Problem, daß eine Gemeinschaft ihre einmal etablierte Ordnung, ihre Institutionen gegenüber der neuen Generation vermitteln muß. „Legitimierung" ist der Prozeß, der das Vorhandensein dieser Institutionen erklärt und zugleich rechtfertigt.Vier Ebenen der Legitimation lassen sich nach Berger/Luckmann analytisch unterscheiden. Es beginnt mit der einfachsten Rechtfertigung: „So ist es eben, das macht man so – die frühesten und im großen und ganzen auch wirkungsvollen Antworten auf die 'warum'-Fragen des Kindes" (Berger/Luckmann 1966/1980:101).

[133] Ernst Cassirer lieferte mit seinem 1923 erschienen Buch „Phi-losophie der symbolischen Formen" den ersten Entwurf für diesen zentralen Satz der modernen Kulturanthropologie (vgl. Mühlmann 1968/1984:216).

[134] vgl. dazu Kramer 1987:297f; Müller 1983, Einleitung; Schomburg-Scherf 1986:242ff, Ritz 1988; zu der damit verbundenen Theorie der „limited goods" Foster 1965.

Die nächste Rechtfertigungsstufe bilden die Lebensweisheiten, allen voran die von den Altvorderen überkommenen Sprichwörter. An ihnen lassen sich in geradezu vollkommener Weise die Verhaltenserwartungen an den Einzelnen ablesen, sei dies nun in konkreten Sachaussagen („Was du nicht willst, daß man Dir tu,..") Erfahrungssätzen („Ist der Bauch spitz/Kind mit Schlitz/ ist der Bauch rund/wird's ein Jung") oder in einsichtigen und kunstvollen Metaphern („Hunde, die bellen, beißen nicht"; „Wer andern eine Grube gräbt..."). Neben den Lebensweisheiten zählen Berger/ Luckmann auch noch Legenden und Volksmärchen zu dieser Kategorie.

Die nächsthöhere Stufe bilden einfache, weitgehend in sich geschlossene Legitimationstheorien. Berger/Luckmann führen die ausgeklügelte und nur von Eingeweihten voll durchschaubare Theorie der „Vetternwirtschaft" an, mit ihren Rechten, Pflichten und feststehenden Bräuchen. Die Verwalter dieser „ehrwürdigen Kunde sind die alten Männer des Clans... [Sie] weihen die Jünglinge mit umständlichen Pubertätsriten in die höhere Vetternwirtschaft ein" (1966/1980:101). Am komplexen Ende dieser 'Rechtfertigungsskala' stehen die „symbolischen Sinnwelten":

> „Die symbolische Sinnwelt ist als die Matrix aller gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit zu verstehen. Die ganze Geschichte der Gesellschaft und das ganze Leben des Einzelnen sind Ereignisse innerhalb dieser Sinnwelten" (Berger/Luckmann 1966/1980:103).

Aus der symbolischen Sinnwelt schöpft der Einzelne den Sinn seines Daseins, vor ihr interpretiert er seine Erfahrung, im Alltagsleben, aber auch in den einsamsten, nicht sozial erfahrbaren Erlebnissen, sei dies nun im Traum oder in anderen „Grenzsituationen", die jenseits der Wirklichkeit des Alltags liegen. Die symbolische Sinnwelt hat integrierenden Charakter gerade auch für die „Randerfahrungen", die sich der Alltagswirklichkeit widersetzen. So bestimmt sie zum Beispiel „die Bedeutung von Träumen .. indem sie in jedem Augenblick das Übergewicht der Alltagswelt neu sichert. Sinnprovinzen, die ohne oberste symbolische Sinnwelt unbegreifliche Enklaven in der Wirklichkeit der Alltagswelt bleiben müßten, gruppieren sich mit ihrer Hilfe zu einer Hierarchie der Wirklichkeiten, die dadurch begreiflicher und weniger erschreckend wirkt" (Berger/Luckmann 1966/1980:105)

> „Wenn man diese Routineexistenz als die 'Tagseite' des menschlichen Lebens ansehen will, dann sind die Grenzsituationen *seine 'Nachtseite', die ständig unheimlich an den Rändern des Bewußtseins lauert*.... Ganz von selbst stellt sich der Gedanke ein (der 'ungesunde' Gedanke par excellence) *die helle Wirklichkeit der Alltagswelt sei vielleicht*

nichts als eine Täuschung und jeden Augenblick in Gefahr, von den heulenden Gespenstern der anderen, der Nachtwirklichkeit, verschluckt zu werden" (Berger/Luckmann 1966/1980:105, meine Hervorh.).

Deshalb benötigen die Menschen eine 'oberste', ordnende Wirklichkeit, in die sie auch die oft grauenerregende Nachtwirklichkeit integrieren und damit die Angst vor dem *„Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages"* (Douglas 1974:155) 'bannen' können. Um sie aber bannen zu können, muß die Gesellschaft die Erfahrungen des existentiellen Bedrohtseins mit Namen nennen – ihnen ihren Platz in der Alltagswirklichkeit zuweisen: Solche Namen sind nicht bloß Namen, vielmehr stehen sie für etwas: sie verweisen auf die verschiedenen Schattierungen dieser Nachtwirklichkeit, die sie symbolisieren.

Symbole sind im Gegensatz zu Zeichen nicht 'eindeutig'. Sie sind gekennzeichnet durch Vielstimmigkeit, Mehrdeutigkeit, Offenendigkeit und das Feld der Assoziationen, die durch sie ausgelöst werden. Ein Symbol verweist gleichzeitig auf viele Bedeutungen: „The 'vehicle' carries a load of 'meanings'," sagt Turner (1975:152) treffend. Die symbolische Rede entnimmt der Erfahrung nur ein Minimum an Bruchstücken, um ein Maximum an Hypothesen aufzustellen, ohne sie einer Prüfung zu unterziehen. Darin unterscheidet sie sich sowohl von der „Ökonomie" des gültigen Schlusses als auch von der „Ökonomie" des Irrtums: Diese versuchen beide, einem Maximum von Tatsachen durch ein Minimum von Hypothesen Rechnung zu tragen, und bleiben der Widerlegung durch die Erfahrung unterworfen (Sperber 1975:15). Die Berücksichtigung dieser Tatsache ist von entscheidender Bedeutung für das Nachvollziehen von Verhalten, das nicht aus sich selbst heraus verständlich ist. Geradezu notwendig erscheint sie, wenn wir verstehen wollen, wie Menschen *Hexen* und *Hexerei* als real erleben können.

Wir brauchen nicht andere Kulturen zu bemühen, um die Bedeutung, die Symbolik im Kulturprozeß haben kann, gegenwärtig werden zu lassen. Am Beispiel der für uns teilweise befremdenden Bräuche und Hausmittel, die von unserer eigenen Volksmedizin vor noch gar nicht allzu langer Zeit in der Kinderheilkunde eingesetzt wurden, zeigt Françoise Loux in einem 1978 veröffentlichten Buch, wie uns die Symbolik auch noch im eigenen Kulturerbe 'in den Knochen sitzt'. So wurden Würmer für die meisten Kinderkrankheiten verantwortlich gemacht. Sie nagen das Herz von unten an, sie stechen und zehren aus, sie 'pissen ins Herz', waren häufig geäußerte Vorstellungen in der Normandie um die Jahrhundertwende. Die Muttermilch als 'süße' Nahrung macht, 'daß die Würmer kommen', hieß es. Gibt man dem Kind gelegentlich Wein in die Milchflasche, kann man diesen schädlichen Wirkungen vorbeugen. Nach dem symbolischen Grundsatz der 'Ähnlichkeit' machte man dem Kind Umschläge mit Würmern, die die Parasiten vom Magen an die Oberfläche ziehen sollten (Loux 1978/1983:222); oder man wandte – Zeichen der Macht des heiligen Wortes – den „Wurmexorzismus" an:

> „Wurm ich verbiete Dir, diesem Kind mehr weh zu tun, als unser Herr Jesus Christus getan hat, wie er im Leib seiner Mutter, der seligen Jungfrau Maria, war, und ihr sprecht fünf *Paternoster* und fünf *Ave Maria*" (Loux 1978/1983:223, Hervorh. im Original).

Aus Praktiken, die uns heute objektiv als schädlich erscheinen, kann nicht auf eine generelle Nachlässigkeit oder gar Schadensabsicht gegenüber Kindern geschlossen werden. Alle diese Praktiken bewegten sich auf der Ebene einer präzisen Symbolik, „... die manchmal nach dem Gesetz der Ähnlichkeit, manchmal nach dem des Gegensatzes funktioniert" (Loux 1978/1983:74). Nach der Theorie der Volksheilkunde steht alles im Universum miteinander in Verbindung.

> „Danach sind die sichtbaren Eigenschaften der Dinge, ihre äußere Erscheinung lauter Zeichen, anhand derer sich die Verwandtschaft untereinander enträtseln läßt. Das Rot des Weines verweist auf das Rot des Blutes. Also erneuert der Wein das Blut des Organismus" (Loux 1978/1983:25).

Ein anderer Aspekt ist, daß der mit Worten geführte „Diskurs" einen Bestandteil der Therapie darstellt. So führt zum Beispiel die Vieldeutigkeit der Sprichwörter die Parallelität von Körper und Geist, von materieller Fürsorge und affektiven Beziehungen vor Augen: Sprichwörter sind beispielhaft für jene symbolische Existenz des Körpers, die das traditionelle Wissen entwirft (Loux 1978/1983:14). Wörtliche Bedeutung und symbolische Bedeutung sind austauschbar, wörtliche Wirklichkeit und symbolische Wirklichkeit fließen beständig ineinander, symbolisches und konkret Wirksames befinden sich in einem unablässigen Wechselspiel. Vertraut sind uns die Sorgen traditioneller Vorstellungen von Kinderheilkunde, weil dieselben Vorstellungen, Phantasien, Ängste, Wünsche – sind wir erst einmal selbst in Sorge – uns heute wie damals heimsuchen. Fremd sind sie, so sagt Loux, weil die traditionellen Vorstellungen „... die werdende Mutter in ein Netz symbolischer Verbote einbinden, die diese Ängste und Phantasien buchstäblich und wörtlich nahmen" (1978/1983:70f).

2.2. Die symbolische Dimension der *Hexe*

Auch in der *Hexerei* werden die in symbolischen Sinnbildern kondensierten Ängste buchstäblich und wörtlich genommen. Die *Hexen* tun die ihnen angelasteten perfiden Dinge wirklich, aber eben auf '*Hexen*art'. Ihre ruchlosen Taten laufen, so sagt Grottanelli (1976:327), auf einer nicht profanen, alltäglichen Realitätsebene ab: der *symbolischen*. Für den, der von *Hexerei* betroffen ist, überschattet das Symbol die profane Alltagserfahrung und wird realer empfunden als jede Alltagsrealität. Den einfachen Gemütern entgeht der symbolische Charakter der *Hexe* sogar völlig, so daß die Glaubensvorstellungen in ihrem wörtlichen, allgemeinen Sinne wahrgenommen werden (Grottanelli 1976:327).

Die symbolische und die konkret erfahrene Qualität der *Hexe* tauschen in dem Maße die Plätze, wie sich der Einzelne oder die Gemeinschaft von ihr aktuell betreffen lassen. Erst zu diesem Zeitpunkt wird sie „real", bedrohlich. Damit wird auch erklärlich, wieso der Grad der 'Glaubensüberzeugung' innerhalb einer Dorfgemeinschaft sowohl in der Zeit wie auch im Bevölkerungsschnitt außerordentlich variieren kann, je nach 'Aktualisierungsbedarf'. Möglicherweise läßt sich damit auch eines meiner befremdlichsten Felderlebnisse erklären: wie es möglich war, daß mir ein und derselbe junge Mann im Interview versichern konnte, er sei persönlich vom *Hexen*glauben nicht berührt, überraschend nur, wie präsent die Einzelheiten des „kulturellen Deutungsmusters" während des Gesprächs waren, und wie ich ihn Wochen später bei einem konkreten *Hexen*fall im Dorf unter denen sehe, die die angebliche *Hexe* am eifrigsten attackieren. Hier ist die symbolische Wirklichkeit, die sich ja auch in Distanz erfahren und über die sich dann trefflich diskutieren läßt, ganz unvermittelt über den jungen Mann hereingebrochen, hat sich im konkreten Fall verdichtet und zu der für mich als Beobachter schockierenden Reaktion geführt.[135]

In ihrem Buch über Kosmologien in Industrie- und Stammesgesellschaft (1967b/1973, „Natural Symbols") hatte Douglas den Symbolcharakter der *Hexe* in einer *hexen*betroffenen Gesellschaft angesprochen. Dabei stellte sie fest, daß die *Hexe*, symbolisch betrachtet, die genaue Umkehrung der normalen menschlichen Lebensweise darstellt. Sie bedeutet „*..das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages*" (Douglas 1974:155), sie ist ein verblüffend getreues aber spiegelverkehrtes Abbild der Gesellschaft, die sie hervorbringt.

Die symbolische Dimension der *Hexe* war auch für Standefer 1972 der Ausgangspunkt für ihre Untersuchung. Auf über 800 Seiten gibt sie eine erschöpfende,

[135] vgl. dazu die Einführung: „Zur Einstimmung...". Inwieweit mein Bedürfnis informiert zu werden diese Aktualisierung vorbereitet hat, vermag ich nicht zu sagen.

aber leider wenig beachtete vergleichende Darstellung zur symbolischen Klassifizierung der *Hexerei* in 75 afrikanischen Gesellschaften. Sie stellt fest, daß die Symbolik in der „witchcraft"-Kosmologie sich weltweit ähnelt:

> „One finds numerous examples in the African literature of beliefs that witches fly through the air at night, dance naked, associate with animals, are symbolized by the colour black and do things in an inverted (upside down or backward) way" (1972:345).

Die Antwort auf diese verblüffende Parallelität findet sie, indem sie das System der *Hexen*vorstellungen (witchcraft beliefs) als eines der symbolischen Klassifikationen begreift „..a belief in beings charcterized by a number of symbolic attributes" (1972 :345). Die symbolischen Attribute tendieren nach Standefer dazu, nach den Grundmustern der *Umkehrung* und *Inversion* („reversal and inversion") angeordnet zu sein. Diese Grundmuster füllt jede Gesellschaft nach ihren kulturellen Vorstellungen aus. Von entscheidender Bedeutung ist die Tatsache, daß diese symbolischen Attribute in allen 75 von Standefer untersuchten Ethnien eine Fähigkeit, Qualität oder Macht darstellen, die *nur* von den *Hexen* besessen wird, nicht aber von normalen menschlichen Wesen (1972:367). Wir finden *Symbole der Parodie* (in 55% aller Fälle), z.B. *Hexen*feste als Spiegelbild der normalen gesellschaftlichen Festivitäten, in denen trotz der Verkehrtheit das Prinzip der Reziprozität gilt. Wir treffen auf *Hitzesymbolik* (36%):Feuerball, helles Leuchten, Glühen am Nachthimmel etc., *Symbole der Perversion* (33%): Inzest, Bestialität, Homosexualität, Lesbierie, Succubus/Incubus-Vorstellungen, Nacktheit oder der *Nekrophilie* (60%): physischer und psychischer Kannibalismus, Vampirtum, kannibalistische *Hexen*feste, „Fleisches"schulden etc. Gemeinsam sind allen diesen Kategorien die Grundmuster der Umkehrung und Inversion (1972:748).[136] Sowohl physische wie soziale Inversion werden mit den *Hexen* assoziiert. Durchweg handelt es sich um Eigenschaften und Fähigkeiten, die von normalen Menschen verabscheut werden, bzw. ihnen nicht zur Verfügung stehen:

> „In der Welt der Hexe verkehren sich alle Dinge in ihr Gegenteil. Im Mittelpunkt steht die Umkehrung von Liebe in Haß", sagt Kramer (1987:48, Aschanti/Ghana) in diesem Zusammenhang.

Hexen fliegen (36%), sie verfügen über besondere Sehkräfte, haben die Fähigkeit sich zu verwandeln oder ganz unsichtbar zu werden (21–24%). Sie sind mit

[136] Die Prozentzahlen beziehen sich auf eine Auswertung der Tabellen von Standefer im Anhang ihres Werkes, in denen sie das Auftreten der verschiedenen symbolischen Kategorien in 75 Ethnien untersucht.

wilden Hilfswesen verbunden (68%).[137] Darüberhinaus weisen sie physische Charakteristika auf, die nur ihnen eigen sind: Ihre Nacktheit (dort, wo Nacktheit als obszön gilt), Schmutzigkeit, Häßlichkeit (dort wo „Schönheit" ein hoher Wert ist) und die Verkehrung der physischen Ordnung (z.B. Gehen auf dem Kopf, Augen an den Füßen, Zähne, die verkehrt herum wachsen etc.). Die Typen sozialer Inversion variieren mit den Werten und Standards der jeweiligen Gesellschaft, aber auch sie repräsentieren immer das, was von 'normalen' Menschen verabscheut wird. Die erwähnte Nekrophagie gehört dazu, sexuelle Perversion (33%), die Assoziation mit Tieren statt mit Menschen, ihre Nachtaktivität (59%), ebenso ihre Eifersucht, ihr Neid, unersättlicher Haß und Gier, oder ganz allgemein ihr so oft als 'irrational' beschriebenes, d.h. mit menschlichen Kategorien nicht nachvollziehbares Handeln.

Standefer unterzog die relevante Literatur zu vierzehn der Ethnien, in denen die Konzepte der „witchcraft" und der „Sorcery" zusammen auftreten, einer genaueren Untersuchung bezüglich ihrer unterschiedlichen Position im sozialen System. Beide können danach zur Erklärung von Unglück benutzt werden (1972:23); beide sind Formen 'übernatürlicher' Macht, die zum Schaden anderer eingesetzt werden kann. Einen entscheidenden Unterschied gibt es jedoch: trotz seines Bezugs zur transzendenten Welt bleibt der „sorcerer" eine einigermaßen berechenbare, „prosaische" Person, deren Dienste in der Regel für private Zwecke in Anspruch genommen werden können und deren Angriffe vergänglichen Charakter haben. Die Untaten der *Hexen* hingegen sind jenseits alles Begreiflichen, von einer geistigen Natur getragen, die all das anzieht, was ein normaler Mensch verabscheut (vgl. Standefer 1972:326). „Hexen verkörpern das wahre Übel, den Streit der nicht geschlichtet und gerächt werden kann", sagt Norris (1983:38) in diesem Zusammenhang.

Nicht in der Unbewußtheit oder dem ausschließlichen Gebrauch „psychischer", nicht-materieller Kräfte liegt nach Standefer der wirklich entscheidende Unterschied zur „sorcery", sondern in der Tatsache, daß wohl die *Hexe*, nicht aber der *Zauberer* durch physische, soziale, symbolisch invertierte Attribute charakterisiert ist. Es ist zwar nicht möglich, genau vorherzusagen, welche Symbole eine Gesellschaft zur Konstruktion ihrer *Hexen*vorstellung auswählen wird, aber, so betont Standefer: „...we can predict with a fair degree of accuracy the range of symbols from which the selection will be made" (1972:556). Diese Selektion wird in der Art der „intellectual bricolage"[138] vorgenommen, ganz ähnlich wie Lévi-Strauss dies für die Mythen gezeigt hat: Der „Bricoleur" (Bastler), der seine

[137] Diese Eigenschaften teilen sie mit anderen im transzendenten Bereich tätigen menschlichen Agenten.

[138] soviel wie „Bastelei des Verstandes",vgl. dazu z.B. Eickelpasch 1972:28.

Welt symbolisch strukturierende Mensch, nimmt, was immer gerade zur Hand ist oder ins Auge fällt, aus seiner Sinnwelt und baut daraus neue Strukturen auf. Die grundsätzliche psychische Gleichartigkeit des Menschen, Voraussetzung jeder interkulturellen Verständigung, führt zum Rückgriff auf naheliegende „natürliche Symbole"[139] wie Blut, Stein, Haar, Holz etc. sowie auf eine begrenzte Auswahl sinnvoller, d.h. historisch und inhaltlich schon bestimmter kultureller Symbole. Dieser Umstand ist es, der zur weltweiten Ähnlichkeit der *Hexen*symbolik führt. Standefer kommt deshalb zu dem Schluß, daß es trotz zum Teil eminenter, historisch, sozial und kulturell bedingter Unterschiede zwischen europäischen und afrikanischen *Hexerei*vorstellungen eine gemeinsame Definition auf der symbolischen Ebene gibt. Sie definiert die *Hexe* („witch") als:

> „a person thought capable of harming others supernaturally through the use of innate mystic power, medicines or familiars, and who is symbolized by inverted characteristics that are a reversal of social and physical norms" (Standefer 1972:141)

2.3. Die Polarisierung der sozialen Welt: Der konzentrische Dualismus

Jeder Mensch, so beginnt Klaus E. Müller in seiner Einführung zu dem Buch 'Menschenbilder früher Gesellschaften', „hat, wo immer er lebt, ja sich gerade befindet, seinen bestimmten Gesichtskreis. Er selbst stellt dessen Mittelpunkt dar, die Peripherie wird von der – imaginären – Linie gebildet, bis zu der seine Wahrnehmung reicht" (1983:13).

> „Menschen bedürfen, um sich in ihrer Umwelt zurechtzufinden und mit ihren Mitmenschen kommunizieren zu können, bestimmter, möglichst unverrückbarer Orientierungs- und Bezugsgrößen, deren Lage und Beziehungsstruktur so stabil erscheint, daß sie, eben, als verläßlich gelten können... Zur Sicherung des Orientierungsvermögens aber reicht Übereinkommen... allein nicht aus, der Konsens könnte auf alle mögliche Weise in Frage gestellt, erschüttert werden. Es besteht daher immer auch das Bestreben, die traditionellen Orientierungssysteme (Seins- und Vorstellungsordnungen) durch sakrosankte Begründungen zu legitimieren[140] ... Mit der Entfernung von den zentralen Erfahrungsbereichen, den Dichtezentren des Orientierungsvermögens, die umschließen, was einzig als gut, richtig und wahr gilt, schwindet die Verläßlichkeit freilich, um an der Peripherie des vertrauten Wahrnehmungsfeldes vollends sozusagen ihren 'Nullwert' zu erreichen. Jenseits

[139] vgl. dazu Douglas 1967/1973.

[140] vgl. dazu die im Kapitel 2.1. dieses Teils gemachten Ausführungen zur „Legitimierung" von einmal gesetzter Ordnung in einer kulturellen Gemeinschaft.

> davon hebt dementsprechend eine Art *Unwelt* an. Ihre fremdartigen Erscheinungsformen werden, weil den *Pluswerten* der Eigenweltlichkeit widerstreitend, als *Negativgrößen* begriffen, wobei die Abwertung exakt in dem Maße wächst, *in dem die Abweichung zur eigenen Erfahrungswelt zunimmt.* Den Extremfall bildet die totale Umkehrung... So bildet dieses Grundmodell der menschlichen Weltanschauung ein *'Zwei-Sphären-System'*: Der eigenweltlichen *Endosphäre* steht die außenweltliche Fremd- oder *Exosphäre* gegenüber" (K.E. Müller 1983:13f, Hervorh. im Original).

Diese Art der ego- und ethnozentrischen Zweiteilung nennt man auch *konzentrischen Dualismus*, weil der Mensch seine Welt geographisch, sozial und moralisch von *einem* Zentrum aus einteilt, in welchem *er* sich befindet (vgl. Streck 1987:248).

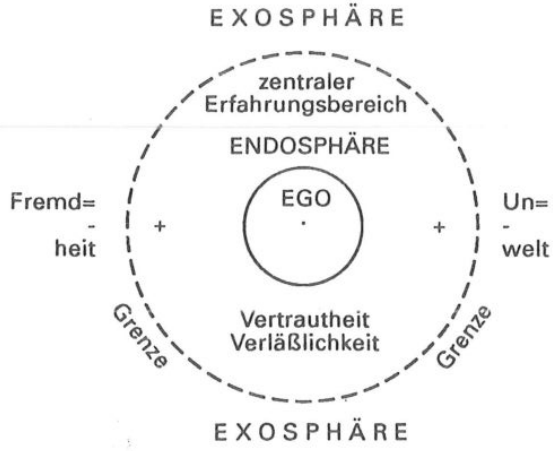


Fig. 2:
Das Weltbild des „konzentrischen Dualismus" (eigener Entwurf, vgl. Müller 1983 und Streck 1987).

Diese Zweiteilung dient zur Gestaltung der Sozialordnung („Soziographie") wie der Raumordnung („Topographie"). Den zentralen Orientierungsbereich in der endosphärischen Lebenswelt bildete die Erwachsenengesellschaft. „Mit dem Eintritt in sie erreichten die Interessen des einzelnen mit den allgemein gültigen Werten, Normen und Auffassungen eine *maximale Deckungsgleiche*" (Müller 1983:35, Hervorh. im Original). In vollem Maße entsprach der zeugungsfähige erwachsene Mann diesem Ideal, aber auch – und darin folge ich nicht Müllers Einschätzung[141] – die gebärfähige Frau und Mutter. Abweichungen von diesem Ideal konnten zur Stigmatisierung, zur physischen und sozialen Ausgrenzung aus der Gemeinschaft führen, sie mußten es aber nicht. Namentlich Hysteriker oder auch nach unseren Begriffen Geistesgestörte genossen gelegentlich sogar besonderes Ansehen. „Man glaubte dann etwa, daß sie aufgrund eines Übergewichts der psychischen gegenüber den leiblichen Äußerungen *in ihrer Physis reduziert* und insofern quasi durchlässiger und aufnahmefähiger für *Kontakte mit den transzendenten Mächten seien...* (Müller 1983:40). Auch Bisexuelle bzw. Transsexuelle oder Krüppel konnten zu dieser Kategorie gehören.

[141] vgl. dazu v.a. sein Buch: „Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts" (1984).

Positive Abweichungen vom Normideal wurden durchaus ambivalent gesehen. Zu großer Erfolg zum Beispiel, überreiche Ernten, allzu großes Geschick bei Unternehmungen u.s.w. konnten nicht mit rechten Dingen zugehen. 'Erfolg in Maßen' wurde akzeptiert, „übermäßiger aber erregte Argwohn", so Krige (1947:52, cit, in Müller 1983:39) für die Lobedu in Südafrika. Gebilligt war Abweichung immer dann, wenn sie dem Wohl aller diente, wenn sie in den Dienst der Gemeinschaft gestellt wurde. Besonderes Ansehen genossen in der Regel die Alten. In ihnen verkörperte sich das angesammelte Wissen, die 'Weisheit' der Gruppe. Auch standen sie den Ahnen näher und begannen deren Wissen bereits zu teilen; sie hatten „ihre Köpfe schon in der anderen Welt", wie die Gola aus Liberia das umschrieben (Müller 1983:43). Aber auch hier galt das erwähnte Prinzip: Hohes Alter wurde beargwöhnt bei Personen, die sich in ihrem Leben irgendwie als unvollständig, „beschädigt" erwiesen hatten, sei es durch Unfruchtbarkeit oder nicht legitimierte Abnormalität. Sie konnten ja z.B. *Hexen* sein.

2.4. Die Grundnorm voraussetzungsloser Hilfsbereitschaft (Amity)

Am ausgeprägtesten galt die gemeinschaftsorientierte Moral in der Abstammungsverwandtschaft und ihrer Keimzelle, der Familie.

> „Hier erscheinen die Übereinstimmungen in den Interessen, im Verhalten, Denken, den Erwartungen usw. am *dichtesten massiert*; die Orientierung besitzt hier ihren *höchsten Verläßlichkeitswert*" (Müller 1983:49, Hervorh. im Original).

In diesem Bereich gilt das, was Meyer Fortes die Regel der „Amity" nannte. Dieses Prinzip der Nachbarschaftlichkeit „dient als zentrale Prämisse, von der ausgehend die soziale Welt des Handelnden polarisiert wird: in einen Bereich, in dem die Regel der 'Amity' gilt, und in einen entgegengesetzten Bereich, in dem sie nicht gilt und der letztlich als Außenwelt wahrgenommen wird" (Fortes 1969/1978:135f). Die „Amity" begründet einen inneren Bezirk von moralischen Beziehungen: In ihm gilt die Ethik der Großzügigkeit, die frei von Kommerzialität sein soll und in dem nichtreziprokes Geben das Gefühl von Zuneigung oder freundlicher Gesinnung ausdrückt, in dem die „Grundnorm einer voraussetzungslosen Hilfsbereitschaft" (Ganzer 1987:237ff) gilt. Die „Amity" ist der „Geltungsbereich des präskriptiven Altruismus" sagt Fortes (1969/1978:142).

Entscheidend ist nicht so sehr die genealogische Verwandtschaft, obwohl sie als 'Ordnungsprinzip' die Theorie der Geltung der „Amity"-regel oft begründet. Entscheidend ist *die soziale Nähe* der Beteiligten. So lebte z.B. bei den Nyakyusa die Verwandtschaft übers ganze Land verstreut. Im Dorf wohnten die Männer einer Altersgruppe mit ihren Ehefrauen und Kleinkindern, zufällig und unfreiwillig. Die moralischen Normen und deren Bedrohung, die normalerweise im Bereich der Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen in Geltung stehen, waren hier interessanterweise auf der Dorfebene der Nicht-Verwandten reflektiert: Im Dorf, nicht in der verstreuten Lineage, wurde *Hexerei-* und *Zauberei*spannung erwartet (vgl. Wilson 1950 u. 1951, nach Fortes 1969/ 1978:150).

2.5. Die *Hexe* als Feind in den eigenen Reihen

Die konzentrisch geteilte Welt hat „Wir"-Gruppen, in denen ein gewisser Gruppenstolz dominiert, und „Sie"-Gruppen, zu denen Abstand gehalten wird, die in gewisser Weise auch als amoralisch, als jenseits moralischer Wertigkeit stehend begriffen werden. So hieß es z.B. bei den Akan in Ghana: „Ein Fremder bricht kein Gesetz"; sein Fehlverhalten wurde zwar bestraft, moralisch aber nicht bewertet. Er mochte physisch sich innerhalb der Dorfgrenzen bewegen, moralisch war er weiterhin ein Außenseiter. Ich komme darauf im ethnischen Zusammenhang zurück.

Die *Hexe* verletzt in diesem geordneten moralischen Kosmos die Spielregeln, diese fundamentale Opposition zwischen „wir" und „ihnen" aufs gröbste. Mayer drückte dies 1954 folgendermaßen aus: „(The witch) has secretly taken the wrong side in the basic social opposition between 'us' and 'them'. This is what makes him a criminal, not only a sinner" (1954/1986:67). Die *Hexe* greift die fundamentalen Lebensinteressen (Leben, Gesundheit, Stärke, Fruchtbarkeit) an. Sie tut das nicht offen und bestimmbar, wie ein Feind im Krieg, sondern wie ein Verräter: „he dwells within the group and destroys by stealth ... The witch is *the hidden enemy within the gates*" (Mayer 1954/1986:67, meine Hervorh.). Douglas ergänzt dazu: „Group members accuse deviants in their midst of allowing the outside evil to infiltrate ... evil is taken to be a foreign danger introduced by perverted or defective humans" (1967:103f). Bei den Dinka (für die *Hexerei* kein zentrales Konzept darstellt), ist die *Hexe* durch ihren von Grund auf verwerflichen Charakter gekennzeichnet; „it is an evil activity sui generis" (Lienhardt 1951:305). Der Tatsache, daß die Nacht*hexe* („night witch") der Dinka im Zentrum der Siedlung ihr Unwesen treibt, kommt demnach nach Lienhardt entscheidende Bedeutung zu:

> „The excrection of the witch in the centre of the homestead is therefore a *subversion of the values* which the Dinka attach to the human community, *an invasion of the homestead* and the human order by the *unregulated behaviour* of the witches" (1951:307, meine Hervorh.).

Die *Hexe* trägt die unregulierte Macht in sich, das Dorf zu desintegrieren, seine sozialen und moralischen Werte zu zersetzen. Gleichzeitig hält sie sich aber genau dort auf, wo ihre Anwesenheit erst bedrohlich wird: innerhalb der Dorfgemeinschaft. Hierin liegt die größte Gefahr für die Gemeinschaft. Ihre bloße Anwesenheit wird zum Schlag gegen das Herz der Sozialstruktur.

Betonung wird bei den Amba, einer von *Hexerei* stark betroffenen Ethnie in Uganda, auf die Notwendigkeit der Einheit und der Erfüllung von Pflichten und Verpflichtungen gelegt, die Verwandte und Nachbarn einander gegenüber haben: „the ideal that villagers should live together in peace and harmony with feelings of good will towards another", (Winter 1963:279). Und auch bei den Amba kommen die wahren Feinde von innen. Kämen sie von außen, so könnte Tod und Unglück in Haß gegen fremde Eindringlinge gewendet werden, hätten also soziologisch gesprochen für den Zusammenhalt der Gruppe durchaus positive Effekte, wie dies ja während der Vorherrschaft der funktionalstischen Erklärungen häufig auch unterstellt wurde.

Unglücklicherweise, so betont Winter, liegen die Fakten bei den Amba gerade umgekehrt: „People do not fear witches of other villages, they fear the witches of their own village" (1963 :283). Die *Hexen* sind im geschlossenen moralischen Universum des Amba-Dorfes das personifizierte Böse. Streit zwischen den Dörfern liegt außerhalb dieses moralischen Kosmos. Die Amba*hexen* sind deshalb Leute, „... who are *secret enemies* of the social order, a fifth column which is constantly attempting to destroy the village from within" (1963:296, meine Hervorh.).

2.6. Der moralische Ort der *Hexerei:* Vom Draußen des Drinnen

Lienhardt kommt in seiner Arbeit auf einen Zusammenhang zu sprechen, den wir in der Theoriediskussion als „sozialpsychologische Sicht" kennengelernt haben. Die *Hexe* ist, so sagt er, ein 'Geächteter', nicht nur weil sie asozial ist, sondern weil sie in sich den 'Appetit' und die Leidenschaften eines jeden Menschen verkörpert und auslebt, die, unkontrolliert, jedes moralische Gesetz unterminieren würden (Lienhardt 1951:317). In der *Hexe* spiegelt sich der Widerspruch einer Gesellschaft, die nach außen hin das Ideal der sozialen Persönlichkeit verteidigt und mittels Normen und Sanktionen durchzusetzen sucht, die aber nicht verhindern kann, daß der Einzelne in sich Ansprüche, Interessen, Wünsche und Sehnsüchte erlebt, die diesen Normen zuwiderlaufen. Unvermeidlich gerät er mit ihnen in Konflikt.

In einer *hexen*geplagten Gesellschaft, so stellt Gray fest, wird die menschliche Natur, die der äußerlich gepflegten Liebenswürdigkeit und Gutherzigkeit der sozialen Persönlichkeit unterliegt, als wild verstanden, als unberechenbar, selbstsüchtig, hohl, neidisch „...a bundle of barely restrained malicious and incestuous impulses" (1963:171). Die *Hexen* sind, so Salamone für die Gbagyi, „insiders who are also outsiders" (1980:12), sie kommen, um mit Duerr (hier für die europäischen *Hexen*) zu sprechen, „vom draußen des drinnen". *Hexen*verfolgungen sind der Versuch den Gordischen Knoten eines unauflösbaren Widerspruches zu zerschlagen: „the use of evil witches to combat the evil inherent in each individual" (Salamone 1980:12).

Hexerei ist die Übersetzung und *eine* Möglichkeit zur Darstellung eines ewigdauernden existentiellen Problems in Gesellschaften, in denen die „Amity"-Regel dominiert: Die unvermeidliche Erfahrung „unsozialer", offensichtlich „schlechter" Gedanken in mir selbst und die Erkennung dieser Gedanken im anderen. Die *Hexe* wird in einer „*hexen*"geplagten Gesellschaft zuerst einmal als „vom draußen des drinnen" kommend passiv erlebt. Sie ist, in der auf der symbolischen Ebene ja durchaus zulässigen Umkehrung, ebenso das Ergebnis der aktiven 'Nachdraußenverlagerung', die Projektion der inneren Widersprüche eben dieser Menschen auf bestimmbare Mitmenschen.

2.7. Das symbolische Orientierungsschema für das Phänomen der *Hexerei*

Wollen wir die *Hexerei* kulturübergreifend verstehen, so sollten wir sie in einen größeren Rahmen stellen, sie auf einer tieferen analytischen Ebene ansiedeln, „...an analytical level of sufficient depth that satisfactory commensurability between cultures can be attained" (Crick 1976/1986:317). *Hexerei* ist nur eine von vielen Perspektiven von „gut" und „böse" und verdient keine privilegierte Analyse, sagt Parkin in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband zur Anthropologie des „Bösen" (evil) 1985, und er fährt fort: „We should not study evil but morality ... evil is a negative aspect of any moral system" (1985:8). Die Errichtung einer Kategorie der Moralität, d.h. das Bewußtsein um sittliches Verhalten, sittliche Gesinnung und sittlich-ethische Verpflichtungen, ist der Versuch, eine Art „kosmischen Diebstahls" (Parkin 1985:8) abzuwenden, der letztlich den Entzug des Lebens bedeutet. Im „Schlechten" oder „Bösen" manifestiert sich genau dieser Diebstahl. In Gesellschaften, wo *Hexen* bezichtigt werden, mit ihren Untaten die zentralen Lebensinteressen zu gefährden, stehen sie *am Ende eines moralischen Kontinuums*. In dieser Welt sind sie die kosmischen Diebe; sie unterminieren die zentralen Interessen der Gesellschaft: Fruchtbarkeit, Leben, Fortbestand der gesetzten Ordnung. Sie müssen als Verkehrtheit alles Moralischen erscheinen. Dabei ist das am meisten Verkehrte an ihnen die Pervertierung der Verwandtschafts- und Autoritätsbeziehungen. Die *Hexen*, so hatte Middleton für die Lugbara festgestellt, verhalten sich gerade umgekehrt, wie sich die Generation der „elders" oder gute Verwandte verhalten sollten. Sie sind asoziale Wesen, die die Verwandtschaftsverpflichtungen zurückweisen und symbolisch mit dem Buschland, dem Draußen und damit der Gegenwelt assoziiert werden (1960:250).

Während das moralische Welt- und Menschenbild einer Gesellschaft dem Einzelnen vorgibt, was er tun bzw., was er tunlichst lassen sollte, symbolisieren die Eigenschaften der *Hexe* eine negative Seinskategorie: sie sagen aus, *was der Mensch nicht ist* (Pocock 1985:48); oder, um es anders zu formulieren: während der Fremde darstellt, was kein (vollwertiger) Mensch ist, den man deshalb auch nicht ganz für voll nehmen kann, repräsentiert die *Hexe* eine Kategorie voll-, ja durch ihren Bezug zur Exosphäre eigentlich überwertigen 'Un'-Menschen, den man „voll" nehmen muß und der deshalb in den eigenen Reihen nicht geduldet werden kann. Im analytischen Rahmen für das Phänomen der *Hexerei* sollte also die Gesellschaft als moralischer Raum betrachtet werden (vgl. auch Crick 1976/1986:346), sollten Handlungskonzepte und Bewertungsmaßstäbe einer anderen Kultur, sowie deren Welt- und Menschenbild miteinbezogen werden. Es sollte möglich sein, in ihm die *Hexe* in ein Kontinuum moralischer Kategorien einzubinden und ihren Platz abzugrenzen, gegen andere Personenkategorien, die ebenfalls in Bezug zur Exosphäre stehen.

Hexerei ist eine von vielen möglichen moralischen Kategorien der Abweichung in einer Gesellschaft, in der das „Amity"-Prinzip gilt. Die potentielle Macht der *Hexe* speist sich aus ihrem Bezug zur Exosphäre – d.h. von Kräften, die von normalen Menschen nicht zu kontrollieren sind. Eine Gesellschaft ist immer bemüht, die privaten Randerfahrungen einzelner in die von allen geteilte Alltagswirklichkeit einzubinden. Da aber diese 'wilde' oder 'Nacht'-wirklichkeit gleichwohl für jeden erfahrbar existiert, gibt es Personenkategorien, die sie 'von Berufs wegen' vermitteln und kommunizierbar, d.h. verständlich machen. Diese Position gibt ihnen innerhalb der Gesellschaft gleichzeitig eine besondere Machtstellung, welche sich aus dem Bezug zur Exosphäre herleitet. Die Gemeinschaft erlebt diese Macht als ambivalent. Die Macht, und damit auch ihre ambivalente Erfahrung durch die 'normalen' Menschen, nimmt zu in dem Maße, wie diese Personen die Nachtwirklichkeit in sich zur Geltung gelangen lassen. Wird sie kontrolliert und zum Schutz der Gemeinschaft und zur Erhaltung der einmal gesetzten Ordnung eingesetzt, so findet sie weitgehende Billigung. Ist sie allerdings auf Zerstörung der Ordnung und Zersetzung der Alltagswirklichkeit ausgerichtet, so wird sie verabscheut. Im Extremfall wird eine solche Person als das „Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages" wahrgenommen.

Zur modellhaften Darstellung dieses Sachverhaltes möchte ich zwei analytische Dimensionen vorschlagen, die eine Art 'Faden-kreuz' bilden und mit deren Hilfe das Phänomen lokalisiert werden kann. Sie ermöglichen eine Art „moralischer Ortsbeschreibung" („moralische Topographie"[142]) für Rollenträger mit Bezug zu außenweltlichen Mächten, innerhalb des Welt- und Menschenbildes einer kulturellen Gemeinschaft.

Die erste Dimension:
Die Rollenträger in einer Gemeinschaft werden, je nach Bezug zur Gemeinschaft oder zu Privatinteressen, auf einem „moralischen Kontinuum" verortet. Am einen Ende steht die Person, die durch ihr gruppenbezogenes Verhalten das Idealbild einer vollkommenen Persönlichkeit und damit die Verkörperung der Wertvorstellungen einer Gesellschaft schlechthin ist (z.B. der Ahne). Am anderen Ende steht die Person, die durch ihr Verhalten den „Idealtypus" der vollkommen verdrehten Persönlichkeit, die Perversion der Moralität darstellt (z.B. die *Hexe*).



Fig. 3: Das Kontinuum der Moral in einer Gesellschaft mit „Amity-prinzip" (eigener Entwurf).

Die zweite Dimension:
Auf der zweiten Ebene läßt sich das Ausmaß des Bezugs zur Exosphäre festmachen, d.h. das Maß der Zulassung nichtalltagsweltlicher Erfahrung in einer Person. Je vollständiger diese Person ihre Abweichung von der alltäglichen Erfahrungswelt in sich zur Geltung kommen läßt, -oder, um es mit den betroffenen Menschen zu sagen: je stärker und wilder die Wesenheiten, mit denen sie in der Exosphäre in Verbindung steht –, desto ambivalenter aber auch mächtiger wird sie wahrgenommen.

[142] den Ausdruck habe ich einer Arbeit von Kramer (1987) entlehnt, der dort in einem Kapitel von einer „Topographie der Moral" spricht (vgl. 1987:45).

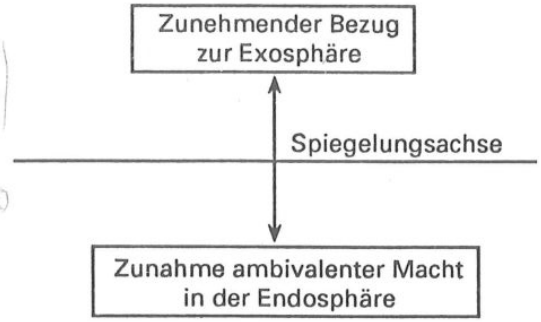


Fig. 4:
Der Bezug zur Exosphäre als Ausdruck ambivalenter Macht in der Endosphäre (eigene Darstellung).

Legen wir diese beiden Ebenen übereinander, so entsteht eine Art „Fadenkreuz", in dem die einzelnen Akteure mit „professionellem" Bezug zur nichtalltagsweltlichen Erfahrung figurieren:[143]

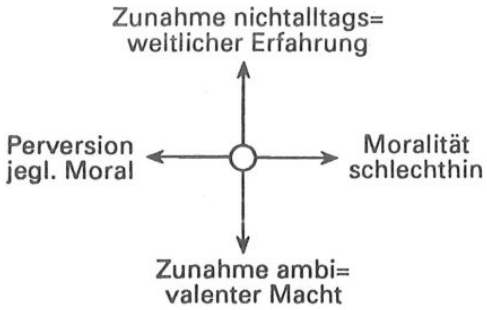


Fig. 5: Modell zur moralischen Topographie in einer Gesellschaft mit „Amity-Regel" (eigener Entwurf).

Ein Set analytischer Oppositionen:
Sinnvoll erscheint auch ein Set analytischer Oppositionen, mit denen die Position der *Hexe* in der Gesellschaft genauer bestimmbar wird: Schadet die *Hexe* spirituell oder materiell? Tut sie es bewußt oder unbewußt?[144] Gelten die Folgen ihrer Übeltat als kurierbar oder nicht kurierbar? Wie sind die Reaktionen der Opfer oder ihrer Angehörigen: Reichen sie eher „... from annoyance to anger" oder

[143] Dieses „Fadenkreuzmodell" ist ohne Bezug auf das „grid/group"- Modell von Douglas entstanden, weist aber einige Parallelen dazu auf: Douglas unterscheidet in ihrem Modell das System gemeinsamer Klassifikationen vom oppositionellen privaten Klassifikationssystem (Wahnsystem). Auf der zweiten Ebene steht am einen Ende der Druck der Gruppe auf das Individuum, auf der anderen Seite der Druck des Individuums zur Kontrolle anderer (vgl. z.B. Douglas 1974:87). Parallelen ergeben sich auch zu Locks sozialpsychologischen „Universal Dimensions of self-conception"(vgl. Lock 1981 :19ff) und Heelas' Modell zur Darstellung „indigener Psychologien" (vgl Heelas 1981:40).

[144] dazu z.B. Fortes 1987:213.

„... from fear to terror" (Evans-Pritchard 1937:84).[145] Welche Folgen hat dies für die *Hexe*: Bleibt es bei einer materiellen Entschädigung, oder wird sie sozial (Verbannung) bzw. durch Tötung aus der Gemeinschaft entfernt? Hat die *Hexe* notwendigerweise körperliche Charakteristika (der Inversion und Umkehrung, vgl. Standefer 1972); hat sie die *Hexen*kunst 'erlernt' oder übertragen bekommen (van Wetering 1975)?. Ist das kulturelle Deutungsmuster „*Hexe*" ein zentrales oder eher ein peripheres Konzept zur 'Erklärung des Unerklärlichen' in einer Gesellschaft? Wie groß ist das Aktualisierungsbedürfnis eines vorhandenen Hexenkonzepts? Und schließlich: startet die *Hexe* ihren Angriff von außerhalb des moralischen Kosmos, oder gilt sie als Verräter in den eigenen Reihen? Zusätzlich schlägt Pocock (1985:48) noch eine ethnographische Opposition vor: Handelt die *Hexe* aus Eifersucht und Neid – gilt ihr Verhalten also im Denken der Leute als „erklärbares" Maleficium, hat sie also für den Sozialwissenschaftler eine „rationale Basis", oder ist sie der Typ des „disinterested malpractioner", dessen Taten absolut unerklärlich, nicht nachvollziehbar, unbegreiflich bleiben – auch für die *Hexe selbst?*

Wichtig ist darüber hinaus, ob es sich bei den *Hexenfällen* um 'anklageorientierte' handelt, also solche, bei denen der Anstoß von einem Kläger (entweder das Opfer oder eine ihm nahestehende Person) kommt, oder, ob es sich um eine in Afrika nicht unübliche 'selbstbekenntnisorientierte, introspektive Form' handelt, in denen sich die *Hexe* – in der Hoffnung auf Reinigung – selbst der *Hexerei* bezichtigt.[146] Ganz entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Machtfrage: Stellt *Hexerei* ein Mittel zur Unterdrückung abweichenden Verhaltens dar, steht sie also im Dienst der Mächtigen,[147] ist sie – zweite Möglichkeit – legitimierte Kontrolle unter statusgleichen Personen,[148] oder ist sie vielmehr die einzige Möglichkeit zur Selbstdarstellung, zum Protest, eine Waffe von sozial Unterprivilegierten oder benachteiligten Personen?[149]

Natürlich ist es auch vorstellbar, daß die *„Hexe"* überhaupt nicht schadet, ein Konzept, das in Europa mit der „weißen" oder der „Kräuter"hexe, der Waldfrau etc. in Verbindung steht. In Afrika taucht dieses Konzept mit den „good witches" auf. Allerdings schützen diese nicht allgemein, sondern nur „die Ihren". Im ethnographischen Kontext werde ich darauf eingehen. Die Kategorie muß auch nicht ein für allemal an einer Person festgemacht sein. Die Tatsache, daß die ambivalente Macht zum Schutz wie zum Schaden anderer eingesetzt werden kann, überläßt prinzipiell die Entscheidung über die Art der Verwendung dem Menschen, der über sie verfügt. Bei den Tiv in Nigeria wird „TSAV", die „Zaubersubstanz des Herzens", die jeder in irgendeiner Weise hervorragende (bezaubernde?) Mensch in sich trägt, als „wirksamer Wille" beschrieben. TSAV ist nicht als solches 'gut' oder 'böse'. Die moralische Qualität haftet nicht ihr, sondern nur ihrer Verwendung an (vgl. Bohannan 1960/1966:294). Auch diese, nicht überall zu findende, kontextuelle Auffassung von *Hexerei* legt die Verwendung eines Modells mit einem „moralischen Kontinuum" nahe.

[145] „Only when the misfortune is death can vengeance or compensation be exacted for injury from witchcraft . In a lesser loss all that can be done is to expose the witch responsible and to persuade him to withdraw his paneful influence" (Evans-Pritchard 1937 :84 für die Azande).

[146] Wyllie (1973) nennt diese Form bei den Effutu/Ghana „intro-spective witchcraft".

[147] Diese Form entspräche zum Beispiel die Rolle von TSAV bei den Tiv/Nigeria (vgl. Bohannan L./P. 1953, Bohannan L. 1960.

[148] dieser Form wären zum Beispiel die Azande zuzurechnen.

[149] Vgl. dazu Mair 1969, Wyllie 1973, Jackson 1975:37, und die sozialpsychologischen Aussagen in Multhaupt 1990:47.

	abschwächende Kategorien	verstärkende Kategorien
Ursache	erlerntes Handwerk	„Übertragung"
Mittel	materiell	spirituell
Ziele	positiv	negativ
Folgen für das Opfer	kurierbar	nicht kurierbar
Folgen für die Hexe	Wiedergutmachungs-forderungen	Ausschluß aus der Gemeinschaft
Interessen	privat	interesselos
Bewußtheit	bewußt	unbewußt
Reaktionen	Verstimmung, Ärger	Furcht, Terror
Erklärungen	Eifersucht/Neid	unbegreifl./unerklärl.
Aktualisierungs-bedarf	gering	hoch
Machtfaktor	in der Hand der Mächtigen unter Statusgl.	Unterprivilegierte
moral. Status	ambivalent/kontextuell	explizit negativ
Angriffsort	von außerhalb	zentr. Orientierungsbereich
kulturelles Deutungsmuster	peripher	zentral
Symbolebene	keine Inversions- u. Umkehrungssymbolik	Symbolik der Inversion (phys./soz.) u. Umkehrung

Fig. 6: Analytisches Set von Oppositionen zur näheren Bestimmung der Position der *Hexe* in einer Gesellschaft. Die Bezeichnungen „verstärkende" bzw. „abschwächende Kategorien" beziehen sich auf die eingangs vorgestellte Arbeitsdefiniton.

Die Reihe der analytischen Oppositionen umschreibt eine „schwache Hexendefinition" (abschwächende Kategorien) bzw. eine „starke Hexendefinition" im Sinne der eingangs vorgenommenen Arbeitsdefinition.

Ich werde im folgenden versuchen diesen Ansatz umzusetzen und anzuwenden auf eine Ethnie, die den Vorteil hat, daß genügend Untersuchungen vorhanden sind, um ein recht verläßliches Bild von ihrer traditionellen Kosmologie zu bekommen, so daß sich eine Evaluierung nicht auf Spekulationen abstützen muß. Das System der Glaubensanschauungen und der Kosmologie einer Gesellschaft läßt sich durchaus von den anderen Systemen kultureller Vergesellschaftung trennen, namentlich der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Organisation. Doch sind die Systeme, so sagt Fortes „...so eng voneinander abhängend, daß sie isoliert gesehen nicht zu verstehen sind" (1969/1974:122). Ich werde also den Akankosmos in dieses Netz wechselseitiger Abhängigkeit hineinstellen, soweit dies in der gebotenen Kürze möglich ist. Bevor ich jedoch am Beispiel der Akan zeige, wie der Entwurf dieses analytischen Rahmens praktisch umgesetzt werden könnte, möchte ich mich der „Bühne" zuwenden, auf der nicht nur die *Hexe*, sondern alle menschlichen Agenten mit Bezug zur Exosphäre in Schwarzafrika auftreten und ihre Rollen 'spielen'.

Schamanen, Schwarzmagier, Medizinmänner, Fetisch- und Voodoopriester-(innen), Orakel- und Zauberpriester, (Juju)-Zauberer, Hexendoktoren, Schlangenmänner, Geisterbesessene: Neben der eigentlichen „Hexe" sind sie die Akteure auf der afrikanischen Hexenbühne, folgt man populärwissenschaftlichen und für Gazetten verfaßten Berichten im deutschsprachigen Raum.[150] Mit einer heilenden Komponente versehen, treten zu ihnen noch der traditionelle Heiler, der Wahrsager, der Herbalist, die traditionellen Hebammen und allerlei kräuterkundige Privatpersonen. Auf diesem Feld herrscht allerdings auch in der wissenschaftlichen Literatur Verwirrung. Keine dieser Figuren kann strenggenommen in Afrika als *„Hexe"* angesprochen werden. Allerdings bevölkern sie allesamt denselben 'Kosmos'. In diesem Kosmos bewegen sich alle '*professionellen Grenzgänger*', wie ich Menschen nennen möchte, die einen regelmäßigen Kontakt zur Außenwelt, zur wilden, unkontrollierten Exosphäre, pflegen. Diese Gruppe umfaßt den Heiler und den Ritualexperten ebenso wie den Schwarzmagier oder die *Hexe*. Ihnen ist gemeinsam, daß sie,

> „..tatsächlich oder allegorisch – nach *draußen* gehen oder von dorther kommen, von der Kraft der Jenseitswelt erfüllt oder – anders ausgedrückt .. mit ihr aufgeladen (Ritz 1988 :360, Hervorh. im Orig.).

Um die Rolle des Heilers und Ritualexperten im afrikanischen Kontext verstehen und ihn damit von dem Bild der gemeinschaftsfeindlichen Agenten, insbesondere der *Hexe*, abgrenzen zu können, ist ein Blick auf die Konzeptionen von Krankheit und Gesundheit, die Rolle des Einzelnen in der Gemeinschaft und die traditionellen Problemlösungsstrategien nötig. Ziel dieser Strategien ist die Wiederherstellung einer gestörten Harmonie zwischen Mensch und Umwelt.

1. Gesundsein und Kranksein in Afrika

Wenn uns der Arzt mit der Feststellung „Ihnen fehlt nichts" nach einer Routineuntersuchung wieder nach Hause schickt, hat er damit eine Grundhaltung unseres Verhältnisses zur Gesundheit zum Ausdruck gebracht: Für uns ist Gesundheit ein unversehrter Zustand. Ein optimal gesunder Mensch „strotzt vor Vitalität". Einem Kranken hingegen „fehlt etwas". Krankheit ist bei uns der Verlust von Gesundheit, ein Defizit an Vitalität. Ganz anders bei den Anufo, einem

[150] vgl. z.B. DER SPIEGEL Nr. 23, 1987:65, „Macht des Zaubers".

Feldbauernvolk in Nordghana. Jon Kirby, der bei ihnen zwei Jahre gelebt und geforscht hat, stellt fest: „...sickness is more often considered the superabundance of uncontrolled vitality than the lack of it" (1986:88f). Der Mensch wird für die Anufo mit Krankheit geboren. Stärke und Fruchtbarkeit auf der einen und Krankheit auf der anderen Seite bedingen einander. Beide sind notwendige Aspekte des Rohmaterials an Vitalität, das in jedem Menschen vorhanden ist. Ein gesunder Mensch zeichnet sich also durch ein *optimales Gleichgewicht* dieser Potentiale aus. Ein Umkippen, auch ein Zuviel an Vitalität, gefährdet den Menschen, und mit ihm die ganze Gemeinschaft. „All problems are conceived in terms of maintaining a balance, a state of equilibrium", umschreibt Kirby (1986:239) diese Situation.

Ein entscheidender Unterschied unserer Gesellschaftsstruktur hat diese soziale Komponente der Gefährdung, die für bäuerliche Stammesgesellschaften in Afrika allgemein gilt, in den Hintergrund treten lassen: Der Aufgabenbereich, der dem einzelnen im Arbeitsprozeß und Sozialgefüge in unserer hochgradig arbeitsteiligen Industriegesellschaft zufällt, ist in der Regel viel zu gering, als daß ein krankheits- oder unfallbedingter Ausfall eine ernsthafte Bedrohung für die Funktionsfähigkeit des Gemeinwesens darstellte. Zudem ist kaum jemand unersetzlich. In den afrikanischen Gemeinschaften ist der Beitrag der einzelnen Rollenträger in viel größerem Maße notwendige Voraussetzung für das Funktionieren und Überleben der ganzen Gruppe. Von entscheidender Bedeutung für einen von der Gemeinschaft verliehenen „gesunden" Status ist deshalb die Fähigkeit, den von ihr gestellten Rollenerwartungen optimal zu entsprechen.[151] Kranksein in Afrika ist in erster Linie eine soziale und nicht so sehr eine auf den Einzelnen bezogene physische Kategorie.[152]

„Nichts passiert grundlos". Diese kausale Weltsicht ist auch dem afrikanischen Denken eigen. Doch gibt es entscheidende Unterschiede in westlicher und afrikanischer Ursachenerklärung. Für die westliche Forscherperspektive sind die Fragen nach dem Warum? eines Sachverhalts prinzipiell auf die Formulierung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten gerichtet. Ausnahmen bestätigen die Regel, oder verlangen eben andere Arbeitshypothesen, die zu vollkommeneren Regeln führen. Auch das traditionelle Weltbild kennt die naturgegebenen sozialen und kultu-

[151] Der Soziologe Parsons nannte dies die „optimum capacity for task and role performance" (cit. in Nukunya et al. 1975:114).

[152] So stellt eine ghanaische Forschergruppe bei ihrer empirischen Untersuchung zur Haltung gegenüber Gesundheit und Krankheit in ausgewählten städtischen und ländlichen Bereichen ihres Landes fest: „ The analysis of our respondents' conceptions has thus led us from notions of illness and health as different phy-sical conditions, to notions of the sick person and the healthy person, defined in terms of their conduct and their respective positions in society." (Nukunya et al. 1975:135).

rellen Gesetzmäßigkeiten und paßt seine Regeln veränderten Bedingungen an. Anders wäre ein Überleben auch gar nicht denkbar. Die 'Forscher-perspektive' ist aber eine andere: Nicht die Regelhaftigkeit verlangt das gesteigerte Erkenntnisinteresse, sondern die Ausnahme, die Anomalie, denn nur sie ist es, die die Existenz der Gemeinschaft bedroht.

> „They have not concerned themselves much with finding explanations for ordinary or regular occurences in nature, such as the flooding of a river after a heavy rainfall ... the growth of plants, a pregnancy that lasts nine months, the fatality of certain diseases" sagt Gyekye (1987:77) dazu.

Diese Dinge geschehen selbstverständlich, sie gehören zum Gang alles Natürlichen. Der Erklärung hingegen bedürfen Ereignisse, Dinge und nicht zuletzt Menschen, die in ihrem Wesen vom Normalen derart abweichen, daß ihre Anomalie eine Bedrohung für die ganze Gemeinschaft darstellt. Dies wird besonders deutlich beim Umgang mit der Krankheit oder dem Unglück eines Menschen. Für die Ogori zum Beispiel, eine durch die Yoruba beeinflußte Gruppe in Nigeria, verlangen leichte Erkrankungen von Erwachsenen, Tod im Alter und der Tod kleiner Kinder keine besondere Erklärung, sie werden als natürlich hingenommen.[153] Am klärungsbedürftigsten ist die schwere Erkrankung oder gar der Tod von jungen Erwachsenen, „...somebody who by definition should not have died", (Gillies 1976:376).

Die Diagnose hat neben einer vorhandenen physischen Komponente (zum Beispiel Schlangenbiß) immer auch eine spirituelle, die die Frage nach dem Warum? des eingetretenen Unglücks beantwortet. Am Ende dieser Verursachungskette steht – und das ist der Unterschied zu unseren „letzten Fragen" bei einem Unglück – meistens ein Mensch. Entweder das Opfer selbst, indem es durch bewußtes oder unbewußtes Fehlverhalten den Zorn von Ahnen oder anderen transzendenten Wesenheiten erregt hat, oder aber ein übelwollender Mitmensch. Auf dieser Ebene wird die Warum-Frage zu einer nach dem soziologischen Wer?: Wer trägt die Verantwortung für das gemeinschaftsbedrohende Unglück, das jener Person zugestoßen ist? Zur Beantwortung der Frage nach dem Verursacher und zur Einleitung tauglicher Gegenmaßnahmen bedient sich die Gemeinschaft spezieller Experten.

[153] vgl. Gillies 1976:376, desgleichen Mitchell/Hillary-Mitchell 1980/1986:401 für die Shona und Ndebele in Zimbabwe. In Westafrika kommentieren viele Gruppen das Ableben kleiner Kinder für uns erschreckend lakonisch mit der Begründung, die Kinder hätten sich nicht entschließen können, auf dieser Welt zu bleiben.

Der Erfolg, der der traditionellen afrikanischen Heilkunst im großen und ganzen auch inzwischen von der westlichen Medizin bescheinigt wird,[154] erklärt sich aus dem Zusammenspiel zwischen psychologischen und physikalischen Therapiemethoden, sowie der Kenntnis einer begrenzten Anzahl von lokalen pflanzlichen Drogen, die der jeweilige Heiler innerhalb des ihm vertrauten kulturellen und religiösen Settings zum Einsatz bringt. In der Regel war dieses Heilwissen früher ausreichend,

> „... denn epidemische Krankheiten ... wie Typhus, Masern Pocken, Cholera, Gelbfieber oder Diphterie, waren vor dem Kontakt mit der weißen Kultur unbekannt. Chronische Infektionskrankheiten hatten ein gewisses Gleichgewicht erreicht und degenerative Krankheiten waren gering in Gesellschaften, deren Lebenserwartung durch hohe Kindersterblichkeit und Unfallmortalität niedrig blieb", (Unzeitig 1986 :90f).

Der Heilungsprozeß durchläuft drei ineinandergreifende Phasen: Diagnose – Behandlung – Therapie. Entscheidend ist, daß die traditionelle Heilkunst nicht säuberlich zwischen diesen Kategorien trennt, vielmehr „... das Erkennen einer Krankheit bereits Teil des Heilungsprozesses" ist (Unzeitig 1986:203), und religiöse und profane Behandlungselemente dabei untrennbar miteinander verbunden sind. Eine Schlüsselrolle spielt die psychotherapeutische Methodik: Mit Hilfe der „Suggestion" und der Möglichkeit zur „Konfession" seitens des Patienten, nach Ackerknecht die Grundpfeiler naturvölkischer Heilkunst,[155] stehen dem Heilenden Möglichkeiten zur Verfügung, die die westliche Medizin weitgehend ablehnt, bzw. die sie dem Beichtstuhl der Seelsorger überlassen hat.

Indem der Heiler in der Krankheit das Ergebnis eines verborgenen Konflikts, bzw. einer Kommunikationsstörung in der Beziehung zu den Mitmenschen oder transzendenten Mächten sieht, bezieht er diese in den Behandlungsprozeß mit ein. So werden sowohl Konflikte, die wir als seelisch oder psychisch bezeichnen würden, – also Widersprüche zwischen dem eigenen Trieb (Es) und den durch Ahnen und transzendente Geistwesen symbolisierten Ansprüchen der Gesellschaft (Überich), – als auch zwischenmenschliche Konflikte sichtbar gemacht, werden kranke Beziehungen geheilt bzw. neu definiert. Diese Harmonisierung

[154] dazu hat sich ein ganz eigener Wissenschaftszweig etabliert, die sogenannte „Ethnomedizin".

[155] vgl Ackerknecht,, E.H. (1959): Kurze Geschichte der Medizin, Stuttgart, 18, 84; nach Unzeitig 1986.

des gesamten sozialen Umfeldes, die Soziotherapie, ist der zentrale Gedanke, der hinter dem Heilungskonzept steht.[156]

Die Behandlungstechnik des traditionellen Heilers unterscheidet sich grundlegend von dem eines westlichen klassischen Psychoanalytikers: Behandlungseinheit bei uns ist das Individuum, dort die Primärgruppe. Bei uns wird der Patient von der Gemeinschaft getrennt, dort wird er in rituellen Handlungen wieder in die Gemeinschaft hineingenommen. Hier redet und arbeitet vor allem der Patient, reagiert in einem Übertragungsprozeß die nicht bewältigten Kindheitskonflikte am Arzt ab und erforscht seine Untiefen mit dessen Hilfestellung. In der traditionellen Heilungszeremonie agiert der Arzt. In einem dramatischen Heilungsritual mittels dissoziativer Stadien und körperlichen Manipulationen begibt er sich selbst auf die nur für ihn gefahrlos zu überstehende Suche nach den tieferen Gründen für die Erkrankung seines Patienten. Ziel ist bei uns die Einsicht des Patienten in die Ursachen seines Defektes, die in frühen Kindheitstraumata wurzeln. Ziel bei der traditionellen Heilungszeremonie ist die Wiederherstellung, das Intaktsetzen von aus dem Gleichgewicht geratenen Sozialbeziehungen.

In diesem Feld also agiert die Gilde der traditionellen sakralen und profanen Heiler, und weil nicht jeder über alle Dinge Bescheid wissen kann, gibt es Spezialisten.[157] Verlangt das eingetretene Unglück oder die Krankheit nach einer tieferen Erklärung, d.h. stören sie „den gleichmäßigen Fluß des täglichen Lebens in einem Dorf" (Unzeitig 1986:108) so geht der erste Weg zum *Wahrsager*. Evans-Pritchard nannte die Weissagekunst (Divination), „a method of discovering what is unknown, and often cannot be known, by experiment and logic. The instrument is here a human being who is inspired by medicines .. or by ghosts .. or by both" (1937:11). Der Wahrsager weissagt unter anderem mit Hilfe von Muscheln und Knochen aus Mustern, mit einem Spiegel oder Wasser durch Reflexion oder mittels Träumen und medialer Fähigkeiten (vgl. Unzeitig 1986:109f).

Als Orakelkundiger interpretiert er das Verhalten eines rituell behandelten Gegenstandes oder Opfertiers. „Ein Orakel weiß alles, gibt jedoch nur binäre Antworten – denen jeweils Interpretationen von Sachverhalten vorausgehen – so

[156] vgl. für andere z.B. Mac Lean 1969:40 (Yoruba /Nigeria), Mullings 1984:40 (Ga /Ghana). MacLean stellt auch fest, daß eben diese Miteinbeziehung des gesamten sozialen Umfeldes bei uns heute fast unmöglich ist, da jeder von uns so verschiedene Rollen besetzt (loc.cit.).

[157] Unzeitig unterscheidet für Westafrika zwischen zwei großen Gruppen: Profane, „Traditionelle Heiler" mit Laienheiler, Snake-Man, Bonesetter und Herbalist als Berufsgruppen und sakrale „Religiöse Funktionsträger" mit reinen Priestern und magisch orientierten Wahrsagern, witchdoctors und Zauberern (1986:64). In der Praxis überschneiden sich ihre Tätigkeitsfelder allerdings. So kann ein Wahrsager gleichzeitig auch als witch-doctor, Herbalist und Bonesetter tätig werden, je nach Kompetenz und Fähigkeiten.

daß die Formulierung der Frage /. . . / bereits ein wichtiger Teil der Prozedur ist," sagt Unzeitig (1986:123). Es ist nicht nur wichtig zur Zukunftsdeutung, es wird, wie auch früher das Gottesurteil,[158] häufig zum Beweis der Schuld oder Unschuld eines Delinquenten angewandt. Die eigentliche Funktion und der Wert der Schreine und der Divination liegen weniger darin, eine definitive Antwort in der zu verhandelnden Sache zu geben, als vielmehr einen Konsens der öffentlichen Meinung gegenüber der beschuldigten Person herzustellen, bzw. abweichendes Verhalten zu korrigieren:[159]

> „By maintaining close contact with the diviner, the client is coaxed into his society's moral corridor . . . By fulfilling the prescriptions laid down by the diviner, the individual satisfies the expectations of his society, reaffirms its social structure, and once again becomes a legitimized member (Kirby 1986:112).

Auf die Katharsis-Funktion der „Konfessionsmöglichkeit" wurde weiter oben schon hingewiesen. Aber die Divination ist auch ein subtiles Instrument im Dienste des sozialen Wandels:

> „. . . the divination process articulates gradual shifts in meaning and value. It has its finger on the pulse of social change and records this through the gradual differences in the interpretations given. . . " (Kirby 1986:112).

Manche Wahrsager oder Priesterheiler ziehen ihre Kräfte aus einem „Geistschrein", d.h. sie besitzen Gegenstände, in denen die Potenz einer kleinen Gottheit als anwesend vorgestellt wird, deren man sich für die Weissagung bedient. In diesem Zusammenhang hat sich auch bei uns lange Zeit der mit allen 'irrationalen' Glaubensvorstellungen der 'Primitiven' assoziierte Ausdruck des „Fetischs"[160] breitgemacht. Unzeitig gibt eine kurze Zusammenfassung der Diskussion um den Begriff, die sich vorwiegend um die Kardinalfrage dreht, ob im „Fetisch" nun der unbelebte Gegenstand selbst oder eine in ihm verkörperte Macht angebetet wird, oder ob er, entsprechend dem christlichen Kreuz, rein symbolisch zu begreifen ist.

[158] Beim seit der Kolonialzeit streng verbotenen Ordal wurde das Leben des Angeklagten „in die Hand Gottes gelegt". So wurde zum Beispiel dem Beschuldigten Gift eingeflößt, das er entweder, zum Zeichen seiner Unschuld erbrach oder an dem er unter Umständen, als Beweis seiner Schuld, qualvoll starb.

[159] Natürlich bieten diese Prozeduren zahllose Möglichkeiten zur Manipulation und können deshalb als Instrument sozialpolitischer Kontrolle eingesetzt werden. Beispiele finden sich in G.W. Harley, Native African Medicine, Cambridge (Mass.) 1944, (vgl Unzeitig 1986:126).

[160] „Fetisch", leitet sich aus dem portugiesischen Wort für „Mach-werk", „künstlich hergestellter Gegenstand" ('fetico') her. Die frühen Westafrikareisenden glaubten in dieser „Götzenanbetung" eine eigene Religionsform zu erkennen.

Wir kommen der Bedeutung der „fetishs" und „fetish-shrines" näher, wenn wir sie in Beziehung setzen zu der fundamentalen Zweiteilung zwischen Innen- und Außenwelt, die von so vielen Völkern traditionellerweise vorgenommen wird. In diesem Weltbild können wir die Schreine als das greifbare Scharnier, die sichtbare Naht- und Kommunikationsstelle zwischen Innen- und Außenwelt verstehen. In ihnen kondensiert sich der in die kultische Ordnung eingefügte Teil der außermenschlichen Mächte. Deutlich wird dies besonders an der konkretesten Manifestation dieser Kommunikation, der sogenannten „spirit possession".

„Besessenheits"zustände sind uns in der Regel mehr als befremdlich. Das Phänomen des „Ergriffenwerdens" ist dem Handlungsmenschen von heute zutiefst suspekt. Der Mensch begreift sich in erster Linie als handelndes Subjekt, nicht als rezeptiv-erleidendes Objekt handelnder Mächte. Situationen, in denen wir betroffen, berührt, gefesselt, erhoben, erschüttert, überwältigt, von denen wir gepackt werden (Mühlmann 1972:70), haben wir aus unserer Alltagswelt hinausbefördert. Wir können uns solche „. . . emotional-rezeptiven Akte des Erlebens und Erfühlens" (loc.cit.) guten Gewissens nur noch nach einem anrührenden Theaterstück oder einer spannenden Lektüre erlauben. Besessenheit gar verbinden wir heute ausschließlich mit der Okkupation durch dämonische Kräfte.

Was geschieht im Verlauf einer Besitzergreifung? In der Regel beginnt sie mit einer Phase der Bewußtseinsverengung, der „Dissoziation", der Abspaltung eines Großteils des Bewußtseins.[161] Über das Herannahen und Einsetzen der eigentlichen Trance, die z.B. durch einen Rhythmuswechsel der monotonen Begleitmusik ausgelöst werden kann, wird ein somnambuler Zustand erreicht, in dem der Geist vollständig in die Person eingetreten ist und ihre gesamte Motorik übernimmt. Ausgebildete Medien können nun angesprochen werden und antworten. Dies kann Stunden oder nur Minuten dauern, bevor über einen Sturz, Konvulsionen oder einen tiefen Erschöpfungsschlaf das Ende erreicht wird (Pfeiffer 1972:28ff).

Neben der kontrollierten Form, in der der geschulte Priester/Wahrsager den Geist einlädt, ihn zu besetzen, gibt es auch eine spontane unfreiwillige Form: Sie kann einen ganz unvermittelt bei jeder Alltagsverrichtung treffen. Eine solche Person wird zum Ritualexperten gebracht, der feststellt, ob der besetzende Geist gutartig ist; dann wird er zum Bleiben aufgefordert, und der/die Betroffene kann lernen, Priester dieses Geistwesens zu werden. Wird er für schlecht oder bösartig befunden, so wird er an Ort und Stelle exorziert (vgl. Bannermann-Richter 1982:45f).Es ist auch möglich, daß ein Ahnengeist oder der Geist eines jüngst Verstorbenen in Mitglieder der Trauergemeinde fährt, um auf diese Weise den

[161] vgl dazu Field 1969:3, Pfeiffer 1972:28f.

an seinem Tod Schuldigen öffentlich zu machen. Die spontane Besitzergreifung ist auch ein soziales Regulativ, (vgl. Field 1969:12, Pfeiffer 1972) bzw ein Ventil, (Hürter 1986:22) in dem Machtlose sich gefahrlos artikulieren können. Auf diese Weise entstehen auch ganze Besessenheitskulte, wie der ägyptische „Zar", „die in Umständen der Deprivation und Frustration mystischen Druck auf ihre Oberen ausüben, wenn ihnen andere Sanktionen nicht verfügbar sind" (I.M. Lewis 1966:318, cit. in Hürter 1986:22).

Ich möchte nun versuchen, das Durcheinander der eingangs aufgeführten Begriffe etwas zu entwirren: Der Schamane entstammt der arktisch-nordasiatischen Vorstellungswelt und ist dort durch ganz bestimmte Techniken und Insignien (Ekstase, „Himmelsflug", Rahmentrommel, Berufung durch Krankheit, das rituelle Zerschnittenwerden, Tierhilfsgeister) und seine religiösen Funktionen gekennzeichnet.[162] Als 'Technik' tritt das „Schamanisieren" (Lommel 1980) vor allem bei Jägervölkern auf. Der Begriff des Schamanismus im afrikanischen Kontext ist deshalb weitgehend verfehlt.Der Terminus des „Medizinmanns" bezeichnet eine Person die „..im Besitz übernatürlicher, krankheitsheilender Kräfte oder auch nur besonderer Erfahrung im Umgang mit Arzneien, gelegentlich auch mit Chirurgie"[163] ist. Im Sprachgebrauch bleibt der Begriff meist auf Nordamerika beschränkt. Für das differenzierte traditionelle Bild afrikanischer Heiler ist der Begriff zu ungenau und allgemein, wie Unzeitig zurecht feststellt, „da sich jeder Vertreter der traditionellen Heilkunst in irgendeiner Form mit der Herstellung von Medizinen im rein ärztlichen wie auch übersinnlchen Sinne beschäftigt..." (Unzeitig 1986:108). Der Terminus sollte deshalb ebenfalls vermieden werden.

Der „Voodoo- (eigentlich: 'Voudoun'-)priester" entstammt der synkretistisch überformten Vorstellungswelt der Haitianer. Zwar weist der Vodounkult mit seinen Wurzeln nach Westafrika, zu den Fon aus Benin (früher Dahomey). Mit den Sklaven nach Haiti gekommen, ging diese Religion jedoch dann eine synkretistische 'Ehe' mit den katholischen Glaubensvorstellungen der Unterdrücker ein, bereichert durch symbolische Elemente, die der damaligen französischen Militärhierarchie entlehnt waren.[164] Vodoun-Zauber und -Tod sind eingebettet in das in sich geschlossene Glaubenssystem der Vodoungesellschaft. Im schützenden Priester *(Houngan)* bzw. der Priesterin *(Mambo)* und dem schädigenden Zauberer *(Bokor)* verkörpern sich die beiden Pole, die moralischen Prinzipien dieser Gesellschaft, die ihren Mitgliedern Schutz und eine gemeinsame religiöse Heimat gewährt. Die Anhänger des „Vodoun" nennen ihre Religion schlicht „den Loa

[162] vgl. dazu z.B. Eliade 1957, Lommel 1980.

[163] so C. Feest in seiner Definition im „Neuen Wörterbuch der Völkerkunde" von Hirschberg (1988:303).

[164] vgl. dazu z.B. Metraux 1969 und Davis 1986.

(Göttern) dienen" (vgl. Davis 1986:11). Sie bringen damit den Bezug zu ihrer kompliziert aufgebauten Götterwelt zum Ausdruck. Diese Götter manifestieren sich in ausgewählten Gläubigen, von denen sie während des Tanzrituals Besitz ergreifen und mit deren Hilfe sie sich den Menschen vermitteln.

Der „Wahrsager" ist ein Diagnostiker mit medizinischen Fähigkeiten (vgl. Unzeitig 1986:109ff). Der „witchdoctor" betreibt ein ambivalentes, gefährliches Geschäft. Seine Arbeit gegen die *Hexen* ist eine Gratwanderung, denn er bedient sich in der Regel der gleichen Kräfte wie sie. Falls er umkippt, d.h. seine Kräfte negativ benutzt, kann er in manchen Ethnien gar selbst zur *Hexe* werden. Er ist „oft gefürchtet, selten verachtet, meist angesehen und respektiert" (Unzeitig 1986: 145).Schwarzmagier, „Poisoner" (Vergifter)[165] und „Juju"-männer sind Menschen, die ihr Expertenwissen und ihre magischen Kräfte gegen „Vergütung" im Sinne ihrer Klienten, für Privatinteressen, meist zur Schädigung Dritter einsetzen. Sie bedienen sich dabei magisch geladener Amulette, allerlei Art von homöopathischer und Kontaktmagie, Verfluchungs- und Beschwörungsformeln. Ihr Zauber belegt das Opfer mit einem Bann.

Wund- oder Bruchversorgung, Arthritis, Rheuma, bzw. die Verabreichung von Arzneimitteln für innere Krankheiten fallen in den Bereich der Orthopäden (bone-setters) und Pharmazeuten (herbalists). Schlangenbisse werden vom „snakeman" fachkundig behandelt (Unzeitig 1986:158ff). Bei kleineren Wehwehchen genügt oft auch das Heilwissen älterer Sippenmitglieder oder anderer Amateur- und Gelegenheitsheiler. Große Herbalisten, „masters of medicine", sind angesehene Leute mit einem Wissen, das sie sie sich in jahrelanger Lehrzeit angeeignet haben.[166]

[165] z.B. „*wong sulo*" schwarze Medizinmänner und „*suolo*"= Vergifter bei den Ga/ Ghana. Die 'Vergifter' leben abseits von den anderen im Busch, sind nie in Gesellschaft, meist ohne Frauenbegleitung, und ihre Klienten kommen in der Nacht. Field beschreibt sie als: „dirty, lazy, quarrelsome, bestial and in general plainly bad" (1937:129).

[166] Unzeitig unterscheidet für Ghana drei große Kategorien von „Heilern": fundiert ausgebildete, mit eigenen Kliniken und staatlicher Lizenz (masters of medicine); die Klasse der „Priesthealers" mit Schreinen und Bezug zu einer Gottheit; ambulante Heiler (unter ihnen viele Scharlatane) sowie Amateur- und Gelegenheitsheiler (vgl. Unzeitig 1986:126).

V. DAS FALLBEISPIEL

1. Ghana

Ghana liegt an der Oberguineaküste im tropischen Westafrika und wird im Norden von Burkina Faso, im Osten von Togo und im Westen von der Elfenbeinküste begrenzt. Es erstreckt sich 672 km von der Küste nach Norden. Die größte Ost-West-Ausdehnung beträgt 526 km. Ghanas prägender Fluß, der Volta, wird bei Akosombo auf eine Länge von fast 400 km gestaut und ist damit der größte künstliche See der Erde. Als ehemalige Kolonie „Goldküste" wurde Ghana 1957 als erste schwarzafrikanische Kolonie unabhängig.

1.1. Demographische Daten[167]

Auf einer Fläche von 238537 qkm wohnen in Ghana rund 13,6 Mio. Menschen (Schätzung 1988). Mit einem jährlichen Bevölkerungswachstum von 2,7% (Geburtenziffer 50/1000, Sterbeziffer 23/1000, Gnielinski 1986:90) zählt Ghana zu den Staaten mit den stärksten Bevölkerungszuwachsraten. Die Verstädterungsquote wuchs von 8% (1920) auf 34% (1980). Über 60% der Bevölkerung leben noch in Dörfern, Siedlungen oder Weilern mit weniger als 2000 Einwohnern (Gnielinski 1986:115). 1960 lag die Analphabetenquote bei den Frauen mit 83% um einiges höher, als bei den Männern (63%). Mit fast einem Drittel haben die 25–29-jährigen Frauen den höchsten Anteil an den Geburten. Der Geburtenanteil der 15–19-jährigen Frauen mit 16% und der 45–49-jährigen mit gut 5% liegt weit über dem europäischen Durchschnitt. Die Gesamtfruchtbarkeitsrate (mit Fehlgeburten, Abtreibungen und Aborten) liegt in der Stadt bei 5,5%, auf dem Land bei 7,1% (Gaisie 1972:86). Die Müttersterblichkeitsrate liegt bei 18–24/1000 und ist damit um fast das zehnfache höher als in westlichen Industriestaaten. Die Säuglingssterblichkeit liegt bei 9,5%. Der Anteil der Hausgeburten beträgt 82,5%. Die Lebenserwartung ist mit durchschnittlich 45,1 Jahren bei den Frauen etwas höher als bei den Männern (41,9 Jahre).

1.2. Ethnische Gliederung

Die Bevölkerung setzt sich aus etwa einhundert verschiedenen ethnischen Gruppen zusammen, „die sich anhand linguistischer, kultureller und historischer Eigenheiten selbst als Einheit empfinden" (Gnielinski 1986:97). Dabei ist in Ghana weniger die wirkliche kulturelle Verschiedenheit maßgebend – die differiert gar nicht so sehr – als die aus der Vergangenheit stammende Einsicht, daß das

[167] Quellen: Fischer Weltalmanach 1989, Gnielinski 1986, Klingshirn 1982, Gaisie 1972.

persönliche Überleben und das der Gruppe nur durch die absolute Loyalität zum Stamm, als Ort ethnischer Identität, gewährleistet ist (Gnielinski 1986:99).

Alle Ethnien gehören der Congo-Kordofan-Sprachgruppe an, die neben den in Ghana vertretenen Kwa- und Gur-Sprachen auch noch Westatlantisches, Benuë-Kongo und Adamawa umfasst.[168] Die südliche Gruppe der Kwa-Sprachigen macht einen Bevölkerungsanteil von 70% aus. Zu ihr gehören die Akan mit Fanti, Aschanti, Brong, Akim, Twi, Akwapim, die Ewe, Ga-Adangbe und Guang. Zu den Gur-sprachigen Gruppen, die vor allem nördlich des 9. Breitenkreises zuhause sind, zählen die Mole-Dagbani-Untergruppe der Dagomba, Dagarte, Fra Fra, Kusase, Mamprusi und Nankanse, sowie als kleinere Gruppen die Bulsa, Talensi und Wala; ebenso die zur Gurma-Gruppe gehörenden Konkomba und die Grusi-gruppe der Kasena und Sisala (Gnielinski 1986:98). „Fulbe und Hausa, manche von ihnen als reiche Händler, Handwerker oder Viehhalter seit Jahrhunderten im Land, die Ibo und Yoruba aus Nigeria sowie die aus Liberia stammenden Kru" (Gnielinski 1986:98) gehören ebenso zu den Ethnien nicht ghanaischen Ursprungs wie die Mossi , Mande und Songhai und die etwa 6000 Europäer.

Die Kwa-sprachigen Gruppen des Waldgürtels und der Küstensavanne orientierten sich mit der Ankunft und dem Einfluß der Europäer schon sehr früh nach Süden und erfuhren dabei große politische, soziale und wirtschaftliche Veränderungen, zu denen neben der christlichen Missionierung auch die Geldwirtschaft gehörte. Das nördliche Gebiet hingegen blieb weitgehend „seiner traditionellen Handelsausrichtung nach Norden zu den alten Karawanenrouten treu, und der islamische Kultureinfluß hat sich bis heute erhalten" (Gnielinski 1986:98).

[168] nach Gnielinski 1986:98, vgl. auch mit leichten Abweichungen Köhler 1979 und Wolf 1981).

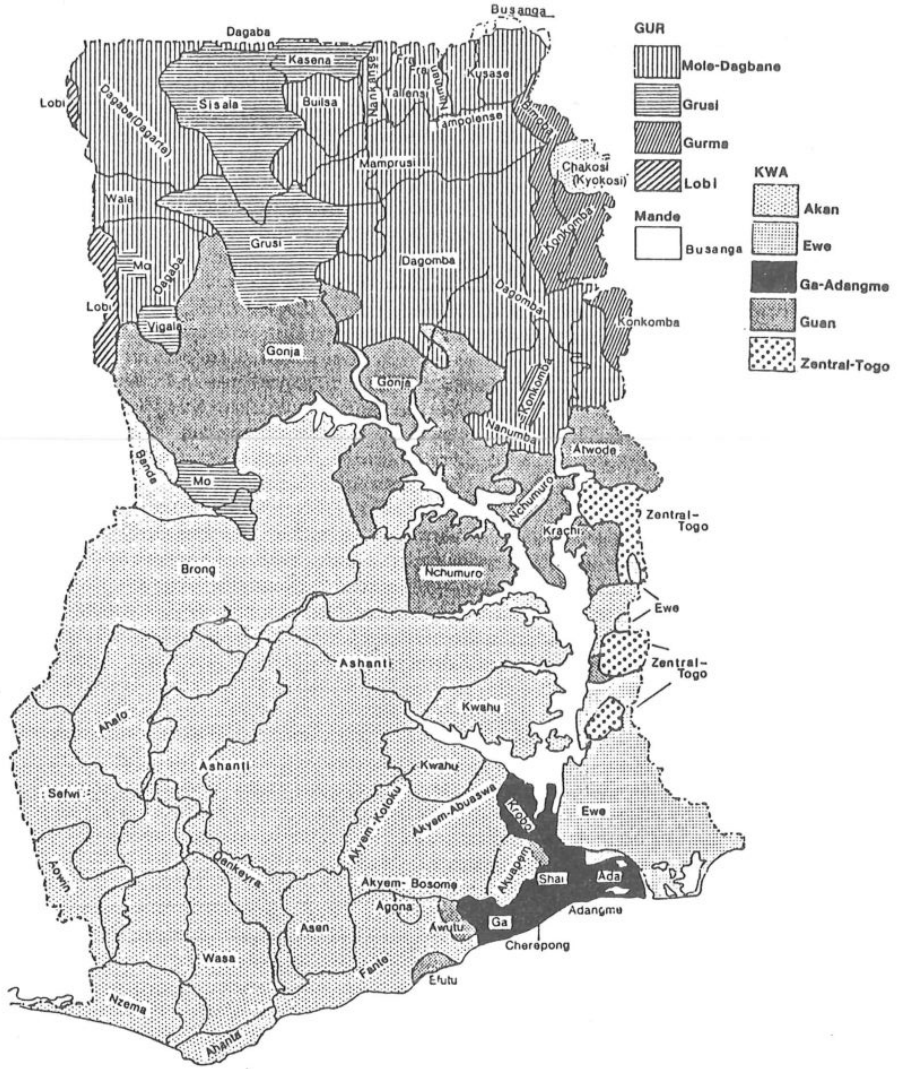


Fig. 7: Ethnische Gliederung Ghanas (Entwurf von Gnielinski 1986:113, nach Unterlagen des Population Census of Ghana 1960); Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

2.1. Die Akan in Raum und Zeit

Das traditionelle Siedlungsgebiet der Akan sprechenden Völker,[169] die mit annähernd fünf Millionen Mitgliedern fast die Hälfte der ghanaischen Bevölkerung ausmachen, erstreckt sich von der Küste bis etwa zu einer Linie, die mit dem Schwarzen Volta im Norden verläuft. Es bedeckt damit weite Teile der südlichen Hälfte Ghanas. Geographisch liegt das Akangebiet im ehemals geschlossenen Waldgürtel[170] des südlichen Ghana mit seinen Waldochrosol- und -oxysolböden und seiner typischen Feuchtwaldvegetation. Östlich davon schließt sich die Küstensavannenzone, nördlich die innere Savannenzone an. Einige Gruppen wohnen jenseits der Grenzen, so die Agni-Baule im Südwesten auf Staatsgebiet der Elfenbeinküste und die im 18. Jahrhundert in Grusigebiet immigrierten Anufo (Chakossi) mit ungefähr 30000 Mitgliedern (Stand 1986) auf togolesischem Gebiet und den angrenzenden Regionen des nordöstlichen Ghanas (Manoukian 1950:9, Kirby 1986).Die Akan teilen eine Anzahl von Kulturzügen mit ihren Nachbargruppen. Was sie eint, ist zum einen die Sprache, ein 40-Tageskalender, gemeinsame religiöse Vorstellungen, bestimmte Heiratsinstitutionen, Namensgebungszeremonie und vor allem die matrilineare Erbfolge (vgl. Boahen 1966:3–10).

Das Waldland wurde von seinen heutigen Bewohnern nicht vor dem 15. Jahrhundert erreicht, die Nordgrenze Ghanas nicht vor dem 11. Jahrhundert überschritten (Manoukian 1950:13). Drei Beispiele sollen die Entwicklung der Akanstaaten kurz beleuchten: Die Akim, bestehend aus den drei Häuptlingstümern (*aman*) Akim Kotoku, Akim Bosome und Akim Abuakwa, führen ihre Abstammung auf das Adansi-Königreich zurück (Ward 1948/1958:109–114). Die drei *aman* gerieten in Auseinandersetzung mit den aufstrebenden Aschanti. 1742 wurden sie von diesen besiegt und politisch abhängig. Nach eigenen Überlieferungen wanderten die Fanti von Techiman im Nordwesten des heutigen Aschanti in die Küstenregion. Hier entstanden der Fantidialekt und eine eigene um den Fischfang zentrierte Kultur. Während ihrer gesamten überlieferten Geschichte waren sie nie unter einem Führer vereint. Die einzelnen *aman* schlossen sich nur in Kriegszeiten, vor allem gegen ihre Erzrivalen, die Aschanti, zusammen (Ghana Census 1960). Zusammenhalt bot „...die gemeinsame Verehrung von *nanam-*

[169] Fanti, Aschanti, Brong, Akwapim, Akim, Kwahu, Wasa als größte, den Twi-dialekt sprechende Gruppen. Daneben die in der tropischen Regenwaldzone lebenden Nzima und Ahanta und die zur Agni-Baule- Gruppe gehörenden Sefwi und Aowin an der Grenze zur Elfenbeinküste (vgl. Gnielinski 1986:100, 113).

[170] Zahlen zum Ausmaß der Abholzung vgl. GHANA 1977.

pow, dem geheiligten Grab der Vorfahren, die sie einst aus Tekyiman hierher geführt haben" sollen (Christensen 1954: 12f, zit. in Forster 1983:12).

Die Aschanti (englisch: Ashante, orig. Twi: Asante) stellen das späteste, mächtigste und wohl auch bekannteste und bestdokumentierte Akan-Königreich dar.[171] Berühmt wurde ihr langjähriger Widerstand gegen die englische Kolonialmacht, der erst um 1900 endgültig gebrochen wurde. Auf die historische Bildfläche traten die Aschanti unter der Führerschaft des Oti Akenten um 1630. Osei Tutu, der legendäre Staatsgründer, bildete um 1680 eine Stadtstaatenkonföderation in der Kumasiregion und schlug Denkera, denen diese Staaten tributpflichtig waren, um 1701 (Manoukian 1950:14). Mit diesem Sieg begannen Aufstieg und Expansion der Aschanti. Der Hohepriester *(okomfo)* Anokye[172] empfing nach der Überlieferung einen goldenen Thronschemel (stool) vom Himmel. Dieser wurde von da an Sitz der Volksseele und symbolisiert die Vitalkraft (*sunsum)* und Einheit der ganzen Nation (Ward 1948/1958:119).
Osei Tutu wird erster Aschantikönig *(asantehene).* Er schlägt im Verlauf seiner Regentschaft noch mehrere Alliierte der Denkera und stirbt um 1717 in der Schlacht gegen die Akim (McFarland 1985:XXIV). Unter Tutus Nachfolgern werden jene unterworfen, ebenso die Gonja und Dagomba im Norden. Auf dem Höhepunkt umfaßt ihr Machtbereich den größten Teil des heutigen Ghana und die angrenzenden Gebiete der Mossi und Kong im heutigen Burkina Faso. Die Aschanti spielen eine führende Rolle zuerst im Gold-, dann im Sklavenhandel mit den Europäern und kommen auf diese Weise auch zwangsläufig in Konflikt mit den die Küste kontrollierenden Fanti. Mit dem Verbot des Sklavenhandels Anfang des 19. Jahrhunderts verschlechtern sich die Beziehung zu den Europäern.

Schon 1824 beginnen die ersten, für die Aschanti noch sehr erfolgreich verlaufenden kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Engländern. Erst um die Jahrhundertwende werden sie von diesen endgültig besiegt. Aschanti wird annektiert und in das englische Protektorat, schließlich in die Kolonie „Goldküste" einverleibt. Der *Asantehene* muß ins Exil. 1935 wird die alte Aschanti-Konföderation vom Gold Coast Government formal wieder hergestellt. Die einzelnen Häuptlinge oder „Chiefs"[173] bekommen im Verwaltungsbereich begrenzte Machtbefugnisse zurück (Manoukian 1950:14, Ward 1948/1958). Aber erst nachdem Ghana 1957 als erste schwarzafrikanische Kolonie die Unabhängigkeit erlangt, erreicht Aschanti wieder eine Einigung unter einem Asantehene.

[171] vgl. dazu die nur auf diese Region beschränkten Bibliographien von Sampson 1967 und Afre 1975.

[172] zu dessen Person vgl. Rattray 1923:288–290; 1929:270–280).

[173] Chief = der Führer einer durch Blutsbande verbundenen Gruppe; er kann Oberhaupt einer Sippe, eines Dorfes oder auch Führer einer der politischen Einheiten sein.

2.2. Wirtschaft, Handel und Kunst

Am Anfang jeder neuen Landnahme im Akangebiet stand traditionellerweise das *akuraa,* eine temporäre Siedlung, die vom Jäger oder Kleinbauern und seiner Familie zum Ende der Jagd- oder Pflanzzeit wieder aufgegeben wurde. Streit im Dorf, erschöpftes Farmland oder andere Umstände konnten dazu führen, daß einige Familien ganz in die saisonalen Siedlungen überwechselten und dort ein neues Dorf *(okrom)* mit geregelten sozialen und politischen Rahmenbedingungen gründeten. Bezeichnenderweise war der endgültige Bruch zum Mutterdorf dann vollzogen, wenn die Toten zur Bestattung nicht mehr dorthin verbracht wurden, ihre 'Heimaterde' also schon mit dem neuen Siedlungsbereich assoziiert war (vgl Mc Leod 1981:24ff).

Die Anforderungen des Wanderfeldbaus (Brandrodung durch die Männer, Pflanzen und Ernten im wesentlichen durch die Frauen in den durch den Jahresgang der Niederschläge bestimmten Zeiträumen), legten eine enge Kooperation bei der Bewirtschaftung des Bodens nahe. Eine individuelle Besitznahme des Landes war darum weder sinnvoll noch war sie legitimiert. Es galt der Grundsatz, daß der Boden zwar im Verpachtungs- und Nutzungsrecht dessen stand, der ihn bearbeitete, das Land aber Eigentum der Ahnen und damit der ganzen Verwandtschaftsgruppe blieb. Es wurde von den „stool"-Amtsträgern verwaltet und je nach Bedarf verteilt (Gnielinski 1986:140). Das bedeutete auch, daß Land traditionellerweise nie veräußert werden konnte. Erst mit der Einführung und dem Anbau der für den Weltmarkt in Massen produzierten Kakaopflanze lockerte sich das autochthone Bodenrecht. Es konnten nun auch private Rechtstitel an Grund und Boden erworben werden.

Mit der raschen Bevölkerungszunahme und den dadurch abnehmenden Landreserven wich der traditionelle Wanderfeldbau zunehmend einer Landwechselwirtschaft mit wechselnder Fruchtfolge. Vor allem in den dicht besiedelten Teilen des Savannengebietes trifft man man heute in zahlreichen Gärten in unmittelbarer Nähe der Dörfer und „compounds" (Höfe mit Großfamilien) auch Dauerfeldbau an (vgl. Gnielinski 1986:143f). In den Waldgebieten und der Feuchtsavanne werden vorwiegend Knollengewächse wie Cassava, Yam (Discorea sp.), Cocoyam, sowie Mehlbananen, Ölpalmen und neuerdings auch Mais kultiviert, in der Savanne des Nordens auch Sesam und Erdnüsse. An der Küste bestimmt die Kokospalme das Bild. Tropische Früchte und Gemüsearten werden fast überall angebaut, Tomaten und Zwiebeln sind weit verbreitet. Reis dagegen hat nur regionale Bedeutung (Gnielinski 1986:147). Die durch den Umlagefeldbau entstandene, von Grasflächen und Buschgruppen durchsetzte Agrarlandschaft hatte eine Rückgang der Tsetsefliege zur Folge, so daß auch im Süden bedingt Rinderhaltung möglich wurde.

Das Rückgrat der vorkolonialen Außenwirtschaft[174] bildeten die reichen Goldvorkommen (Goldküste!), der Tauschhandel von Kolanüssen in Richtung Norden und Sklaven in Richtung Küste (gegen europäische Handelsgüter und Waffen). In Goldschmiede- und Gelbgußarbeiten (darunter die berühmten Akangoldgewichte), hölzernen Schemeln *(nkongua)* und Fruchtbarkeitspuppen *(akua'mma)*, aber auch in der Weberei *(kente* und *nkremu)*, im Färben mit Indigo und Rotholz und Bedrucken der Stoffe mit *adinkra*-Symbolen, dokumentierte sich die Kunstfertigkeit und die technische Souveränität der Akankünstler sowie die Diversifikation der materiellen Kultur.[175] Die traditionelle Subsistenzwirtschaft wurde seit 1879 verdrängt durch den auf Überschüsse angelegten Kakaoanbau. Innerhalb weniger Jahrzehnte wurde Ghana zum führenden Kakaoproduzenten der Welt. Vorwiegend in kleinbäuerlichen Einheiten, von Frauen und Männern gleichermaßen in meist individuellem Besitz betrieben, bildet diese klassische „cash crop" auch heute noch das Rückgrat der ghanaischen Handelsbilanz. Das geht natürlich auf Kosten der Eigenversorgung, und so machen die Nahrungsmittelimporte heute 10% der Gesamteinfuhren Ghanas aus.

Mit Devisenreserven von über 200 Mio.$ und großen Rohstoffreserven gehörte Ghana im Jahr seiner Unabhängigkeit 1957 zu den reichsten Ländern Schwarzafrikas (Gnielinski 1986:133). Die Mißwirtschaft nahm schon unter dem ersten Präsidenten Nkrumah mit zu groß dimensionierten Prestigeobjekten sowie mit der allumfassenden staatlichen Einflußnahme auf das Wirtschaftsgeschehen ihren Anfang. Die zu starke Abhängigkeit vom Hauptexportgut Kakao und dessen schwankenden Weltmarktpreisen tat ein übriges, um Ghana schließlich in eine wirtschaftlich hoffnungslose Lage zu manövrieren. Allein 1980 sank das einstmals um 5% wachsende jährliche Bruttoinlandsprodukt um 9% (Gnielinski 1986:135). Die Kakaoausfuhr und die Produktion im Bergbau, in der Bauwirtschaft und der verarbeitenden Industrie gingen zurück. Der Devisenmangel schränkte die Einfuhr wichtiger Importgüter (Rohstoffe, Öl, Maschinen, Ersatzteile) fast unerträglich ein. So zählt Ghana, nach einer Vielzahl wechselnder Regierungen[176] unter dem heutigen Führer des Provisorischen Nationalen Verteidigungsrates (PNDC) J.J. Rawlings einer allmählichen Konsolidierung zustrebend, zu der Gruppe der „MSAC" (most seriously affected countries), den Ländern, die von wirtschaftlichen Krisen am meisten betroffen sind.

[174] vgl. zu den Ursprüngen des traditionellen Akanhandels: Posnanski 1974:16–20.

[175] Zur traditionellen Kunst und Kunsthandwerk in Ghana vgl. Rattray 1927; Cole/Ross 1977; Mc Leod 1981.

[176] Nach Nkrumah, der 1966 durch einen Offiziersputsch entmachtet wurde, gab es noch zwei Zivilregierungen: zwischen 1969–1972 unter K.A. Busia und 1978–1979 unter Hilla Limann.

3. Zur politischen und sozialen Topographie bei den Akan[177]

3.1. Der Schlüssel zur Sozialen Topographie: die Matrilineage

Erbschaft, Nachfolge und politische Ämter wurden bei den Akan traditionell über die mütterliche Erbfolge bestimmt.[178] Sie ist der Schlüssel zum Verständnis der gesamten Sozialorganisation. Alle Akan-Gruppen sind in eine begrenzte Anzahl exogamer Matriklane[179] *(mmusua kese)* unterteilt, deren Mitglieder übers ganze Land verstreut leben. Die matrilineare Blutsbindung *(mogya)* verbietet idealerweise die Heirat innerhalb eines solchen Klans. Die Zugehörigkeit ist durch Geburt gegeben, ist also unauflöslich, es sei denn durch Ausschluß aus dem Verwandtschaftsverband (Manoukian 1950:23). Klanzugehörigkeit bedingt auch Zugehörigkeit zu einem „stool" (*nkongua*), dem Ahnenschemel, der die politische Legitimation einer jeden Gruppe symbolisiert und damit die Bindung eines jeden an den „chief" *(odekro, ohene)* und den Staat *(oman)* gewährleistet. „A man's home is not were he lives and works, but where the stool of his kinsmen is, and where his kinsmen's funerals are held".[180] Dort bezahlt er auch die Staatsabgaben, die dem königlichen Hof des *omanhene* zugeführt werden.

Die Matriklane zerfallen auf lokaler Ebene in Matrilineages (*mmusua*, sg.*abusua*) mit einer identifizierbaren gemeinsamen Ahnfrau im historischen Hintergrund und einem Oberhaupt *(abusua panyin)* an der Spitze. Dieser wird von allen erwachsenen Mitgliedern seiner Lineage aufgrund seiner Befähigung gewählt (Fortes 1950:253). Er verwaltet das den Ahnen gehörige Land und richtet bzw. schlichtet bei Streitfällen. Er ist Besitzer eines Amtsthronstuhls, der bei seinem Tod geschwärzt wird. Er ist Wächter der schwarzen Ahnenstühle und repräsentiert die Gruppe im Ältesten-Rat des aus der königlichen Lineage gewählten Dorf- oder Stadt-Chiefs *(odekro, ohene)*. Er ist jederzeit durch Mehrheitsbeschluß abwählbar, hat also kein Geburtsrecht auf dieses Amt. Sein weibliches Gegenstück hat er in der *obaapanyin*, die die Fraueninteressen vertritt und häufig die Schwester seines Vorgängers ist. Auch sie verfügt über einen „stool" zum Zeichen ihrer Amtsgewalt. Ihr Aufgabenbereich ist nicht so stark institutionalisiert. Sie verfügt

[177] Wo ich Präsens verwende, handelt es sich um den „ethnographischen Präsens", d.h., es werden Zustände beschrieben, die so vor zwanzig, dreißig oder auch siebzig Jahren noch galten, die sich aber seither mehr oder weniger stark gewandelt haben. Inwieweit sie noch gültig sind, läßt sich mit den Kapiteln über den Kulturwandel beschreiben.

[178] dazu Rattray 1923:34–44, 77–80, 1929:62–67; Fortes 1950; Manoukian 1950:22; Busia 1951:1f; Warren 1973:36–41; Abu 1983:156.

[179] über deren exakte Zahl streiten sich die Gelehrten. Manche sprechen von 7 oder 8, andere von 12. Eine Synopsis verschiedener solcher Listen findet sich bei Denteh 1976:91–96.

[180] Field 1948:51; vgl. dazu auch die Bemerkungen beim Kapitel Wirtschaft über die Gründung von Dörfern.

aber gerade durch ihr mehr informelles Wirken über erheblichen Einfluß in Lineage-Angelegenheiten (Arhin 1983:13).

Dieses System hat auf allen Ebenen der Sozialstruktur seine exakte Entsprechung bis hinauf zum Vertreter des Staates, dem *omanhene*, und seinem Gegenstück, der *omanhemma*. Die gemeinsame Verantwortung füreinander ist in der Lineage noch stärker ausgeprägt als auf Clanebene. Sie umfaßt auch eventuelle Schuldbürgschaften und moralisches Fehlverhalten der Mitglieder. Neben dem dominierenden matrilinearen Prinzip wirkt auf Staatsebene ein weiteres, das sich nicht über die Blutsbande legitimiert. Es ist der Zusammenschluß vorwiegend junger Männer, der *asafo* oder *mmerante*, die in Friedenszeiten eine Art Bürgerwehr bilden (Field 1948:27). Sie stellen im politischen Prozeß sowohl Exekutive als auch die Opposition dar (Busia 1951:10f). So wird hier die Konformität der dem gerontokratischen System potentiell gefährlichsten Gruppe durch die Institutionalisierung ihrer Nichtkonformität gesichert.[181]

3.2. Rollen und Verhaltenserwartungen in der Gemeinschaft

Fruchtbarkeit von Mann und Frau sind der Schlüssel zu einem erfüllten Leben. „Upon this rests the fulfillment of personhood" sagt Kirby (1986:179). Kinder zu haben bedeutet, daß man 'normal' ist und nicht zum Beispiel eine *obayifo*, eine *Hexe* (Bleek 1976a:269).[182] Kinderlosigkeit, so sagt Fortes (1950:261) „is felt by both men and women as the greatest of all tragedies and humilations". Kinderlosigkeit ist auch ein gewichtiger Scheidungsgrund (Klingshirn 1982:96). Kinder sind der Garant für ein sorgenfreies Alter. Sie sind darüber hinaus Voraussetzung für ein Fortdauern der individuellen Identität nach dem Tod, das von jedem erstrebte Ahnendasein, denn Ahne wird nur, wer Kinder hat, die ihn verehren können.

Der Status der Frau[183] innerhalb der Familie ist nach Klingshirn (1982:95) „in erster Linie abhängig von ihrer Fähigkeit Kinder zu gebären".[184] Ware weist allerdings zurecht darauf hin, daß man von dem *einen* Status der Frau gar nicht sprechen könne. So wird bei Mädchen vor der Pubertät und alten Frauen nach

[181] dazu auch Wilks 1975: 530–43, 705, 710, 719.

[182] vgl. zur kausalen Verbindung von Unfruchtbarkeit und *Hexerei* auch Ward 1948/1958:53, Debrunner 1959:42–44, Field 1960:121f).

[183] Zum Status der Frau gibt es seit den siebziger Jahren eine ganze Anzahl von Veröffentlichungen, vgl. dazu Sanday 1973, Friedl 1975; für eine ganz aktuelle Übersicht vgl. Mukhopadhay/Higgins 1988.

[184] Zur bedeutenden Rolle der Frau in Westafrika vgl. z.B Awori 1975 sowie den hervorragenden Sammelband von Oppong 1983 (ed.). Zur ethnologischen Problematik der Frauenforschung Löffler 1979, und H. Reimann 1986.

der Menopause kaum eine Differenzierung nach geschlechtsspezifischen Statusmerkmalen vorgenommen, hingegen stellt die Heirat den Kulminationspunkt einer solchen Statuszuweisung dar. Ware sagt sogar, daß alte Frauen – zumindest früher – aufgrund ihres Status als 'Mutter' eine weitaus angesehenere Position genossen hätten, als die gewöhnlichen alten Männer (1983:30). Dies stimmt auch mit Aussagen von Debrunner überein:

> „In the past, old women beyond child bearing age often had honoured social positions – as senior wives of a compound, female elders, recognized mediums (akomfo), priests, even female chiefs" (1959: 82).

Wo die Heirat noch nach Gewohnheitsrecht abgewickelt wird, hat sie Kontraktcharakter.[185] Das Brautgeld ist nicht hoch und stellt eher eine symbolische Geste dar. Es gibt keine öffentliche Feier. Den meisten Eheschließungen geht eine nicht legalisierte Liebesbeziehung (*mpena awaree* = lover-relationship) voran.[186] Polygynie ist vor allem unter der ländlichen Bevölkerung noch sehr verbreitet (Vellenga 1983:152).

Die häusliche Gemeinschaft bei den Akan entspricht einer wirtschaftlichen Interessengemeischaft. Bei Eintritt in die Ehe erhält der Mann zwar Anspruch auf die Arbeitskraft seiner Frau, muß sie aber dafür mit Kleidung, Nahrung und wenn nötig mit Wohnraum ausstatten. Sie darf daneben auf seinen Feldern zwischen den Kakaosträuchern Gemüse anpflanzen, das ihr Eigentum bleibt und das sie auch verkaufen kann. Häufig verfügt sie auch über eigenes Land. So lag der Anteil der landbesitzenden Frauen im Kakaosektor schon 1958 bei 50% (Hill 1961; 1963: 117). Handwerk und lokaler Handel befinden sich weitgehend in Frauenhand (Heine 1973:309). Hagan spricht bei den guang-sprechenden Effutu von einem eindeutigen wirtschaftlichen Übergewicht der Frauen: „The women are recognized as the economically dominant force in society" (Hagan 1983:196). Bleek beschreibt Fälle, in denen „... the woman alone bears all expenses and has to support the man as well", (Bleek 1976a:115). Fast alle Autoren, die sich mit der Stellung der Frau bei den Akan beschäftigen, betonen die wechselseitige Abhängigkeit der Geschlechter und ihre gegenseitigen Verpflichtungen im Interesse eines funktionierenden Haushalts in der nach wie vor stark subsistenzwirtschaftlich orientierten Wirtschaftsform.[187] Die häufig duolokale Residenz, der

[185] Zu den traditionellen Heiratsformen sowie den im Rahmen des kulturellen Wandels entstehenden Probleme vgl. Forster 1983.

[186] dazu Abu 1983:157, Bleek 1976a, auch schon Manoukian 1950:30. Bleek nennt dieses Verhältnis mit häufig wechselnden Partnern, die mit wachsendem Bildungsgrad sogar zunimmt, „polycoity" im Gegensatz zur legalen „polygyny" (1976a:97ff).

[187] vgl. dazu Sanjek 1983; Robertson 1984.

begrenzte Zugriff des Mannes auf die Kinder, die in der Ehe in der Regel getrennt verwalteten Finanzbudgets sowie die traditionell nicht besonders sanktionierte, häufig von den Frauen eingeleitete Scheidung bilden die Voraussetzung für eine selbständige Rolle der Frau in der Ehegemeinschaft. Die bedeutende Rolle der Frau im politischen Prozeß wurde schon angesprochen.[188] Nach der Überlieferung sollen es in den alten Tagen die Frauen gewesen sein, die die Chiefs stellten. Nur weil sie bei Kriegsausbruch sagten, sie hätten gerade ihre Regel, sie also zeremoniell unrein waren, baten sie die Männer, diese Rolle zu übernehmen.[189] Darin liege auch der Grund, daß der Ältestenrat heute noch die Queenmother bittet, den Kandidaten für das Amt des Chief zu nominieren (Busia 1951/1968:20).[190]

> „Diese Anspielung auf das Tabu und die Furcht vor der Menstruation bedeutet die Anerkennung wichtiger sozialer und politischer Tatsachen: Die Notwendigkeit der Arbeitsteilung und der Trennung zwischen der männlichen und weiblichen Rolle in der Familie" (Parin/ Morgenthaler 1971:4).

Von den Frauen hingen in großem Maß Friede, Ordnung und Stabilität der politischen Gruppen ab (Arhin1983a:95). Erst der britische Kolonialismus mit seinem Konzept der „indirect rule"[191] führte zu einer Übergewichtung des Mannes in der Politik und brachte die Balance der Machtverteilung und Interdependenz von Mann und Frau im politischen Prozeß zum Kippen (Oppong 1983:73, 205). *Oba se ose, na(nso) owo abusua:* „A child may resemble his father, but he belongs to the mother's side of the family" (Nr.7).[192] In patrilinearen Gesellschaften hängen die Möglichkeiten eines Mannes, von ihm Geschaffenes, Ererbtes oder Erreichtes an Nachkommen weitergeben zu können, von der Ehefrau ab, in matrilinearen Gesellschaften von seinen Schwestern, deren Kinder er beerbt. Matrilinearität betont somit die Blutsbande und schwächt die gemeinsamen Interessen von Ehepartnern. Ein Wissenschaftler brachte dies einmal auf die überspitzte Formel: „A man seeks companionship with other men, loves his sister and sleeps with his wife".

[188] kritisch dazu: Oduyoye 1979,a;b.

[189] Sie verloren ihre Rolle also nicht wegen ihrer physischen oder psychischen Unterlegenheit, sondern aufgrund magisch-religiöser Tabus. Darauf weist Meyerowitz (1958:141f) hin.

[190] Sie konnte aber auch den „stool" selbst übernehmen. Sie verlor dann mit der Übernahme der männlichen Rolle auch ihre Menstruationstabus. Darauf weist Arhin (1983a:93*) hin. Dort auch historische Beispiele.

[191] Ziel dieser Politik war es, die sichtbaren Machtstrukturen vor Ort nicht zu zerstören, sondern die einheimischen Mandatsträger zu benutzen und in die koloniale Verwaltung einzubinden.

[192] Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Fundstellen in der Sammlung von Akanspruchweisheiten von Christaller 1879 nach der englischen Übersetzung von Lange 1985. Deutsche Übersetzungen stammen von mir.

Wudi wo agya akyi a, wusua ne nantew: „When you walk behind your father, you learn to walk like him" (Nr.898), sagt ein Sprichwort. Die Beziehung zwischen Vater (agya) und Kind (abrofa)[193] ist weniger rechtlicher als moralischer Natur, denn er gehört ja einer fremden Verwandtschaftsgruppe an. Er trägt die Verantwortung für Erziehung und Ausbildung seiner Kinder (Bleek 1976a:120) und wird für von ihnen begangene Fehler zur Rechenschaft gezogen (Manoukian 1950:27). Dem Mutterbruder(wofa) kommt in einer matrilinearen Gesellschaftsordnung eine bedeutende Rolle zu. Er „hat die letzte und absolute Autorität über die Kinder seiner Schwester" (Forster 1983:23), die er als Schuldbürgschaft früher sogar verpfänden konnte. Hat er keine in Frage kommenden Brüder, so erbt der älteste Sohn seiner Schwester sein Eigentum, ja soll sogar dessen Frauen übernehmen.

Starke Ehebande bedrohen die Lineage. Wo deren Einfluß dominiert, ist demnach eine geringe Stabilität der Ehebeziehung zu erwarten. So fand Fortes (1950:278) bei einer statistischen Erhebung in zwei Aschantistädten tatsächlich weit über die Hälfte aller erwachsenen Männer und Frauen schon mindestens einmal geschieden vor. Auch die Tatsache, daß mit der räumlichen Entfernung von der eigenen Verwandtschaftsgruppe die Stabilität der konjugalen Bindung sowie die Tendenz zur gemeinsamen Residenz steigt, (Abu 1983:158), unterstreicht diesen Zusammenhang. Aus diesem Grund wird das matrilineare System von manchen Autoren als von vornherein konfliktträchtig („conflict prone") angesehen.[194] In seiner Untersuchung bei der Akangruppe der Kwahu unterstützt Bleek diese Sicht: „In fact that/. . . /is the cause of many conflicts in Kwahu and generally in Akan society" (1976a :89f). Der Einzelne war in der traditionellen Akangesellschaft nicht dazu verurteilt in seiner sozialen Rolle aufzugehen. Dem Bedürfnis nach Selbstdarstellung und -verwirklichung wurde im Sozialsystem auf verschiedenartigste Weise Rechnung getragen:

> „the individual could become a medium (*okomfo)*, a war captain (*asafohene*) and hero, and an elder (*opanyin*), acting as an example, and even with the passage of time recognized as exemplar (*nana*)/. . . /The way to be a *panyin* and even a *Nana*, was an avenue open to almost every individual" sagt Debrunner und er fährt fort: „In the ideal of the elder was found a happy combination of the right of the individuality to express itself and the demand of society on the individual" (1959:61).

[193] Zur Rolle des Kindes in Ghana: Lystad,M.H. 1960. Kaye 1962.

[194] A. Richards (1950:246) nennt es „the matrilineal puzzle", Levi-Strauss, stellt für matrilineare Gesellschaften mit patrilokaler Residenz, wie sie auch bei den Akan üblich war, fest: „The conjugal family bond finds itself broken up again and again, endlessly" (1949/1967:149f). Vgl dazu auch Schneider/Gough 1961 :13, 23; 649).

Wenn ein junger Mensch eine besondere Veranlagung spürte, konnte er sich in langjähriger Lehre zum Priester einer Gottheit ausbilden lassen *(obosomfo*, pl. *abosomfo, osafo*, pl. *asafo)* oder aber ein geachteter Herbalist *(odunsinni*, pl.:*dunsinfo)* werden. Er konnte, wenn er handwerklich geschickt war oder von seinem Vater gelehrt wurde, ein hochangesehener Goldschmied, ein Schnitzer oder Weber werden, oder – ein vor allem von Frauen betriebenes Kunsthandwerk – sich der Töpferei widmen. Es gab aber auch Menschen, denen es nicht gelang sich in eines der von der Gesellschaft angebotenen Rollenmuster einzufügen: „Such a maladjusted person might become a thief, a murderer, an antisocial 'poisoner' or, if of a more passive type a witch" (Debrunner 1959:62).

Die Akan unterscheiden traditionell drei Kategorien von Außenstehenden: den *Ohoho* (pl. *ahoho)*, den Fremden, der aus einem anderen Häuptlingstum zugezogen war, den *otani* (pl.*ntafo*), den Nicht-Akan, der sich als Händler niedergelassen hatte, und den *odonko*, (pl.*nnonkofo)* den 'Haussklaven'. Der *ohoho* ist zwar ein freigeborener Akan, bleibt aber lebenslang Bürger seines eigenen Häuptlingstums, genießt also nie 'Bürgerrechte', hat seine Landtitel nur auf Widerruf und ist auch nicht voll rechtsmündig: „Ein Fremder bricht kein Gesetz", sagt ein Akan-Sprichwort dazu (Rattray 1916,Nr. 533). Mit dem *otani* verbindet sich das Bild des 'Fremden aus dem Norden', der eine andere ethnische Zugehörigkeit besaß. Die Bezeichnung galt ursprünglich den zugereisten Gonjahändlern, wurde aber dann auf alle Händler ausgedehnt. Sie wohnten im „zongo" – dem Fremdenviertel.[195]

Der *odonko* umfaßte die Kategorie aller 'potentiellen' Sklaven, also aller Bewohner der nördlichen Grasländer *(serem)*, die den Aschanti früher als 'Fundus' für ihren einträglichen Sklavenhandel mit den Europäern dienten. Die trockene offene Savanne steht schon äußerlich im Gegensatz zum geschlossenen Waldland des Südens. Dieser Gegensatz setzt sich in den Menschen fort: Sie sprechen andere Sprachen, sind vorwiegend patrilinearer Abstammung nehmen im Gegensatz zu den Akan Gesichtsskarifizierungen vor. Sie repräsentieren für viele Akan heute noch:„a type of society which differs from their own in almost every way they consider important (Mc Leod 1975:112). Allerdings wurden die Nachkommen der *nnonkofo*, denen Heirat mit Akan möglich war, meist sehr unauffällig in

[195] Bezeichnend war, daß die Fremden des *zongo* Beziehungen zu ihren Herkunftsgemeinden unterhielten die es ihnen erlaubten, Fernhandel zu treiben und ihre Kultur, Religion und Sprache zu bewahren. Sie heirateten Frauen aus dem *zongo* oder aus den Herkunftsgebieten, so daß sie in der Stadt von allen schwiegerschaftlichen, verwandtschaftlichen Bindungen mit den daran geknüpften Verpflichtungen zum Altruismus („Amity!") frei blieben. (Kramer 1987:16; vgl. dazu Fortes (1975): „Strangers", In: ders. und S. Patterson (Hg.)., *Studies in African Social Anthropology*. London.

den jeweiligen Klan integriert. Geschichten über Familienherkunft gehören zum guten Ruf einer Abstammungsgruppe (Wilson 1974:101) und so wurde der Tatsache, daß viele Akan nicht 'reiner' Abstammung waren, durch die gesellschaftlich legitimierte Löschung der genealogischen Herkunft Rechnung getragen (Wilks 1982:237).

3.3. Das Dorf als Spiegel der sozialen Topographie

Wie sah das Zusammenwohnen im Dorf traditionellerweise aus? Mac Leod beschreibt eine typische Situation in einem „Compound" der Aschanti:

> „Jedes Haus oder jeder Raum konnte in jeder Woche des Jahres eine unterschiedliche Zusammensetzung und Anzahl von Menschen enthalten ... Kinder konnten eine zeitlang bei ihrem Vater wohnen und dann beim Mutterbruder, von dem sie (einmal) Eigentum, Rechte und Verpflichtungen übernehmen konnten. Eine Frau konnte nach der Heirat im matrilinearen Haushalt bleiben, ihren Mann tagsüber oder nachts besuchen und ihm durch eines der Kinder seine Mahlzeiten schicken. Fremde suchten normalerweise ihr Quartier bei Leuten des selben Clans, Leute verließen ihre Dörfer, um ihre Felder zu bestellen, zu jagen oder Handel zu treiben ... um Verwandte in anderen Gebieten zu besuchen fremden Göttern zu huldigen, oder um mystischen Schutz in weit entfernten Geschäften zu suchen..." (Mc Leod 1981:30f, meine Übersetzung).

In einigen Häusern im Dorf wurden in speziellen Räumen die geschwärzten Ahnenstühle aufbewahrt. Das Dorf war normalerweise in einzelne Viertel *(abrono)* unterteilt, von denen jedes einer Herkunftsgruppe zugeordnet war. In Städten gab es auch regelrechte Fremdenviertel *(zongo)*, in denen die Muslimhändler aus dem Norden und später auch die Weißen wohnten.In den meisten Ortschaften wurden das Zentrum sowie die Ein- und Ausfalltore mit mächtigen Objekten und Medizinen geschützt. Im Einzugsbereich dieser Tore, die den geschützten Dorfbereich von der ungeschützten Wildnis trennen, wurden auch die Seklusionshütten für die menstruierenden Frauen gebaut. Menstruation galt als unrein und gefährlich, als „heiß" *(kurotia)* und war deshalb mit einer Reihe von Tabus belegt. Am Ortsausgang lagen auch eine Anzahl anderer Plätze, die mit intermediären oder speziellen Zuständen zu tun hatten: Gräber, der Platz für die Küchenabfälle und die Latrinen des Dorfes. Jenseits der Dorfgrenzen lag der Busch und das Farmland. Dorf und Busch waren im Akandenken streng voneinander getrennt. Man glaubte, daß alle essentiellen menschlichen Aktivitäten, speziell Geburt, Geschlechtsverkehr und Tod innerhalb der Dorf- oder Stadtgrenzen stattzufinden hätten. Das Dorf war idealerweise ein Ort des Friedens und der Ruhe oder „coolness" *(dwo)*. Im Busch geboren zu werden, dort zu sterben, auf

welche Weise auch immer getötet zu werden, war beschämend und darüber hinaus eine Bedrohung für die ganze Gemeinschaft. Der Busch war das Sinnbild der Unordnung, der potentiell gefährlichen und vom Menschen nicht zu kontrollierenden Mächte, das Dorf hingegen das Sinnbild für Ordnung, Geschütztheit und Geborgenheit (vgl. Mc Leod 1981:38f).

4. Konflikte im Rahmen des kulturellen Wandels

„Cocoa destroys kinship, and divides blood" hörte Busia schon in den vierziger Jahren die Leute klagen (1951/1968:127).[196] Blutsbande, so Busia, sind oft nicht mehr vorteilhaft, sondern sogar hinderlich für die unternehmerisch tätigen Familienmitglieder. Viele Händler und schreibkundige junge Männer ziehen es vor, von zuhause weit weg zu ziehen, um so den finanziellen Ansprüchen ihrer Verwandten zu entgehen (1951/1968:127). Auch Klingshirn vermerkt, daß der Zerfallsprozeß der Verwandtschaftsbande und die Privatisierung des Bodens im Süden von Ghana am stärksten fortgeschritten sei (1982:46f).[197] Mit dem Aufkommen der Plantagenwirtschaft wurde das zerbrechliche Gleichgewicht zwischen den gefühlsbetonten Banden zum Vater und der letztlichen Abhängigkeit vom Mutterbruder empfindlich gestört. Schon bisher wurde der Sohn vom Vater erzogen, hat vorwiegend auf dessen Feldern gearbeitet und so dessen Besitzstand vermehrt. Die Plantagenwirtschaft erfordert langfristige Planung und einen Mehraufwand an Arbeit. So „erscheint es den Söhnen besonders ungerecht, auf die Früchte ihrer Arbeit verzichten zu müssen, wenn einmal der Vater stirbt, und das Erbe einem Fremden zu überlassen. Die Neffen sind sich nicht sicher, ob ihr Onkel für sie sorgen, ob er nicht mittels dunkler Machenschaften seinen Nachlaß den eigenen Söhnen hinterlassen wird". So beschreiben Parin/Morgenthaler (1971:145) die Situation bei den Agni.

Aus dieser Konstellation ergeben sich Ansätze für Verdacht, Mißtrauen und üble Nachrede. Der Schwächung der Verwandtschaftsbande entspricht auch der nachlassende Einfluß der politischen Entscheidungsträger. Mitglieder von christlichen Kirchen glauben nicht mehr an die vom Chief durchgeführten religiösen Zeremonien. Politisch waren die *ahemfo* (pl. von *ohene)* schon in der Kolonialzeit wichtiger Funktionen beraubt. Ökonomisch waren sie gezwungen, sich umzustellen, da sie nicht mehr mit den traditionellen Abgaben rechnen konnten, ihr

[196] dazu auch Hill 1961, Okali 1983a und b.

[197] Allerdings darf die Wichtigkeit der Lineagestruktur auch für das heutige Ghana nicht unterschätzt werden.

Reichtum ja nicht ihnen persönlich, sondern dem „stool" gehörte. Trotzdem, so hält Busia fest, hat der Chief immer noch Bedeutung, als „ruler and guide, the symbol, for unity traditions and values" (1951/1968:216).[198]

Die Nationalstaatsidee birgt in ganz Afrika – so auch in Ghana – erheblichen Sprengstoff. Der Loyalitätsbegriff, der nun über Lineage und Stamm hinaus auf das Konzept der Nation ausgedehnt werden muß, ist von vielen noch nicht vollzogen worden (Gnielinski 1986:97). So sind nach dem selben Autor die Auswirkungen des Tribalismus und Clanpatriotismus „weiter nichts /.../ als das Fortdenken in Prinzipien der Lineage" (1986:97). Das Mißtrauen im Umgang mit den neuen Loyalitätsstrukturen entspricht nur einfacher Überlebensstrategie, denn während im clan- und lineageorientierten Gesellschaftsgefüge jedes korporative Mitglied Anspruch hatte, von der Gemeinschaft gegebenenfalls getragen zu werden, beginnt das neue Geldwirtschaftssystem dieses korporativ geknüpfte soziale Netz aufzulösen, ohne allerdings ein tragfähiges nationales Sozialfürsorgesystem anbieten zu können. Bestes Beispiel war die Zwangsrückkehr der über eine Million ghanaischen Gastarbeiter aus Nigeria 1982. Sie wurden nicht vom Staat, der dazu überhaupt nicht in der Lage gewesen wäre, versorgt und eingegliedert. Die Aufnahme dieser Menschen in einer Zeit der tiefsten wirtschaftlichen Depression in Ghana war nur aufgrund noch intakter Lineagestrukturen möglich. Daß Ghana unter der Last der Heimkehrer nicht völlig zusammengebrochen ist, ist ein Zeichen des in Notzeiten offensichtlich doch noch funktionierenden verwandtschaftlichen Sozialnetzes.

Die Industrialisierung und die dadurch ausgelöste Landflucht und Herausbildung städtischer Agglomerationen führen allerdings zunehmend zu Zerreißproben für das Verwandtschaftsgefüge. Bereits 1960 wohnten 14% der Männer und 11% der Frauen nicht mehr in Gebieten ihrer ethnischen Zugehörigkeit (Gnielinski 1986:100). Dieser Trend hat sich seitdem eher verstärkt. Das traditionellem Denken fremde Erfolgsstreben führt zu zusätzlichen Spannungen im wirtschaftlichen und politischen Bereich, oft genug auch zu Korruption und Machtanmaßung (Gnielinski 1986:100). Die Gegensätze zwischen traditionalistisch orientierten, oft auf dem Land zurückgebliebenen Alten und ihren in die Städte abgewanderten modernistischen Jungen wird immer größer. Gerade dann, wenn der Kontakt noch nicht völlig abgerissen ist, wechselseitige soziale und moralische Verpflichtungen noch ernst genommen werden, kommt es häufig zu unüberbrückbaren Mißverständnissen, enttäuschten Erwartungen, unlösbaren Konflikten zwischen diesen Parteien.

[198] Ganz ähnlich Asiama, der 1981 die Auswirkungen der Verstädterung auf die Institution des Häuptlingswesens untersuchte.

Ganz entscheidend verändert hat sich auch die Stellung der Frau.[199] In zunehmendem Maße hat sie in den letzten Jahrzehnten eine einflußreiche Rolle im lokalen, aber durch die Bildung von Marktringen[200] auch im regionalen Markthandel übernommen. Neben vielen Kleinhändlerinnen gibt es auch Frauen, die nur noch 'en gros' an Zwischenhändlerinnen verkaufen und es zu erheblichem Wohlstand gebracht haben. Jedoch bricht im städtischen Bereich die alte Form der Arbeitsteilung, das System der reziproken Verpflichtungen zwischen Mann und Frau zusammen. Beide Geschlechter treten in zunehmendem Maße als Konkurrenten auf dem knappen Arbeitsmarkt in Erscheinung. Neid und Verdächtigungen zwischen Mann und Frau sind gerade in den städtischen Agglomerationen am häufigsten (Heine 1973:401).

Der Typ der unabhängigen Frau, die allein ihre Kinder aufzieht und finanziell unterhält, findet sich immer häufiger. Allerdings bedeutet das nicht unbedingt, daß die Frau in der Stadt ganz allgemein mehr Freiheiten und Entfaltungsmöglichkeiten hätte. Eine Studie von Pellow in Accra, der Hauptstadt Ghanas, die von dieser Hypothese ausging, belegt eher das Gegenteil: Der Schutz des Netzes aus Verwandten und Freunden geht in der Stadt zusehends verloren, die Frauen sehen sich immer massiver vor allem sexuell definierten, untergeordneten Rollenerwartungen ausgesetzt. Der entscheidende Punkt für Pellow ist dabei, daß sich die Frauen in dieses Bild selber einfügen und keine alternativen Optionen für sich zu erkennen vermögen (1977:222ff).

Schon 1959 hält Debrunner im Hinblick auf die den Alten vorenthaltenen Bildungsmöglichkeiten fest: „The status of women and especially old women has declined. Young school girls are often rated higher than their mothers and grandmothers by society..." (1959:82).[201] Auch bedeutet das erste Kind für viele Frauen den zwangsweisen Ausstieg aus der Schulausbildung oder dem Berufsleben (vgl. Bleek 1981:193ff). So nimmt die Zahl der Schülerinnen mit der Höhe des Ausbildungsniveaus rapide ab.[202] Frauen sind in zunehmendem Maße gegen polygyne Ehen in der Stadt (Jahoda 1958:155ff), da sie befürchten müssen, daß der Mann nicht in der Lage ist, mehrere Frauen adäquat zu unterhalten, und aus Angst vor dem Streit mit den Co-ehefrauen.Auf die Zweiteilung der Stadtbewohner in 'Gebildete', die sich am weitesten von traditionellen Verhaltenserwartungen entfernt haben, und 'Ungebildete', die zwar mit den neuen

[199] dazu: Mc Call 1961, Heine 1973, Hardimann 1974, Geest 1975, Dinan 1977, Reichertz 1981, Robertson 1984.

[200] dazu Heine 1973:399ff.

[201] Damit steht Peils Einschätzung, daß „... women's roles are not greatly changed by living in such cities"(1975:90), ziemlich allein.

[202] Vgl. Ware 1983:13, Tabelle 1.4. und Klingshirn 1982:49.

Rollen ständig konfrontiert werden, den alten aber noch verhaftet sind, weist Forster (1983:122) mit Nachdruck hin. Hinzu kommt seit einigen Jahren das Problem, daß auch eine höhere Bildung keine Garantie mehr auf einen gesicherten Arbeitsplatz und damit einen Lebensstil ist, der sich von den weniger Gebildeten unterscheidet (Forster 1983:122). In diesen Bereichen ist das größte Maß an ungelöstem Konfliktpotential zu erwarten.

Auch der Status des Fremden hat sich in der Stadt verändert. So stellte Fortes eine Tendenz von Einwanderergruppen fest, freiwillige Vereinigungen zur gegenseitigen Hilfe, zum Schutz und zur kulturellen Selbstbehauptung in der fremden und konkurrenzorientierten urbanen Umwelt zu schaffen. Das traditionelle Verwandtschaftssystem, in dem das „Amity"-Prinzip gilt, wird ausgedehnt: „Zu Hause"..., so hörte Fortes von Leuten, die aus Nordregionen in die Hauptstadt Accra gekommen waren, „... mögen wir Feinde sein; in Accra sind wir alle Verwandte" (1969/1978:146).

5. Das traditionelle *Hexen*bild der Akan und ihrer Nachbargruppen[203]

Von Yao Adawua, einem berühmten 'Hexendoktor' *(bonsamkomfo)* stammt einer der ersten zusammenhängenden authentischen Berichte über das Wesen und Wirken der Akan-„witches" (abayifo)[204]. Ich möchte ihn, nur unwesentlich gekürzt, so wiedergeben, wie er ihn dem Völkerkundler Rattray Anfang des Jahrhunderts in mehreren Gesprächen erzählt hat:

> „Die Mehrzahl der Hexen sind Frauen, aber sie müssen nicht unbedingt alt sein. Wenn eine alte Frau wünscht, daß ihre Tochter eine Hexe wird, badet sie sie wiederholt mit 'Medizin' in der Nähe des Platzes für Küchenabfälle [*suminaso,* am Dorfrand gelegen, ms]. Eine Hexe ist begierig darauf, Menschen zu essen, aber sie wird das nicht so tun, daß es jemand sehen könnte, sie saugen das Blut. . . Alle Hexen kennen einander und sind verbündet. Sie haben reguläre Hofoffizielle, 'Linguisten', Scharfrichter und so weiter; eine Hexe kann eine Frau unfruchtbar machen. Hexen gehen nackt bei Nacht umher und wenn sie an ein Haus kommen, in dem jemand schläft, drehen sie sich um und pressen ihre Hinterbacken gegen die Außenwand der Hütte" . . . [Das Blut des Opfers wird entzogen]. . . „Die Person wird beim Erwachen über Unwohlsein klagen und kann noch vor dem Abend sterben. Hexen werden immer versuchen, Gegenstände zu erlangen, die der Person gehören, die sie töten wollen, so z.B. Haare, Fingernagelspitzen oder Hüftschnüre; Hexen können sich in Vögel, u.a. Eulen, Krähen, Geier oder Papageien verwandeln, in Stubenfliegen und Feuerfliegen, in Hyänen, Leoparden, Löwen, Elefanten, Bongos und alle 'Sasa'-tiere und auch in Schlangen. Einige Hexen haben einen Gürtel aus Schlangen . . . Hexen kann man bei Nacht oft am glühenden Licht erkennen, welches sie ausstrahlen. . . Sie essen alle zusammen, wobei jede im Wechsel das Festbankett beliefert. Eine *Hexe* kann nur in ihrem eigenen Clan (*abusua,* ms) töten. . . Alle Hexen sind verbündet mit *Sasabonsam* und mit den roten *mmoatia* ('fairies')." Adawua erzählte Rattray weiter, der schlüssige Beweis, daß eine Person eine Hexe ist, sei die Entdeckung ihres Hexentopfes (*bayi kukuo*) und er, Yao, „könne Hexen praktisch ohne weiteres am roten Rauch, der aus ihrem Kopf steige, erkennen. Auch wäre er in der Lage, Hexen zu heilen, ohne sie töten zu müssen, vorausgesetzt, sie kehrten nicht zu ihren bösen Praktiken zurück, nachdem er sie behandelt habe, andernfalls müßten sie sterben." (Rattray 1927:29f, meine Übersetzung).

[203] Die folgenden Elemente des *Hexen* glaubens beziehen sich in erster Linie auf die Aschanti. Allerdings sind die Vorstellungen bei den verwandten Akangruppen (z.B. Fanti, Nzima, Kwahu, Brong, Bono, Akwapim und bedingt die isoliert lebenden Anufo (Chakosi) sehr verwandt. Da die Aschanti längere Zeit die ganze Goldküste dominierten, sind selbst bei den patrilinearen Ga und anderen Küstenvölkern ganz ähnliche Konzepte zu finden. Aspekte des Kulturwandels, auf die noch eingegangen wird, haben zusätzlich zu einer Angleichung der Konzepte geführt. Völkerkundlich nicht ganz einwandfrei aber der heutigen Realität näher kann deshalb durchaus vom „ghanaischen" *Hexen* bild gesprochen werden. Ich werde Nicht-Akankonzepte jedoch immer als solche kennzeichnen.

[204] *abayifo,* sg. *obayifo,* wörtlich übersetzt: „Menschen mit *Hexen* kraft"; bezeichnet eine männliche oder weibliche *Hexe;* seltener, und nur für männliche Hexen: *bonsamfo* (vgl. Christaller 1874, Rattray 1927, Debrunner 1959). *Hexerei* heißt (*o*)*bayi,* im Fantedialekt: *ayen* , bei den Nzima: *obayen* (Grottanelli 1976), bei den Effutu:*ogyapa* , wörtlich:„the fire within" (Wyllie 1973).

1959 veröffentlichte der Schweizer Theologe Hans Werner Debrunner eine Doktorarbeit zum Thema „Witchcraft in Ghana". Sie basiert auf Befragungen, die er bei seinen ghanaischen Studenten vorgenommen hatte und eigenen Forschungsreisen.[205] Ein Jahr später lag auch eine Arbeit der Völkerkundlerin und Psychologin Margret Field vor. Sie dokumentiert dort 2537 Fälle von Bitten, Klagen und Anklagen bei Routineanhörungen eines „witchcraftshrines", Einrichtungen, die durch den Kulturwandelsprozeß entstanden sind. Schon dreiundzwanzig Jahre zuvor widmete sie ein Kapitel in ihrer Arbeit über die Ga dem Phänomen der *Hexerei* vorstellungen an der Goldküste. Mit diesen Arbeiten, die 1982 durch die Innenansicht eines gebürtigen Ghanaers, dem in den USA lehrenden Gabriel Bannermann-Richter, ergänzt wurde, vervollständigt sich das Bild von der ghanaischen *Hexe:*

5.1. Der Flug der *Hexen* zu den geheimen *Hexen* treffen

Die *Hexen* sind – wie gehört – in einer Geheimgesellschaft (*abayifo fekuo* , McLeod 1975:11) organisiert, die ein genaues Spiegelbild der politischen Hierarchie in der normalen Gesellschaft darstellt und sich immer außerhalb des geschützten Dorfbereichs trifft. Dort feiern sie gemeinsam nächtliche Bankette (Grottanelli 1976:322).

> „During the day, the African witches are poor – but at night they are kings, captains and elders . . . the leaders of the witch companies are beggars and despised persons, therefore nobody suspects them" (Debrunner 1959:29).

Die *Hexen* gesellschaft hat strenge Gesetze für ihre Mitglieder, zu deren wichtigsten das regelmäßige Beibringen von 'Menschenfleisch' aus dem Kreis der eigenen Verwandten und die absolute Schweigepflicht über die Identität der Mitglieder gehören. Meistens rekrutieren sie sich aus *einer* Lokalgruppe. Die Akangruppe der Anufo redet sogar von einer regelrechten Initiation, wie in einen Kult, „. . . through washing 'their face' . . . with 'four-eyes' medicine" (Kirby

[205] Ausgelöst wurde sein Interesse durch Vorfälle an einem Mädchen-College in Agogo. Einige der Mädchen hatten sich dort selbst als *Hexen* bezeichnet und damit zeitweise die ganze Schule terrorisiert (vgl. Debrunner 1959:3).

1986:63). Auf ihren Banketten, die nicht zufällig auf offizielle Akan- oder christliche Feiertage fallen, feiern und tanzen die Hexen, „...selbst das Fußballspiel gewinnt unter ihnen immer mehr Anhänger" (Ritz 1988:239). Als Ball benutzen sie einen menschlichen Schädel. Abwechselnd stellen die Hexen das erforderliche 'Schaf', wie sie eine ihnen ausgelieferte Person nennen. Die Opfer stammen aus dem Kreis ihrer nächsten Verwandten. Wenn die Hexe die Vitalseele (okra) nicht sofort tötet, sondern nur 'festbindet', besteht Hoffnung auf Rettung (Ritz 1988:239 nach Rattray 1927:28,30; Sarpong 1974:46; Debrunner 1959:35). Wie eine Schlange aus ihrer alten Haut, so schlüpft die Frei- oder Ich-Seele (*sunsum*) der *obayifo* zu mitternächtlicher Stunde, unbemerkt von den schlafenden Familienangehörigen, aus ihrer Haut und läßt die Körperhülle im Bett zurück.[206]

Kopfüber, mit den Füßen in der Luft und Augen an der Rückseite der Fußgelenke verläßt die *obayifo* das Haus (Debrunner 1959:19f), und fliegt oder reitet auf ihren Tieren zu den nächtlichen Treffpunkten, die sich außerhalb des Dorfes oder der Stadt auf bestimmten Bäumen (vorwiegend Kapok und „odom", Debrunner 1959:24) befinden. Dort verstecken die Hexen auch gerne ihre Hexentöpfe (*bayiseaa*), oder sie vergraben sie unter den Wurzeln dieser Bäume, bzw. schließen sie in bestimmte Steine ein (Rattray 1927:29). In fast jedem Hexenfall spielt dieses Gefäß – es kann auch ein Eimer oder eine Flasche sein – eine entscheidende Rolle. In ihm ist die *Hexen* kraft (*abayisenwa*) konzentriert. Geht das Gefäß verloren, wird es gestohlen, zufällig entdeckt, oder durch die *Hexe* selbst vor die Öffentlichkeit gebracht, so ist sie ihrer Kraft beraubt (Debrunner 1959:29). Handelt es sich dabei um den Topf der ganzen Hexengemeinschaft, berichtet Field für die Ga (1937:142), so bricht diese auseinander.

5.2. Die Opfer der *Hexen* und die Art und Weise der Schädigung

Hexen verursachen materielle Schäden: So stellen sie zum Beispiel wohlhabende Leute auf die Probe, indem einzelne Mitglieder der Hexengilde jene im Alltag um eine große Anleihe bitten. Wird diese verweigert, so rächen sie sich an der Familie der reichen Person, indem sie Krankheit und Unglück schicken (Debrunner 1959:40f). Sie ruinieren Menschen, indem sie sie zu Trinkern machen und sie vernichten die Feldfrüchte (Field 1960:36). Schlechte Kakaoernten werden ihnen zur Last gelegt (Debrunner 1959:41). Wird ein Mensch physisch oder psychisch von ihnen angegriffen, so bedeutet dies, daß sie seine Vital- oder Lebensseele (*okra*) geraubt haben und diese nun Stück für Stück verspeisen. Mit Lepra, Blindheit, Taubheit und anderen unheilbaren Krankheiten schlagen sie besonders diejenigen

[206] Bannermann-Richter, einer der wenigen Wissenschaftler, die der *Hexerei* eine Realität sui generis zugestehen, beschreibt diesen Vorgang als „. . . a kind of astral projection in which a human being can consciously perform actions which she remembers upon waking up" (1982:ii).

Familienangehörigen, die sie nicht mögen, um sie leiden zu sehen und sie öffentlich zu diskreditieren (Debrunner 1959:44). Noch schlimmer und gefürchteter ist die Fähigkeit der *abayifo*, Unfruchtbarkeit bei sich und anderen auszulösen, denn ein Kind kann wiedergeboren werden, ein unfruchtbarer Erwachsener hat keine Chance auf ein nächstes Leben (Field 1937:143 für die Ga). Weibliche Hexen kehren ihren Bauch um, so daß der männliche Same nicht eindringen kann (Debrunner 1959:42). Auch werden bisweilen die *okra*-Geschlechtsorgane der männlichen und weiblichen Opfer entfernt und diese Körperteile damit ihrer lebenspendenden Kraft beraubt.

Bei den Akan besteht allgemein die auch von Adawua geäußerte Auffassung, daß eine *Hexe* nur am „eigenen Ufer", das heißt innerhalb ihrer Matrilineage tätig werden kann. „Bayi ye abusuade", *Hexerei* wohnt der Matrilineage inne, ist eingeboren, vererblich, lautet ein Sprichwort (vgl. Christaller 1933:11). Will sie in einen anderen Verband eindringen, benötigt sie immer die Hilfe eines Mitgliedes dieser mit ihr nicht verwandten Sippe. Bleek weist in seiner Untersuchung bei den Kwahu allerdings darauf hin, daß nicht so sehr die Familienzugehörigkeit als vielmehr der Grad der Intimität in der Beziehung zwischen *Hexe* und Opfer entscheidend sei. So sind auch Nicht-Verwandte bei gehöriger sozialer Nähe gefährdet (Bleek 1975:336).[207] Bei meinen Untersuchungen im Mamprusigebiet galt ein nicht ganz uneigennütziges Augenmerk der Frage, ob es für möglich gehalten wurde, daß *Hexen* auch Fremden wie mir gegenüber ihren Einfluß geltend machen könnten. Die fast einhellige Antwort lautete: es ist nicht meine weiße Hautfarbe, die mich vor Angriffen schützt, sondern nur die Tatsache, daß die *Hexen* über meinen persönlichen Hintergrund kaum informiert sind.

Heranwachsende sind beliebte Opfer, denn ihre Ich-Seele, also der Schutzschild gegen die *Hexen* angriffe, ist noch nicht ausgeprägt. Auch wohlhabende, aber nicht freigiebige Verwandte sowie allgemein Familienangehörige, die die *obayifo* nicht mag, sucht sie sich gerne heraus; allerdings oft ausgerechnet auch solche, an deren Wohlergehen ihr am meisten liegen sollte (vgl. Field 1960:36). Eine bevorzugte 'Opfer'-gruppe läßt sich nicht herausfiltern.

5.3. Der *Hexen* status und wer ihn bekommt

> „Bayi(e) ist nichts anderes als die bösen Gedanken der Menschen, die sich gegen einen selbst, mehr aber noch gegen andere richten können. Diese destruktiven Gedanken beginnen langsam zu arbeiten, und sich in dem Opfer zu materialisieren, vorausgesetzt, jemand glaubt an die Existenz von bayi(e)".

[207] vgl. dazu auch Bannermann-Richter 1982:38.

Mit dieser fast psychologischen Erklärung überraschte der Dormaa (Akan) Kwabena Ahenkan Helga Fink in einem Interview (Fink 1987:189). Debrunner übersetzt *obayi-fo* als „person with bayi" und versteht *bayi* als „witchcraft", „witch-spirit", „witch-demon", „... a spirit which is believed to fall into a person and to make him altogether a slave" (nach Rapp 1935:548f). Bannermann-Richter widerspricht der Darstellung der unfreiwilligen Besetzung und nennt das

> „witch-element... rather a conscious and enabling power... It requires the partnership and collaboration of a willing human vehicle to have a physical existence and astral direction" (1982:19f).

Gleichwohl betont auch Bannermann-Richter mit allen anderen Autoren die Unkontrollierbarkeit der *Hexen* kraft, die sich nicht selten gegen das beliebteste Familienmitglied richtet: „So a witch can kill her own child and get feel a genuine and deep sorrow for his death" (1982:19). Das „witch-element" pervertiert die Ich- oder Freiseele des Menschen und läßt sie nach dem seelischen Doppel, der Vitalseele gieren. Es hat keine physische Form, kann aber in unbelebten Objekten eingeschlossen sein oder tierische Form annehmen. Ein beliebtes Versteck für das „witch-element" ist die Vagina der *Hexe* (Bannermann-Richter 1982:42). Allgemein lassen sich drei Formen der Erlangung des „witch-spirits" unterscheiden:

- Er wird zufällig und unabsichtlich aufgelesen, geschluckt oder gekauft. So ist zum Beispiel Vorsicht geboten, wenn ein Händler etwas weit unter Wert anbietet, „... for a penny or less" (Field 1937:153).[208]

- Er wird absichtlich erworben; häufig von einem Moslemhändler oder von den Frauen aus Nzima, einer Gegend Ghanas, in der diese besondere Form von „witch-spirit" zuhause sein soll, die nicht Verderben bringt, sondern Glück bei Unternehmungen aller Art zusichern soll. Gelegentlich wird ein käuflicher „witch-spirit" auch erworben, um damit Feinden Schaden zuzufügen (Debrunner 1959:59).

- Er wird innerhalb der Familie „vererbt"; entweder, indem die sterbende Hexe ihren „spirit" an eine Person weitergibt, zu der sie ein starkes Vertrauensverhältnis hat, ihre Schwester oder ihre Tochter zum Beispiel (Debrunner 1959:54f). Oder aber die Person hat den spirit von Geburt an („got it from the sky", Bannermann-Richter 1982:22).[209]

[208] Vgl. auch Debrunner (1959:57ff). Der eigentliche Preis sei die Seele des Käufers, behauptet Bannermann-Richter (1982:38).

[209] Bannermann betont im Gegensatz zu Debrunner (1959:54), daß dies nicht über die Blutsbindung geschehe, also ein Kind nicht notwendigerweise den „spirit" von seiner Mutter erbe.

Eine drastische Form der Übergabe, die ich wegen ihres Symbolgehalts gerne wiedergeben möchte, schildert Rapp für die Guang in seinen Adangmetexten:

> „If you want to become a witch, you go into the bush together with a witch who has become tired of her witchcraft. You both strip naked, bow down and let anus touch anus. Then a snake will leave her body and enter yours, and you have become a witch."[210]

Eine *obayifo* kann bis zu zehn oder mehr von diesen Wesenselementen oder „witch-spirits" besitzen, die sie bei Nichtgebrauch in Baumstümpfen, geflochtenen Zierbändern aber auch in ihren Genitalien verstecken kann (Bannermann-R. 1982:21). Die gekauften „witch-spirits" können unter Umständen zurückgegeben werden, falls der Händler sie zurücknimmt. Vererbte oder übertragene hingegen bleiben der Person bis zu ihrem Tod, oder bis zur Neutralisierung durch einen Experten erhalten (Bannermann-Richter 1982:22f). Nicht jedes *bayi* ist gleich stark. Gemeinhin wird angenommen, daß jedes Neugeborene mit einer gesunden Ichseele zur Welt kommt.

> „Erst im Laufe der Jahre, wenn beispielsweise *bayi* durch den Tod seines Besitzers frei wird, erben ein Mädchen oder eine Frau die Hexenkraft. In Ausnahmefällen aber kommen Kinder bereits als Hexen zur Welt. Solche kongenitalen Hexen sind wahrhaft furchtbar! Nur selten gelingt es, sie vom *bayi* zu befreien: 'curing them is like plucking a fowl: after a time the feathers grow again' ", berichtet Ritz (1988:239).

Im Prinzip sind *abayifo* Frauen[211] (Rattray 1927:29), vor allem ältere, frustrierte und alleinstehende (Parin/Morgenthaler 1971 :307, Agni). Bannermann sagt, die weiblichen *abayifo* seien nicht nur zahlreicher, sondern auch aktiver, potenter und aggressiver als ihre männlichen Pendants (*abonsamfo*) (1982:17). Debrunner hingegen betont, daß Männer, wenn sie einmal zum *obonsamfo* geworden sind, als wesentlich gefährlicher gälten (1959:74). Das Verhältnis von Frauen und Männern, die sich vor den von Field (1960) untersuchten Schreinen selbst anklagten, betrug jedenfalls 7:1 zugunsten der Frauen. Ältere Quellen, wie Rattray behaupten zwar: „non-adults cannot be witches" (1927:28), aber schon Debrunner relativiert dies (1959:56) und führt den Umstand, daß auch junge Mädchen

[210] Rapp, E.L., „Adangme Texte". In: Afrika, Studien zur Auslandskunde, Vol.1, 1942: 87, cit. in Debrunner 1959: 59f.

[211] Eine interessante Erklärung, die weitreichende Implikationen für den geschlechterantagonistischen Aspekt der „bayi" hat und auf die hier leider nicht mehr eingegangen werden kann, bietet dazu Fink 1987 mit dem erstmals bei den Dormaa entdeckten Konzept der „amodini-bayie". Amodini bezieht sich auf die Vagina der Frau und bedroht potentiell jeden der mit ihr (als Kind durch die Geburt oder als Mann beim Geschlechtsverkehr) mit ihr Kontakt hatte (vgl. Fink 1987:192ff).

in den Dunstkreis der *Hexerei* geraten können auf Faktoren des kulturellen Wandels zurück.

Was Evans-Pritchard in seiner klassischen „witchcraft"-Untersuchung bei den Azande feststellt, scheint geradezu ein Charakteristikum afrikanischer Formen der *Hexerei* zu sein und galt zumindest früher auch für die Akan: „Interest is not in the witch as such (the static possession of witchcraft) – but only in the witch activity"(1937:107).[212] Und Parrinder, der europäische und afrikanische *Hexerei* formen verglich, ergänzt dazu:

> „. . . as their powers are generally thought to be in abeyance they are not unduly disturbed. Only when there seems to be evidence that the witch is on the prowl, and men sicken, is action taken to restrain the witches' activities" (1958/1963:129).

„Der bloße Ruf, eine Hexe zu sein, bringt bei den Agni kaum soziale Nachteile, er ist gleichsam die sozial anerkannte Deutung eines unglücklichen Schicksals", sagen Parin/Morgenthaler (1971:71) und sie schildern den Fall einer Frau, die man in ihrem Dorf für eine Hexe hielt,

> „wie es bei einer frustrierten und depressiven alten Frau nicht anders sein kann. . . Da sie aber in ihrer Sippe keine Nachkommen hat, denen sie gefährlich werden könnte, ist sie recht unschädlich" (1971:71).

Während meines Aufenthaltes 1988 im Mamprusi-Gebiet erklärte mir ein Mitglied der königlichen Familie des Chiefs von G., des „earthpriestchief" in dieser Gegend, wenn wir über den Marktplatz gingen, erkenne er die *Hexen* daran, daß sie verkehrtherum („upside down") also auf dem Kopf dasäßen – ein auch bei anderen Ethnien dokumentiertes Phänomen. Auf meine Frage, warum die Mitglieder der königlichen Familie nicht sozusagen präventiv *Hexen* entdeckten und gegen sie vorgingen, antwortete er, es bestehe dazu überhaupt kein Anlaß, solange sie keinen Schaden angerichtet hätten.

5.4. Gesellschaftliche Reaktion und traditionelle Schutzmechanismen

Es gibt zwei ganz grundsätzlich verschiedene Reaktionsweisen auf die Angriffe durch *Hexen* . Die eine besteht darin, den Grund in einem vorangegangenen Fehlverhalten des Opfers gegenüber der *Hexe* zu suchen. Wird diese nun um Vergebung gebeten und für die erlittene Beleidigung angemessen entschädigt, so befreit sie das Opfer von ihrem schädigenden Einfluß. So wurde Debrunner von einem Kind berichtet, das aus einer Laune heraus auf eine *Hexe* , die in einem Baum hinter seinem Elternhaus saß, einen Stein warf. Schon am nächsten

[212] vgl. auch Evans-Pritchard 1937: 25, 114, 120 etc.

Morgen war der Körper des Kindes mit tödlichen Entzündungen übersät. Keine Medizin wollte helfen. Nachdem die Eltern schließlich den wahren Grund erforscht und die *Hexe* mit einem Badeschwamm, Eiern, Seife und zehn Schilling entschädigt hatten, wurde das Kind wieder gesund (1959:89). In Ghana scheint dieses Vorgehen aber eher die Ausnahme gewesen zu sein. Außerdem ist eine solche Reaktion natürlich nur sinnvoll, solange das Opfer nicht getötet worden ist. Die Suche nach einem Schuldigen beginnt jedoch häufig erst nach dem Tod einer Person.

In der Mehrzahl der Fälle wurden *Hexen* , – wie jeder, der sich eines Mordes schuldig gemacht hatte – getötet, zum Teil auf grausame Weise. Schon zur Zeit des englischen Westafrikareisenden Bowdich Anfang des neunzehnten Jahrhunderts wurden angeblich alle *Hexen* zu Tode gemartert (1819:211) und Debrunner berichtet von den Ga: „In olden days a person found guilty by the poison ordeal was caught by the feet, dragged through the scrub and over stones till his body was torn to pieces and he died."[213] Bei den Aschanti durfte das Blut einer *Hexe* aufgrund seiner Gefährlichkeit nicht vergossen werden: „She was therefore strangled to death or drowned or clubbed, or smeared all over with palm oil and cast into a fire" (Debrunner 1959:102). Rattray berichtet von dem Brauch, einer schuldigen *Hexe* eine Fackel in die Hand zu geben und sie unter gleichzeitiger Verständigung aller Nachbargemeinden aus dem Dorf zu jagen, was einem Todesurteil gleichkam, da sie nirgendwo mehr Aufnahme fand und deshalb früher oder später im Busch umkommen mußte (1927:29; 1929:313). Die Brong prügelten ihre *Hexen* im Wald zu Tode, ihr Leichnam wurde nicht beerdigt (Debrunner 1959:102), bei den Agni wurden sie enthauptet (Debrunner 1959:102). Nachdem unter europäischem Einfluß solche Praktiken verboten waren, legten die Gemeinschaften der schuldigen Person nahe, sich selbst umzubringen oder töteten, wo dies nicht fruchtete, die *Hexe* im Geheimen.[214] Eine starke Ich- oder Charakterseele (sunsum) vermag bei den Akan am besten vor *Hexen* angriffen zu schützen. Debrunner erklärt, warum:

> „As we have seen, the witches are believed to act on the life-souls of their victims. This life-soul (okara) has in turn to be protected by the personality-soul (sunsum). Therefore the best protection of the individual against the witches is a strong personality-soul co-ordinated harmouniously with a strong life-soul – a balanced or integrated peronality. . . Everything else, powders, charms, treatments, medicines, etc., simply serve to give additional strength to both the personality and the life-soul" (Debrunner 1959:88).

[213] 1959:102, vgl. dazu auch Field 1937:156.
[214] Vgl. Cruickshank 1853/1966:103, Ellis 1887:146.

Diese Vorstellung ist weit verbreitet. Sie gilt auch für die Ga (Field 1937:159). Bei den Mole-Dagbani-Gruppen im Norden Ghanas hörte ich immer wieder, daß eine Person mit starker Persönlichkeit („a strong headed person") gegen Angriffe einer *Hexe* weitgehend geschützt sei.

Debrunner berichtet von den verschiedensten *Hexen* schutzmedizinen, zum Beispiel von einem schwarzen Pulver, das in die Haut eingespritzt oder eingerieben wird „(to) make your blood bitter so that no witch cares to taste it" (1959:92). Auch „anti-witchcraft charms" (*suman*), Ringe, Steine, oder die weit verbreiteten „*sebe* oder *abansere*-charms" – in Leder eingenähte Koranformeln oder magische Sprüche – gehören zur Gruppe dieser „medicines". Sie schützen vor *Hexen* aber auch zum Teil anderen bösen nicht kontrollierbaren Einflüssen (vgl. Debrunner 1959:95f). Sollen ein ganzes Dorf oder eine Stadt geschützt werden, so zäunt man sie 'magisch' ein, zum Beispiel, indem ein Draht um das Dorf gespannt wird „... spiritually isolating it against witches", wie Debrunner (1959:92) dies für eine Nzima-Stadt berichtet. Für einen gewöhnlichen Menschen gibt es keine sichere Möglichkeit *Hexen* zu erkennen, er bleibt auf Vermutungen angewiesen. Habgier, Übergroße Neugier, oder allzu großes Interesse an den Kindern von Nachbarn, bei Frauen, Widerspenstigkeit oder Respektlosigkeit bei Jugendlichen, Grobheit und Unhöflichkeit bei Kindern, gelten allerdings als mögliche Anzeichen. Sie sind Ursache übler Nachrede, die zu einem entsprechenden Leumund führen kann. „She does not walk alone", ist dann häufig hinter vorgehaltener Hand zu hören. Das heißt, sie hat einen „witch-spirit".

Ein Experte erkennt, wie gehört, *Hexen* am roten Rauch, der aus ihrem Kopf kommt, oder an der Tatsache, daß sie verkehrt herum dasitzen. Da die *Hexe* ihre (nicht sichtbaren) Augen an den Fersen hat, besteht auch die Möglichkeit, ihr in einem unbeobachteten Moment Sand auf die Fersen zu blasen. Wenn sie sich dann die Augen reibt, ist sie wahrscheinlich eine *Hexe* (Debrunner 1959:100). Diese Entdeckung hat aber anscheinend rein informellen Charakter. Weder führt noch genügt sie zu einer öffentlichen, mit Sanktionen verbundenen Verurteilung. Dazu bedarf es immer eines offiziellen, meist mit einem Ordal, einem Gottesurteil verbundenen Rituals durch einen Experten. So mußte der Angeklagte früher trockenen Reis kauen. „Those who could not swallow it were declared guilty" (Debrunner 1959:101). Eine andere Variante bestand darin, dem Verdächtigten ein Gebräu aus dem giftigen Rindensaft des *odom*- Baumes (E. Guineense) zu trinken zu geben. Erbrach die Person das Gift und genas sie, wurde der Ankläger mit einer Strafe belegt, die ausreichte, seine ganze Familie zu ruinieren. Behielt sie aber das Gift im Körper, so war ihre Schuld offenkundig, das Gift besorgte den Rest (Debrunner 1959:102). Bei den Ga wurde eine Flüssigkeit in die Augen geträufelt, „... which would blind the gulity ones and leave the innocent unharmed" (Debrunner 1959:101). Das verbreitetste Ordal, das nicht nur zur *Hexen* aufklärung zur Anwendung kommt, und auch von dem Beschuldigten zum Beweis seiner Unschuld selbst beantragt werden kann, ist das Hühnerordal: Einem Huhn wird der Hals vom Schnabel bis zum Bauch aufgeschlitzt. Je nachdem, ob es nach seiner Todesagonie, in der es noch wild umherspringt, auf dem Rücken oder auf dem Bauch liegen bleibt, ist die Frage im Sinne des Betroffenen positiv (in unserem Fall: keine *Hexe)* oder negativ (schuldig) beantwortet.

Von einer sterbenden Person angeklagt zu werden (vgl. den in der „Einstimmung" beschriebenen Fall), hat die Kraft eines Ordals, „... and is always considered indisputable proof of witchcraft", sagt Kirby für die Anufo (1986:107). Früher war die häufigste Form, den für einen unnatürlichen Tod eines Dorfbewohners Verantwortlichen ausfindig zu machen, das „Leichentragen." Dabei wurde der Tote auf einer Bahre durch die Straßen getragen. Wenn die Träger mit magischer Gewalt zu einem Haus hingezogen wurden und in Richtung auf einen Bewohner stießen, war dies der Schuldige. Die Institution des Leichentragens findet sich schon in Reiseberichten aus dem achtzehnten und frühen Missionarsberichten des neunzehnten Jahrhunderts.[215] In den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts wurde der Delinquent – aus Angst vor Strafmaßnahmen der britischen Kolonialregierung – nur noch verprügelt oder mit hohen Geldstrafen belegt (vgl. Ringwald 1952:96ff). Heute steht zumindest im Süden Ghanas der Rückkehr einer vom Hexereivorwurf betroffenen Person in die Gemeinschaft nichts im Wege, vorausgesetzt, sie legt ein umfassendes Geständnis ab, veranlaßt ein Sühneopfer und wird nicht rückfällig.

5.5. „Good witches"

Obwohl es gerade ihr zerstörerischer, destruktiver Charakter ist, der die afrikanische Formen von *Hexerei* auszeichnet, erwähnen mehrere Autoren im Zusammenhang mit der Akangruppe der Nzima in Südwestghana, wie oben angeführt, eine positive Abart, die *nzima-bayi.* [216] Schon Mary Kingsley wies auf diese „harmlose Form" 1899 in ihrem Buch „Westafrican Travels" hin. Debrunner, der sich in dieser Gegend aufhielt, ordnet sie unter die „... ways of making money by magic" ein (1959:73). Und in der Tat soll diese besondere Form eines „witch-spirits" vor allem Glück bei Unternehmungen aller Art zusichern.[217] Die Verkäufer sind meist nur „dealer", Vermittler, nicht Träger dieses „spirits". Der

[215] vgl. Cruickshank 1853/1966:135ff.

[216] Field 1937:149; Debrunner 1959:1, 73, 85; Denteh 1974:78f; Grottanelli 1976:322; Bannermann-Richter 1982: 40ff;

[217] v.d. Geest bezweifelt dies allerdings aufgrund eigener Erfahrungen: „I found that it was regarded as extremely destructive" (Brief vom 14.04.1991).

Kaufpreis ist symbolisch[218] (Bannermann-R. 1982:39). Wird der „witch-spirit" aber nur einmal für negative Zwecke eingesetzt, richtet er sich gegen den Besitzer selbst (Field 1937:149). „The psychological price for the winning of riches is to cut ones' self adrift from his family" betont Debrunner (1959: 73). Denn auch diese Form der *bayi* geht auf Kosten der Gemeinschaft, muß doch gerade hier der geliebteste Angehörige geopfert werden (1959:73).

Daneben gibt es Menschen, die ihren „witch-spirit" so weit unter Kontrolle haben („to keep one's *bayi* cool", Platvoet 1982:44), daß sie ihn zum Schutz und Wohl ihrer eigenen Familie einsetzen können. Sie weigern sich, an den kannbalistischen Treffen ihrer Kollegen teilzunehmen (vgl. Bannermann-R. 1982:87ff).[219] Bei den Mamprusi im Norden Ghanas wird zwischen der positiv eingesetzten guten „Witchcraft"-Form einer „voll trainierten *Hexe*" und einer schlechten der tötenden *Hexen*, die ihre „witchcraft" normalerweise nicht vollständig unter Kontrolle haben, unterschieden (Musah 1985:17).[220] Nur so ist es zu verstehen, wenn in diesem Gebiet die Rede geht, daß zumindest alle weiblichen Mitglieder der königlichen Lineage in G. potentielle „witches" seien.

6. *Hexerei* und Kulturwandel in Ghana

6.1. Eine Gesellschaft steht kopf

Es ist bemerkenswert, daß die frühen europäischen Reisebeschreibungen über das *Hexenwesen* nichts berichten.[221] Erst um 1820 finden sich bei Monrad erste Erwähnungen der *Hexen* (vgl. Debrunner 1959:62). Debrunner vermutet, „... that in the past – before 1850 – the witches were comparatively few, and no major danger to the society" (1959:62). Läßt sich diese Vermutung aufgrund der spärlichen Quellenlage auch letztlich nicht beweisen, so ist doch sicher, daß mit dem direkteren Eingreifen der Briten in die Angelegenheiten der Küstenvölker die Furcht vor *Hexen* allgemein anstieg. Mit dem letzten erfolgreichen Aschantikrieg um 1900 wurde der gesamte Bereich der Goldküste unter britisches Recht gebracht. Dies hatte zur Folge, daß wichtige Bräuche und Einrichtungen, die

[218] „The smaller the amount you paid, the stronger the witch spirit", stellt Debrunner sogar in diesem Zusammenhang fest (1959:59).

[219] Debrunner berichtet sogar von ganzen *Hexen* gilden, die sich ihrer Heimatstadt gegenüber patriotisch verhalten und sie beschützen.

[220] in einer Rede auf einem Seminar über „Witchcraft" in Tamale. Musah, ein Neffe des Chiefs von G., war der eingeladene Vertreter des dortigen „*Hexen* dorfes".

[221] Zwar stellt der ehemalige Schlosser W.J. Müller, der 1660 als Prediger der christlich Dänemarkischen Mission ausgereist war, die „schwarzen Mohren" als eine Art 'Teufelsanbeter' dar, aus seiner Beschreibung dieses Kultes wird aber deutlich, daß es sich bei dem Teufel: „O'Bossum!) um eine der *abosom*-Gottheiten gehandelt haben muß (Vgl. Müller 1673/1676:114).

die Bevölkerung vor unbotmäßigen Angriffen aus der Exosphäre schützten, gewaltsam unterdrückt bzw. zerstört wurden. Das ganze traditionelle Rechtssystem zur Auffindung und Bestrafung von mystischen Übeltätern wurde paralysiert. Der Brauch des Leichentragens und das Giftordal mit der *odum*-Rinde wurden verboten, die Bestrafung der Delinquenten untersagt. „Thanks to the combined efforts of traders, Government and Missionaries, a new era began in Ghana" stellt Debrunner nicht ganz ohne Ironie fest (1959:64).

Und was vom 'christlich-humanitären' Standpunkt aus als „... most beneficial prohibition" (Debrunner 1959:64) ausgesehen haben mag, war für die Einheimischen eine exakte Verkehrung der geordneten Verhältnisse: Nicht mehr die verbrecherischen *Hexen* sollten von den englischen Kolonialgerichten aufgespürt und verurteilt werden, sondern diejenigen, die es wagten, diese Verbrecher ihrer gerechten Strafe zuzuführen. Vor dem Hintergrund des Bemühens seitens der Anthropologen in der Nachfolge Evans-Pritchards eine klare Unterscheidung zwischen 'unmöglicher' *Hexerei* und 'möglichen' Giftanschlägen durch 'Zauberer' zu ziehen, wird diese Entwicklung in den dreißiger und vierziger Jahren eher noch verstärkt.[222] Nicht die *Hexe* verhielt sich nach dieser Rechtsprechung 'verkehrt', sondern ihre Verfolger. Der Inbegriff der Verkehrtheit, die auch symbolisch invertierte *Hexe*, wurde aus ihrer 'normalen' Position auf die Füße gestellt – dafür stand der gesamte traditionelle moralische Kosmos der Akan buchstäblich kopf.

6.2. Import fremder Gottheiten und Bildung von Kultgemeinden

Die alten Gottheiten vermochten die Gemeinschaft nicht mehr zu schützen und auch die wichtigste transzendente Schutzmacht aus der Endosphäre begann sich zurückzuziehen: die Ahnen. Ein „Chief" beklagte sich um 1910:

> „How can they bless us, if we no longer send messengers to them into the nether world to talk to them about all that troubles in our heart. No wonder if the blessings of the tutelar spirits no longer reaches us – the thunder of the big guns had chased them, the noise of the Church bells does not please them, they are caught in the wires of the telephones if they want to come to our help – no wonder therefore, if there are more and more evil men and if the number of witches increases terribly, and if the power of our magic and charms loses its potency" (Lädrach 1919:10, cit. in Debrunner 1959:66).

Eine Antwort waren die periodisch auftretenden „anti-witchcraft"-Bewegungen und die Einrichtung von „anti-witchcraft"-Schreinen.

[222] Allerdings führten die Forschungen von Rattray und Field dazu, daß sich wenigstens die restriktive Regierungshaltung gegenüber den traditionellen Schreinen lockerte.

„It is indeed striking. . . ," hält Debrunner (1959:65) fest, „. . . that just after the final establishment of the 'pax britannica' in Ghana in the first years of the century, the first great wave of witchcraft fear and anti-witchcraft shrines was sweeping over the country".

Er hält drei Phasen fest, in denen solche Fremdgeistkulte besonders aktiv waren: vor 1912, zwischen 1924 und 1929 und nach dem Zweiten Weltkrieg. Fremdgeistkulte werden sie genannt, weil die neuen schützenden Gottheiten aus dem Norden kamen (vgl. Kramer 1987:45ff). In der Anfangszeit pilgerten die Menschen in dieses Gebiet der *nnonko*, der ehemaligen Sklavenlieferanten und „Untermenschen", um Schutz von deren, noch nicht degenerierten Gottheiten zu erbitten. Dabei war es nicht von Bedeutung, daß diese traditionell oft gar nicht zur *Hexen*aufspürung und zum Schutz vor *Hexen*angriffen eingesetzt wurden. Im Norden war *Hexerei* allgemein ein nicht so verbreitetes Phänomen gewesen. Wichtig war, daß diese Gottheiten stark waren – je tiefer sie in nach Akanbegriffen 'wilden', 'unzivilisierten' Gegenden und Gebräuchen standen, desto besser.

Schon früh entwickelte sich jedoch die Praxis, 'Dependenzen' der mächtigen Gottheiten im Süden zu errichten. Dabei statteten die Priester der Stammgottheiten bestimmte Objekte mit deren Potenz aus, die von ihrem Erwerber oft teuer erstanden als Agenten dieser „spirit-patriarchs" zur *Hexen*aufspürung im Süden eingesetzt wurden. Jeder, der gegen *Hexen*angriffe gewappnet sein wollte, stellte sich unter den Schutz dieser *Suman* („Fetisch"-)-Gottheiten. Verdächtige wurden von ihren Verwandten vor die Schreine gebracht, um sie zu einem Geständnis zu zwingen. Anschließend wurden sie gereinigt, zum Einhalt der Verwandtschaftsverpflichtungen und vor allem zur Loyalität gegenüber der Gottheit des Schreins und zur Befolgung ihrer Gesetze genötigt (Kramer 1984:302f).

Im Gegensatz zur früheren Praxis, mit dem für die *Hexe* meist tödlichen Ausgang, kam hier also ein neues Element herein. Es war der Angeklagten möglich, wieder in ihre Gemeinschaft zurückzukehren, unter der Bedingung, daß sie zugleich Mitglied in der neuen, nicht verwandtschaftlich gebundenen Kultgemeinde wurde. Nur die Einhaltung eines sklavisch zu befolgenden Verhaltenskodexes, der an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig ließ und die traditionellen Verhaltenserwartungen an ein Gemeinschaftsmitglied noch übertraf, vermochte sie vor der Tötung durch die Gottheit zu retten. Ein Blick auf ein paar der wichtigsten die Regeln eines der ältesten dieser Kulte, des *„aberewa"* (wörtlich: „alte Frau") macht dies deutlich:

„Begehre nicht Deines Nachbarn Besitz – andernfalls mußt Du sterben. Beneide keine wohlhabenden oder reichen Leute – andernfalls stirbst Du. Gehe nie durch die Gärten

eines Nachbarn, ohne ein bißchen darin zu jäten oder notwendige Reparaturen am Zaun durchzuführen – oder der Tod wird dich bald ereilen. Ungehorsam gegen den Chief bedeutet Tod. Üble Nachrede gegenüber Nachbarn, Verweigern der Bitte um Nachbarschaftshilfe – Tod. Gemeinschaft mit *Hexen*, – Tod. Sich dem Schrein im Stand der Unreinheit nähern, *Aberewa* während des Reisens vergessen, oder Schulden nicht bezahlen – Tod" (nach Lädrach 1919:37f, zusammengefaßt und übersetzt aus Debrunner1959:113).

Es gibt keine Gnade vor diesen „witch-catching spirits", die Gebote sind streng und unerbittlich. Auf der anderen Seite verspricht die Mitgliedschaft auch Positives: *Aberewa* hat 'Lebensmedizin' für die Kranken, beseitigt *Hexen* und andere Übeltäter, schützt vor Giftanschlägen, vor frühem Tod und macht das Mitglied weise und intelligent. Und so lautete das Motto der *Aberewa*-Anhänger: „Aberewa hates the liars, hates cheating – witches die, sorcerers tumble down – the evil ones must flee – be on your guard" (nach Lädrach 1919:24, cit. in Debrunner. 1959:116).

6.3. Einzelne Aspekte des neuen Phänomens

Hexenjagden und Selbstbezichtigungen

Es gilt – zumindest analytisch – zwischen anklage- und selbstbekenntnisorientierten Formen der *Hexen*findung zu unterscheiden. *Hexen*jagden wurden von ausschließlich aus Männern bestehenden Geheimgesellschaften auf Einladung des Dorfes hin veranstaltet (Unzeitig 1986:102). Oft kündigten sie ihr Kommen schon Wochen vorher an und nützten dann die aufgewühlte, von gegenseitigen Verdächtigungen und latenten Ängsten durchwirkte Stimmung in der auf dem Dorfplatz zusammengerufenen Bevölkerung, um ihre Opfer – vorwiegend Frauen – herauszu„riechen". Die fast unerträgliche Spannung, die sich durch die oft über Wochen dauernde Anwesenheit der mächtigen Fremden im Dorf aufbaute, entlud sich in zahlreichen Denunziationen und offenen Beschuldigungen. Alles, was während dieser Zeit im Dorf passierte, wurde auf dem Feld des Kampfes zwischen dem „witch-catching-spirit" und den *Hexen* interpretiert.

Ganz anders sah die selbstbezichtigungsorientierte Form aus. Hier kam der Anstoß von der *Hexe* selbst (Rattray 1927.31). Gelegentlich reiste sie über große Entfernungen hinweg, an einen Ort, wo sie noch nie zuvor gewesen war, um vor den „fetish-spirit" zu treten, der sie 'gefangen' hatte und ihn zu bitten, sie von ihrer *Hexen*kraft zu befreien (Bannermann-Richter 1982:114). In der Regel forderte sie der „spirit" durch den in Trance befindlichen Priester auf, alle üblen Taten, die sie mit ihrer *Hexen*kraft angerichtet hatte, zu gestehen. Die mitgereisten Verwandten konnten hierbei die verschiedenen ungewöhnlichen Sterbe-

und Unglücksfälle, die sie verursacht zu haben behauptete, bestätigen. Meistens blieben Antworten auf die Frage nach den Mittätern sehr vage (vgl. Field 1960). Nannte sie einmal Komplizen, so wurden diese fast nie vor den Schrein gerufen, um sich zu erklären (Bannermann-Richter 1982:115).

Nach ihrem Offenbarungseid mußte die *Hexe* alle Insignien ihrer pervertierten Macht aufdecken: Die Namen ihrer „witch-spirits" und alle physischen Objekte. Letztere wurden am Heimatort der *Hexe* aus ihrem Versteck geholt, vor den Schrein gebracht und dort rituell vernichtet. Dann wurde die Strafe festgelegt: Geldzahlungen (je nach Schwere der Taten), ein Schaf, Alkohol. Durch die Neutralisierung der Kräfte mittels spezieller Tränke und Bäder – „clipping the claws" genannt – begann die Rehabilitierung der *Hexe*. Ihre alten Kleider wurden verbrannt und sie bekam neue durch die Kultgemeinde – Symbol für ihre neue Identität. Die gesamte Behandlung konnte sich über Wochen hinziehen (Bannermann 1982:116f).

Die verschiedenen Formen *hexen*aufspürender Agenten
Field unterscheidet Priester von traditionellen Gottheiten (*abrafo)*[223], die als Henker oder Scharfrichter der *abayifo* eingesetzt waren, von den Priestern der aus dem Norden importierten Schreine: Anstelle der Berufungsgeschichte tritt bei letzteren die Reise zu den Leuten im Grasland (serem), an die Stelle der Unterweisung durch einen Akanpriester, die Unterweisung in einen fremden Kult. Diese Kulte, wie z.B. „Tigari" u.a. wurden "drinking medicine shrines" genannt. Sie verdanken diesen Namen der Tatsache, daß diejenigen, die sich von ihnen beschützen lassen wollten, eine Schutzmedizin (geweihte Kolanüsse oder spezielle Tränke) einnehmen mußten.

Daneben existieren unzählige „spiritual churches", die sich von den etablierten christlichen Kirchen abgespalten haben, um die spirituellen und emotionellen Bedürfnisse aufzufangen, die von diesen nicht abgedeckt wurden (Baeta 1962:6).[224] Sie erlauben ihren Mitgliedern Polygamie, führen traditionelle Tabuvorschriften wieder ein, vollbringen Wunderheilungen, und geben vor, die *Hexen* heilen zu können. An ihrer Spitze steht oft ein „Prophet" oder eine „Prophetin", die ihre Autorität aus dem neuen Testament ableiten: „... carrying out the instruction of Jesus Christ to his followers to cast out devils" (Bannermann-Richter 1982: 124).[225] Bannermann-Richter, der von der Realität der *Hexen* ausgeht,

[223] Allerdings sind auch diese Gottheiten „jünger" als die alten „atano-abosom" (vgl. z.B. Fink 1987:158).

[224] Unzeitig spricht von 5000–6000 in ganz Afrika.

[225] vgl. Mark 5,1–22 Die Heilung des von einem „unsauberen Geist" besessenen Geraseners (auch Matth8,20–34; Luk8,26–39). Manche berufen sich nach Parrinder (1958/1963) auch auf die

beklagt allerdings die Inkompetenz dieser Sektenführer, wie auch die der meisten anderen „Do-it-yourself„-Okkultisten und „miracle-workers" auf diesem Gebiet: „Even the few competent ones are often helpless against extremely powerful witches, whom they often have to bribe in order to affect release of their patients" (1982:106).

Wie temporär ist der *Hexen*status?
Seit Evans-Pritchard's Untersuchungen bis weit in die siebziger Jahre vergaß kaum ein Autor den temporären, vorübergehenden Status der afrikanischen *Hexe* zu betonen. Aber schon Debrunner fügte dieser Standarderkenntnis einschränkend hinzu:

> „From my research however I get the impression that while this may be true in some cases, witchcraft on the whole carries with it a social stigma. A witch who has been found out may not be maltreated, but he or she is certainly despised and ostracised, which is a much more severe punishment than the impostion of fines" (Debrunner 1959:127).

Auch Bleek, der 1975 Ergebnisse seiner Feldarbeit bei den Kwahu (Akan) veröffentlichte, teilt für die von ihm untersuchte Gruppe diesen Standpunkt (vgl. Bleek 1975:380) und Sarpong ergänzt:

> „The witch is a socially malevolent person. It is a disaster to be regarded as a witch. One so blinded is ostracised, avoided, punished or even at times sent into exile. A stigma is attached to his relatives" (1985:4).[226]

Ein Hauptaugenmerk meines Forschungsaufenthaltes in Ghana galt einem von mindestens drei *Hexen*dörfern, die in der Nordregion seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts existieren. Sie verdanken ihre Entstehung der Tatsache, daß die als *Hexen* beschuldigten Frauen nach der Neutralisierung ihrer sinistren Kräfte nicht mehr in ihre Dörfer zurückkehren dürfen, sondern in einer Art „Konzentrationslager" zusammengefaßt bleiben, wo sie unter den primitivsten Bedingungen und ohne Rückhalt bei ihren Familien ihr Dasein fristen müssen. Der Status der „Hexe" bleibt an ihnen lebenslang haften.

schon zitierte Stelle im Exodus.

[226] Im gleichen Sinne Bannermann-Richter 1982:113.

Der finanzielle und der machtpolitische Aspekt

Ein Missionar, der in den fünfziger Jahren den Wohlstand des bekannten „witchcraft-shrine"-Besitzers *Kwasi Badu* schätzen sollte, bemaß dessen ungefähren Tagesumsatz auf 100 Pfund. Auch wenn bei den meisten Schreinen nicht so viel Geld floß, war der finanzielle Aspekt beträchtlich. 300 -600 Pfund mußte ein Mann in den vierziger Jahren bezahlen, um sich in den Stand eines "Tigari„-Priesters einkaufen zu können. Diese Summe konnte meist nur in einer Gemeinschaftsanstrengung von mehreren Verwandten aufgebracht werden. Es wurde als Investition gesehen, die sich langfristig natürlich rechnen mußte.

Zu vielen Schreinen, die weit ab von den Verkehrswegen lagen, führten teilweise befestigte Privatstraßen, die vom Schreinbesitzer bezahlt wurden. Durch die regelmäßigen Abgaben an die lokalen *chiefs* waren diese an dem lukrativen Geschäft ebenfalls beteiligt (Debrunner 1959:130). Lag der Schrein aber außerhalb ihres Einflußbereiches, so hatten sie keinerlei Verfügungsgewalt über ihn. Da die Schreine von der englischen Regierung nicht so streng kontrolliert waren, wie das Amt des Chiefs, konnten sie viele traditionellen 'Rechtssachverhalte' behandeln, die jenen zu verhandeln untersagt waren. „The popularity of the shrines became a somewhat bitter pill to all neighbouring chiefs" berichtet Freshfield.[227] Mc Leod hält für den erwähnten *Aberewa*kult fest, daß er vor allem Unterstützung aus der Schicht der *mmerante,* der jungen, nicht direkt an der Macht beteiligten Männer erhielt „..and that some of the senior chiefs feared and opposed its introduction into their areas" (1975:109).[228]

Anti-Hexerei-Bewegungen als Antworten auf neue Bedürfnisse

Sind Anti-Hexerei-Bewegungen neue Antworten auf den massiven Kulturwandel? Eine Reihe von Autoren beschäftigte sich mit dieser Frage. Wissenschaftler wie Ward und Fortes, bedingt auch Field, Christensen und Brokensha, waren der Meinung, daß die Kulte neue Erscheinungen und damit direkte Antworten auf kolonialrechtliche Eingriffe und die durch die Urbanisierung und Ökonomisierung ausgelöste zusammenbrechende Matrilineagestruktur seien. Goody wies 1957 diese Sichtweise der Kulte als Ausdruck einer in Anomie befindlichen Gesellschaft zurück und stellte die „witch finding cults" in eine Reihe mit den traditionellen Methoden zur *Hexen*aufspürung. Mc Caskie betonte 1981, daß solche Bewegungen vor allem Reaktionen auf die zunehmende Betonung der Individualität im wirtschaftlichen Leben, aber – durch den über die Mission verbreiteten christlichen Erlösungsgedanken – auch im persönlichen Leben waren (1981:137).

[227] Freshfield,M., The Stormy Dawn, o.O u. J.,cit. in Debrunner 1959:131.

[228] auch Kirby weist für den „witch catching 'war' cult" von *dumbe* bei den Anufo auf diesen Zusammenhang hin (1986:44).

Die Anti-Hexerei-Bewegungen waren eine Antwort, sowohl auf den beängstigenden als auch den befreienden Teil der neuen Botschaft: Indem sie den einzelnen aus seinem bisherigen Loyalitätsverband der Matrilineage herauslöste, ermöglichte sie ihm, sich aus den Widersprüchen zwischen den korporativen Zwängen der Lineageverpflichtungen und den individualistisch geprägten und leistungsorientierten Ansprüchen der modernen Welt zu befreien. Anti-Hexerei-Bewegungen sind nach meiner Einschätzung in der Tat Antworten auf die neuen Gegensätze, die neuen Ängste und die neuen unauflösbaren Widersprüche, die die massive kulturelle Desorientierung für den Einzelnen mit sich brachten. Sie sind eine Art ad hoc Modelle, die den Zusammenbruch der alten, von der Gesellschaft getragenen Entwürfe zur Überwindung der Widersprüche zwischen Individuum und Gemeinschaft ersetzen; unvollständig und temporär zwar, aber mächtig und unwiderstehlich für diejenigen, die zwischen den Stühlen des alten Sozial- und des neuen Individualbewußtseins sitzen.

Die Kulte verknüpfen die Wiederherstellung der traditionellen Ideale von Einheit und Harmonie mit dem gleichzeitigen Überwechseln in eine neue, nicht ethnisch-verwandtschaftlich gebundene Gruppenzugehörigkeit. Sie inkorporieren die neuen Ideale von Besitzstreben, Reichtum, und Schutz von privatem Vermögen in dieses neue Sozialbewußtsein. Sie bieten die Möglichkeit sich von alten Verwandtschaftsverpflichtungen zu lösen und sich gleichzeitig in hochgradig transparenten, konkreten Aktionen, in einer Art rituellem Drama vor der möglichen Rache der Zurückgelassenen zu schützen: den *Hexen.*

Langfristig wirken die „anti-witchcraft-cults" desorganisierend (vgl. Schoenemann 1975:537) und kulturverändernd, denn obwohl konservativ in ihrem Habitus, sind sie zerstörerisch in ihrer Wirkung auf die Legitimität der alten verwandtschaftsgebundenen Strukturen. Ihre innere Dynamik, die zyklisch und periodisch ist, hinterläßt kein tragfähiges Fundament zur wirklichen Bewältigung der Widersprüche. Jeder neue Schrein bedeutet aber auch, so betont Goody (1975a:106), die Einführung einiger neuer Verhaltensnormen und eine Anpassung des kosmologischen Entwurfs an die neuen Gegebenheiten. Somit sind sie Werkzeuge im Dienste des kulturellen Wandels.

7. Die moralische Topographie der Akan[229]

Auf die Frage des Völkerkundlers Rattray, weshalb er neben dem einen Gott noch eine Vielzahl anderer Mächte verehre, antwortete ein Priester:

> „Wir in Aschanti wagen es nicht, allein den Himmelsgott, die Erdgöttin oder einen einzigen Geist zu verehren. Wir müssen uns gegen die Geister aller Dinge im Himmel und auf Erden schützen und wenn möglich von ihnen Gebrauch machen. Man geht in den Wald, sieht ein wildes Tier, schießt, tötet es und entdeckt dann, daß man einen Menschen getötet hat... Es gibt Leute, die sich in Leoparden verwandeln können... Es gibt Hexen, die bewirken, daß man hinfällig wird und stirbt. Es gibt Bäume, die auf einen fallen und einen töten. Es gibt Flüsse, die einen ertränken. Wenn ich vier oder fünf Europäer sehe, so werde ich mich nicht mit einem allein befassen und die anderen ignorieren, denn auch sie könnten Macht besitzen und mich hassen."[230]

Eine Welt, in der einen der Fluß „ertränkt", der Baum einen „erschlägt", den Naturmächten also eine aktive Rolle zugebilligt wird, ist unserem Denken einigermaßen fremd. Diese „dynamistische" Erfahrung ist jedoch geradezu ein Grundmotiv im Weltbild der Akan. Es durchdringt ihre gesamte moralische Topographie. Auf allen Ebenen menschlicher Interaktion gibt es Kräfte, mit denen man rechnen muß, deren unberechenbares Wesen und Rachlust besänftigt werden müssen, die man sich aber bei richtigem Umgang auch dienstbar machen kann.

7.1. Das Bild von der Welt (der Makrokosmos)

„Für uns ist die Religion die Erde, auf der wir leben". So umschreibt ein junger Ghanaer schon im Titel seines vor wenigen Jahren erschienenen Buches (Edusei 1985) die Bedeutung, die die Religion im Leben vieler Akan selbst heute noch hat. Die Religion ist für sie nicht nur Garant einer ewigen Ordnung (Danquah 1944:75) in einer sich wandelnden Welt. Sie ist der Entwurf vom Sinn und der Harmonie des Daseins schlechthin (Opoku 1975:15), der Bereich, in dem die inneren Widersprüche aufgehoben sind, der Ort, an dem sich das Individuum innerhalb seiner Gemeinschaft orientiert. Die Religion „... bindet den Menschen an die unsichtbaren Kräfte und hilft ihm, die richtigen Beziehungen zu diesen Mächten zu finden; auch verknüpft sie ihn mit seinen Mitmenschen. Religion ist das Band, das unsere Stämme zusammenhält...", sagt Edusei (1985:26).

[230] Rattray 1923:150, cit. nach der Übersetzung in Kramer 1987:45.

Der Himmelsgott Nyame

Der traditionelle Akan steht in Beziehung zu einer Vielzahl transzendenter Wesenheiten. An oberster Stelle steht *Nyame*, das höchste Wesen, der Schöpfer aller Dinge, der Spender von Sonne und Licht. Er hat eine Vielzahl weiterer Namen, die sein Wesen umschreiben,[231] so unter anderem *Nyankopong*, der allein der Große ist, oder die häufig in Gebeten verwandte vertrauliche Anrede *Nana*, Großvater, ein Titel, der jedem in der Großvatergeneration, aber auch Thronschemel-Amtsinhabern zuteil wird. Nyame erfuhr zwar gelegentlich an für ihn bestimmten Altären in den Aschanti-Compounds und bei den Fanti auch öffentliche Verehrung.[232] Er hat aber keinen speziellen Priester, ihm gewidmete Tempel oder Feiertage. Das ist auch nicht nötig; denn obwohl sich Nyame mehreren Trennungsmythen zufolge aus dem Weltgeschehen als Agens weitgehend zurückgezogen hat, ist er allgegenwärtig. Und so sagt ein Akan-Sprichwort: „Wenn Du mit Gott sprechen willst, sag es dem Wind" (Edusei 1985:47). Jedermann hat durch den Besitz der *okra* (der von Nyame gestifteten Seele s.u.) direkten Zugang zu Gott. Nyame figuriert zudem an prominenter Stelle in zahlreichen Sprichwörtern,[233] in den auf Kleider und Stoffe gestempelten *adinkra*-Symbolen, und heute unübersehbar in den Sprüchen auf Türstürzen und den Karosserien unzähliger Autos in den Straßen Ghanas.



Fig. 8:
„Gye Nyame": Nur Gott allein (ist allmächtig). Adinkradruckmuster auf Stoffen; aus Quarcoo 1972.

Die Erdgöttin Asase Yaa

Neben Nyame verehren die Akan auch eine weiblich gedachte Erdgottheit: Asase Yaa. Von ihr hängt die Fruchtbarkeit des Bodens ab, sie nimmt die Toten auf (vgl. Rattray 1927:160ff). Ihr ist ein Wochentag zugeordnet,[234] an dem traditionellerweise das Feld nicht bearbeitet, bzw. nicht gefischt wird. Sie wird mit einem Gericht aus gestampftem Yams oder Kochbananen und während der Pflanzungsperiode mit dem Blut eines Huhns beopfert (Rattray 1923:214ff). Sie verab-

[231] vgl. Rattray 1916:19, Ringwald 1952:16–19, Sarpong 1974:10, Edusei 1985:31f.
[232] vgl. Rattray 1923:87, 90f, 142, Christaller 1933:357, Edusei 1985:49ff.
[233] vgl. Christaller 1879/1985:963–968, Rattray 1916:17–28, Danquah 1944:193f.
[234] bei den Aschanti ist dies der Donnerstag (Yawoada), bei den Fante, wo sie *Asase-Efua* heißt, der Freitag (Fiada) vgl. Edusei 1985:137.

scheut Geschlechtsverkehr im Busch und muß auch befriedet werden, wenn ein Mädchen vor der ersten Menstruation schwanger wird. Sie wird häufig in einem Atemzug mit Nyame/Onyankopong angerufen (Christaller 1933:430) und ihr Einfluß im täglichen Leben ist bedeutender als der Nyames (Ringwald 1952:31). Nach Horton (1983:67) wird *Asase Yaa* mit dem Gemeinwesen schlechthin assoziiert. Man spricht von ihr als einer großen Mutter, „..die niemals ihre Kinder (*Amponyinamoa)* zurückweist, wie schwerwiegend deren Handlungen gegen sie auch sein mögen. So erlaubt sie jedem, nach dem Tode in ihrem Schoß zu liegen" (Edusei 1985:138). Auch sie hat keine Schreine oder Priester, denn „..die Erde ist keine Gottheit, sie wahrsagt nicht" (Busia 1951:40).[235]

Naturgottheiten und ihre menschlichen Agenten

Gegenwärtig ist Nyame dem Menschen vor allem in den *abosom* (sing. *obosom),* den untergeordneten Gottheiten und Geistwesen.[236] Sie repräsentieren die Kräfte, die von außerhalb auf die menschliche Gemeinschaft einwirken (Middleton 1983:3, Mc Leod 1981:62). Sie werden mit dem wilden Buschland assoziiert,von dem jedes Akandorf früher umgeben war, und sie gelten als durchaus kapriziös und unberechenbar: „eager for food of sacrificial offerings and likely to break off contact with men either on the death of a priest (instead of possessing a successor) or at any time during the priestess' life" (Mc Leod 1975:107). Sie benutzen Frauen und Männer, die ihnen als Medien-Priester (*akomfo, abosomfo*) dienen und durch die sie sich den Menschen mitteilen. Kramer hat deren Rolle wunderbar beschrieben: Er bezeichnet sie als:

> „eine Art von lebendigen Allegorien, welche die geordnete Welt schützen, indem sie das in der Wildnis erfahrene Andere verkörpern, der Gemeinschaft sichtbar machen und schließlich in den Schreinen als den dafür eingerichteten Objekten festhalten" (1984:303).

Tritt ein *obosom* zum ersten Mal in einen Menschen ein, so fällt dieser in der Regel in eine depressive Stimmung. Er verliert die Orientierung, redet wirres Zeug und hört Stimmen. Manch einer rennt, verrückt geworden, in den Busch und geht dort verloren. Für gewöhnlich werden solche Menschen zu einem ausgebildeten *okomfo* oder *odunsinni* gebracht, der zu bestimmen hat, welcher Art der Geist ist, ob er zum Wohle der Gemeinschaft zum Bleiben aufgefordert werden kann oder auf der Stelle exorziert werden muß. Kann er bleiben, so muß der Lehrling lernen, mit den Besetzungen umzugehen, die Besessenheit zu kontrollieren.

[235] nach Ritz 1988:216; vgl. auch Fink 1987:137ff für die Dormaa.

[236] Vecsey spricht von vier Typen: Stammes-, Stadt-, Familien- und persönliche Gottheiten (1981:164). Eine Aufstellung der verschiedenen Arten von Gottheiten gibt Fink 1987:147ff; 169ff (jeweils mit dazugehörigen Tabus, Symbolen und Kommunikationsmedium).

Früher dauerte das Noviziat bei einem etablierten Priester mindestens drei Jahre (Rattray 1927:40f), in dessen Verlauf unter anderem der *akom*-Tanz, der kontrollierte Besessenheitstanz, gelernt wird. Während der ganzen Ausbildungszeit soll der Lehrling keinen sexuellen Verkehr pflegen und die Speise- und Verhaltenstabus der Gottheit einhalten. Der Gottheit wird ein Schrein im Compound des angehenden Priesters geschaffen, an dem Kontakt mit ihr aufgenommen werden kann. Dieser Schrein (*yowa*) kann ein Gefäß mit den *abosom* anziehenden Gegenständen aus Tier- und Pflanzenteilen sein. Heute sind es häufig Messingpfannen oder -schalen, die früher teure Prestigeobjekte waren (Mc Leod 1981:60) und die der Priester, um sich besetzen zu lassen, auf den Kopf setzt.

Nach Mc Leod führten die Priester ein Leben außerhalb der normalen Gesellschaft und wurden von den einfachen Leuten gefürchtet. Das ist kein Wunder, denn sie waren ja ständig in Kontakt mit der unkontrollierten Exosphäre. Auch versuchte mancher *omanhene* zu mächtig gewordene Priester zu kontrollieren (1981:64).[237] Heute wird die Ausbildung oft von der eigenen Verwandtschaft bezahlt, in der Hoffnung, später von den Einkünften, die das Priestergeschäft bringt, profitieren zu können (Mc Leod 1981 :59f). Eine besondere Gruppe der *abosom* stellen die *abosomerafo* (amerafo, pl. = Vollzugsbeamter, Richter) dar. Sie sind neben dem Heilen von Krankheiten spezialisiert auf das Entlarven von Hexen und entstanden erst in jüngerer Zeit. Ihre Zahl ist – Antwort der hereinbrechenden Unsicherheiten kulturellen Wandels – stetig im Steigen begriffen (Fink 1987:158).

Die *(a)suman*[238] sind Wesenheiten einer wesentlich geringeren Kategorie. „Beside lacking the power of divining (because it did not possess people) it could be bought or sold, reproduced or destroyed at the will of its human owners" (Mc Leod 1975:108). Von einfachen mit Koranzeichen versehenen Amuletten über mit allerlei Zutaten geschmückte lebende Kleintiere bis zu komplexen Anhäufungen mystisch geladener Materie reichte die Palette. Die *nnuru (*oder: *aduro)* umfassen neben einheimischen Medizinen auch westliche Medizin wie Aspirin, Penicillin etc. (Mc Leod 1975:108). „Unlike *abosom* and most *suman*, they carry with them no associated prohibitions (*akyiwadie*), and require no offerings to be made to them" (Mc Leod 1975:108). *Asuman* und *aduro* dienen dem persönlichen Schutz ihres Besitzers und können gleichzeitig als *aduto*, d.h. destruktiv eingesetzt werden (Fink 1987:144).

[237] Der Asantehene verfügte sogar über eine Art Lügendetektor, einen Gott namens *Diakomkfo* (der „Priesteresser"), dem falsch arbeitende Priester geopfert wurden (Mc Leod 1981:64).

[238] dazu ausführlich Fink 1987:181ff.

Die Ahnen

Eine wichtige Rolle spielen die *nsamanfo*, die Verstorbenen der eigenen *abusua* (Matrilineage). Platvoet faßt das Verhältnis der Lebenden zu ihnen zusammen:

> „An adult male traditional believer 'feeds' his ancestors with a libation of some water and by putting a morsel of food on the soil when he takes a meal. The chiefs, queen-mothers and heads of matri-clans give ritual attention to their predecessors in their offices in the *Adae*-rites which return twice in each 42-day cycle of the Akan *adaduanan*-calendar. These ancestors are also 'purified' and fed in the *Odwira*, the annual, six-day purification ritual which marks the transition to a new year" (Platvoet 1982:42).[239]

Fink resümiert aufgrund ihrer Untersuchungen bei den Dormaa im westlichen Akangebiet:

> „An allen anderen spirituellen Kräften mag Kritik geübt oder sich sogar gelegentlich über sie lustig gemacht werden, aber Gott und den Ahnen wird immer nur mit Respekt, Demut und auch Furcht begegnet" (1987:140).

In das Reich der Schatten *(asamando)*, aus dem die Hoffnung auf Wiedergeburt besteht, zugelassen werden nur solche Menschen, die eine ordentliche Beerdigung mit allen erforderlichen Zeremonien bekommen haben. In diesen Genuß kommen aber nur Erwachsene, die ein gutes Leben gelebt haben und eines natürlichen Todes gestorben sind (Sarpong 1974:43). Die Kategorie derjenigen, die diese Eigenschaften nicht erfüllen, haben wir bereits kennengelernt: Es sind die in irgendeiner Form 'beschädigten' oder unvollständigen Menschen: Kleinkinder, Selbstmörder, Kriminelle, *Hexen*, Menschen, die an unreinen Krankheiten gestorben waren, wie Wahnsinn, Wassersucht, oder Epilepsie (Edusei 1985:56), oder die ein anderer unheilvoller Tod ereilt hatte. Auch wer kinderlos stirbt, wird nicht als Ahne angesehen. „Er ist *kukuba*, einer, der seinen Lebenszweck, die Menschheit fortzupflanzen, nicht erfüllen konnte" (Edusei 1985:56)

Die Ahnen besitzen das Land, das von den lebenden Amtsinhabern nur verwaltet wird, sie repräsentieren über die Ahnen-Thronschemel (stools) die politische Autorität. Über ihre Fähigkeit zu Sanktionen gegen unmoralisches Verhalten garantieren sie die Konstanz gesellschaftlicher Normen und Werte. Das Verhältnis zu den Ahnen „..zeigt auch, daß verpflichtende Verbindungen – die Grundlage der Gemeinschaft der Akan – niemals enden, denn sie setzen sich über den Tod

[239] dazu: Rattray 1927:127–132, zu den *Adae*-riten und den *Adadauanan*-Kalender: Rattray 1923:92ff, 114ff; 1929:109f, Fortes 1950:256ff, Busia 1951/1968:27–29, Opoku 1975:24f.

hinaus fort" (Edusei 1985:60f). Während die *abosom* die aus der Wildnis auf den Menschen einwirkenden Kräfte in der Weltordnung verkörpern, repräsentieren die Ahnen berechenbare Kraft aus der vertrauten Innenwelt. Sie sind der aus dem Herzstück der Gemeinschaft agierende dieseitige Teil der moralischen Topographie der Akan. Aber das Bild von der Welt wäre unvollständig, schlösse es nicht auch Wesen ein, die konträr zur gesetzten Ordnung agieren.

Der Waldriese Sasabonsam und die kleinen Waldwesen (mmoatia)

Sasabonsam wird als menschenaffenähnliches riesenhaftes Wesen mit blutroten Augen und nach beiden Seiten weisenden Füßen beschrieben, das im jungfräulichen Urwald auf den höchsten Bäumen hockt und sich mit seinen langen, bis zum Boden baumelnden Beinen unachtsame Jäger schnappt, um sie zu verspeisen. Das Grundwort *bonsam*, deutet auf seine Verbindung mit den Hexen *(abayifo, abonsamfo)* hin, deren Führer es sein soll. So sagt ein Sprichwort: „Wenn der monströse Sasabonsam auf eine Beerdigung geht, logiert er im Haus einer Hexe" (vgl. Christaller 1879/1985,Nr. 2782). Gleichzeitig aber hat *Sasabonsam* im *abonsamkomfo*, dem „Hexenfinder", einen Priester, der ihm dient und der mit seiner Hilfe Hexen ausfindig und unschädlich machen kann (Rattray 1927:29).

Kontakt hat *sasabonsam* auch mit den *mmoatia*, den kleinen Leuten aus dem Busch. Diese koboldartigen Wesen sind kaum größer als eine Handspanne, haben gebogene Nasen, und rückwärts weisende Füße. Sie verständigen sich durch eine Wispersprache. Es gibt drei Arten: Die roten, menschenscheuen- rot wird mit Hitze und damit wie das Menstruationsblut mit unkontrollierbarer Gefahr assoziiert – sind die Helfer der Hexen, die übelste Sorte (vgl. Rattray 1927:25). Die weißen entsprechen am ehesten unserer Vorstellung vom Kobold. Sie haben nur Unsinn und Schabernack im Kopf. Wo sie dem Menschen schaden oder unfreiwillig nützen, tun sie dies zu ihrem eigenen Vergnügen. Die schwarzen 'Zwergenartigen' sind den Menschen grundsätzlich freundlich gesinnt. Die *mmoatia* entführen diejenigen, die sich zu weit in ihr Gebiet wagen, und halten sie eine Zeitlang fest. Sie vermitteln aber auch gelegentlich ihren Gefangenen ihr phänomenales Wissen über medizinische Kräuter (nnuru), und so geben viele Herbalisten (dunsinfo) an, ihr Wissen nach der Verschleppung und dem Aufenthalt bei den mmoatia erhalten zu haben.[240]

[240] dazu: Bannermann 1982, Kapitel 6, Rattray 1927:25f. Busia 1951/1968:195f, Field 1937:119 (für die Ga).

Die Rachemacht „sasa“[241]

In der Rachemacht *sasa* verdichten sich die eingangs erwähnten Vorstellungen vom Subjektdasein der Naturmächte. *Sasa* ist eine jedem beseelten Wesen in unterschiedlichem Maß innewohnende Kraft zur Vergeltung. Sie wird vor allem freigesetzt, wenn einem Verstorbenen die nötigen Bestattungsriten versagt werden oder wenn beseelte Wesen (Menschen, Tiere, Bäume) eines gewaltsamen Todes sterben. „Vor dem *sasa* müssen sich deshalb vor allem diejenigen vorsehen, die Leben zerstören: Henker, Schlächter, Jäger und .. Baumfäller“ (Ritz 1988:224, nach Rattray 1927:153, Baumann 1950:201). Es gibt Tiere, von denen wenig *sasa* ausgeht. Sie sind gefahrlos zu töten. Die Erlegung „mächtiger“ Tiere bedarf hingegen regelrechter Bestattungsriten. Als am gefährlichsten gilt „..die kleine Bongo-Antilope. Kein Jäger wagt es, ihren Namen auszusprechen. Gelang es ihm, ein Exemplar zu erlegen, stimmt er die gleiche Totenklage an wie um Vater oder Mutter“ (Ritz 1988:225, nach Rattray 1927:183; Appiah-Kubi 1981:37). Und geht von einem getöteten Sklaven nur wenig *sasa* aus, so konzentriert sie sich in einem gefallenen mächtigen Krieger oder einem Herrscher in starkem Maße. Das *sasa* der unbefriedeten Seelen und der menschenfeindliche *sasabonsam* sind die aus der Exosphäre wirkenden Vertreter einer zerstörerischen, widernatürlichen und vom Menschen nicht zu kontrollierenden Gegenwelt. Ihre menschlichen Gegenstücke sind, so wird zu zeigen sein, die Hexen, die diese Antiwelt verdeckt und unkontrolliert, in den Bereich der gutnachbarschaftlichen Beziehungen und vor allem in die Familie hineintragen.

7.2. Das Bild vom Menschen[242] (der Mikrokosmos)

Nach traditioneller Akanansicht besteht der Mensch neben der sterblichen Hülle *(onipadua)* aus vier zusammenwirkenden[243] Komponenten; zwei unsterblichen Elementen, die mit der göttlichen Bestimmung, bzw. der Individualität gekoppelt sind, und zwei 'genetischen' Faktoren, die die 'natürliche' Blutsbindung zur mütterlichen Linie, bzw. das geistige Band zum Vater und seinen Vorfahren dokumentieren.

[241] vgl. Rattray 1923:207f, 259–264, 1927:2–3, 5–8, 153, 182–186, Platvoet 1982:43, für den gesamten westafrikanischen Raum den Übersichtsartikel von Baumann 1950.

[242] vgl. für dieses Kapitel: Rattray 1916:25–27,44; 1923:34–37, 45–54, 77–80; 1927:51, 56f, 61–65, 317–331; Fortes 1950:265f; Meyerowitz 1951a:84ff, Busia 1951/1968:196–200; Debrunner 1959:10–18; Opoku 1975:15ff; Osei 1977; Minkus 1980; Bannermann 1982:23ff; Gyekye 1987:90–102.

[243] viele frühere Autoren sprechen von nur drei Komponenten, wobei *ntoro* und *sunsum* zusammenfallen. Ich halte mich bei widersprüchlichen Aussagen an die neueste Untersuchung von Gyekye 1987.

Am Anfang steht *okra*, das Wort, die Botschaft, die *Nyankopong* jedem Menschen mit auf den Weg gibt, „..a spark of the divine essence, the embodiment and transmitter of men's destiny [nkrabea[244]]“ (Gyekye 1987:85). *Nkrabea* wacht über die selbstgewählte, aber im Leben unbewußt bleibende, unabänderliche Bestimmung.„ *Nyame mkabea nni kwatibea*“, das von Nyame dir zugeschriebene Schicksal, ist unvermeidlich, sagt ein Sprichwort dazu (Mc Leod 1981:58). Die *okra* agiert als schützender Geist, als eine Art innere Stimme und Gewissen *(ti-boa)*.[245] Sie kann aber auch die innere Führung gelegentlich versagen, oder den Eigentümer vorübergehend ganz verlassen, z.B. wenn sie beleidigt oder mißachtet wird, wenn sie bekümmert oder trübselig ist (Minkus 1980:185). Die Volksweisheit sagt dazu: *Ne kra adware*, seine okra ist von ihm geflohen, hat ihn blaß vor Angst zurückgelassen (Edusei 1985:83). Sie wird dunkel *-kra biri-* und bringt Unglück (Bartle 1983:98). Im Krankheitsfall steht die *okra* zuweilen hinter dem Patienten. Kehrt sie nicht zurück, wird der Betreffende sterben. (Ritz 1988:237; vgl auch Opoku 1975:17).

Okra ist das einzige dem Menschen hinzugefügte Element, der Fremde *(ohoho)* in einer Person (Rattray 1927:154). In dieser Eigenschaft wird sie auch als „das Tier im Kopf“ (Christaller 1933:513) angesprochen. Ihre Manifestation ist der Atem (*honhom*), der den Menschen beim Tode verläßt: *Ne honhom ko*, sein Atem ist gegangen oder *ne'kra afi ne ho'*, seine Seele hat sich aus dem Körper zurückgezogen, sind die damit verbundenen Vorstellungen (Gyekye 1987:86). Deshalb wird *okra* häufig als Lebens- oder Körperseele bezeichnet. Bannermann nennt sie „das ätherische Double“, das mit dem Menschen wächst und beim Tode weicht. Die *okra* kann von den *Hexen* (*abayifo*) vorübergehend geraubt oder auch nach und nach verspeist werden. Im ersten Fall leidet, im zweiten stirbt das Opfer. Tiere besitzen keine *okra* und so ist sie es, die den Mensch zum Menschen macht (Opoku 1975:63).[246] Jede *okra* bekommt einen Seelen-Namen *(okradin)*,[247] der sie mit ihrem „soul father“ *(akragya)*, und einem dieser Gottheit gewidmeten Wochentag verbindet. Seelen-Name und Rufname einer Person sind für gewöhnlich identisch.

Sunsum ist der immaterielle Teil, der die Persönlichkeit, man könnte auch sagen die Einzigartigkeit eines Lebewesens bestimmt: „..the power that sustains a person's character or individuality“ (Danquah 1944:22, cit. in Minkus 1980:185). Entgegen den gängigen Interpretationen, so fand Gyekye (1987:89f) jetzt heraus,

[244] Zur Rolle der *nkarbea* auch Fink 1987:98ff.

[245] vgl. Christaller 1933:513, Minkus 1980:185.

[246] Deshalb geben die englischen Begriffe „body-“ oder „Lifesoul“ den Sachverhalt nur unvollständig wieder. Auch Tiere und Pflanzen leben ja und gelten (über das *sasa*-Konzept) als beseelt.

[247] in der engl. Literatur häufig – etwas zu kurz gegriffen – als „day-name“ bezeichnet.

stammt die *sunsum* nicht vom Vater[248] oder ist gar göttlichen Ursprungs.[249] Sie löst sich mit dem Tode nicht auf, denn der Mensch verliert als Ahne nicht seine Individualität. Im Traum ist die *sunsum* der Akteur.

Sie kann im Gegensatz zur *okra* den Körper während des Schlafes ohne Schaden verlassen (Rattray 1927:154). *Hexen* (*abayifo*) greifen mit ihren pervertierten *sunsum* ihre Opfer an. *Sunsum* ist auch für soziale Abweichung verantwortlich, sei dies nun für kreative, oder, wie im Fall der *abayifo,* für destruktive Zwecke. Horton rechnet sie zu den „forces of nature", die mit der unkultivierten Wildnis verbunden sind (1983:71). Die *sunsum* ist der sich seiner selbst bewußte Gegenpart zur *okra* (Danquah 1944:75). Auch bestimmt sie Charakter und Wesen einer Person sowie ihre mentale Disposition. Sie ist dem menschlichen Willen unterworfen, d.h. bewußt beeinflußbar, und besitzt damit auch eine moralische Qualität. Eine 'schwere' *sunsum* steht für Charakterstärke und Courage, eine ausgeprägte Persönlichkeit. Eine schwache *sunsum* hingegen ist das Einfallstor für Krankheit und Hexenangriffe. *Wo sunsum ye durna, obayifo ntumi wo,* wenn du eine starke *sunsum* hast, kann dich die *Hexe* nicht attackieren, sagt dazu eine Spruchweisheit (Opoku 1975:18). Viele schlechte Gedanken im Kopf überlasten die *sunsum* und führen dann zu Krankheiten. So bedeuten die Selbstbezichtigungen, die so oft einer traditionellen Heilbehandlung vorausgehen, eine Form der Entlastung, des Abwerfens der Last, die die *sunsum* bedrückt (Opoku 1975:18). Jedes beseelte Wesen hat eine *sunsum*,[250] aber auch Menschengruppen haben eine 'kollektive' Seele. So wohnt im goldenen Stuhl der Aschanti die *sunsum*, die Seele, man könnte auch sagen die 'Identität' des ganzen Volkes.

Sunsum und *okra* wurden von verschiedenen Autoren mit dem 'Ich' bzw. dem 'Es' aus der psychoanalytischen Theorie von Freud verglichen.[251] Schon die Tatsache, daß Horton in seinem Essay 1983 auch Parallelen zwischen „Es" und *sunsum* sieht, weil beide nicht-soziale Kräfte repräsentieren (1983:77), zeigt, daß diese Übertragung nicht unproblematisch ist. Darüber hinaus haben sowohl *sunsum* als auch *okra* Aspekte, die eher dem 'Überich' zuzuordnen wären: Die Vorstellung der kollektiven Stammes-Seele, das Paradebeispiel einer gruppenbezogenen Identität oder die Verbindung der *okra* zur *tiboa*, dem persönlichen Gewissen, der inneren Führung, die einem auch verloren gehen kann, sowie die Tatsache, daß es gerade die *okra* ist, die den Menschen vor dem (triebhaften) Tier auszeichnet. Und so

[248] so zum Beispiel in den Arbeiten von Busia, Fortes, Lystad, Sarpong.

[249] so zum Beispiel in den Arbeiten von Busia, Lystad, Meyerowitz.

[250] *Abosom*-Gottheiten und Ahnengeister sind *sunsum* (ye sunsum), d.h. ihre Substanz ist reiner Geist (Minkus 1980:183).

[251] vgl. Meyerowitz 1951:84, Debrunner 1959:15 und die Schriften von Osei 1977 und Horton 1983.

stellt Horton in seiner Untersuchung fest: „..the Freudian analogy breaks down if pushed too far" (1983:77).

Ntoro und *mogya* sind für die ererbten Charakteristika eines Menschen verantwortlich. Ein Mensch entsteht, wenn das *ntoro* des Vaters und das *mogya* der Mutter zum Zeitpunkt der Empfängnis zusammenwirken. Die *mogya-* Bindung ist aber nicht nur physiologisches Bindeglied zwischen Mutter und Kind. Sie ist auch verantwortlich für die Mitgliedschaft und den Status innerhalb der Familie, der Matrilineage und der über das ganze Land verstreuten Matriklans. Sie sorgt damit für die 'quasi'-naturgegebene Einbindung des einzelnen in die Gruppe und in den ewigen Kreislauf von Werden und Vergehen. Sie bestimmt die soziale, juridische, politische und im Aschantiverband auch die militärische Position eines Akan.[252] Sie kommt aus der Ahnenwelt *(saman)* und geht beim Tod dorthin zurück. Sie ist die Repräsentation der Lineage-Ahnen und betont die Konformität der öffentlichen Persönlichkeit. Horton zählt sie deshalb zu den „forces of society" (vgl. 1983:68f).

Das *ntoro*-Konzept ist Ausdruck der gefühlsmäßigen Bindungen zum Vater, der im Verwandtschaftssystem ja ein Fremder ist. Bis zur Pubertät, in der das *ntoro* des Vaters dem eigenen weicht, hilft es ein geistiges Band zwischen Vater und Kind aufzubauen. Zum anderen balancieren patrilineare *ntoro*-Gruppen, die vor allem moralische und rituelle Aufgaben wahrnehmen, die dominante Beziehung zur mütterlichen Linie aus (Opoku 1975:19).[253] So wird mit der göttlichen *okra*- und der am Vater orientierten *ntoro*-Konzeption das Element des Fremden am Aufbau einer Person beteiligt. *Okra* und *ntoro* reflektieren einen Entwurf, mit dem der Anteil des Fremden in einem selbst und in der sozialen Welt anerkannt werden kann, lebbar wird.

Kramer weist darauf hin, daß sich im Inneren des Mikrokosmos Mensch auch Widersprüche abzeichnen (1987:47): zwischen der Seele, die ihr Schicksal vergessen hat, und ihrem Wort das über seine Erfüllung wacht; zwischen der Lineagezugehörigkeit, die für die solidarische Einheit der Körperschaft steht, und den *ntoro*-Gruppen, die einen von dieser Körperschaft trennen. Der Mikrokosmos erweist sich mithin als Spiegel der sozialen Welt, deren Widersprüche der Einzelne verinnerlicht hat.

[252] vgl. Fortes 1950:254, 261, 283; Busia 1951/1968:200.

[253] Die Riten sind relativ undurchsichtig (Mc Leod 1981:19) und bei einigen Akangruppen seit längerer Zeit bedeutungslos geworden (Bleek 1976a:119 für die Kwahu). Das *ntoro*-Konzept scheint insgesamt in der Literatur überbewertet worden zu sein (Gyekye 1987; Debrunner 1989, mündlich).

Ich möchte nun verschiedene Zustände des Menschen anhand von modellhaften Schaubildern verdeutlichen.[254]

1. Der normale Mensch

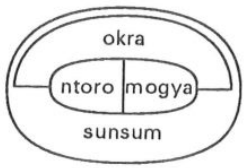


Fig. 9:
Im Zentrum stehen die ererbten Charakteristika *ntoro* und *mogya*, die beiden unveränderlichen, erst beim Tod dahinwelkenden Elemente. *Okra*, die lebensspendende Kraft mit der schicksalsbestimmenden Botschaft, der schützende aber auch leicht zu beleidigende flüchtige Lebensgeist, befindet sich in engem Kontakt zum Körper. Umschlossen werden diese Elemente durch das Persönlichkeitselement *sunsum*, die Macht der Individualität, die Charakterstärke und Wilenskraft. *Sunsum* schützt den Menschen im Zustand des Wachbewußtseins vor allen unbotmäßigen Angriffen.

„okra" = Lebenskraft
„sunsum" = Persönlichkeit, Charakter
„mogya" = mütterl. Anteil (Blut, Matrilin.)
„ntoro" = väterl. Anteil, Samen, nicht korpor. Bindung

2. Der schlafende Mensch

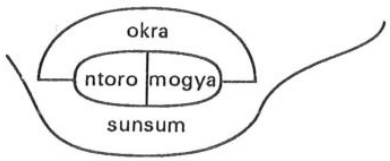


Fig. 10:
Sunsum löst sich vom Körper und begibt sich zum Beispiel auf Traumreise. Die unbeschädigte lebensspendende Kraft erhält während des Schlafes die Körperfunktionen.

[254] Modelle sind vereinfachende Hilfskonstruktionen. Gleichwohl sind sie nützlich zum Verständnis. In diesem Sinne erhebt eine solche Visualisierung den Anspruch, Akankonzeptionen in uns vertraute Bilder zu übersetzen, nicht aber, Akandenken zu repräsentieren.

3. Der kranke Mensch

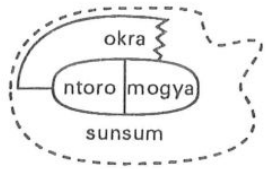


Fig. 11:
Ist ein Mensch krank, so wird die *sunsum* durchlässig oder im wahrsten Sinne des Wortes 'bedrückt'. Die *okra* kann sich beleidigt vom Körper zurückziehen (z.B. wenn man es versäumt hat, auf seine „innere Stimme" zu hören), was zu physischen Krankheitszeichen führt. Der Mensch ist in akuter Gefahr, denn beide schützenden Teile sind in ihrer Verteidigungsbereitschaft beeinträchtigt.

4. Der sterbende Mensch

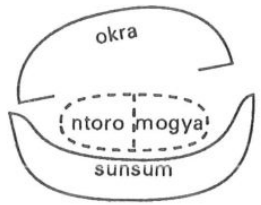


Fig. 12:
Der Mensch 'haucht sein Leben aus'. *Okra* löst sich vom Körper und geht zurück zu *Nyame*, um einen neuen Lebensauftrag zu erhalten. Der Körper welkt dahin. Zurück bleibt die Menge von reiner Persönlichkeit: *Sunsum*, der Ahne.

5. Was bei einem *Hexen*angriff geschieht

a)

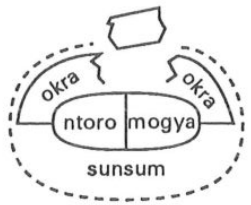


Fig. 13:
Die *Hexe* hat nur dort eine Chance, den Schutzschild eines Menschen zu durchdringen und sich seiner Lebenskraft zu bemächtigen, wo seine Identität, seine *sunsum* nicht stark genug ist. *Okra*, das 'spirituelle' Fleisch des Menschen, wird geraubt und Stück für Stück verzehrt.

b)

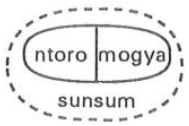


Fig. 14:
Ist die *okra* vollständig aufgezehrt, so bleibt ein innerlich leerer, ausgebluteter, lebensmüder Mensch zurück, der vielleicht noch Wochen oder Monate leben kann, aber jeden Lebenssinns beraubt ist.

6. Die *Hexe* und ihre Gegenspieler

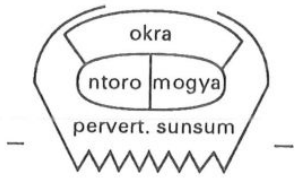


Fig. 15:
Allgemein wird gesagt, die *Hexe* habe eine pervertierte Persönlichkeit, die nach der Lebenskraft ihrer nächsten Mitmenschen giert. Die Erfahrungen in der Exosphäre sind es, so vermute ich, die die *sunsum* aufladen; durch ihre perverse Anlage negativ.

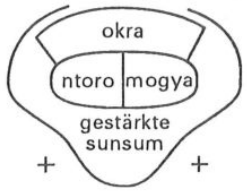


Fig. 16:
Umgekehrt verhält es sich beim „witch doctor", dessen Bezug zur Exosphäre zu einer positiven Aufladung der *sunsum* führt.

Ob, wie in den Zeichnungen angedeutet, eine geringere physische Lebenskraft (*okra*) und Rollenbestimmung (also eine ungenaue „Botschaft") zur 'Anlage' des besonderen Status führt, der zum *Hexen*doktor oder *Hexe*-sein befähigt, bleibt meine Vermutung. Aus der Literatur läßt sich nur herauslesen, daß *eine* Voraussetzung zur Befähigung zum *obosom*-Priester oder Herbalisten eine defekte physische Ausgangslage des Betreffenden sein kann.

Nkrabea, die Botschaft, determiniert das unabänderliche Schicksal eines Menschen. Schlechtes ist in dieser Botschaft allerdings nicht enthalten, denn „..whatever God does is good" (Gyekye 1987: 116). Mit *sunsum*, dem entwicklungsfähigen Charakterelement und der *tiboa*, dem persönlichen Gewissen sind an der menschlichen Persönlichkeit zwei Faktoren beteiligt, die die persönliche Freiheit

des Menschen betonen. Nicht sein Wesen läßt einen Menschen charakterlos oder unmoralisch werden, sondern seine Taten, wie eine Spruchweisheit belegt: „One is not born with a bad 'head', but one takes it on the earth" (Gyekye 1987:151). Bösartige Geistwesen („evil spirits") sind zwar häufig Auslöser für unmoralisches Handeln, über das Ausmaß ihres Zugangs entscheidet jedoch der Mensch selbst.[255] Das Menschenbild der Akan ist also durchaus nicht deterministisch. *Tiboa* ermöglicht dem Menschen, die moralische Scheidung dessen, was rechtens und was falsch ist, *sunsum* die Freiheit, sich für das Richtige zu entscheiden. Was aber ist das „Richtige"?

7.3. Der Ort der Vermittlung zwischen Mensch und Welt: die Gemeinschaft

Moralität ist zuallererst eine auf die menschliche Sozietät ausgerichtete Größe („a society-orientated morality", Gyekye 1987:145). Nicht ein 'gottgefälliges' Leben ist der Maßstab, an dem sich ethische Normen und der Wert einer Person bemessen, sondern ein 'gemeinschaftsgefälliges Handeln':

> „In Akan moral thought the sole criterion of goodness is *the welfare or well-being of the community*,... [and] ... the extent of the individual's involvement in the interests, aspirations, and welfare of the group is the measure of that individual's worth" (Gyekye 1987:132;208, m. Hervorh.)

Alles, was dem Gemeinwohl, der Solidarität und Harmonie zwischen voneinander abhängigen Menschen dient, geht ein in den Kodex gebilligten Verhaltens. Was die Ga, eine Nachbargruppe der Akan unter „goodness" verstehen, gilt gleichermaßen für die Akan selbst: „That, which keeps peace in the family or between families and enables members to hold together against misfortunes" (Field 1937, cit. in Kudadje 1975:39). In diesem Satz drückt sich das von Fortes diskutierte „Amity"-prinzip aus. Bei den Aschanti, der größten Akangruppe, wird die „Amity"-Regel über die matrilinearen Blutsverwandten auf die väterliche Linie und enge Schwiegerbeziehungen ausgedehnt, aber im engeren Sinne bleibt sie an das *„yafunu"*-Segment der Matrilineage (d.h. die Nachkommen, die aus einem Mutterleib: *o-ya-funu* kamen, ms), gebunden (Fortes 1969/1978:137). In diesen Bereich, wo traditionell die rechtliche Autorität des Mutterbruders zur Geltung gelangte, fallen auch die Schuldbürgschaften und die Verantwortung für moralisches Fehlverhalten eines Mitgliedes (Fortes 1950:258).

Die Akan unterscheiden zwischen gewöhnlicher Schlechtigkeit *(bone)* und moralisch verwerflichen Tabuverletzungen *(musuo)*: „... that which is considered

[255] dazu Gyekye 1987:200ff, ganz ähnlich Kirby 1986:226ff für die Anufo.

detrimental to the wellbeing of humanity and society" (Gyekye 1987:133). Zu ersterem gehören einfacher Diebstahl, gewöhnlicher Ehebruch, Lügen, und üble Nachrede. Zur *musuo*-Kategorie gehören Selbstmord, Inzest, sexueller Verkehr im Busch, Mord und Diebstahl sakraler Gegenstände. Während *bone*-Untaten meist nur Folgen für den Täter selbst haben und durch Sanktionen von Menschenhand bestraft werden, fordern die Tabuverletzungen den Zorn der transzendenten Wesenheiten heraus: Das hat immer Folgen für die ganze Gemeinschaft.[256]

Gemeinschaftsgefühl und Gruppensolidarität sind die entscheidenden Bezugsgrößen dieser Lineagemoral, die für die Ausbildung einer 'privaten Moral' keinen Platz läßt (Kudadje 1975:42f). „When a man descends from heaven, he descends into human society", sagt ein Sprichwort dazu. Abweichendes Verhalten ist auf dieser moralischen Landkarte nur in ganz engen, gesellschaftlich legitimierten Korridoren möglich. Diese allumfassende Lineagemoral stößt natürlich auf widerstreitende Individualinteressen. Die Akan haben diesen Widerspruch erkannt und in das Motiv des siamesischen Krokodils gefaßt: Zwei Köpfe hat dieses Krokodil, die sich beständig um die Nahrung streiten, aber nur einen gemeinschaftlichen Magen, in den diese gelangen kann (Gyekye 1987 :159).



Fig. 17:
„Afuntummireku denkyemiretu": zweiköpfiges Krokodil mit einem Magen. Als 'Adinkradruckmuster' auf Kleiderstoffen. Aus: Quarcoo 1972.

7.4. Die Überwindung der Widersprüche

Die moralische Topographie der Akan ist der Versuch, mit den widerstreitenden Interessen zwischen Individuum und korporativer Gruppe zurechtzukommen. Die durch die eigenen Wertsetzungen der „Amity"-regel geschaffenen Widersprüche werden nicht benannt und aufgelöst, vielmehr werden sie dargestellt und eingebunden in symbolisierenden Sinnbildern, Ritualen und kenntlich gemacht in lebendigen Allegorien, mit denen die Gesellschaft leben kann.

[256] Assimeng berichtet in einem Artikel vom Konzept des *„honhom fi"*. Es verkörpert den negativen Teil einer unsichtbaren Vitalkraft kosmischen Ausmaßes und wird angeblich mit Schmutz, Verunreinigung, Gefahr und Bösem im geistigen Sinne in Verbindung gebracht. Nach ihm ging es bei den Akanvölkern vor allem darum, wie der Mensch eine rituelle Distanz zu seinem inneren *„honhom fi"* behalten könne (Assimeng 1977; vgl. Multhaupt 1990:43f)

Eine interessante Position hat *„Ananse"*, die Tricksterfigur[257] der Akan inne. Menschlich wie göttlich, Vagabund, Eindringling, Lügner, bewegt sich die Spinne *Ananse* in den Legenden und Volksmärchen zwischen den Welten, bricht die Kulturmuster, die Teilung zwischen Innen- und Außenwelt. Ihre Aktionen sind antisozial. Aber durch *Anansegeschichten* erfährt das Akanindividuum nachempfundene Freiheit von den sozialen Fesseln. Er tut stellvertretend, was man nicht tun darf. „By breaking the patterns of culture the Trickster helps to define those patterns" stellt Vecsey (1981:161) ganz richtig fest.

Ich habe zu Beginn dieses Kapitels den Begriff des *Sasa* eingeführt, hinter dem die ständig vorhandene, latente Furcht vor der potentiellen Rachsucht alles Beseelten steht. In einer solchen Welt sind der moralische Imperativ „Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst" und seine psychologische Verkehrung „Fürchte Deinen Nächsten wie dich selbst",[258] nur die zwei Seiten einer Medaille. *„Suro nea oben wo"*: Fürchte die Person in Deiner Nähe, sagt ein Sprichwort (Christaller 1879/1985, Nr. 3124).

Scheinbar gelingt den Akan die Überwindung der Widersprüche.[259] Durch die rituelle Anerkennung fremder Mächte in der Außenwelt in Form der transzendenten *abosom, mmoatia, suman,* durch deren 'Eingrenzung' im Innenbezirk über menschliche Agenten, die Priester sowie durch die Kategorie des Vaters, der als Fremder in einer matrilinearen Gesellschaft erst eingebunden werden muß. Diese Außenmächte haben ihre Entsprechung in den fremden Anteilen, die am Aufbau einer Person beteiligt sind: der *okra* als göttlichem und der *ntoro* als menschlichem Fremd-Element. Als ob sich dies bedingen würde, findet jedoch mit der *Eingrenzung des Trennenden von außerhalb* zugleich eine *Ausgrenzung des Trennenden innerhalb* der Gemeinschaft statt. Diese Demarkation manifestiert sich im Sinnbild der *Hexe*.

[257] zur Tricksterfigur als „personifiziertem Zwischenraum" vgl. Koepping 1984.

[258] So lautet der Titel der ethnopsychoanalytischen Studie der Gruppe um Parin bei den Agni 1971.

[259] Der Ethnopsychoanalytiker Parin spricht in diesem Zusammenhang vom „Widerspruch im Subjekt" und bezeichnet damit die Verinnerlichung der gesellschaftlichen Widersprüche im Individuum, den Umstand, daß das „Ich" nicht mehr nur als „. . . Widerpart der gesellschaftlichen Umwelt fungiert, sondern ". . . die gesellschaftlichen Widersprüche als Rollen-Identifikation in sich. . . „ trägt (Parin 1978:120).

1. Das symbolische Orientierungsschema bei den Akan

Ich möchte nun die Erkenntnisse aus dem aus Quellen zusammengetragenen Weltbild der Akan auf das im Teil III vorgeschlagene Orientierungsschema übertragen. Ich werde dabei den vorgestellten Figuren ihren Ort in dieser 'moralischen Landkarte' zuweisen. Die wilden, außerweltlichen Mächte finden dort ebenso ihren Platz wie die vertrauten aus dem Bereich des Dorfes, die fernen Anteilen des Menschen ebenso wie die nahen. Es muß offen bleiben inwieweit dieses Modell die Alltagswirklichkeit eines Akan widerzuspiegeln vermag. Der Versuch ein kohärentes Bild von den Vorstellungen *der* Akan zu zeichnen läuft immer Gefahr, „... to enforce coherence and internal logic upon something which in actual life proves extremely whimsical and contradictory", wie van der Geest zurecht feststellt.[260] Gerade in einer Kultur des Wortes beugen sich die Glaubenssätze der Notwendigkeit, den von wechselseitigen Interessen der Beteiligten bestimmten Alltag zu erklären. Sie folgen nicht einem starren Dogma.

Das Modell stellt demnach eine mögliche Momentaufnahme in einer Inszenierung dar, in der die Akteure nach kulturell vorgegebenen Regeln, aber im Dienste je eigener Interessen von Teilnehmern einer sozialen Interaktion ins Feld geführt werden. Mit ihrer Hilfe werden Handlungen rechtfertigt, Interessen durchgesetzt und Alltagskrisen bewältigt. Sie helfen dem Menschen, sich in der Welt zurechtzufinden und das Unabänderliche anzunehmen. Immer aber sind sie in Bewegung, bereit, ihre Rollen im sozialen Diskurs zu übernehmen, je nach Wissensstand, Kunstfertigkeit und Durchsetzungsfähigkeit ihres jeweiligen Interpreten. Das Set bleibt dasselbe, die Positionen verändern sich im praktischen Kontext.[261]

[260] in einer Kritik an einer früheren Fassung dieser Arbeit (persönlicher Brief vom 4. April 1991).

[261] Vgl. zu dieser Problematik Kwesi Yankahs 1989 erschienenes, ausgezeichnetes Buch über die praktische Bedeutung und Funktion von Akan-Spruchweisheiten im Kontext von Alltagssituationen (Hinweis von Sjaak van der Geest).

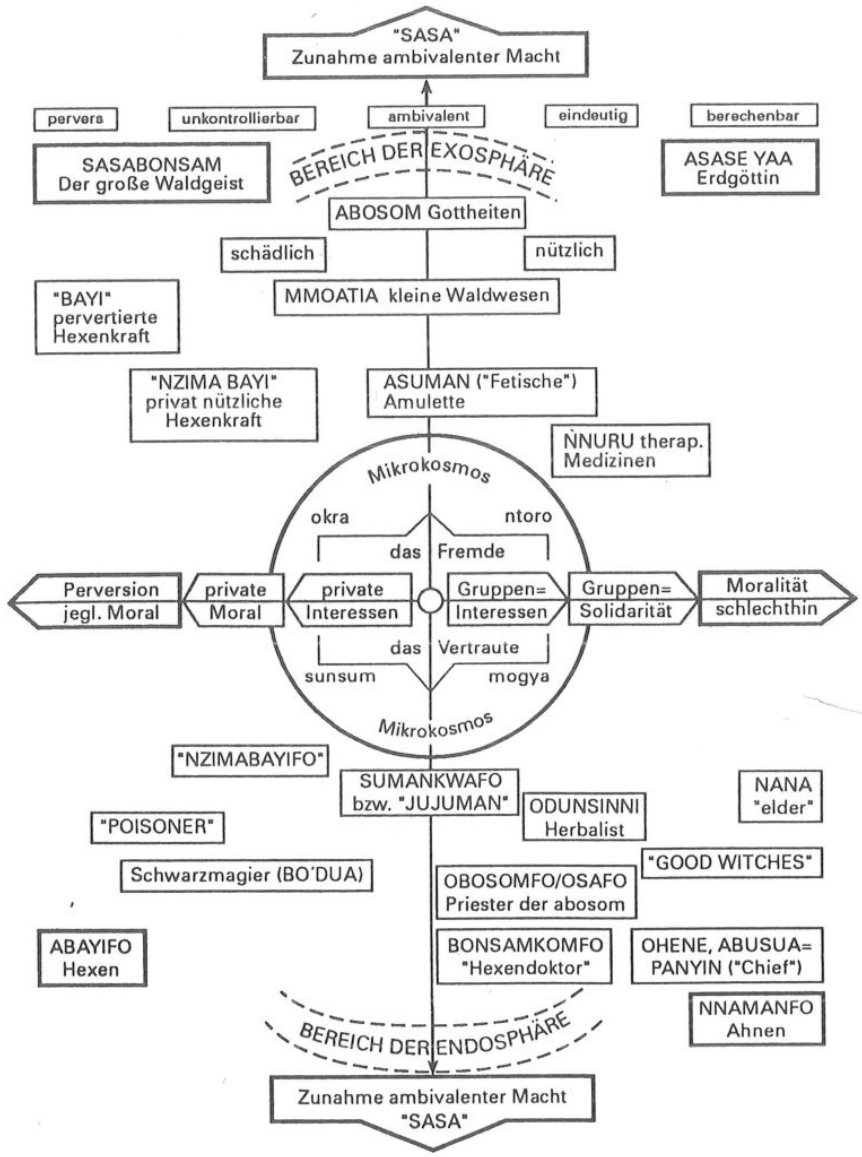


Fig. 18: Modell zur moralischen Topographie der Akan (eigener Entwurf).

In der Horizontalen liegt das moralische Kontinuum, das sich vom Mittelpunkt des Fadenkreuzes aus auf die eine Seite von den Gruppeninteressen über die Gruppensolidarität bis zur Lineagemoral oder „Moral schlechthin" steigert. Auf der anderen, im Schaubild nach links weisenden Seite, führt dieses Kontinuum entsprechend von privaten Interessen über private Moral zur autonomen, für 'normale' Menschen unverständlichen Ich-Moral oder 'pervertierten Moral'. Assoziiert werden die moralischen Orte mit bestimmten Eigenschaften: Je weiter der Ort auf der Achse zur Moralität wandert, desto eindeutiger, berechenbarer ist die Figur, je mehr er sich auf das andere Extrem zubewegt, desto unberechenbarer, unkontrollierter erscheint sie. Wo auf der linken Hälfte Tod und Zerstörung lauern, verkörpern die Figuren auf der rechten Seite Schutz und Leben.

In der Vertikalen liegt die zweite Dimension, die die Macht widerzuspiegeln vermag, die den einzelnen Figuren zugeschrieben wird. Dabei entspricht die Machtzunahme in der fremden, wilden von außermenschlichen Mächten bewohnten Exosphäre (nach oben) der Machtzunahme der menschlichen „Grenzgänger" in der vertrauten Endosphäre des Dorfes (nach unten). Je nachdem, wie stark der Bezug eines Menschen zu außerweltlichen Mächten ist, bzw. mit welchen Kategorien von Mächten in der exosphärischen Hierarchie er sich einläßt, desto mehr wächst seine ambivalente Macht und damit auch die Kraft zur potentiellen Vergeltung (*sasa*).

Der innere Kreis umschließt den vierfach geteilten Bereich des Mikrokosmos, der den Makrokosmos im Menschen abbildet: *okra* und *ntoro* als göttlicher bzw. menschlicher Anteil *des Fremden*, *sunsum* und *mogya* als Anteile *des Vertrauten* im Individuum. Vertikal geteilt lassen sich *mogya* und *ntoro* als gruppenbezogene, ererbte Anteile des Menschen lesen, die die Zugehörigkeit des Individuums zur Matrilineage bzw. zur *ntoro*-Gruppe des Vaters bestimmen. *Okra* und *sunsum* hingegen sind die 'privaten' Anteile im Menschen, die seine Einzigartigkeit ausmachen, die bei einer Beschädigung aber auch zur lebensbedrohenden Gefahr für das Individuum selbst oder die Gruppe werden können: Ist die *okra* 'beleidigt', so wird der Mensch krank, wird sie geraubt, so stirbt er. Die pervertierte *sunsum* wiederum ist die Waffe, mit der die *Hexe* ihre Opfer schlägt.

Werfen wir nun einen Blick auf den Makrokosmos: Fixpunkte in diesem Modell der moralischen Topographie der Akan sind eigentlich nur an den Extremen festzumachen. In der Außenwelt sind dies: *Sasabonsam*, der große, durch und durch menschenfeindliche Waldgeist. Ihm gegenüber steht *Asase Yaa*, die weibliche Erdgottheit, die ihre Kinder, die Menschen, niemals zurückweist, wie schwer ihre Vergehen auch gewesen sein mögen. In der Endosphäre entsprechen ihnen: die mit *Sasabonsam* verkehrenden *Hexen*, die *abayifo*, Inbegriff all dessen, was

ein Un-Mensch ist. Am anderen Ende figurieren die mit der Erde (dem Land) verbundenen Ahnen. Sie sind die Matrix vollständiger Persönlichkeit und Charakterlichkeit, und das Symbol der unverrückbar erscheinenden Normen und Werte und der kulturellen Identität der Gemeinschaft. Diese vier Fixpunkte bilden sozusagen den Rahmen, innerhalb dessen sich die anderen Figuren bewegen. Je nach persönlicher Ausstrahlung, nach Können, angesammeltem Wissen und nach Art der Verwendung ihrer Kräfte werden sie von den Menschen als stärker oder schwächer, als schlecht oder gut, als schützend oder zerstörend erfahren. So sind die angegebenen Positionen nur Annäherungen, die Übergänge teilweise fließend, wie überhaupt das Schaubild eine Momentaufnahme innerhalb des ewigen Dramas darstellt, in dem die 'professionellen Grenzgänger' der Innenwelt und die außermenschlichen Agenten der Außenwelt miteinander kommunizieren.

Die *abosom*-Gottheiten sind in ihrem Wesen launisch und unberechenbar, zumindest aber ambivalent. So gilt es, für die nützlichen *abosom* menschliche Vermittler zu finden, die lernen, mit ihnen umzugehen: die Medien solcher Gottheiten, *akomfo* und die Priester, *abosomfo* und *asafo*, die nicht nur 'Sprachrohre' sind, sondern diese Wesenheiten auch ein Stück weit kontrollieren. Die schädlichen *abosom* aber werden 'exorziert', aus dem Bereich der Endosphäre vertrieben. Die *mmoatia*, die kleinen Waldwesen sind nicht weniger kapriziös. Allerdings gibt es verschiedene Kategorien: Die Roten, die mit den *Hexen* kollaborieren und deshalb rein schädlich sind; die Weißen, die, immer auf ihren eigenen Vorteil bedacht, den Menschen gelegentlich auch nützen können; und die Schwarzen, die den *odunsinfo*, den Herbalisten, während der Zeit ihres Umherirrens in der Wildnis ihr phänomenales Wissen über die heilenden Kräfte der Natur vermitteln. Eine Stufe tiefer in dieser Hierarchie finden sich die *asuman*, die Kräfte, die in Amuletten, „Fetischen" stecken, aber auch die *„Nzima Bayi*, die *Hexen*kraftsorte, die in „Geschäften" aller Art von Nutzen ist. Noch tiefer angesiedelt sind die therapeutischen Medizinen, *nnuru*, die Kraft, die von Heilkräutern ausgeht, aber auch in westlicher Medizin enthalten ist.

Eine interessante Position nimmt der *bonsamkomfo*, der *Hexen*doktor ein. Er dient den Gruppeninteressen, ist aber mit der gleichen antisozialen Macht assoziiert, wie die *Hexen: Sasabonsam.* „Die Macht, die verwundet, heilt" , sagt Kramer (1987:50). Um den *Hexen* adäquat begegnen zu können, muß ihr Herausforderer die selbe unheilvolle Quelle anzapfen. Und wehe ihm, wenn er sie nicht kontrolliert und zum Kampf gegen die *Hexen* einsetzt: Dann gerät er selbst in Gefahr zur *Hexe* zu werden.

Es gibt noch eine dritte Dimension. Sie umschließt den Bereich der „Amity" , den Geltungsbereich voraussetzungsloser Hilfsbereitschaft. Der „Poisoner" oder der

„Jujuman" , die ja für ihre Dienste bezahlt werden, gehören ihm genausowenig an, wie die nicht lineagegebundenen Priester oder die diversen Wesenheiten der Exosphäre. Innerhalb dieses Bereiches hingegen bewegen sich die Ahnen, *Nsamanfo* , und ihre menschlichen Vertreter; der „Chief" (*ohene, abusuapanyin)* und der oder die hochangesehene „Alte" (*Nana*). Innerhalb dieser Zone des „präskriptiven Altruismus" , des zentralen Orientierungsbereiches der Menschen, bewegt sich als einziger menschlicher 'Grenzgänger' auch die *obayifo*, die *Hexe*. Im Akandenken ist sie geradezu das Paradebeispiel des „enemy within" , des Feindes aus den eigenen Reihen. Sie verkörpert das „Draußen des Drinnen" in Reinkultur. In ihr lauert die außerhalb des geschützten Bereiches hingenommene Macht der unkontrollierten, nicht unterworfenen Wildnis inmitten des vom Menschen kontrollierten Bereiches. „Aber Wildnis lauert im Untergrund" . Mit diesem von Mühlmann entlehnten Wort umschreibt Fink die Empfindungen der Dormaa gegenüber dem *Hexenwesen* (1987:191). In der *Hexe* verkörpert sich die „Nachtseite" , die ständig an den Grenzen der vertrauten Alltagswirklichkeit und des Tagbewußtseins lauert. Sie ist der Inbegriff der „heulenden Gespenster der anderen, der Nachtwirklichkeit" . Ihr Vorhandensein bedeutet das „Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages."



Fig. 19: „Die Hexe als Feind in den eigenen Reihen"

Betrachten wir das vorgeschlagene Set analytischer Oppositionen zur näheren Bestimmung des moralischen Ortes der *Hexe*, so entspricht sie bei den Akan in allen Punkten den eigentlichen „*Hexen*kategorien" : Ursache des *Hexen*könnens ist eine Übertragung, die Mittel sind rein spirituell, die Ziele sind explizit negativ, die Folgen sind tödlich, und damit nicht kurierbar, sie handelt in den meisten Fällen interesselos oder aus perverser Gier auf die Lebenskraft ihrer Opfer, häufig unbewußt, sie kann deshalb ihre Kräfte nicht kontrollieren, ist ihnen ausgeliefert; ihr Handeln gilt als unbegreiflich und unerklärlich. Bleek fand in seiner empirischen Untersuchung in einem Kwahudorf (Akan) zum Beispiel in nur zwei

Fällen Streit und in fünf Fällen Eifersucht zwischen Ankläger und *Hexe* als als Ursache für die Anklage. In vierundsechzig Fällen hingegen fehlte jegliche „rationale" Basis (vgl. Bleek 1975 Tabelle :338). Der moralische Status der *Hexe* ist ausdrücklich negativ, ihr Angriffsort ist der zentrale Orientierungsbereich, ja sogar die Keimzelle der sozialen und moralischen Orientierung: die eigene Lineage. Sie agiert exakt von dort, wo die „Übereinstimmung in den Interessen, im Verhalten, Denken, den Erwartungen" am dichtesten massiert sein sollten, und sie ist mit unzähligen physischen und sozialen Symbolen der Inversion und Umkehrung assoziiert:

> „the bayifo walks upside down, goes out at night, moves about naked and consorts with wild bush animals rather than moving and behaving in the manner which all normal persons are supposed to do" (Mc Leod 1975:111).

2. Probleme bei der Theorienbildung

Die *Hexe* bei den Akan ist sicher repräsentativer für eine beispielhafte Darstellung des 'afrikanischen' *Hexen*bildes, als es zum Beispiel das *mangu*-Konzept der Azande ist. Ich will nun aber nicht den Fehler begehen zu behaupten, es hätte sich hier der „Idealtypus" der afrikanischen *Hexe* abbilden lassen. Zu verschieden, zu vielgestaltig und zu dynamisch sind die afrikanischen *Hexen*bilder, als daß sich aus ihnen eine allgemeingültige *Hexerei*theorie ableiten ließe. Ich habe zu zeigen versucht, wie es möglich ist, über die Darstellung der moralischen Matrix, auf der die *Hexe* und andere Figuren in diesem symbolischen Kosmos figurieren, kulturell geschaffene Zusammenhänge in einem größeren Rahmen nachzuvollziehen. Ob dieses Modell so übertragbar ist, oder inwieweit es der Anpassung und Veränderung bedarf, müßte sich in anderen Untersuchungen beweisen. Voraussetzung einer kulturübergreifenden Betrachtung ist in jedem Fall die Darlegung dessen, was der jeweilige Autor als „Hexerei" , „witchcraft" , „sorcery" , „sorcellerie" anspricht. Mit dem vorgeschlagenen Set analytischer Oppositionen sollte ein Instrumentarium bereitgestellt werden, mit dem sich die Vergleichbarkeit autochthoner, kulturell geschaffener *Hexen*konzepte überprüfen läßt.

Nicht nur auf dem Feld symbolischer Macht und moralischer Bewertung unterscheiden sich *Hexen* von Kultur zu Kultur. Auch auf der soziopolitischen Ebene nehmen *Hexen* die unterschiedlichsten Positionen ein: Bei den Cewa/Malawi (Marwick) und den Tiv aus Nigeria (Bohannan) zum Beispiel benutzen sie ihre Kraft im Kampf um die politische Führerschaft. Sie stehen geradezu im Zentrum 'realpolitischer' Macht. Folgt man den Aussagen von Prinz (1987) und Kremser

(1977), so sind die *Hexen* bei den Azande im Sudan gleichwertige Mitglieder in der Gemeinschaft, die sich ihrer Fähigkeiten bedienen dürfen, um Normabweichler zu bestrafen, ohne dabei in eine gesellschaftliche Außenseiterrolle zu geraten. Bei den Akan und vielen anderen Ethnien sind die *Hexen* hingegen häufig machtlose Figuren. Sie benutzen *Hexerei* als Mittel, sich gegenüber der Gemeinschaft der Mächtigen, die sie stigmatisiert hat, zu artikulieren. Im Geständnis haben sie die Möglichkeit, selbst zum „Kategorisierer" zu werden (Jackson 1975:387), ihre Machtlosigkeit und Außenseiterrolle in der Gesellschaft wenigstens temporär zu überwinden.

Es gilt darüber hinaus auch den Beobachtungsort oder den Blickwinkel des Autors miteinzubeziehen, ob er nun Quellenforscher oder Feldforscher ist. Es ist eine Binsenweisheit, aber kann nicht genug betont werden: Der Fokus des Forschers bestimmt in großem Maße mit, welche „Datenbasis" er registriert und welche Schlüsse aus den Fallbeispielen gezogen werden. Crawford (1967) gründete seine Untersuchungen zu „witchcraft" und „sorcery" im ehemaligen Rhodesien zum Beispiel fast ausschließlich auf gerichtsnotorische Fälle. In Anbetracht der Schwierigkeiten, die sich in der neuen Gesetzgebung für beide Seiten, westliche Gerichtsbarkeit und einheimische Ankläger, ergaben, ist es kaum verwunderlich, daß Crawfords Fallmaterial alles andere als repräsentative Schlüsse zuläßt. In allen öffentlich verhandelten „anklageorientierten" Formen erscheinen *Hexerei*beschuldigungen fast zwangsläufig als „Instrument zur Durchsetzung von Machtansprüchen" . Marwick und die „mikropolitisch" orientierten *Hexerei*forscher haben so argumentiert. Margret Field hatte ihre ghanaischen Fälle von *Hexerei* vor Anti-hexerei-Schreinen aufgenommen, wohin sich selbst bezichtigende *Hexen* zur Reinigung gingen. Sie selbst beschreibt diese Schreine als Zufluchtsorte und Hilfestellen für psychisch instabile Menschen (1960:13). Ihre These „ohne Depression keine *Hexerei*" (1960:38) ist deshalb so naheliegend, wie sie unzureichend ist für eine Erklärung von *Hexerei*formen, die nicht vor den Schreinen verhandelt werden.

Bleek zeigte 1975 in seiner erwähnten empirischen Untersuchung bei den Kwahu, wie ein detailliertes Wissen über die an einem *Hexerei*fall beteiligten sozialen Akteure jegliche vereinfachende Theorie über den Haufen werfen kann (Bleek 1975:364). Er kritisiert Marwick und mit ihm die Mehrzahl der Autoren, die ihre Informanten nicht nennen und damit ein Einordnen der Beschuldigungen in das Beziehungsdreieck zwischen Ankläger, Opfer und *Hexe* verunmöglichen. Er zeigt, daß die Annahme von Nadel, Wilson, Middleton/Winter und anderen, *Hexerei* trete immer in Bereichen konfliktträchiger Beziehungen in der Gesellschaft auf, nicht unbedingt richtig sein muß. Nach Middleton/Winter (1963) sollten Anklagen in matrilinearen Gesellschaften vor allem bei vier Konstellationen besonders

häufig zu erwarten sein: zwischen Ehemann und Ehefrau, Mann und Vaterschwester oder Vaterschwestersohn (um die Erbschaft), Ego und Mutterbruder, sowie zwischen Coehefrauen im polygynen Haushalt, denen traditionell Eifersüchteleien nachgesagt werden. Bleeks Material läuft dieser These zuwider. Die meisten Anklagen fanden sich zwischen Ego und Mutter, Ego und Geschwistern sowie Ego und den Großeltern, Beziehungen, die alles andere als konfliktträchtig sein sollen, ja die nach Fortes „gefühlsbetonter und herzlicher Natur" sind (vgl. Bleek 1975:347). Selbst Douglas' Hypothese der Kovarianz zwischen räumlicher Nähe und *Hexerei*beschuldigungen läßt sich mit Bleeks Material nicht durchgängig bestätigen. Gleichwohl stellt er mit der Zunahme der räumlichen Entfernung eine Abnahme der Involviertheit in *Hexerei*fälle fest (1975:383).

Bleeks Ansatz, in den Kreis der *Hexerei*beschuldigungen gerade diejenigen Formen aufzunehmen, die nicht öffentlich gemacht, sondern nur hinter vorgehaltener Hand vorgebracht werden, sabotiert die meisten strukturellen Erklärungsansätze. Diese hielten einer empirischen Überprüfung des von ihm sorgfältig dokumentierten Materials bei den Kwahu nicht stand. Gerade Nicht-Anklagen sind, wenn man über einen Dritten vom Vorhandensein dieses Verdachts erfährt, oft aussagekräftiger als eine direkte Anklage, und so sagt Bleek: „ . . . in the case of unexpressed accusations we are dealing with well defined and deeply felt accusations" (1975:371). In diesem Ansatz tritt eine weitere Perspektive hervor, die bisher zu wenig Berücksichtigung fand: Der „Unterhaltungswert" von *Hexerei*verdächtigungen.

> „Gossip and similar types of information play a . . . prominent role in a rural setting" sagt Bleek (1976b:528) und er fährt fort: „In a rural society where little happens that is worth gossiping about, witchcraft provides a large arsenal of topics, which lend themselves to gossip and which cannot be refuted by facts" (1976b:528).[262]

Der Aspekt des „search for entertainment" ist in den *Hexerei*verdächtigungen mindestens genauso enthalten wie das „search for security" -Konzept, das Field (1960) in ihrer Arbeit vor ghanaischen „witchcraft-shrines" so betont.

3. *Hexen* und Urbanisierung

1945 kam das Forscherehepaar Wilson aufgrund eigener Erfahrungen in Zentralafrika zu folgender Einschätzung der Einflüsse der Urbanisierung auf die Entwicklung des *Hexen*bildes:

[262] vgl. dazu schon Beattie 1963:50f und Kluckhohn in seiner Schrift 1944/1970.

„Increase in control of the material environment has been dependent upon a relatively non-magical religion, but non-magicality, like the development of wealth, knowledge and skill, is patchy. *The proportion of occasions on which Africans attribute misfortunes to witchcraft and sorcery is diminishing...*" (1945:120).[263]

Diese Prognose hat sich nicht bestätigt. Für weite Teile der ländlichen Bevölkerung sind übelwollende menschliche Agenten immer noch eine entscheidende Erklärungskategorie für unnatürliches, nicht zu verkraftendes Unglück. Zwar stellt Mitchell (für die Shona/Zimbabwe) fest:

„In the towns... there is a preponderance of strangers who are not intimately and emotionally linked to each other as kinsmen are in tribal society. Hostility and opposition may be openly expressed towards strangers so that there is no need for accusations of witchcraft. *Social separation is a feature of urban societies so that tensions that arise in the towns do not call for a catalytic agent such as witchcraft accusations...*" (1965/1986:389, meine Hervorh.)

Und Schwartz schließt sich aufgrund seiner Erkenntnisse bei den Bena (Süd-Tanzania) diesem Schluß an: „ it is tentatively conduced that there is, in fact, less witchcraft accusations among townsmen than among villagers" (1969/1986:394). Aber im Unterschied zu Mitchell führt er diesen Umstand nicht auf den generellen Rückgang des Erklärungsmusters *„Hexe"* zurück. Vielmehr entdeckt er eine duale Interpretation: Der Städter verliert seinen Glauben an die Wirkung der *Hexerei* nicht,

„but these explanations and accusations do not occur in the city part of the arena but rather in the rural part of the arena where the sources of misfortune (i.e. conflict within relations also characterized by deep mutual commitments) reside" (1969/1986:399).

Diese Erklärung paßt auch besser zu Debrunners Erfahrungen aus Ghana, der den Glauben an die Wirksamkeit der *Hexerei* an den Schulen geradezu durchgängig findet (1959:45) und dem gegenüber ein Student erklärte:

„In this country many teachers and high officials, despite the fact of their education, still believe in witchcraft because they hear the reports and see the evidence of their actions among their families and in the lives of individuals" (Debrunner 1959:46).

Während meines Forschungsaufenthaltes traf ich gelegentlich auf quasi-wissenschaftliche Erklärungen, vor allem in Kreisen christlich erzogener Studen-

[263] G. Wilson und M. Wilson: The Analysis of Social Change. Cambridge 1945; cit in Marwick 1986:378, meine Hervorh.

ten und höherer Angestellter. Sie hatten nicht an die Existenz von „Witchcraft" geglaubt, bis sie dann doch durch die Evidenz des empirischen Beweises(!) eines besseren belehrt wurden: Häufig waren dies *Hexen*lichter[264] oder andere sinnlich wahrnehmbare Manifestationen, denen sie nachts begegnet waren, oder Todesfälle in ihrer nächsten Umgebung und Menschen in ihren Heimatdörfern, die sich für solche Todesfälle verantwortlich erklärten. Eine quasi 'sprachlogische' Erklärung bekam schon Debrunner: „Everything that has a name exists – 'bayi' is a name – why not say it exists?" (in Debrunner 1959:46).

Hinter dieser Aussage eines Schülers steckt nicht unbedingt eine „armselige Logik" , wie Debrunner mutmaßte, sondern vielmehr eine grundlegende Erfahrung in vielen traditionalen Kulturen: die symbolische Macht der Benennung. Die Bedeutung der Namen in der traditionellen Akankultur kann gar nicht hoch genug angesetzt werden. Ein Akan kann bis zu zehn Namen haben. Der Name erst macht ein Kind zum Menschen (Sarpong 1974:90). „To name a thing is to socialize and control it" sagt Kirby (1986:190) für die Anufo. Etwas, das keinen Namen hat, hat auch keine Identität. Etwas, das verborgene Namen hat, ist nicht zu kontrollieren. Gerade deshalb ist es so wichtig, daß die *Hexe* bei ihrer Neutralisierung die Namen aller ihrer „witch-spirits" nennt, diese können sonst nicht vertrieben werden.

Offene *Hexerei*anklagen in den Städten gehen zweifellos zurück, weil der institutionelle Rahmen in der Stadt ein anderer geworden ist. Solange jedoch die Lebensunsicherheiten und existentiellen Probleme des Einzelnen nicht geringer werden, ja mitunter sogar zunehmen, besteht die Frage nach adäquaten Problemlösungsstrategien weiterhin. Die in letzter Zeit sich häufenden Berichte von Ritualmorden, Leichenfledderei, obskuren Geheimgesellschaften in westafrikanischen Großstädten sind ein Zeichen dafür, daß sich Existenz- und Lebensängste der Benachteiligten und Zukurzgekommenen in anderen, nicht weniger aggressiven Handlungen ausdrücken. Das traditionelle *Hexen*muster beginnt im städtischen Umfeld zu verschwimmen. Es wird vereinnahmt von neuen und alten oder zurückgekehrten Kulten, die die Anpassung des kosmologischen Entwurfes an die neuen Gegebenheiten im städtischen Umfeld besser zu leisten vermögen.

In der Stadt findet ein Wettkampf um knappe Ressourcen und Arbeitsplätze zwischen Mann und Frau statt. In den Fußangeln des „business" verfangen sich

[264] Diese *Hexen*lichter werden auch von Wissenschaftlern immer wieder beschrieben, ohne daß bisher stichhaltige Erklärungen dafür bereitgestellt werden konnten. So beschreibt zum Beispiel Tait bei den Dagomba /Ghana: „It travels thirty to fourty feet above the ground at considerable speed/... I do not know what it may be" (1963:136). Evans-Pritchard 1929/1986:31 für die Zande; Wyllie 1973:76f (Effutu/Ghana). Diverse Beschreibungen und Erklärungsversuche für Ghana bei Debrunner 1959:20ff.

viele kleine Leute durch Verschuldung hoffnungslos. Die „Magie des Geldes" hat das Ideal des „elders" (*nana*) durch das des „big man" , der reichen und einflußreichen Person, ersetzt (Debrunner 1959:71). Und selbst der „big man" ist nicht frei, solange die Regel zur Unterstützung mittelloser Verwandter als Verhaltenserwartung noch in den Köpfen der Menschen verankert ist. „Je mehr du verdienst, desto höher sind deine Schulden" , sagt ein geflügeltes Wort. Vor allem die aus Europa zurückgekehrten Asylanten sehen sich den völlig überzogenen Erwartungen ihrer Verwandten und den daraus entstehenden Enttäuschungen und Verdächtigungen und Rachegefühlen ausgesetzt. Bei uns durch die Sozialfürsorge und die Hilfsbereitschaft privater Organisationen gerade so über die Runden gekommen, werden sie zuhause als der 'reiche Verwandte aus Europa' empfangen. Es ist nicht verwunderlich, wenn in diesem Bereich neue Ansätze zu *Hexerei*verdacht aufkeimen.

VII. DAS SCHLIESSEN DER KREISE

1. Die Begegnung der Sinnwelten

Ein wesentliches Ziel dieser Untersuchung war es, die Voraussetzungen für ein vorurteilfreieres und zugleich verständlicheres Bild des stark besetzten und belasteten Begriffes zu schaffen. In einem letzten Schritt möchte ich nun zeigen, wo sich Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Sinnwelten eröffnen, wo Diskrepanzen bestehen bleiben und wo fremde Wirklichkeiten als solche 'hingenommen' werden müssen. Meine Schlußfolgerungen sind nicht zwingend und nicht vollständig. Ich möchte sie als Anregung verstanden wissen für denjenigen, der freiwillig oder unfreiwillig mit dem einen oder anderen Konzept in Berührung gerät. Was zeichnet den christlich-europäischen Hexenbegriff aus? Was unterscheidet ihn grundsätzlich von afrikanischen Hexenmustern? Was also ist das 'Europäische' am europäischen Hexenglauben der frühen Neuzeit?: Zuerst und vor allem die *Mitwirkung des Teufels.*

> „Während der Zauberglaube als eine kollektive Überzeugung der traditionellen Gesellschaft Bestandteil des Volksglaubens war .. [kann] von Hexerei eigentlich nur dann gesprochen werden, wenn der Teufel unmittelbar am Werke ist, dessen Verschwörung gegen das Christentum mit Hilfe der Hexen das Gericht zerschlagen will", stellt Dülmen (1987a:98) fest.

Mit der christlichen Dämonologie steht und fällt das europäische Hexenbild. Wurde das Nicht-Gute im Alten Testament noch weitgehend als die „Schattenseite der Allmacht Gottes" begriffen, bedeutete das Schlechte eine mangelnde Unterwerfung unter den göttlichen Willen, so erwuchs im Teufelsbild ganz allmählich eine Kategorie des Bösen schlechthin, und bis in die jüngste Zeit wird der Teufel in der katholischen Kirche begriffen als „... eine wirkende Macht, ein lebendiges Wesen, verderbt und verderbend, eine schreckliche Realität, geheimnisvoll und beängstigend" (Papst Paul VI.).

Es gibt weitere Faktoren, die das kirchlich normierte Hexenbild frühneuzeitlicher Prägung auszeichnen: Alle rituellen Praktiken und Kulthandlungen, die nicht von offiziellen Vertretern der christlichen Kirche kontrolliert wurden, sah diese als eine Bedrohung und blasphemische Herausforderung des göttlichen Allmachtanspruches an. Deutlich zeigte sich das in der offiziellen Kirchenhaltung gegenüber der in der Volksmeinung durchaus geachteten „weißen" Hexe. Schadete die schwarze Hexe wenigstens nur Leib und Leben und verschonte die Seele, so verhinderte ein von einer weißen Hexe geheilter Körperteil die Erlösung des ganzen Menschen, er war ewiger Vedammnis gewiß. Dahinter steht eindeutig ein existentieller

Machtkampf konkurrierender Weltbilder um den Alleinvertretungsanspruch in der frühneuzeitlichen Gesellschaft.

Einmalig war auch *die Entwicklung des erkenntnistheoretischen Hintergrundes im Mittelalter*. Der skeptische Diskurs des ersten Jahrtausends wurde zwar durch die Scholastik gekippt, aber es waren eben diese Scholastiker, die als erste neue Erkenntniswege beschritten: Neben die göttlichen Offenbarungswahrheiten und die intuitive mystische Wahrheit traten bei Thomas von Aquin die „notwendigen", sich aus der Dialektik ableitenden Vernunftwahrheiten. Und bei Albertus Magnus findet sich neben der göttlichen Vorsehung (praedestinatio) und dem Schicksal (fatum) schon der Zufall (contingentia) als Erklärung menschlichen Geschicks (Keyserling 1972:237ff). Es war nur eine Frage der Zeit, bis diese Ansätze auf die bisherige Geisteshaltung zersetzend wirkten.

Im Verlauf dieser Entwicklung kultivierte die abendländische Denkelite eine neue Sichtweise: die experimentelle. Der experimentierende Mensch nahm sich als Subjekt aus dem Versuchsablauf heraus und erhielt damit die Möglichkeit, objektiven Zusammenhängen auf die Spur zu kommen und Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, die es ermöglichten, in einem bisher nie gekannten Maß die Natur zu beherrschen. Der Kampf zwischen den kräuterkundigen Hebammen und dem aufkommenden Medizinerstand ist nur ein Akt in diesem Prozeß der 'Objektivierung' der äußeren wie der menschlichen Natur. Das 'professionelle Grenzgängertum' mußte ausgemerzt werden; denn in diesen Personen, die traditionell zwischen der wilden Natur und dem kontrollierten Kulturbereich vermittelten, verkörperte und verwirklichte sich ein Stück chaotisches Naturprinzip, das es zu unterwerfen galt. Diese und eine ganze Reihe weiterer Elemente, von denen hier nur die wichtigsten stichwortartig aufgezählt werden sollen, machen das europäische Hexenbild einmalig:

Die triebfeindliche Moral innerhalb der katholischen Kirche; das verquere, doppelbödige Frauenbild der „Madonna und Hure"; das Dogmenkorsett, in das die Kirche ihre Gläubigen immer unerbittlicher zu zwingen suchte und das jede abweichende Meinung zur Ketzerei stempelte; der von ihr initiierte Mythos von einer die Christenheit unterwandernden Hexensekte und die von ihr bereitgestellte 'Infrastruktur' zur systematischen Verbreitung dieses Mythos, in Form von Hexenliteratur, päpstlichen Bullen, Kirchenkanzeln, öffentlich inszenierten Massenhinrichtungen (autodafes, wörtlich „Schauspiele des Glaubens"), Flugblätter etc; die Einführung einer inquisitorischen Gerichtspraxis mit Denunziation, Folter und Verbrennung und einer europaweit agierenden Organisation von päpstlichen 'Spürhunden'[265] zur Auffindung der Hexensekte.

[265]Vorwiegend der Dominikanerorden, dessen Vertreter gelegentlich als „Dominicanes" (die Hunde des Herrn) apostrophiert wurden.

Die Parallelen zwischen europäischen und afrikanischen Hexenbildern nehmen in dem Maße zu, wie wir uns vom kirchlich normierten Hexenbild weg- und auf die volksmagischen Aspekte, den „Unterschichtendiskurs", zubewegen. Einzelne Elemente eines „spezifischen" Hexenglaubens, wie er von diversen Autoren[266] für Refugien am Rande unserer Industriekultur noch lokalisiert wird, finden auch Entsprechungen in afrikanischen *Hexen*mustern. Dabei steht die Vorstellung, „daß bestimmte Leute die Fähigkeit haben, anderen Unglück, Krankheit, Mißerfolg anzuwünschen, die dann auch eintreffen" (Schöck 1987:286), im Mittelpunkt. Es ist das „maleficium", d.h. die Unglück auslösende *Untat*, in der sich in afrikanischen wie in volksmagischen Hexenmustern die Tatsache der *Hexerei* in erster Linie manifestiert. Der „temporäre", alltagsbezogene und unspektakuläre *Hexen*status, der für den afrikanischen Zusammenhang nicht in allen, aber in vielen Fällen hervorgehoben wird, galt auch für den volksmagischen Hexenglauben in unseren Breiten. Wir finden den Glauben an die Wirkung gewisser magischer Wörter, Formen des Heilzaubers, Hilfszaubers, Abwehr-, Schutz- und Schadenszaubers, von dem die *Hexerei nur eine Option* darstellte. Wir entdecken den unspektakulären Umgang mit der Hexerei, die *pragmatische Handhabung von Behexungen* nach dem Motto: „Wenn eine Hexe schädigt, wird sie genauso geschädigt, dann wird ihr die Lust am Schadenzauber schon vergehn" (Labouvie 1987:75).

Hexerei wird in normalen Zeiten nicht als ständige Bedrohung empfunden. Zwar mag die ganze Gemeinschaft in *Hexerei*vorstellungen 'befangen' sein. Aktuell und relevant wird dieses 'implizite' Wissen jedoch erst mit dem konkreten *Unglück*, das zudem häufig in Serie, d.h. ungewöhnlich gehäuft, an ungewöhnlichen Orten (z.B. bei jungen Menschen, die in der Blüte ihres Lebens stehen) oder in ungewöhnlichem Gewand (z.B. unnatürlicher Krankheitsverlauf) auftritt.

Aber auch der eigentlich anachronistische elaborierte Hexendiskurs gewinnt auf afrikanischem Boden wieder an Bedeutung. Die päpstlichen Aussagen gelten für den ganzen „Erdkreis" und damit auch für die katholische Kirche in Afrika, die im Gegensatz zur Kirche in Europa noch mit der Realität von *Hexen* konfrontiert ist. Zwar wird das Thema, nach meinem Eindruck, weitgehend tabuisiert oder zumindest ausgeklammert in ghanaischen Kirchenkreisen, gleichwohl wird es vor allem von einigen schwarzen Priestern ernst genommen.[267] Eine diskutierte Strategie ist es, die *Hexen* als von unreinen Geistern besetzte Menschen zu begreifen. Damit könnten sie von erfahrenen Priestern exorziert werden. Die

[266]z.B. Favret-Saada 1977, Schöck 1987, Sebald 1987.

[267]vgl. z.B. Abadamloora 1985. Survey of the Church in Ghana, Vol.5, Chap. 10, „Catholics and traditional Religion" o.O.u.J. (nicht veröffentlicht).Für Zentralafrika: C.Dillon-Mallone 1986.

Haltung der christlichen Kirchen in Afrika in Bezug auf das *Hexen*problem wäre in der Tat eine Frage, die der Untersuchung wert wäre, allerdings nur in einer gemeinschaftlichen Anstrengung von Ethnologie und Theologie.

Ein weiterer kulturübergreifender Aspekt findet sich auf der symbolischen Ebene. In Gesellschaften, die ein differenzierbares *Hexen*bild entwickelt haben, wird die *Hexe* mit unzähligen Bildern der Umkehrung und Inversion belegt: Sie hat zum Beispiel die Fähigkeit zur Tierverwandlung, sie kann fliegen; sie bewegt sich verkehrt oder rückwärts; (in europäischen Bildern ist sie gelegentlich rückwärts rittlings auf dem Ziegenbock sitzend dargestellt, vgl. Fig. 20, in Ghana sitzt sie auf dem Kopf oder geht rückwärts durch Hauswände); sie ist nachts unterwegs, wenn normale Menschen schlafen; sie trifft sich mit ihresgleichen außerhalb des geschützten, vom Menschen kontrollierten Bereiches und zelebriert dort rituelle Handlungen, die dem normalem Menschen als ein 'Nachäffen', als eine Parodie auf die Fest- und Kulthandlungen der menschlichen Gemeinschaft erscheinen; die *Hexen* tanzen, jedoch auf eine Weise, wie kein Mensch es tun würde: nackt; sie halten Festmahle ab, jedoch mit Menschen'fleisch'; sie verkehren mit Wesen aus der Exosphäre, aber eben mit absolut menschenfeindlichen; sie werden mit den Farben der Verschmutzung, der Unreinheit und der Düsternis assoziiert.[268]

Die *Hexen* verkörpern, was ein Mensch qua Kulturdefinition nicht ist. Sie werden mit Eigenschaften belegt, die einem Menschen nicht zur Verfügung stehen, und leben aus, was ein Mensch tunlichst unterlassen sollte. Sie sind, ontologisch gesprochen, eine negative Seinskategorie; sie sind, moralisch gesprochen, die Perversion der gesellschaftlichen Ethik und sie sind, symbolisch gesprochen, die Verkörperung der verkehrten Welt.

[268] Es ist nicht die Farbe als solche, die festgelegt ist. Während es in unserem Kulturkreis häufig die Farbe „schwarz" ist (schwarze Messen, schwarzer Kater. . .), ist es bei den Akan zum Beispiel „rot" (rote mmoatia, rotes Menstruationsblut, rot= Hitze, Verschmutzung, Gefahr. . .). Entscheidend ist der Symbolwert dieser Farbe.



Fig. 20:
Albrecht Dürer, *Die Hexe,* Kupferstich um 1500. Zur Illustrierung des Motivs der 'verkehrten Welt', in der sich die Hexe bewegt. Aus: R. v. Dülmen (Hg.) (1987:393)

Eine interessante, aber vielleicht zufällige, Parallele ergibt sich zwischen dem Akankonzept der Vorgänge beim Behexen und denen, wie sie Favret-Saada für Westfrankreich beschrieben hat: Die Hexe besitzt kein genügend großes Revier, auf dem sich ihr Selbstbehauptungswille ausleben könnte. Daraus entsteht, nach Favret-Saada, eine negative Gier auf zusätzlichen, positiv besetzten Lebensraum ihrer Opfer. Bei den Akan giert die pervertierte Charakter-/Ichseele (negative Gier?) nach der Lebenskraft (positiv besetzter Lebensraum?) ihrer Opfer. Dem Konzept der *Selbstbehauptung auf Kosten anderer* kommt in beiden Bildern zentrale Bedeutung zu.[269] Fast durchgängig findet sich auch die Vorstellung, daß nicht so sehr die *Hexen*kraft als solche moralisch verwerflich ist, sondern die Art ihrer Verwendung zum „Guten" oder „Schlechten" sie kennzeichnet. Gerade hier ist der Unterschied zwischen volksmagisch-traditioneller Einschätzung der 'professionellen Grenzgänger' und der kirchlichen Haltung eindrücklich: Während im Volk zwischen akzeptablen und abzulehnenden Praktiken sehr wohl unterschieden wurde, war für die Kirche der frühen Neuzeit gerade die Behandlung durch die heilende „Hexe" am verwerflichsten.

Betrachten wir die Faktoren des Kulturwandels: *Der durchgreifende Strukturwandel*, der sich mit der vordringenden Geldwirtschaft abzeichnete, führte im Europa der frühen Neuzeit zu Veränderungen auf allen Ebenen menschlichen Zusammenlebens. *Die Ausbildung einer individualistisch orientierten Selbsthilfeethik* führte zu einem Rechtfertigungsdruck den Vernachlässigten gegenüber. Häufige *Ernährungsengpässe*, Elementarereignisse, Seuchen und Kriegsverwüstungen ta-

[269] Es verweist damit auf die z.B. von Foster ausgearbeitete Theorie des „limited good" in bäuerlichen Gesellschaften. Danach wird in solchen Gesellschaftsformationen die eigene Prosperität immer als eine gesehen, die zwangsläufig auf Kosten der anderen vor sich geht; vgl dazu: George M. Foster 1965.

ten ein übriges, um die Menschen nach Erklärungen für ihr Elend und beständiges Unglück suchen zu lassen. Man fand diese Erklärungen im Wirken außermenschlicher böser Mächte und ihren unchristlichen menschlichen Agenten, die allmählich im Bild der Hexe zusammenflossen. Dabei zeichnete sich die Hexensekte durch ihre perfekte Tarnung aus. Gerade weil es sich bei ihr nach heutigem Verständnis um einen Mythos handelte, war es so schwierig sie zu fassen. Dies schaffte eine Atmosphäre der gegenseitigen Beobachtung und Verdächtigung gerade dem Nächsten gegenüber. Die Hexen der frühen Neuzeit waren *die unter dem christlichen Deckmantel agierenden Hochverräter aus den eigenen Reihen.*

Auch in vielen afrikanischen Gesellschaften agiert die *Hexe* als „enemy within", als unscheinbarer Feind, der im Herzen der Gemeinschaft angesiedelt ist, dort, wo die Interessen des Einzelnen mit den allgemein gültigen Normen und Werten eine maximale Übereinstimmung aufweisen sollten. Es scheint, als reflektiere *Hexerei* in extremen Kulturwandelsituationen den Widerspruch zwischen Gemeinschaftsnormen von wechselseitiger, voraussetzungsloser Hilfe auf der einen und der individuellen Ethik einer „Hilf-Dir-Selbst-Mentalität" auf der anderen Seite. Besonders kraß erfahren wird dieser Widerspruch in einer sich allmählich auflösenden bäuerlichen Gesellschaftsstruktur, die traditionell starke Rollenzuschreibungen sowie daraus resultierende Verhaltenserwartungen an die einzelnen Rollenträger aufweist. Im Europa der frühen Neuzeit war dies die Zeit des Übergangs vom feudalen zum kapitalistischen Weltbild, im Westafrika der Jahrhundertwende waren es die Erschütterung der Säulen, auf denen die Lineagestruktur, und damit die gesamte Ordnung, beruht; die Privatisierung des Bodens und die Plantagenwirtschaft, die veränderten Rechtsnormen, sowie die Arbeitsplatzorientierung und die „Magie des Geldes" im Einzugsbereich der städtischen Agglomerationen.

Überall dort, wo sich *der Wandel von der überschaubaren Agrargemeinschaft zur undurchsichtigeren Kapitalgesellschaft* vollzieht, wo die alten Normen der gegenseitigen Hilfe einer individualistischen Moral zu weichen beginnen, stellt sich die Frage, welche Antworten auf die daraus resultierenden Spannungen, Unsicherheiten und Ängste gefunden werden. In Europa war dies der Zeitpunkt, als das Hexenproblem unkontrollierbar zu werden begann. Je fragwürdiger mir selbst die gültigen Ordnungen und Wertnormen geworden sind, um so mehr benötige ich zur Abwehr der eigenen Zweifel und Anfechtungen den *Sündenbock,* sagt der Psychologe Kemper in einem Diskussionsbeitrag zum Hexenwahn (1965:254).[270] Es stellt sich gleichwohl die Frage, ob wir mit psychologischen oder sozialpsychologischen Erklärungen den Gemeinschaften, die von der Realität der *Hexerei* betroffen sind, gerecht zu werden vermögen.

[270] als aktuelle Untersuchung zum Sündenbockmotiv vgl. Girard 1988.

> „Any attempt at trying to explain such experiences in terms of unconscious repressed interpersonal tensions and anxieties . . . is of course both foreign and meaningless to people caught up in the witchcraft paradigm", sagt Clive Dillon-Mallone (1986:377).

Die vorliegende Arbeit hat den Schwerpunkt nicht von ungefähr auf die symbolische Dimension des Hexereiparadigmas gelegt. Sie fragt nach der Bedeutung der *Hexerei* für Menschen, denen sie als Erklärungsmuster dient. Sie hat das *Hexen*muster auf der Ebene der gesellschaftlichen Moralbegriffe untersucht, weil diese Ebene für eine kulturübergreifende Betrachtung am geeignetsten schien. *Hexerei*, so wurde behauptet, symbolisiert eine moralische Kategorie – in den meisten Fällen eine äußerst negative. Die *Hexe* hat Teil am Aufbau und der Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Ordnungssystems, obwohl, oder gerade weil ihr verkehrtes Tun dieses System meist zu konterkarieren scheint.

Auch die psychologische Kategorie des „Sündenbocks" hatte in ihrem ursprünglichlichen Kontext eine symbolische Funktion. Im Verlauf des einmal jährlich vollzogenen Entsündigungsrituals am Versöhnungstag der Hebräer trug Gott dem Hohepriester Aaron auf, zwei Ziegenböcke auszuwählen, über die das Los geworfen werden sollte. Der eine wurde Gott geopfert, auf den anderen sollte der Priester die Sünden des ganzen Volkes übertragen:

> „Dann soll Aaron seine beiden Hände auf dessen Kopf legen und ihn durch einen Mann, der bereit steht, in die Wüste bringen lassen, daß der Bock alle ihre Missetat auf sich nehme und in die Wildnis trage; und man lasse ihn in der Wüste" (Lev 16.21,22).

In dieser symbolischen Handlung verschaffte sich eine ganze Gemeinschaft Entlastung. Die psychoanalytische Lesart vermag auch in diesem Ritual nur ein „. . . Unterdrücken oder Verdrängen, Abschieben ins Unbewußte" (so Seifert 1966:17) zu erkennen. Für sie besteht die Bewältigung des Problems allein in seiner Bewußtmachung. Die ethnologische Deutung geht nicht so weit. Sie anerkennt in symbolischen Handlungen den Versuch einer symbolischen Ordnung der Welt.

Ob die Ordnung gelingt? Die Figur der *Hexe* scheint in Gesellschaften mit Hexenparadigma ein Gradmesser für die Gefährdung der Ordnungssysteme zu sein. Je fraglicher sie geworden sind, desto massiver droht 'der Feind in den eigenen

Reihen'. Die entscheidende Frage ist, ob es gelingt, Gut und Böse im gesellschaftlichen Diskurs auszubalancieren. Eine Gesellschaftsordnung, die zwischen Gut und Böse nicht mehr auszugleichen versteht, die ihre dunklen Seiten nicht mehr zu integrieren vermag, sondern sie ausgrenzt und erbarmungslos verfolgt, ist eine angstvolle, eine bedrohte Gesellschaft. Die alte Ordnung, ihre Werte und Symbole geraten in Zeiten der Umwälzung aus den Fugen. Die symbolische Funktion des Sündenbocks wird vergessen. Die eigenen Ängste und Nöte erfahren keine kollektive Abfuhr mehr. So werden Mitmenschen aus der nächsten Umgebung verantwortlich gemacht, und zu Sündenböcken mißbraucht; vor allem die, die einem schon immer ein bißchen fremd, ein bißchen unheimlich, oder auch nur ein bißchen im Wege waren. Die *Hexe* wird zum Vertreter einer bedrohlichen „Nachtwirklichkeit". Ihr Vorhandensein bedeutet nun das „Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages."

2. EPILOG

Die „neuen Hexen" in unserer Hemisphäre: Alte Muster in neuem Gewand?

Tremate, tremate le stregehe son tornate!
(„Zittert, zittert, die Hexen sind zurückgekehrt")
Parole auf einer Frauendemonstration gegen Vergewaltigung 1977 in Rom.

In einem Fazit zu den Erfahrungen mit einer vielbeachteten Hexenausstellung stellt einer der Initiatoren fest, daß die Besucher unter anderem dazu neigten, 'Hexerei', 'Satanismus' und Exorzismus bzw. Besessenheit' in einen Topf zu werfen. Ursache der Verwirrung ist das Wort „Satan", das an allen drei Konzepten beteiligt ist: „Exorzisten sollen den Satan austreiben, die Hexen sollen Satansanbeter gewesen sein, und die 'Satanisten' sind es wirklich" (Hauschild 1987a:229).

Exorzismus und Besessenheit

Im Gegensatz zu den frühneuzeitlichen Hexen, die in der Vorstellung ihrer christlichen Verfolger „den Teufelspakt freiwillig, aus reiner Bosheit oder Dummheit" eingingen (Hauschild 1987a:230), gilt der Besessene noch bis heute als das unfreiwillige Opfer des Teufels. Hexerei war ein außergewöhnliches Verbrechen und wurde als solches auch meist mit dem Tod bestraft. Der Besessene hingegen ist ein von einer bösen Macht Befallener, ein Kranker, der mittels der Austreibung der Dämonen durch einen geschulten Priester, den Exorzisten, geheilt werden kann.

Schon im fünften Jahrhundert werden alle wesentlichen Kennzeichen für eine Besessenheit aufgezählt: Verzerrung der Gesichtszüge, Verdrehen der Augen, Schaumbildung vor dem Mund, Heulen, Weinen, Sprechen in fremden Zungen (Glossolalie) Freischweben im Raum (Elevation) und die für den erfolgreichen Exorzismus notwendige Benennung der Dämonen durch den Besessenen (vgl. Roskoff 1869a:284). Im fünfzehnten Jahrhundert gerieten das alte Besessenheits- und das noch junge Hexenmuster erstmals in Berührung. Zwar kam ein Besessener während der Zeit der Hexenverfolgung kaum je in den Verdacht, eine Hexe zu sein, und umgekehrt zeigte eine Hexe nur ausnahmsweise auch einmal Symptome der Besessenheit, aber schon der Verfasser des berüchtigten Hexenhammers bringt 1487 Besessenheit und Hexerei in ursächliche Beziehung,[271] und in der Hochzeit der Verfolgung denunzierten Besessene andere Frauen und

[271] Sprenger/Institoris 1487/1982 z.B. in Buch II: 106f,178,249f.

Männer während ihrer Anfälle als Hexen. Dies gilt besonders für die sich häufenden Besessenheitsepidemien in Nonnenklöstern im sechzehnten Jahrhundert.[272] Die katholische Kirche sah sich zu dieser Zeit auch genötigt, eine einheitliche Regelung für die Exorzismusriten zu finden, die als „Rituale Romanum" prinzipiell noch heute Gültigkeit hat. Während das Hexenmuster in den Hintergrund trat, haben sich Besessenheitsphänomene bis in jüngste Zeit halten können. Die spektakulären Fälle der Gottliebin Dittus Mitte des letzten Jahrhunderts, der Magda (1941–1954), Frl. Berta (1968) sowie erst vor wenigen Jahren Anneliese Michel,[273] die an den Folgen des Exorzismus verstarb, sind dafür eindrückliches Dokument.

Die Neosatanisten[274]

In exakter Spiegelung des christlichsten aller Gebote, der Nächstenliebe, ist im „Book of Satan", der „Bibel" der Satanisten zu lesen: „Hate your enemies with a whole heart, and if a man smite you on one cheek, SMASH him on the other ... he who turns the other cheek is a cowardly dog". [275] Hier werden die Liturgie und die Werte des verhaßten Trägers der herrschenden Moral und Ethik, der Kirche, in ihr Gegenteil verkehrt. Das befreiende Element dieser Ideologie liegt in der einfachen Formel: „Tu was Du willst". Die häufig anzutreffende Nazisymbolik drückt dabei vor allem die Sympathie mit der Ideologie vom Herrenmenschen und die Verachtung alles „Schwachen, Weichlichen" aus, Attribute die Anton S. La Vey, einer der Satanistenpäpste, früher in den Hippies und heute in der „dummen, schwachen und ängstlichen" New Age-Bewegung glaubt bekämpfen zu müssen.[276]

Historisch führt der Satanismus zurück in die Zeit der ersten großen Existenzkrise der katholischen Kirche: Frühe Zeugnisse eines Satanskults finden sich schon in den Prozeßakten gegen Gilles de Raiz im vierzehnten Jahrhundert, einen ersten dekadenten Höhepunkt erlangte er in den „schwarzen Messen" von Mitgliedern des französischen Hofadels zur Zeit Ludwig XIV. Zentral war schon damals die Pervertierung katholischer Riten und Kulthandlungen.

[272] vgl. Haag 1974:475f und auch den hervorragenden historischen Roman, Die Teufel von Loudun, von Aldous Huxley 1952/1966.

[273] vgl. dazu die Darstellung in Haag 1974:426–39, auch: Blumhardts Kampf, W. Koller (Hrg.), Stuttgart o.J.; A. Rodewyk, Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen , Aschaffenburg ^{2}1970; G. Zacharias(Hrg.), Das Böse, München 1972:104-111). Zum Fall Michel Felicitas Goodman, The Exorcism of Anneliese Michel, Garden City, New York 1981.

[274] zur Geschichte des Satanismus und Neosatanismus z.B. Zacharias 1982.

[275] cit. bei Moody [1977]1985:189).

[276] vgl. dazu sein Interview in der Zeitschrift TEMPO, Mai 1988:76.

Der Ursprung des Neosatanismus liegt wahrscheinlich in Deutschland, wo um die Jahrhundertwende Karl Kellner und Franz Hartman den Ordo Templi Orientis (O.T.O.) gründeten, „... eine okkulte Sekte, die vorgab, das Werk der Templer fortzusetzen, jedoch von Anfang an sadistisch und sexuell bestimmte Kultorgien vollzog" (Haag 1974:498). Mit dem Wirken Aleister Crowley's, 'das große Tier' (to Mega Therion), wie er sich in Anlehnung an die Apokalypse selbst zu nennen pflegte, erlebte der Teufelskult eine Renaissance in Europa. Crowley gründete den 'Ordo Argentum' sowie bei Celafu auf Sizilien in seinem Haus das Satanskloster 'Thelema' mit etlichen Zweigniederlassungen. Ziel war, „... sich durch alle nur denkbaren Mittel (Drogen, Zauber, Sex) dämonische Kräfte anzueignen, um dadurch zum Herrn der Welt zu werden" (Haag 1974:498). 1925 ausgewiesen, ließ er sich in Thüringen zum Weltheiland(!) ausrufen, bevor er 1947 in Großbritannien geisteskrank verstarb.

Schon in den zwanziger Jahren wurde Satan auch zur Filmfigur.[277] Mit Roman Polanskis Film „Rosemaries Baby" hielt er dann Ende der sechziger Jahre Einzug in die wohlgeordnete Welt des saturierten amerikanischen Mittelstandsbürgers. In diese Zeit fällt auch die Gründung der „Church of Satan" durch La Vey in Kalifornien.[278] Auch die katholische Kirche,[279] sowie fundamentalistische Protestanten begannen, aus nicht uneigennützigen Gründen, sich für die wieder aufgeflammte Faszination am Teuflischen zu erwärmen. Denn wo der Teufel ist, da ist auch Gott, als Retter und Erlöser.

Die neuen Hexenfrauen

In dem Bild der übermächtigen, mit zerstörerischen wie fruchtbaren Kräften ausgestatteten „großen Mutter" und einer damit verbundenen Frauenherrschaft in vorhellenistischer Zeit verwirklichte sich die Frauenbewegung den Traum von einem „Goldenen Zeitalter" der Weiblichkeit. Inwieweit es der feministischen Geschichtsschreibung gelingt, den historischen Beweis für diese These vom Urmatriarchat zu erbringen, wird angesichts der Bedeutung dieser Aussagen für die gegenwärtige Diskussion der Geschlechterrollen zweitrangig.

Die provokanten und selbstbewußt vorgetragenen Thesen sind Ausdruck des Protests gegen die 'herrschende, patriarchalisch-kapitalistische Leistungsgesellschaft', die nach dieser Diktion mit der systematischen Ausmerzung alles Weiblichen aus

[277] Murnaus „Satanas" (1922) und Carl Theodor Dreyers „Blätter aus dem Buche Satans".

[278] Sinnigerweise war der nicht nur beratend in mehreren Hollywoodfilmen tätig, er mimte auch den Leibhaftigen in einer Traumsequenz bei Polanski.

[279] Sowohl Papst Paul VI. (1972), als auch Johannes Paul II. erst kürzlich betonen die personale Existenz des Bösen, dessen Macht im ständigen Zunehmen begriffen sei (vgl. dazu das Kapitel II.7. in dieser Arbeit: „Das Wesen des Bösen".

dem Vergesellschaftungsprozeß in den Hexenverfolgungen ihren Anfang nahm. In der ideellen Solidarisierung mit den historischen Hexen und der provokanten Übernahme ihres Namens haben die neuen Hexenfrauen ein Symbol dieses Protests geschaffen. In den weisen Frauen des Mittelalters sehen sie die letzten Vertreterinnen einer ganzheitlichen feministischen Magie, die es im Hineinversenken in den religiösen Kult der Urmütter wiederzubeleben gilt. Heute Hexe zu sein, das heißt für diese Frauen, das von der kirchlichen Inquisition vernichtete oder vom männlichen Medizinerstand enteignete Wissen der Frauen wieder aufzuspüren und zurückzugewinnen. Judith Jannberg sieht in den heutigen Hexen gar die direkten, reinkarnierten „eigenwilligen, unangepaßten renitenten und machtvollen Frauen der frühen Neuzeit ... Wir sind die weisen Frauen, wir brauchen uns nur zu erinnern".[280]

Nicht nur in der eigenen Vergangenheit, auch in heute noch existierenden 'intakten Kulturen' ist diese Kraftquelle zu finden. Und so werden die „afrikanischen Fetischpriesterinnen" geradezu „Lehrmeisterinnen des feministischen Kults" (vgl.Gaube /Pechmann 1986:10ff). Alte Hexenreligion und der „Schamanismus" der Naturvölker verschmelzen miteinander.

> „Feministische Magierinnen haben den Jahreszyklus der Sonne und des Mondes wieder in ihr Ritual aufgenommen und feiern das Wachstum, die Reife, das Vergehen und Wiederauferstehen des Lebens" ... „Dabei bedeutet Magie etwas ganz anderes als Religion. Magie ist körpernah, auf die einzelne Frau konzentriert, auf ihre ganz persönlichen Stimmungen und Energien... Frauen, so die Argumentation, sind von Natur aus 'magischer' veranlagt als Männer. Aufgrund ihrer natürlichen Monatsrhythmen und durch die Erfahrung von Schwangerschaft und Geburt sind sie enger mit der Natur und ihren Kräften verbunden" (Gaube/Pechmann 1986:10, 12).

„Gott Vater ist tot. Die Göttin ist in uns selbst", formuliert Jannberg das neue Motto. So steht die Hexe zum einen als Symbol für die Unterdrückung durch die Männergesellschaft, als Fanal für die katastrophalen Folgen eines in Männerköpfen entstandenen Hexenmythos, der sich zum krankhaften „Verfolgungs-Wahn" auswuchs. Andererseits wird eben dieser angstbesetzte Mythos benutzt, um das Wunsch(?)bild von der machtvollen, renitenten Frau zu transportieren. Sigrid Schade sieht in der kritiklosen Identifizierung mit dem frühneuzeitlichen Hexenbild eine Gefahr, bedeutete sie doch ein Wiederaufnehmen kirchlich-patriarchaler Männerphantasien[281] und kollektiver Projektionen der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Auf ein weiteres Problem weist ihre Kollegin Inge Schöck hin:

[280] cit in Gaube/Pechmann 1986:176f).

[281] vgl. Schade 1987:172.

> „Nach wie vor ist die traditionelle Vorstellung von Hexen weit verbreitet. Und in diesem Teil der Bevölkerung wird das Ergebnis ablehnende Abwehr und Verunsicherung sein..." (1987 :286f).

Ob Schöcks Vermutung richtig ist, „...daß sich aus einer wie immer gearteten Verquickung der neuen und der alten Vorstellungsebene sogar ein erneuter Anstieg der Hexengläubigkeit ergibt" (1987:321), sei dahingestellt. Ursache für neue Unsicherheiten und Mißverständnisse, auch in der wissenschaftlichen Diskussion, bietet der besetzte Begriff allemal.

Der wicca-Kult

Schon vor der Vereinnahmung durch die Frauenbewegung wurde von anderer Seite versucht, die Hexen und den Hexenkult zu rehabilitieren. Die Ägyptologin Margret Murray verfocht in den zwanziger Jahren die These, daß es sich bei den Hexen der frühen Neuzeit um die Reste eines keltischen Stammes mit „dianischen Riten" gehandelt habe, die von der katholischen Kirche erbarmungslos verfolgt worden seien. Popularisiert wurde diese Ansicht durch ihren Eintrag zur Encyclopaedia Britannica, in der die Thesen unter der Rubrik „witchcraft" zwischen 1929 und 1968 vertreten waren. Gerald Gardner, ehedem Custos am „Museum of Magic and Witchcraft" auf der Isle of Man, und für viele Vater des neuen Hexenkultes, nahm Murray's These auf und sprach von „Anhängern einer primitiven Religion mit matriarchalen Zügen und Fruchtbarkeitsriten"(1965:19).[282] Er hatte viele Anhänger, die diese „survival"- Theorie weiterverfochten.[283] Einen Teil seiner Thesen entnahm er auch C.G. Leland's Buch „Aradia, Or the Gospel of the Witches", das dieser 1899 verfaßt hatte.

Mit diesem Jahr beginnt also eigentlich die „neue" Hexenzeitrechnung, und auf den Säulen Murray, Gardner und Leland ruht das Selbstverständnis des in England entstandenen „wicca-"Kults. Er trat 1951 mit der Streichung der anachronistischen Hexengesetze aus dem englischen Strafgesetzbuch aus seinem Schattendasein heraus. Ende der sechziger Jahre erlebte der Wicca-Kult in England einen Aufschwung, ehe er Anfang der achtziger auch nach Deutschland überschwappte. Seine Mitglieder sind in sog. „covens", Zirkeln zu idealerweise je 6 Männern und Frauen und dem Priester, organisiert, die in von Mond und Sonne festgelegten Zeitabläufen Tänze und Kultübungen abhalten. Die Riten enthalten Elemente, die aus vorchristlichen und außereuropäischen Kulturen bekannt sind. „Viele Kulthandlungen leiten sich aber auch aus Traditionen des Christentums und mittelalterlichen Dämonenbeschwörungen ab, z.B. der magische Kreis

[282] cit nach der deutschen Ausgabe seines Buches „Witchcraft today" (Ursprung und Wirklichkeit der Hexen ,Weilheim 1965) nach Schöck 1987.

[283] z.B. R. Buckland, Ancient and Modern Witchcraft, New York 1970. Haining 1977.

mit hebräischen Bezeichnungen für magische Macht auf den Rändern oder die Verwendung von silbernen Meßkelchen" (Hauschild 1987a:225). Wie Biedermann (1974:91ff) betont, dürfen dabei die allgemeine Nacktheit und der selten zelebrierte „große Ritus", mit der rituellen Vereinigung des geweihtragenden Naturdämons mit der großen Muttergöttin, nicht in einem sexuell-triebhaften Sinn mißverstanden werden. Sie sind Ausdruck der natürlichen Fruchtbarkeit alles Lebenden.

Im Unterschied zur einseitigen Betonung alles Weiblichen bei den neuen Hexenfrauen wird bei den Wicca-Anhängern und ähnlichen Gruppen[284] die Komplementarität der Geschlechter, das in jedem Menschen und in der gesamten Natur wirkende männliche und weibliche Prinzip angesprochen und ritualisiert. An der Historizität oder gar historischen Kontinuität des Kultes in der von Murray und Gardner vorgeschlagenen Form bestehen heute berechtigte Zweifel. Biedermann beschreibt die heutige Form dieses Kultes vielleicht am treffendsten als den Versuch, eine zunächst „geköpfte vorchristliche Religion durch Betonung ihrer positiven Aspekte, unter Vervollständigung ihrer fragmentarischen Überlieferung als vollkommene Geisteswelt zu etablieren" (1974:111).[285]

Beurteilung

Lange nicht alle Bereiche, mit denen der schillernde Hexenbegriff noch in Verbindung zu bringen wäre, konnten in diesem kleinen Abriß angesprochen werden. Auch versuche ich hier erst gar nicht, die Bezüge der einzelnen Gruppen zur sogenannten „New-Age"-Strömung aufzuzeigen, vor deren Hintergrund sich auch das neue Hexenbewußtsein etabliert. Vielleicht wurde aber deutlich, wie sehr sich der Hexenbegriff heute diversifiziert hat, und daß als erstes eigentlich immer die Frage stehen muß: Wer verwendet ihn, und für welche Ziele?

Das Verbindungsglied zwischen Besessenen und Hexen nach christlicher Diktion ist der Teufel, von dem die einen zu ihrem eigenen Schaden unfreiwillig befallen werden, mit dem die anderen dagegen zum Schaden der christlichen Gemeinschaft böswillig und absichtlich paktieren. Besessenheit und Hexerei sind deshalb einander ausschließende Größen. Während die Kirchen das Hexenkonzept in der Zwischenzeit überwunden haben, hält man zumindest an der Besessenheit und dem Heilmittel dagegen, dem Exorzismus, in der katholischen Kirche fest. Die

[284] z.B. die Sekte der Druiden, die sich vierteljährlich zu Lichtmeß, Walpurgis, Petri Kettenfeier und am Abend vor Allerheiligen zur Zelebrierung ihrer Riten in alten keltischen Steinzirkeln treffen (vgl. Haining 1977:11).

[285] dazu auch Sebald 1987:30, der darauf verweist, daß moderne Historiker sich „äußerst skeptisch [zeigen] gegenüber den generösen Voraussetzungen, die der neue Hexenkult der Natur des keltischen Druidismus zuschreibt".

Satansanbeter partizipieren am Hexenkonzept ebenfalls über den Gegenstand ihrer nekrophilen Verehrung und über die Verkehrung der Werte und Symbole des ihnen verhaßten Vertreters der gesellschaftlichen Moral, der Kirche, aus der sie sich gleichwohl definieren müssen. Ihre Dynamik ist deshalb im wesentlichen eine reaktive, keine kreative. Sie stehen zudem in Opposition zu einer moralischen Institution, die in zunehmendem Maße ihre Integrations- und Normierungsfähigkeit innerhalb des Gesellschaftsgefüges einbüßt. Ihre Perspektive liegt dort, wo sie den Teufel zur Naturgottheit umdeuten, sich also eine Annäherung an das „Wicca"-Konzept vollzieht.

Der mediterrane Muttergöttinnenkult, die heilkundigen, weisen Frauen und der Berufsstand der Hebammen des Mittelalters, die Opfer der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung und schließlich die afrikanischen Fetischpriesterinnen verschmelzen bei den neuen Hexenfrauen zum Bild der starken, überlegenen Frau, die, lange Zeit vom Patriarchat unterdrückt, nun ihr altes Selbstbewußtsein zurückerobert. Verleiht eine solche Auffassung auch „Souveränität, Stärke und Selbstbewußtsein für den – notwendigen – Kampf gegen die Benachteiligung und Unterdrückung der Frau" (Schöck 1987:285), so führt die Selbstbezeichnung als „Hexe" doch gleichzeitig zu Mißverständnissen und neuen Vorurteilen. Sie entstehen dort, wo die neuen Hexenfrauen das männlich-sexistisch gefärbte Hexenbild der frühen Neuzeit, dessen Namen sie führen, wiedererstehen lassen und verinnerlichen und damit alte Ängste und Vorurteile wieder aufleben lassen, aber auch, wo sie auf den noch immer vorhandenen ländlichen Hexenglauben stoßen, oder indem sie die „afrikanischen Fetischpriesterinnen" für ihre Ziele vereinnahmen, die sich, genau wie ihre männlichen Kollegen, der Bezeichnung als „Hexen" vehement widersetzen würden. Für die „wicca"-Anhäger ist der Bezug zur Hexe erst einmal über den Namen gegeben. Wicca ist das altenglische Wort für "witch"=Hexe. Sie legitimieren sich aber weniger über das neuzeitliche Hexenbild, als vielmehr über die Theorie einer diesem Wahn zugrundeliegenden vorchristlichen und in jener Zeit unterdrückten Naturreligion.

Was all diese Gruppen in ihrer Gegensätzlichkeit vereint, ist ihre Opposition zum herrschenden Denk-, Erklärungs- und Handlungsschema, ist ein wie auch immer gewendeter Bezug auf die Macht emotionaler Energien, mit deren Hilfe das menschliche Geschick beeinflußt werden soll. Die heutigen Bewegungen sind moderne Antworten auf das Unterdrücken, Verdrängen unmittelbarer, unvermittelter elementarer Naturerfahrung. Sie reflektieren gemeinsame menschliche Bedürfnisse, die im gegenwärtigen Weltbild zu kurz kommen und die im Komplex „Hexe" offensichtlich einen Identifikationswert gefunden haben.

Die Hexen der frühen Neuzeit selbst schweigen. Sie haben kein verfaßtes Selbstverständnis hinterlassen. Der Akt ihrer „Vereinnahmung" in der heutigen Zeit muß deshalb auch als Ausdruck und Bewältigungsversuch konkreter gesellschaftlicher Probleme *in unserer Zeit* verstanden werden. Der Hexenbegriff wird zur Projektionsleinwand, auf die die Unzufriedenheit verschiedenster Gruppierungen mit den gegenwärtigen Strukturen geworfen wird. Er ist zum *gegenkulturellen* Deutungsmuster geworden und damit zum genauen Gegenteil des klassischen Hexenbildes: Damals hatte sich *das „Establishment"* in der Hexe den Entwurf alles Amoralischen und Asozialen, die „Antithese des gebilligten Verhaltens" geschaffen, freilich bereichert um die auf Sündenböcke projizierten Ängste einer Gesellschaft, deren Selbstverständnis zwischen kirchlichen Moralansprüchen und einer neuen kapitalistisch-individualistischen Ethik zerrieben wurde.

Hexerei erfüllt heute gesamtgesellschaftlich gesehen keine der klassischen sozialen Bedürfnisse mehr, für die sie in hexengläubigen Gesellschaften einmal wichtig war und teilweise heute noch ist: als Entscheidungshelfer in krisenhaften Situationen, als Erklärung für Unglück, in ihrer Sündenbockfunktion oder als Mittel zur Kennzeichnung und Bewältigung zwischenmenschlicher Konflikte (vgl. Larner 1974/1986:50). Unsere hochgradig arbeitsteilige und rationalisierte Gesellschaftsordnung bietet andere Antworten auf diese existentiellen Fragen. Unter der Oberfläche einer rationalistisch geglätteten Weltsicht brodelt es aber weiter. Die Angst und die Faszination die gleichermaßen vom Hexenmuster ausgehen, die in ihm symbolisierte Macht „zu fluchen und zu segnen", verschafft sich Raum in Nischen, die vom aufgeklärten Weltbild nicht abgedeckt werden.

> „Wer möchte nicht manchmal Hexe sein, fliegen und übermächtig Böses oder Gutes – das scheint eine Frage der Perspektive zu sein – bewirken können? Wer möchte nicht die Haare frei fliegen lassen und feiern, während alle anderen schlafen?" (Hauschild 1987a:7).

„Welche Folgen dieser erneute Eingriff in das Wechselverhältnis von Realität und Imagination haben wird, ist nicht abzusehen" (Hauschild 1987a:7). Ziel dieser Arbeit war es nicht, Grundlagen für Prognosen zu schaffen, sondern verständnisvoll zu vermitteln zwischen den Hexenbildern, den alten und den neuen, den öffentlichen und den privaten, den afrikanischen und den europäischen.

VIII. LITERATUR

Legende:
(1966/1980): = Erstauflage/zitierte Auflage
(^{d}1980): = deutsche Übersetzung
(^{r}1980): = Reprint

Eine breit angelegte Bibliographie speziell zur Hexerei in Afrika findet sich in dem kürzlich im Trickster Verlag erschienen Übersichtswerk zum Thema „Hexerei und Antihexerei in Afrika" von T. Multhaupt (1989).

Abadamloora, L. (1985), „The influence of spirits on human beings". In: *Seminar on Witchcraft and Social Change. . .* , 5–12.

Abu, K. (1983), „The Separateness of Spouses: Conjugal Resources in an Ashanti town". In: C. Oppong (ed.), 156–168.

Addae, T. (1970), „Some Aspects of Ashanti religious beliefs". In: *Africa* 25, 162–165.

Afre, S.A. (1975), *Ashanti Region. An annotated bibliography. From earliest times to 1973.* Boston (Mass.).

Agbodeka, F. (1972), *Ghana in the twentieth Century.* Accra.

Aguolo, C. (1973), *Ghana in the humanistics and social sciences. Bibliography 1900 – 1971.*

Ajayi, A. / M. Crowder (1971), eds., *History of West Africa.* Vol.1. London.

Akeroyd, A. (1985), „Witchcraft and Sorcery". In: A. Kuper/J. Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopaedia. . .* , 899–900.

Akrofi, C. A. (1962), *Twi Proverbs, Twi mmebusem. Twi Proverbs with English translation and comments.* Kumasi, London.

Amedekey, E. Y. (1970), *The culture of Ghana. A Bibliography.* Accra.

Amoah, E. (1974), *Moral and Social significance of proverbs among the Wassaw – an Akan people.* Unpubl. M.A. Thesis, Univ. of Ghana, Legon.

Ampofo, R. A. (1986), „Es ist die Frau, die den Mann gebiert (ghan. Sprichwort). Zur Stellung der Frau in Ghana". In: EMS (Hg.), *Ghana. Fakten, Bilder, Aspekte.* Stuttgart, 30–38.

Anozie, S. O. (1980), „Introduction: On a Phenomenology and Sociology of Knowledge in Africa". In: *The Conch* 12, Nos.1/2, 1–9.

Ansprenger, F. / H. Traeder / R. Tetzlaff (1972), *Die politische Entwicklung Ghanas von Nkrumah bis Busia.* München.

Appiah, P. (1979), „Akan Symbolism". In: *African Arts,* Vol 13, :64–67.

Appiah-Kubi, K. (1981), *Man cures, God heals. Religion among the Akans of Ghana.* New York.

Ardener, E. (1970), „Witchcraft, economics and the continuity of belief". In: M. Douglas (ed.), 141–160.

Arhin. K. (1967), „The Structure of greater Ashanti (1700–1824)". In: *Journal of African History* 8(1), 65–85.

— (1983a), „The Political and military Roles of Akan Women". In: C. Oppong (ed.), 91–98.

— (1983b), „Rank and class among the Asante and Fante in the nineteenth century". In: *Africa* 53, 2–22.

— (1983c), „Peasants in 19th-Century-Asante". In: *Current Anthropology,* 24.4, 471–480.

Arnold, W. / H. J. Eysenck / R. Meili (1982/1987) Hg., *Lexikon der Psychologie.* Neuausgabe. Freiburg, Basel, Wien.

Asante-Darko, N. / S. van der Geest (1983), „Male Chauvinism: Men and women in Ghanaian Highlife Songs". In: C.Oppong (ed.), 242–255.

Asiama, S. O. (1981), „Häuptlingstum: Eine Übergangssituation im städtischen Ghana". In: *Sociologus* 31.2, 121–140.

Assimeng, M. (1977), The Witchcraft Scene in Ghana: A Sociological Comment. In: Ghana Social Science Journal(Legon)4,1, 54–78.

Auhofer, H. (1965), „Der Hexenwahn in der Gegenwart". In: W. Bitter (Hg.) *Massenwahn in Geschichte. . .* , 239–254.

Augé, M. (1976), „Savoir et savoir vivre: les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire". In: *Africa* 46,2, 128–136.

Awori, T. (1975), „The Myth of the inferiority of the African women". In: *La civilisation de la femme dans la tradition africaine. Rencontre organisée par la societé africaine de culture, Abidjan, 3–8 juillet 1972.* Paris, 30–50.

Ayisi, E. O. (1974), „Kinship and local community in Akwapem". In: C. Oppong (ed.), *Legon Family Research Papers No.1* .

Baëta, C. G. (1962), *Prophetism in Ghana. A Study of some 'Spiritual' Churches.* London.

Baeyer-Katte, W. von (1965), „Die historischen Hexenprozesse. Der verbürokratisierte Massenwahn". In: W. Bitter (Hg.), 220–231.

— (1972), „Das Theorem von der 'Besessenheit' als Symbol für gesellschaftliche Aktionsmuster". In. J. Zutt (Hg.), 47–58.

Balmer, W. T. (1925), *A history of the Akan Peoples of the Gold Coast.* London.

Bannermann-Richter, G., (1982), *The practice of witchcraft in Ghana.* Winona / Minnesota.

Bartle, P. F. W. (1978), „Forty days: The Akan Calendar". *Africa* 48/1, 80–84.

— (1978), *Urban migration and rural identity, an ethnography of Kwawu community, Obo Ghana.* PhD thesis, Univ. of Ghana, Legon.

— (1983), „The universe has three souls. Notes on translating Akan culture". In: *Journal of Rel. in Africa,* 14/2:85–114.

Baumann, H. (1950), „Nyama, die Rachemacht. Über einige mana-artige Vorstellungen in Afrika". In: *Paideuma,* Bd. 4, 191–230.

Baschwitz, J. K. (1963), *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns.* München.

Baxter, P.T. (1972), „Absence makes the heart grow fonder". In: M. Gluckman (ed.), *The allocation of responsibility,* S.163–191.

Beattie, J. / J. Middleton (1969) eds., *Spirit mediumship and society in Africa.* London.

Becker, G. et al. (1977), *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes.* Frankfurt.

Becker-Pfleiderer, B. (1975), *Sozialisationsforschung in der Ethnologie.* Saarbrücken. (s.s.i.p. Schriften Heft 23).

Behringer, W. (1987), *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit.* München.

— (1987a), „Vom Unkraut unter dem Weizen. Die Stellung der Kirche zum Hexenproblem". In: Richard van Dülmen (Hg.), 15–47.

— (1987b), „Erhob sich das ganze Land zu ihrer Ausrottung. . . Hexenprozesse und Hexenverfolgung in Europa". In: R.v. Dülmen (Hg.), 131–169.

— (1988), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland.* München.

Beidelmann, T. O. (1970), „Towards more open theoretical interpretations". In: M. Douglas (ed.), 351–356.

Benz, E. (1972), „Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung". In: J. Zutt (Hg.), 125–148.

Berger, P. L. und T. Luckmann (1966/1980), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissensoziologie.* Frankfurt.

Bernus, U. von (1988), „Der schwarze Pfad". Interview mit Ursula v. Bernus von Wolfgang Weihrauch. In: *Flensburger Hefte, 13,* 17–63.

Biedermann, H. (1974), *Hexen. Auf den Spuren eines Phänomens. Traditionen, Mythen, Fakten.* Graz.

— (1986), *Handlexikon der magischen Künste. Von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert.* 3.verbess. und wes.verm. Aufl., 2 Bde., Graz.

Bill, B. (1982), *Die Inquisition und ihre Ketzer.* Puchheim.
Birmingham, W., I. Neustadt und E. N. Omaboe (1967) eds., *A Study of Contemporary Ghana.* Vol.II: Some Aspects of Social Structure. London.
Bitter, W. (1965) Hg., *Massenwahn in Geschichte und Gegenwart.* Stuttgart.
— (1966) Hg., *Gut und Böse in der Psychotherapie.* Stuttgart.
Bledsoe, C. H. (1980), *Women and Marriage in Kpelle Society.* Stanford.
Bleek, W. (1975), *Marriage, Inheritance, and witchcraft. A Case Study of a rural Ghanaian family.* Leiden.
— (1976a), *Sexual relationships and birthcontrol in Ghana: A Case Study of a rural town.* Ph.D. thesis. Leiden.
— (1976b), „Witchcraft, gossip and death: A social drama". In: *Man* 11, 526–541.
— (1977), „Marriage in Kwahu, Ghana". In: S. Roberts (ed.), *Law and the family in Africa.* The Hague, 183–204.
— (1981),„The unexpected repression: how family planning discriminates against women in Ghana". In: *Review of Ethnology* 7,25, 193–198.
Boahen, A. A. (1966), „The origins of the Akan". In: *Ghana Notes and Queries* 9, 3–10.
Boateng, E. A. (1969), *A Geography of Ghana.* Cambridge.
Boateng, Y. M.(1982), *Die Rückkehr.* Freiburg (Brsg.), Olten.
Bohannan, L.(1960), „The frightened witch". In: J. Casagrande (ed.), *In the Company of Man.* New York, 377–395.
— (1960/^{d}1966), „Der angsterfüllte Zauberer". In: W.E. Mühlmann/E.W. Müller (Hg.), *Kulturanthropologie.* Köln, Berlin, 286–303.
Bohannan, L. / P. (1953), *The Tiv of Central Nigeria.* London.
Borst, A. (1965), „Mittelalterliche Sekten und Massenwahn". In: W. Bitter (Hg.), *Massenwahn..,* 173–184.
Bosse, H. (1979), *Diebe, Lügner, Faulenzer. Zur Ethnohermeneutik von Abhängigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt.* Frankfurt/M.
Bourgignon, E. (1979), *Psychological Anthropology. An introduction to human nature and cultural differences.* New York etc.
Bowdich, T. E. (1819), *Mission from Cape Coast to Ashantee.* London.
Brain, R. (1970), „Child witches". In: M. Douglas (ed.), 161–179.
Breidenstein, G. (1987), „Endzeit oder Wendezeit? Zur Auseinandersetzung mit der New-Age Strömung". In: *Junge Kirche* 48. Jg. Heft 9, 482–496.
Brokensha, D. (1966), *Social Change at Larteh, Ghana.* Oxford.
Brookman-Amissah, J. (1986), „Akan Proverbs about death". In: *Anthropos* 81, 75–85.
Brückner, W. (1978), „Überlegungen zur Magietheorie. Vom Zauber mit Bildern". In: L. Petzold (Hg.), *Magie und Religion.* Darmstadt, 404ff.
Burton, J. W. (1985), „Why witches? Some Comments on the Explanation of Illusions in Anthropology". In: *Ethnology* 24, 1985, 281–296.
Busia, K. A. (1951/^{2}1968), *The Position of the Chief in the Modern political system of Ashanti. A study of contemporary social changes on Ashanti political institutions.* London.
Buxton, J. (1963), „Mandari Witchcraft". In: J. Middleton / E. H. Winter (eds.), 99–121.
Cancik, H. (1986), „Nutzen Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert". In: H. Zinser (Hg.), 65–90.
Caro-Baroja, J. (^{d}1967), *Die Hexen und ihre Welt,* Stuttgart.
Casale, D. M. (1982), „Women power and change in Lugbara (Uganda) society: A Re-interpretation". In: *Anthropos* 77, 385–396.
Cassirer, E. (1923–1929), *Philosophie der symbolischen Formen.* 3. Bde. Darmstadt.
Chesi, G. (1979), *Voodoo. Afrikas geheime Macht.* Wörgl.
— (1983), „Voodoo". In: J. Jahn (Hg.), *Colon. . . ,* 241–320.
Christaller, J. G. / C. W. Locher / J. Zimmermann (1874), *A Dictionary English, Tshi (Asante), Akra.* Basel.

Christaller, J. G. (1879/1985), *Twi mmebusem. A collection of 3600 Tshi proverbs.* translated by Kofi R. Lange. Basel, 1985.
— (1933), *Dictionary of the Asante and Fante Language Called Tshi (Twi),* Basel (second edition, revised and enlarged).
Christensen, J. B. (1954) *Double descent among the Fanti.* New Haven.
— (1977), „Motor power and woman power: technological and economic change among the Fanti fishermen of Ghana". In: M. E. Smith (ed.), *Those who live from the sea.* St. Paul, 71–95.
Chukwukere, F. (1982), „Agnatic and uterine relations among the Fante: male and female dualism". In: *Africa* 52,1, 61–68.
Claridge, W. W. (1915), *A history of the Gold Coast and Ashanti from the earliest times to the 20th century.* 2 vols., London.
Cole, H. M., Doran H. Ross (1977), *The Arts of Ghana.* Los Angeles.
Cohn, N. (1970), „The Myth of Satan and his Human Servants". In: M. Douglas 1970 (ed), 3–16.
— (1975) *Europe's Inner Demons.* London.
— (1975/1986), „Europe's Inner Demons", Excerpts in M. Marwick ^{2}1986 (ed.), 140–157.
Coser, L. A. (1956/^{d}1965), *Theorie sozialer Konflikte.* Neuwied a.Rh., Berlin.
Crawford, J .R. (1967), *Witchcraft and sorcery in Rhodesia.* Oxford.
Crick, M. (1976/1986), „Recasting witchcraft". In: M. Marwick ^{2}1986 (ed.), 343–364.
Cruickshank, B. (1853/1966), *Eighteen years on the Gold Coast of Africa.* 2nd ed.
Danquah, J. B. (1928), *Akan laws and customs.* London.
— (1944) *The Akan doctrine of god. A fragment of Gold coast ethics and religion.* London.
Davis, E. W. (1986), *Die Toten kommen zurück. Die Erforschung der Voodoo-Kultur und ihrer geheimen Drogen.* München.
Debrunner, H. W. (1959), *Witchcraft in Ghana. A Study on the belief in destructive witches and its effect on the Akan tribes.* Kumasi.
Dederichs, K. H. (1980), *Elterliche Erziehung und Genese des Leistungsmotivs. Eine empirische Studie an urbanen Jugendlichen Ghanas.* Diss. Saarbrücken.
Denteh, A. C. (1974), „Witchcraft-juju in Ghana". In: M. Dodds (ed.), *History of Ghana. A series of lectures.* Tema.
Dery, P. (1985), „Witchcraft and social change in Ghanaian society". In: *Seminar on witchraft. . . ,* 12–17.
Deschner, K. (1974), *Das Kreuz mit der Kirche. Zur Sexualgeschichte des Christentums.* Düsseldorf, Wien.
Dickson, K. B. (1969), *A historical geography of Ghana.* London.
Dillon, R. G. (1977), „Ritual, conflict and meaning in an african society". In: *Ethos* 5.2, 151–173.
Dillon-Mallone, C. (1986), „Witchcraft Beliefs as a Pastoral Problem". In: *Afer,* Vol. 20,6, 374–79.
Dinan, C. (1977), „Pragmatists or feminists? The professional 'single' women of Accra, Ghana". In: *Cahiers d'études africaines* 65,XVII, No.1, 155–176.
Douglas, M. (1963), *The Lele of the Kasai.* London.
— (1966/^{2}1979),*Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo.* London.
— (1967), „Witch beliefs in central Africa". In: *Africa* 37, 72–80.
— (1967b/1973), *Natural Symbols.* London.
— (1969a), „Is matriliny doomed?" In: M. Douglas/P. M. Kaberry (eds.), *Man in Africa.* London, 121–136.
— (1970), ed., *Witchcraft, confessions and accusations.* London etc.
— (1970a), „Introduction", In: diess. (ed.), *Witchcraft..,*xiii-xxxviii.
— (1974), *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur.* Frankfurt.
— (1978), *Cultural Bias.* London.
— (1980), *Evans-Pritchard.* Brighton.
Drucker-Brown, S., (1975), *Ritual Aspects of the Mamprusi Kingship.* Leiden, Cambridge.

Dseagu, S. A. (1975), „Proverbs and folktales of Ghana: Their form and uses". In: *Conch* 7,1/2, 80–92.
DUDEN, *Etymologie (1963), Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Mannheim, Wien Zürich.*
Dülmen, R. van (1987) Hg., *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.-20. Jahrhundert.* Frankfurt.
— (1987a), „Imagination des Teuflischen. Nächtliche Zusammenkünfte, Hexentänze, Teufelssabbate". In: ders. (Hg.), *Hexenwelten. . . , 94–130.*
Duerr, H.-P.(1978/1985), *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation.* Frankfurt.
— (1981) Hg., *Der Wissenschaftler und das Irrationale.* 2 Bde., Berlin.
Dux, G. (1982), *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte.* Frankfurt.
Dzobo, N. K. (1981), „The indigenous african theory of knowledge and truth: example of the Ewe and Akan of Ghana". In: *Conch* 13,1/2, 85- 102.
Easlea, B. (1980), *Witch hunting, magic and the new philosophy. An introduction to debates of the Scientific Revolution 1470–1750.* Sussex, New Jersey.
Eckert, R. (1979) Hg., *Geschlechtsrollen und Arbeitsteilung. Mann und Frau in soziologischer Sicht.* München.
Edusei, K. (1985), *Für uns ist Religion die Erde auf der wir leben. Ein Afrikaner erzählt von der Kultur der Akan.* Stuttgart.
Ehrenreich,B./D. English (1974), *Witches, Midwives and Nurses: A history of women healers.* London.
Eickelpasch, R. (1972), „Struktur oder Inhalt. Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur strukturalen Anthropologie". In: *Paideuma XVIII,* 16–41.
Eliade, M. (1957), *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.* Zürich, Stuttgart.
Ellis, A. B. (1887), *The Tshi speaking peoples of the Gold coast of West Africa. Their religion, manners, customs, law, language. . . ,* London.
— (1889/1971), *A history of the Gold Coast of West Africa.* Totowa/New Jersey.
Encyclopaedia Britannica (1962). Cambridge.
Evans-Pritchard, E. E. (1929/1986), „Witchcraft (mangu) amongst the Azande". In: M. Marwick [2]1986 (ed.), 29–37. (repr.).
— (1929a/1967), „The Morphology and function of magic: A comparative study of Trobriand and Zande ritual and spells". In: J.Middleton (ed.), *Magic. . . ,* 1–22. (repr.).
— (1931/[2]1986),„Sorcery and native opinion". In: M. Marwick [2]1986 (ed.), *Witchcraft. . . ,* 21–26. (Exzerpt).
— (1935), „Witchcraft", In: *Africa* 8, Oct.,4, 417–422.
— (1937), *Witchcraft, oracles and magic among the Azande.* Oxford.
— (1965), „The position of woman in primitive societies and in our own". In: ders. (ed.), *The Position. . . and other essays.* London, 37- 58.
— (1965/1981), *Theorien über primitive Religion.* Frankfurt a.M.
— (1965a), *Theories of primitive religion.* Oxford.
— (1974), *Man and woman among the Azande.* London.
Favret-Saada, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage.* Paris.
— (1979), *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich.* Frankfurt.
Feest, C.(1988), „Stichwort:'Medizinmann'." In: W. Hirschberg (Hg.), *Neues Wörterbuch,* 303–304.
Field. M. J. (1937), *Religion and medicine of the Ga people.* London.
— (1948), *Akim Kotoku. An oman of the Gold Coast.* Accra.
— (1958), „Ashanti and Hebrew Shamanism". In: *Man* 58,7, 14ff.
— (1960), *Search for security. An ethno-psychiatric study of rural Ghana.* Evanston, Ill.
— (1969), „Spirit Possesion in Ghana". In: J. Beattie/J. Middleton (eds.) *Spirit Mediumship. . . ,* 3–13.
Fink, H. E. (1987), *Die traditionelle Dormaa-Medizin. Möglichkeiten der Integration traditioneller und moderner Medizin.* (Diss.). Tübingen.
Firth, R. (1956/1986), „Reason and Unreason in human belief". In: M. Marwick [2]1986 (ed.), *Witchcraft . . . ,* 38–40. (gekürzte Version).

Förster, T. (1985), *Divination bei den Kafibele-Senufo. Zur Aushandlung und Bewältigung von Alltagskonflikten.* Berlin.
Forde, D.(1958), „Sorcerers in the supernatural economy of the Yakö". In: *Journal of the Royal Anthr. Institute* 88(2), 165–178.
Forster, H. (1983), *Heirat und Ehe bei den Akan in Ghana. Ein Vergleich traditioneller und städtischer Gesellschaftsformen.* Saarbrücken.
Fortes, M. (1949/1970), „Time and social structure: An Ashanti Case Study". In: ders. (ed.), *Time. . . and other essays.* New York, 1–32.
— (1950),„Kinship and marriage among the Ashanti". In: A. Radcliffe-Brown/D. Forde (eds.), *African Systems of kinship and marriage.* London, 252–284.
— (1958/1971), „Introduction". In: J.Goody (ed.), *The developmental cycle in domestic groups.* Cambridge, 1–14. (repr.).
— (1959/[r]1983), *Oedipus and Job in West african religion.* Reissued with an introduction from J. Goody.
— (1969/[d]1978), „Verwandtschaft und das Axiom der Amity". In: F. Kramer und C. Sigrist (Hg.), *Gesellschaften ohne Staat,* Bd.2, Frankfurt, 120–164.
— (1974), „The Akan family system today". In: C. Oppong (ed.), *Domestic Rights. . . ,*28–34.
— (1980/[r]1987), „Endpiece: Sacrifice among theologians and anthropologists", In: M. F. C. Bourdillon/M. Fortes (eds.), *Sacrifice,* London, 287–301.
— (1987), *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi Religion.* Cambridge etc.
Fortes, M./G. Dieterlen (1965) eds., *African Systems of thought.* London etc.
Foster, G. M. (1965), „Peasant Society and the Image of the Limited Good". In: *Am. Anthrop.* 67, 293–315.
— (1972), „The anatonomy of envy: a study in symbolic behaviour".In: *Current anthropology* 13, 165–202.
Franck, J. (1901), „Geschichte des Wortes 'Hexe'." In: J. Hansen (Hg.), *Quellen. . . ,* 614–670.
Frank, B. (1983), „Ron". In: K. E. Müller (Hg.), *Menschenbilder. . . ,*204–221.
Freud, S. (1961ff), Gesammelte Werke. Frankfurt.
Friedl, E. (1975), *Women and men. An anthropologist's view.* New York etc.
Fynn, J. K. (1971), *Asante and its neighbours 1700–1807.* London.
Gaisie, S. K. (1972), „Fertility levels among the Ghanaian tribes". In: S. H. Ominde / C. N. Ejiogu (eds.), *Population growth and economic development in Africa.* London, Nairobi, Ibadan.
Ganzer, B. (1987), „Stichwort: Verwandtschaft". In: B. Streck (Hg.), *Wörterbuch. . . ,* 237–240.
Gaube, K. / A. von Pechmann (1986), *Magie, Matriarchat und Marienkult. Frauen und Religion. Versuch einer Bestandsaufnahme.* Reinbek bei Hamburg.
Geest, S. van der (1975), „Appearance and reality. The ambiguous position of women in Kwahu, Ghana". In: P. Kloos / K. W.van der Voen (eds.) *Rule and reality. . . ,* 50–65.
Gelfand, M. (1967), *The african witch with particular reference to witchcraft beliefs and practice among the Shona of Rhodesia.* London, Edinburgh.
Gerlach, H. (1978), „Die Hexen kommen wieder. Eros und Tabu". In: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Der innere Zensor. Neue und alte Tabus in unserer Gesellschaft.* München, 162–180.
Ghana 1977 (1977), *An official handbook.* Accra. (publ.: Information Services department).
Gil, B./A. F. Ayree/D. Ghansah (1964), „Special Report E. Tribes in Ghana" Accra.
Gillies, E. (1976), „Causal criteria in african classifications of disease". In: J. B. Loudon (ed.), *Social Anthropology and Medicine.* London etc., 358–395.
— (1978), „Einleitung". In: E. E. Evans-Pritchard: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande.* Frankfurt, 7–36.
Ginzburg, C. (1990), *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte.* Berlin.
Girard, R. (1988), *Der Sündenbock.* Zürich.
Gjertsen, D. (1978), „Closed and open belief systems". In: *Second order,* VII,1/2, 51–69.
Gluckman, M. (1944/1986), „The logic of African Science and witchcraft". In: M. Marwick [2]1986 (ed.), 443–451 (gekürzte Version).

— (1955), *Custom and conflict in Africa.* Oxford.
— (1963), „Gossip and scandal". In: *Current Anthropology* 4, 307–315.
— (1968), „Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip: a clarification". In: *Man* 3, 20–34.
Gnielinski, S. von(1986), *Ghana. Tropisches Entwicklungsland an der Oberguineaküste.* Darmstadt.
Göhring, C. (1977), *Chief und Präsident. Strukturanalyse traditioneller und moderner Herrschaft in Ghana.* Diss. Göttingen 1977.
Goldammer, K. (1976), *A. Bertholet. Wörterbuch der Religionen.* Stuttgart.
Goody, E. (1970), „Legitimate and illegitimate aggression in a West African State". In: M. Douglas (ed.), *Witchcraft. . .*, 207–244.
Goody, J. (1957), „Anomie in Ashanti?" In: *Africa* 17,4, 356–363.
— (1958/r1971), *The developmental cycle in domestic groups.* Cambridge.
— (1959),„Ethnohistory and the Akan of Ghana". In: *Africa* 19, 67–81.
— (1975) ed.,*Changing social structure in Ghana: Essays in the comparative sociology of a new state and an old tradition.* London.
— (1975a), „Religion, social change and the sociology of conversion". In: ders. (ed.), *Changing social structure. . .*, 91–106.
— (1981), „On the absence of implicit sex-preference in Ghana". In: *Journal of biosocial science* (Cambridge), 13.1, 87–96 und 13.4, 455-466.
Gray, R. F. (1963), „Some structural aspects of Mbugwe Witchcraft". In: J. Middleton / E. Winter (eds.), *Witchcraft and Sorcery. . .*, 143–173.
Gregor, A. S.(1972), *Witchcraft and magic. The supernatural world of primitive man* . New York.
Groh, B. (1922), „Wie sich das Gottesbewußtsein in der Twisprache der Negervölker auf der Goldküste widerspiegelt". In: *Mitteilungen des Seminars für oriental. Sprachen, Afr. Studien* 25, 60–68.
Grottanelli, V. L. (1976), „Witchcraft an allegory?" In: F.X. Grolling/H. B. Haley (eds.), *Medical anthropology.* The Hague, Paris, 321–329.
Gyekye, K. (1978/r1984), „The Akan concept of a person". In: R.A. Wright (ed.), *African philosophy: an introduction.* New York, 199–212.
— (1987),*An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme.* New York etc.
Haaf, E. O. (1967), *Die Kusase. Eine medizinisch-ethnologische Studie über einen Stamm in Nordghana.* Gießen.
— (1971), „Hexenwahn in Afrika"; „Schutz und Abwehrzauber in Westafrika". In: *Bild der Wissenschaft, 'Naturvölker in unserer Zeit'.* Stuttgart, 80–100.
Haag, H. (1974), *Teufelsglaube.* Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang und M. Limbeck. Tübingen.
Habermas, J. (1970/r1985), „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik". In: ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Erw. Ausgabe, skw, Frankfurt, 331–366.
Hagan, G. P. (1983), „Marriage, Divorce and Polygyny in Winneba". In: C. Oppong (ed.), *Male and Female. . .*,192–203.
Haining, P. (1972), *The anatomy of witchcraft.* New York.
— (1977), *Hexen. Wahn und Wirklichkeit.* Oldenburg und Hamburg.
Haisch, E. O., „Psychiatrische Aspekte der Hexenprozesse". In: W. Bitter (Hg.), *Massenwahn. . .*, 232–235.
Hallpike, C. R.(1979), *The foundation of primitive thought.* Oxford.
Hammes, M.(1977), *Hexenwahn und Hexenprozesse.* Frankfurt.
Hammond, D. (1970), „Magic. A problem in Semantics". In: *American Anthropologist* 72,6, 1349–1356.
Hammond-Tooke, W. D.(1974/r1986), „The witch familiar as a mediatory construct". In: M. Marwick 21986 (ed.), *Witchcraft. . .*, 365–375.
Hansen, J. (1900/r1964), *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen.* Aalen.

— (1901) Hg., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter.* Bonn.
Hardiman, M. (1974), „A preliminary study of the role of women in some Akan rural communities". In: C. Oppong (ed.), *Domestic rights. . .*, 102-128.
Harris, G. (1973), „Furies, witches and mothers". In: J.Goody (ed.), *The character of kinship.* London etc., 145–159.
Harris, M. (1974), *Cows, Pigs, Wars and Witches.* Random House.
Hart, K. (1982), *The political economy of West African agriculture.* Cambridge.
— (1985), „The social anthropology of West Africa". In: *Ann. Rev. Anthrop.* 14, 243–272.
Hartfiel, G. (1976), *Wörterbuch der Soziologie.* Stuttgart.
Hartley, E. L. (1987), „Stichwort: Sozialpsychologie". In: W. Arnold et al. (Hg.), *Lexikon der Psychologie,* Freiburg i.Br. etc., 2118–2127.
Harwood, A. (1970), *Witchcraft, Sorcery and social categories among the Safwa.* London.
Haskins, G. (1974), *Witchcraft, Mysticism and Magic in the black world.* New York.
Hauschild, T. (1979), *Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen.* (Diss.) Hamburg.
— (1980), „Ethno-Psychoanlayse. Symboltheorien an der Grenze zweier Wissenschaften". In: W. Schmied-Kowarzik/J. Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie.* Berlin 1980, 151–168.
— (1981), „Hexen in Deutschland". In: H.-P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler. . .*, 537–564.
— (1987), „Stichwort: Hexerei". In: B. Streck (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie.* Köln, 82–85.
— (1987a), *Die alten und die neuen Hexen. Die Geschichte der Frauen auf der Grenze.* München.
Heald,S. (1986), „Witches and thieves: deviant motivations in Gisu society". In: *Man* 21.1, 65–78.
Heelas, P. (1981), „Introduction: Indigenous Psychologies", In: ders./A.Lock (eds.), *„Indigenous. . . "*, 3–18.
— (1981a), „The Model Applied: Anthropology and Indigenous Psychologies", In: ders./A.Lock (eds.), *„Indigenous. . . "*, 39–63.
Heelas, P./A. Lock (1981) eds., *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the self.* London etc.
Heine, I. (1973), *Die Stellung der Frau in der Wirtschaft Westafrikas. Dargestellt an einigen ethnischen Gruppen in Nigeria und Ghana.* Diss. Münster.
Heinsohn, G./O. Steiger (1985), *Die Vernichtung der weisen Frauen. Beiträge zur Theorie und Geschichte von Bevölkerung und Kindheit.* Herbstein.
Hill, P. (1961), „The migrant cocoafarmers of southern Ghana". In:*Africa* 31, 209–230.
— (1963), *Migrant Cocoa Farmers of Southern Ghana.* Cambridge Univ. Press.
Hirschberg, Walter (1965), *Wörterbuch der Völkerkunde.* Stuttgart.
— (1988) Hg., *Neues Wörterbuch der Völkerkunde.* Berlin.
Hobart, M. (1985), „Is God evil?", In: D. Parkin (ed.), 165–193.
Hoch-Smith, J. (1978), „Radical Yoruba Female Sexuality. The Witch and the Prostitute". In: dies./A. Springs (eds.), *Women in ritual and symbolic roles.* New York, London, 245–268.
Honegger, C. (1978) Hg., *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters.*
Horton, R. (1967), „African traditional thought and western Science". In: *Africa* 37, I, No.1, 50–71 und II, No. 2, 155–187.
— (1983), „Social Psychologies: African and Western". In: M. Fortes, *Oedipus. . .*, 41–89.
Hozzel, M. (1977), *Magie und Bewußtseinswandel in anthropologischer Sicht.* Diss. Heidelberg.
Huber, H. (1963), „Notes on Witchcraft and Anti-Social Magic", In: ders., *The Krobo. . .*, 286–288.
Hürter, F. (1986), *Heilung und Musik in Afrika.* Frankfurt etc.
Hunter, M.(-Wilson) (1936), *Reaction to Conquest.* London.
Hurley, J. F. (1985), *Sorcery.* Boston/Mass.
Huxley, A. (1952/d1966), *Die Teufel von Loudun.* München.
Italiaander, R. (1983), *Schwarze Magie – Magie der Schwarzen. Mehr als schwarze Magie. Begegnungen mit religiösen Phänomenen in Cuba, Brasilien und Westafrika.* Freiburg/Brsg.

Jackson, M. D. (1975), „Structure and event. Witchcraft confession among the Kwanko". In: *Man* 10.3., 387–403.
Jahn, J. (1983) Hg., *Colon. Das schwarze Bild vom weißen Mann.* München.
Jahoda, G. (1958), „Das Weiblichkeitsideal von Kindern und Jugendlichen in Ghana". *Sociologus* 8, Heft 2, 155–169.
— (1961), „Magic, Witchcraft and literacy". *Lumen Vitae*, 137–144.
— (1966), „Social aspirations, magic and witchcraft in Ghana: A Social Psychological Interpretation". In: P.C. Lloyd (ed.), *The new elites of tropical Africa.* London, 199–213.
— (1969), „Persistence of supernatural beliefs among Ghanaian University students". In: *Witchcraft and healing. . .*, 43–50.
— (1982), *Psychology and Anthropology: A psychological Perspective.* New York.
Jensen, A. E. (1950), „Gibt es Zauberhandlungen?" In: *ZfE* 75, 3–12.
Jerouschek, G. (1986), „Des Rätsels Lösung? – Zur Deutung der Hexenprozesse als staatsterroristische Bevölkerungspolitik". In: *Kritische Justiz*, 19, 443–459.
— (1988), *Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots.* Stuttgart.
— (1988a), *Der Nürnberger Hexenhammer. Der Malleus Maleficarum und seine deutschsprachige Bearbeitung durch den Verfasser Heinrich Kramer O.P. aus dem Jahre 1491. Ein Beitrag zur Psychohistorie der Hexenverfolgungen.* Diss. Hildesheim.
Jones,G. I. (1970), „A boundary to accusations". In: M. Douglas (ed.), *Witchcraft. . .*, 321–332.
Kafe, J. K. (1973), *Ghana: an annotated bibliography of academic thesis 1920–1970 in Commonwealth, Rep. of Ireland and USA.* Boston,Hall.
Kaigh, F. (1947), *Witchcraft and magic in Africa.* London.
Kamper, D. (1986), *Zur Soziologie der Imagination.* München, Wien.
Kaye, B. (1962), *Bringing up children in Ghana.* London.
Kemper, W. (1965), „Diskussionsbeitrag". In: W.Bitter (Hg.), *Massenwahn. . .*, 254ff.
Kennedy, J. G. (1967), „Psychological and social explanations of witchcraft". In: *Man* 2, 216–225.
Kephart, M. J. (1976/1986), „Rationalists versus Romantics among Scholars of Witchcraft". In: M. Marwick ^{2}1986 (ed.), *Witchcraft. . .*, 326–342.
Kerharo, J./A. Bouquet, (1950), *Sorciers, féticheurs et guérisseurs de la Côte d'Ivoire – Haute Volta, les hommes, les croyances, les pratiques pharmacopée et thérapeutique.* Paris.
Keyserling, A. (1972), *Geschichte der Denkstile.* Wien.
Kiernan, J. P. (1982), „The 'problem of evil' in the context of ancestral intervention in the affairs of the living in Africa". In: *Man* 17,287–301.
Kiev, A. (1964) ed., *Magic, faith and healing. Studies in primitive psychiatry today.* New York.
Kingsley, M. (1897), *West African Travels.* London.
Kippenberg, H. G./B. Luchesi (1978) Hg., *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens.*Frankfurt.
Kippenberg, H. G.(1978), „Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens" In: ders./B. Luchesi (Hg.), *Magie. . .*, 9–51.
Kirby, J. P., (1986) *God, Shrines and Problem-solving among the Anufo of Northern Ghana.* Berlin.
Klimkeit, H.-J. (1986), „Der Untergang des Manichäismus in West und Ost". In: H. Zinser (Hg.), *Der Untergang. . .*, Berlin, 113–126.
Klingshirn, A. (1971), *The changing position of women in Ghana.* Marburg.
— (1982), *Frauen und ländliche Entwicklung in Afrika. Fallbeispiele aus Ghana und Togo. Köln.*
Kloos, P./K. W. van der Veen (1975) eds., *Rule and reality: Essays in honour of A. Köbben.* Amsterdam.
Kluckhohn,C. (1944/^{r}1970), *Navaho Witchcraft.* Boston
Koch, K. E. (1953), *Seelsorge und Okkultismus. Die seelsorgerliche Behandlung der Menschen, die durch die Beschäftigung mit okkulten Dingen seelisch angefochten oder erkrankt sind. Eine praktisch-theologische und systematische Untersuchung unter Berücksichtigung der medizinischen und psychologischen Grenzwissenschaften.* Wüstenrot.
Köhler, A. (1984), *Die Entwicklung des Eigentums bei den Aschanti.* Berlin.

Köhler, O. (1979), „Geschichte und Probleme der Gliederung der Sprachen Afrikas". In: H. Baumann (Hg.), *'Die Völker Afrikas'*, Wiesbaden 1975/79 Bd.1, 143–373.
Koepping, K-P. (1984), „Trickster, Schelm, Picaro: Sozialanthropologische Ansätze zur Problematik der Zweideutigkeit von symbolischen Systemen". In: E.W. Müller et al.(Hg.), *Ethnologie. . .*, 195–215.
Kondakow, N. T. (1975/^{d}1983), „Wörterbuch der Logik". Hg. der dt. Ausgabe: E. Albrecht/G.Asser. Leipzig.
Kramer, F. W. (1983), „Die Fremdheit afrikanischer Colon-Figuren". In: J. Jahn (Hg.), *Colon. . .*, 205–215.
— (1984), „Notizen zur Ethnologie der passiones". In: E. W. Müller et al. (Hg.), *Ethnologie. . .*, 297–313.
— (1987), *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika.* Frankfurt.
Kremser, M. (1977), *Hexerei(mangu) bei den Azande. Ein Beitrag zum Verständnis kulturspezifischer Krankheitskonzeptionen eines zentralafrikanischen Volkes.* Diss. Wien.
— (1988), „Stichwort: Hexenwesen". In: W. Hirschberg (Hg.), *Neues Wörterbuch. . .*, 213.
Krige E. und J. D. Krige (1947), *The realm of a rain queen. A study of the pattern of Lovedu.* London.
Krige, J. D. (1947/^{r}1986), „The social function of Witchcraft". In: M. Marwick ^{2}1986 (ed.), 263–275.
Krings, H./H. M. Baumgartner/C. Wild (1973) Hg., *Handbuch philosophischer Grundbegriffe.* Studienausgabe. 6 Bde., München.
Kudadje, J. N. (1975), „Aspects of religion and morality in Ghanaian traditional society with particular reference to the Ga-Adangme". In: *Conch* 7, 26–53.
Kuper, A./J. Kuper (1985), *The Social Science Encyclopaedia.* London etc.
Labouvie, E. (1987), „Hexenspuk und Hexenabwehr. Volksmagie und volkstümlicher Hexenglaube". In: R. v. Dülmen (Hg.), *Hexenwelten. . .*, 49–93.
Laedrach, O. (1919), *Der Sturz eines afrikanischen Lügengottes.* Basel.
Larner, C. (1974/^{r}1986), „Is all witchcraft really witchcraft?". In: M. Marwick ^{2}1986 (ed.), *Witchcraft. . .*, 48–53.
— (1984), *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief.* Oxford, New York.
Larson, T. J. (1980), „Sorcery and witchcraft of the Hamkushu of Ngamiland (SW Africa)". In: *Anthropos* 75.3–4, 416–432.
Lauffer, O. (1938), „Die Hexe als Zaunreiterin". In: *Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, 60,* 114–130.
Law, Robin (1985), „Human Sacrifice in pre-colonial West Africa". In: *African Affairs* 84,334, 53–70.
Lea, H. C. (1939), *Materials towards the History of Witchcraft.* 3 Bde., hrsg. von A.C. Howland, New York.
Leacock, E. B. (1981), *Myths of male dominance. Collected articles on women cross-culturally.* New York, London.
Lehmann, A. C./James E. Myers (1985) eds., *Magic, witchcraft and religion: an anthropological study of the supernatural.* Palo Alto, London.
Levine, N. E.(1982), „Belief and explanation in Nyimba women's witchcraft". In: *Man* 17.1, 259–274.
Levine, R. A. (1963), „Witchcraft and sorcery in a Guusi community". In: J. Middleton/E. H. Winter (eds.), *Witchcraft. . .*, 221–255.
Lévi-Strauss, C. (1949/1967), *Les structures élémentaires de la parenté.* Den Haag.
Lévy-Bruhl, L. (1931), *La mentalité primitive. The Herbert Spencer Lecture.* Oxford.
Lewis, I. M. (1970): „A structural approach to witchcraft and spirit-possession". In: M.Douglas (ed.), *Witchcraft. . .*, 293–309.
— (1986), *Religion in Context. Cults and Charisma.* Cambridge etc.
Lienhardt, G. (1951), „Some notions of witchcarft among the Dinka". In: *Africa* 21, 303–318.
Lipp-Nathaniel, J. (1987), „Man(n) nennt sie Hexen". In: *darum* 5, 10-15.
Little, K. (1973), *African women in Towns: an aspect of Africa's social revolution.* London.

Lock, A. (1981), „Universals in Human Conception". In: P.Heelas/ders. (eds.), *Indigenous Psycholgies...*, 19–36.
Löffler, L. G. (1979), „Die Stellung der Frau als ethnologische Problematik". In: R. Eckert (Hg.), *Geschlechtsrollen ...*, 15–59.
Lommel, A. (1980), *Schamanen und Medizinmänner. Magie und Mystik früher Kulturen.* München.
Loucou, J.-N. (1984), *Histoire de la Côte d'Ivoire. I. La formation des peuples.* Paris.
Loux, F. (1978/^{d}1983), *Das Kind und sein Körper. Volksmedizin- Hausmittel – Bräuche.* Frankfurt.
Lukes, S. (1973/^{r}1978), „Zur gesellschaftlichen Determiniertheit von Wahrheit". In: Kippenberg/Luchesi (Hg.), *Magie...*, 235–258,
Lystad, R. A. (1958), *The Ashanti. A proud people.* New Brunswick.
Lystad, M. H. (1960), „Traditional values of Ghanaian children". *American Anthropologist*, 62, 454–464.
Mc Call, D. (1961), „Trade and the role of wife in a modern West African Town". In: A. W. Southall (ed.), *Social Change in modern Africa.* London, 286–299.
Mac Caskie, T. C. (1981), „Anti witchcraft cults in Asante: An essay in the social history of an African people". In: *Africa* 8, 125–154.
— (1981a), „State and society, marriage and adultery: Some considerarations towards a social history of precolonial Asante". In: *Journal of Afr. history*, 22, 477–494.
— (1983/1986), „Accumulation, wealth and belief in Asante history". *Africa* 53.1, 23–43, und 56.1, 3–24.
Mac Farland, D. M. (1985), *Historical Dictionary of Ghana.* Metuchen, London.
Macfarlane, A. D. J. (1970), *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study.* London.
— (1970a), „Witchcraft and Conflict". In: M. Marwick 1970 (ed.), *Witchcraft ...*, 296–304.
— (1970b), „Definitions of Witchcraft". In: M. Marwick 1970 (ed.), *Witchcraft ...*, 41–44.
— (1985), „The root of all evil". In: D. Parkin(ed.), 57–76.
Mac Gaffey, W. (1980), „African religions: types and generalizations". In: J. Karp/C. S. Bird (eds.), *Explorations in African Systems of thought*, Bloomington.
Mac Lean, U.(1969), „Sickness Behaviour Among the Yoruba". In: *Witchcaft and healing...*, 29–42 (with discussion).
McLeod, M. D. (1975), „On the Spread of Anti Witchcraft cults in modern Asante". In: J. Goody (ed.), *Changing social Structure.* London, 107 – 117.
— (1981), *The Asante.* London.
Mair, L. (1964), „Witchcraft as a Problem in the study of religion". In: *Cahiers d'études africaines, 4, 15.*
— (1969), *Witchcraft.* London.
— (1969/^{d}1969), *Magie im schwarzen Erdteil.* München.
— (1974), *African Societies.* Cambridge.
Malinowski, B. (1949/^{d}1973), *Magie, Wissenschaft und Religion.* Frankfurt.
Manoukian, M. (1950), *Akan and Ga-Adangme peoples of the Gold Coast.* London.
Manshard, W. (1961), *Die geographischen Grundlagen der Wirtschaft Ghanas unter bersonderer Berücksichtigung der agrarischen Entwicklung.* Wiesbaden.
Marwick, M. (1952), „The social context of Cewa witch beliefs". In: *Africa*, 22, 120–135.
— (1965), *Sorcery in its social settings: a study of northern Rhodesia Cewa.* Manchester.
— (1965a), „Some Problems in the Sociology of sorcery and witchcraft". In: M. Fortes/G. Dieterlen (eds.), *African Systems.*, 171–191.
— (1967), „The Sociology of Sorcery in a Central African Tribe". In: J. Middleton (ed.), *Magic...*, 101–126.
— (1970) ed., *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings.* Harmondsworth.
— (1972), „Anthropolgist's declining productivity in the sociology of witchcraft". In: *American Anthropologist*, 74, 378–385.
— (1973), „How real is the charmed circle in African and Western thought?" In: *Africa*, 43, 59–70.

— (1974/^{r}1986), „Witchcraft and the Epistemology of Science" (orig: „Is science a form of witchcraft") In: ders. ^{2}1986 (ed.), *Witchcraft...*, 460–468.
— (^{2}1986), ed., *Witchcraft and sorcery. Selected Readings.* Second Ed. Harmondsworth.
— (^{2}1986a), „Introduction". In: ders. (ed.), *Witchcraft...*, 11–18.
Mayer, A. (1936), „Erdmutter und Hexe. Eine Untersuchung zur Geschichte des Hexenglaubens und zur Vorgeschichte der Hexenprozesse". In: *Historische Forschungen und Quellen*, 12. Heft.
Mayer, P. (1954/1986), „Witches". Inaugural Lecture, Rhodes University. In: M.Marwick ^{2}1986 (ed.), *Witchcraft...*, 54–70.
Mbiti, J. S.(1969), *African Religions and Philosophy.* London, Ibadan.
Meinhold, P. (1982), *Kirchengeschichte in Schwerpunkten. Ein ökumenischer Versuch.* Graz, Wien, Köln.
Mendonsa, E. L. (1982), *The Politics of Divination. A Processual View of Reactions to Illness and Deviance among the Sisala of Northern Ghana.* Berkely, Los Angeles, London.
Métraux, A. (1956/^{d}1969), „Die Initiationsriten im Vodou von Haiti". In: Volker Popp (Hg.), *Initiation.* Frankfurt, 96–122.
Meyerowitz, E. L. R. (1951a), *The Sacred State of the Akan.* London.
— (1951b), „Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast". In: *Africa*, 21, 24–31.
— (1958), *The Akan of Ghana. Their Ancient Beliefs.* London.
Middleton, J. (1955/1967), „The Concept of Bewitching in Lugbara". In: ders. (ed.), *Magic...*, 252–260.
— (1960), *Lugbara Religion.* London.
— (1967) ed., *Magic, Witchcraft, and Curing.* Austin, London.
— (1983), „One hundred and fifty years of Christianity in a Ghanaian town". In: *Africa*, 53.3., 2–19.
Middleton, J. und D. Tait (1958) eds., *Tribes without rulers.* London.
Middleton, J.und E. H. Winter (1963) eds., *Witchcraft and Sorcery in East Africa.* London.
Midelfort, H. C. E. (1972), *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562–1684.* Stanford.
Midelfort, H. C. E. (1972/1986), „The Social Position of the Witch in Southwestern Germany". In: M. Marwick ^{2}1986(ed.), *Witchcraft...*, 174-200.
Minkus, H. K. (1980), „The Concept of Spirit in Akwapim Akan Philosophy". In: *Africa*, 50,2, 182–192.
Mitchell, J. C. (1965/1986), „The meaning in Misfortune for Urban Africans". In: M. Marwick ^{2}1986(ed.), *Witchcraft...*,381–390.
Mitchell-Hillary, F. und J. C. Mitchell (1980/1986), „Social Factors in the Causes of Disease". In: M. Marwick ^{2}1986 (ed.), *Witchcraft...*, 49-68.
Monter, E. W., *Witchcraft in France and Switzerland.* Cornell U.P.
Moody, E. J. (1977/1985), „Urban Witches". In: A. Lehmann und J. E. Myers (eds.), *Magic,...*, 184–190.
Mühlfeld, C. (1986), „Symbol und Sozialisation". In: H. Reimann (Hg.), *Soziologie ...* Opladen, 73–85.
Mühlmann, W. E. (1968/1984), *Geschichte der Anthropologie.* Wiesbaden.
— (1972), „Ergriffenheit und Besessenheit als kulturanthropologisches Problem". In: J. Zutt (Hg.), *Ergriffenheit...*, Bern und München.
Müller, K. E. (1983), „Einführung". In: ders. (Hg.), *Menschenbilder früher Gesellschaften. Ethnologische Studien zum Verhältnis von Mensch und Natur.* Frankfurt, New York, 13–69.
— (1984), *Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonfliktes.* Frankfurt, New York.
— (1985), „Die Natur der Geschlechter. Zur Ethnologie des Geschlechterkonfliktes". In: G.Völger und K.v. Welk (Hg.), *Die Braut...*, 52-58. Köln.
Müller, W. J. (1673/1676), *Die Afrikanische uf der Guineischen Gold-Cust gelegene Landschafft Fetu. Wahrhafftig und Fleissig auß Eigener acht-jähriger Erfahrung/genaue Besichtigung/und unablässiger Erforschung beschrieben.* Hamburg.

Münzel, M. (1987), „Stichwort: Religion". In: B. Streck (Hg.), *Wörterbuch. . . .* Köln, 177–180.
Mukhopadhay, C. C. und P. J. Higgins (1988), „Anthropological studies of women's status revisted: 1977–1987." In: *Ann.Rev.Anththropol. 17,* 461–495.
Mullings, L. (1984), *Therapy, Ideology, and Social Change. Mental Healing in Urban Ghana.* Berkely, Los Angeles, London.
Multhaupt, T. (1987), „Sozialanthropologische Theorien über Hexerei und Zauberei in Afrika". In: *Anthropos* 82, 445–456.
— (1989), *Hexerei und Antihexerei in Afrika.* München.
Musah, S. (1985), „Speech by Salifu Musah. (The Gambarana's representative)," In: *Seminar..,* 17–18.
Nadel, S. F. (1935), „Witchcraft and anti-witchcraft in Nupe Society". In:*Africa,*8,Oct. 1935,No. 4, 423–446.
— (1952), „Witchcraft in four African societies. An essay in comparison." In: *American Anthropologist,* 54, 18–29.
— (1954), *Nupe Religion.* London.
Nash, D. (1973), „A Convergence of psychological and sociological explanations of Witchcraft". In: *Current Anthropology,*14, 545–546.
Neil, J. H. (1966), *Juju in My Life.* London etc.
Nixdorff, H. und T. Hauschild (1982) Hg., *Europäische Ethnologie. Theorie und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht.* Berlin.
Norris, E. G. (1983), „Colon im Kontext. Versuch einer Deutung". In: Jens Jahn (Hg.), *Colon. . . München, 13–204.*
Nukunya, G. K., P. A. Twumasi und N. O. Addo(1975), „Attitudes towards Health and Disease in Ghanaian Society". In: *Conch,*1 und 2, 113–136.
Oduyoye, A. (1979a), „The Asante Woman: Socialisation through Proverbs". Part One. In: *African Notes,* Vol.VIII, No.1 , 5–11.
— (1979b), „Female Authority in Asante Law and Constitution". In: *African Notes,* Vol.VIII, No. 2, 9–14.
Offiong. D. (1983/1985), „Witchcraft Among the Ibibio of Nigeria". In: Arthur C. Lehmann und J.E. Myers (eds.), *Magic. . . ,* 152–165.
Okali, C. (1983a), *Cocoa and Kinship in Ghana.* London.
— (1983b), „Kinship and Cocoa Farming in Ghana". In: C. Oppong, *Female. . . ,* 169–178.
O'Keefe, D. L. (1982), *Stolen Lightning. The social theory of Magic.* New York.
Omoyajowo, J. A. (1965/[r]1974), *Witches? – A Study of the belief in witchcraft and of its future in modern African society.* Univ. of Ibadan, Nigeria.
Opoku, Kofi A. (1968), „Traditional Religion: Interviews with priests, priestesses and other shrine officials". In: *Field notes No. 2: Mampong Project. Insititute of African Studies Univ. of Ghana.* Legon.
— (1970), *Festivals of Ghana.* Tema, Accra.
— (1975), „The destiny of man in Akan Taditional Religious Thought". In: *The Conch* 7, No. 1–2, 15–25.
Opoku, K. (1976), *The Law of marriage in Ghana. A Study in Legal Pluralism.* Frankfurt/M.
Oppitz, M. (1981), „Schamanen, Hexen, Ethnographen". In: H.P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler . . .* Bd.1, 37–59.
Oppong, C. (1974) ed., *Domestic rights and duties in Southern Ghana. Legon Family Research Papers No. 1.* Legon.
— (1983) ed.,*Female and Male in West Africa.* London etc.
Osafo, E. A. (1972), *Der Beitrag der Basler Mission zur wirtschaftlichen Entwicklung Ghanas 1828 – 1. Weltkrieg.* Dissertation.
Osei, Yaw (1977), „Faktoren des Gesundwerdens – einige Aspekte aus der Akanheilkunde". In: Ekkehard Schröder (Hg.), *Faktoren des Gesundwerdens in Gruppen und Ethnien.* Wiesbaden, 2–8.
Osterloh, E. und H. Engelland (1954) Hg., *Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen.* Göttingen.

Paine, L. (1972), *Sex in Witchcraft.* London.
Parin, P. (1978), *Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopsychoanalytische Studien.* Frankfurt a.M.
— (1984), „Erfahrungen mit der Psychoanalyse bei der Erfassung gesell-schaftlicher Wirklichkeit". In: Institutsgruppe Psychologie der Uni Salzburg (Hg.), *Jenseits der Couch. Psychoanalyse und Sozialkritik.* Frankfurt, 25–48.
— (1985), *Zu viele Teufel im Land. Aufzeichnungen eines Afrikareisenden.* Frankfurt.
Parin P., F. Morgenthaler und G. Parin-Matthey (1971), *Fürchte Deinen Nächsten, wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika.* Frankfurt.
Parkin, D. (1985) ed., *The Anthropology of Evil.* Oxford.
— (1985a), „Introduction". In: ders. (ed.), *The Anthropology. . . ,* 1-25.
Parrinder, G. (1958/1963), *Witchcraft: European and African.* London
— (1961), *West African Religion. A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo and kindred Peoples.* London.
Peil, M. (1975), „Female Roles in West African Towns". In: Jack Goody (ed.), *Changing Social. . . .* London, 73–90.
— (1977), *Consensus and Conflict in African Societies. An introduction to Sociology.* London 1977.
— (1983), „Urban Contacts: A Comparison of Women and men". In: C. Oppong (ed.), *Female. . . ,* 275–284.
Pellow, D. (1977), *Women in Accra. Options for Autonomy.* Algonac, Michigan.
Petzold, L. (1978) Hg., *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie.* Darmstadt.
Pfeiffer, W. M. (1972), „Besessenheit, normalpsychologisch und pathologisch". In: J. Zutt (Hg.), 25–39.
Pfleiderer, B. und W. Bichmann (1985), *Krankheit und Kultur. Eine Einführung in die Ethnomedizin.* Berlin.
Platvoet, J. G. (1982), *Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole and IFO-Samanda Rites and Prayers.* The Hague, Paris, New York.
Pocock, D. (1985), „Unruly Evil". In: D. Parkin (ed.), 42–56.
Polanyi, M.(1958/1970), „The stability of scientific theories against experience." Excerpts from: 'Personal Knowledge'. In: M. Marwick 1970 (ed.), *Witchcraft. . . ,* 332–341.
— ([d]1985), *Impilzites Wissen.* Frankfurt.
Posnanski, M. (1974), „Archeology and the origin of Akan Society". In: M. Dodds (ed.), *History of Ghana; a series of lectures.* Tema, 12–20.
Prinz. A. (1987), „Von Hexen und Hexendoktoren". 'Abschnitt' in: T. Hauschild, *Die alten und die neuen Hexen. . . ,* 26–30.
Priskill, P. (1983), „Mit Feuer das Gelüst legen. Zur Psychoanalyse der Hexenverfolgung". In: *System ubw. Zeitschrift für klassische Psychoanalyse.* 1. Jg.,Heft 1, Okt. 1983, 10–61.
Quarcoo, A. K. (1972), *The Language of Adinkra Patterns.* Legon.
Rapp, E. L.(1933/1985), *Akanfo mmebusem. Akan Proverbs;* collected by J.J. Adaye, translated by Kofi Ron Lange. Basel.
— (1935), „The African Explains Witchcraft: Akan". In: *Africa,*8, Oct. 1935, No. 4, 553–554.
Rattray, R. S.(1916), *Ashanti Proverbs; the primitive Ethics of a savage people; translated from the Original, with Grammatical and Anthropological Notes.* Oxford.
— (1918), *An elementary Grammer for use of Officials; with a vocabulary of over 1000 words.* Oxford.
— (1923/[r]1969), *Ashanti.* Oxford.
— (1923/24), „Arts and Crafts of Ashanti", In: *Journal of the Afr. Soc.* 23, 265–270.
— (1924), *A Short manual of the Gold Coast .* o.O.u.J.
— (1927), *Religion and Art in Ashanti.* Oxford.
— (1929/[r]1956), *Ashanti Law and Constitution.* London.
— (1932/[r]1969), *The tribes of the Ashanti hinterland.* Oxford.
Reichertz, S. (1981), *Die Berücksichtigung der Rolle der Frauen in der entwicklungspolitischen Konzeption der Bundesregierung und ihre Auswirkungen auf die konkrete Situation, dargestellt am Beispiel Ghanas.* Marburg 1981 (Magister-Arbeit).

Reik, T. (1965/[d]1981), *In Gedanken töten. Bewußte und unbewußte Todeswünsche in psychoanalytischer Sicht.* Essays aus: 'Curiosities of the Self: Illusions we Have About ourselves'. New York.
Reimann, Helga (1986), „Der interkulturelle Vergleich in der Frauenforschung". In: Horst Reimann (Hg.), *Soziologie und Ethnologie...*, 103–118.
Reimann, Horst (1986) Hg., *Soziologie und Ethnologie: zur Interaktion zwischen zwei Disziplinen.* Opladen.
Reining, C. C. (1966), *The Zande Scheme: an anthropological case study of economic development in Africa.* Evanston, Ill.
Rheubottom, D. (1985), „The seed of evil within". In: D. Parkin (ed.), 77–91.
Richards, A. I. (1935), „A modern movement of witch finders". In: *Africa,* 8,4, 448–460.
— (1950), „Some types of Family Structure Amongst the Central Bantu". In: A. R Radcliffe-Brown/D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage.* London, 207–251.
Ringwald, W. (1952), *Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung. Eine religions- und missionsgeschichtliche Untersuchung.* Stuttgart.
Ritz, U. (1988), *Das Bedeutsame in den Erscheinungen. Divinationspraktiken in traditionellen Gesellschaften.* Frankfurt a.M., New York.
Robbins, R. H. (1959), *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology.* New York.
Robertson, C. C. (1984), *Sharing the same bowl. A socioeconomic history of women and class in Accra, Ghana.* Bloomington.
Rogers, S. C. (1975), „Female forms of power and the myth of male dominance: a model of female/male interaction in peasant society". In: *American Anthropologist* No.2, 727–756.
Roskoff, G. (1869a), *Geschichte des Teufels.* Bd. 1. Leipzig
— (1869b), *Geschichte des Teufels.* Bd.2. Leipzig
Rothfuchs-Schulz, C. (1984), „Die Darstellung des Fremden in ethnologischen Ausstellungen". In: E. W. Müller et al. (Hg.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft.* Opladen, 478–487.
Ruel, M. (1970), „Were animals and the introverted Witch". In: M. Douglas (ed.), *Witchcraft...*, 333–350.
Rush, J. A. (1974), *Witchcraft and sorcery. An Anthropological Perspective of the Occult.* Springfield, Ill.
Russell, J. B. (1980), *A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans.* London.
Rutschky, M. (1978), „Unsere Agni – Ein ethnologisches Vexierbild". In: *Merkur,* Nr.10, 977–992.
Salamone, F. A. (1980), „Gbagyi witchcraft: A reconsideration of S.F. Nadel's theory of African witchcraft". In: *Afrika und Übersee.* 68, 1-21.
Sampson, A. A. (1967), *Ashanti and Brong Ahafo: An annotated bibliography.* Michigan.
Sanday, P. R. (1973), „Toward a Theory of the Status of Women". In: *American Anthropologist,* 75, 1682–1700.
Sanjek, R. (1983), „Female and Male Domestic Cycles in Urban Africa: the Adabraka Case". In: C. Oppong, *Female and Male...*, 330–343.
Sargent, C. F. (1988), „Born to die: Witchcraft and infanticide in Bariba Culture". In: *Ethnology,* XXVII,No.1, Jan. 1988, 79–95.
Sarpong, P. (1974), *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture.* Accra-Tema.
— (1985), „Witchcraft Beliefs and Practices". In: *Seminar...*, 1–5.
Schade, S. (1987), „Kunsthexen – Hexenkünste. Hexen in der bildnerischen Kunst vom 16. – 20. Jahrhundert". In: R.v.Dülmen (Hg.), *Hexenwelten,* 170–218.
Schmidt, J. W. R. (1906/1982), „Vorwort". In: J.Sprenger/H.Institoris, *'Der Hexenhammer'(Malleus Maleficarum),* VII-XLVII. Nachdruck der ersten deutschen Übersetzung. München.
Schneider, D. und Kathleen Gough (1961) eds., *Matrilineal Kinship.* Berkely.
Schoeck, I. (1987), „Hexen heute. Traditioneller Hexenglaube und aktuelle Hexenwelle". In: R.v. Dülmen (Hg.), *Hexenwelten..*, 282–305.
Schoenemann, T. J. (1975), „The witch hunt as a culture change phenomenon". In: *Ethos,*3.4., 529–554.
Schomburg-Scherf, S. M. (1986), *Grundzüge einer Ethnologie der Ästhetik.* Frankfurt, New York.
Schormann, G. (1981), *Hexenprozesse in Deutschland.* Göttingen.

Scobie, A. (1965), *Murder for Magic. Witchcraft in Africa.* London.
Scotch, N. (1970), „Magic, Sorcery and Football among Urban Zulu: A Case of Reinterpretation under Acculturation". In: J.Middleton (ed.), *Black Africa: Its Peoples and their cultures today.* Toronto.
Sebald, H. (1987), *Hexen. damals – und heute?* Frankfurt.
Seifert, F. (1966), „Psychologische Aspekte des Problems von Gut und Böse". In: W.Bitter (Hg.), *Gut und Böse...*, 9–30.
Seminar on Witchcraft and Social Change in Our Ghanaian Society (1985), 10–14th January, 1985. Tamale/Ghana.
Simmel, G. (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Leipzig.
Soldan, W. G./H. Heppe (1880/[r]1986a), *Geschichte der Hexenprozesse.* Neu bearbeitet von S. Ries, Band 1. Kettwig.
— (1880/[r]1986b), *Geschichte der Hexenprozesse.* Neu bearbeitet von S. Ries, Band 2. Kettwig.
Sperber, D. (1974/[d]1975), *Über Symbolik.* Frankfurt.
Sprenger, J./H. Institoris (1487/[d]1982), *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum.* Fotomechan. Nachdruck der ersten deutschen Übersetzung durch J. W. R. Schmidt von 1906. München.
Stagl, J. (1980), „Szientistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie". In: W. Schmied-Kowarzik und ders. (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie.* Berlin, 1–38.
— (1981), „Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft". In: H.P.Duerr(Hg.), *Der Wissenschaftler...*,Bd.1, 273–295.
— (1985), „Kulturanthropologie und Eurozentrismus". In: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Objektivation des Geistigen.* Berlin, 145–170.
— (1986), „Kulturanthropologie und Kultursoziologie: ein Vergleich". In: F. Neidhardt et al. (Hg.), *Kultur und Gesellschaft,* Opladen, 75-91.
— (1988), „Stichwort: Lévy Bruhl". In: W. Hirschberg (Hg.), *Neues Wörterbuch...*, 285.
Standefer, R. L. (1972), *African Witchcraft Beliefs: A Study in Comparative Symbolic Classification.* Ph.D. thesis, Oxford.
Stegmüller, W. (1986), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung.* Bd.2., 7.erw. Aufl. Stuttgart.
Störig, H.-J. (1969/1976), *Kleine Weltgeschichte der Philosophie,* Bd.1 und 2. Frankfurt.
Streck, B. (1987), „Stichwort: Weltbild". In: ders.(Hg.), *Wörterbuch...*, 247–251.
— (1987a) Hg., *Wörterbuch der Ethnologie.* Mit Beiträgen von B.Ganzer, G. Ghirardelli, A. Grüb u.a. Köln.
Swanson, G. (1960), *The birth of the Gods.* Ann Arbor.
Swartz, M. J. (1969/1986), „Interpersonal Tensions, modern conditions and changes in the frequency of witchcraft/sorcery accusations". In: M.Marwick [2]1986 (ed.), *'Witchcraft...',*391–400.
Szalay, M. (1983), *Ethnologie und Geschichte. Zur Grundlegung einer ethnologischen Geschichtsschreibung.* Berlin.
Tait, D. (1961), *The Konkomba of Northern Ghana.* London, Ibadan, Accra.
— (1963), „A sorcery hunt in Dagomba". In: *Africa,* 33, 136–146.
Taylor, D. (1985), „Theological thoughts about evil". In: D. Parkin (ed.), 26–41.
Thiel, J. F. (1988), „Stichwort:Zauberei". In: W. Hirschberg (Hg.), *Neues Wörterbuch...*, 530.
Thomas, K. (1970), „The Relevance of Social Anthropology to the historical Study of English witchcraft". In: M.Douglas, *Witchcraft...*, 47–79.
— (1971/1986), „The Meaning of the Term 'Witchcraft' (Excerpt)". In: M. Marwick [2]1986 (ed.), *Witchcraft...*, 41–43.
— (1971/1986a), „The Decline of witchcaft Prosecutions". In: M. Marwick [2]1986 (ed.), *Witchcraft...*, 158–173.
Trevor-Roper, H. R. (1967), *Religion, the Reformation and social Change.* London.
Turner, V. (1957), *Schism and Continuity in an African Society: a study of Ndembu Village Life.* Manchester.

— (1964), „Witchcraft and sorcery. Taxonomy versus dynamics". In: *Africa*, 34, 314–325.
— (1975), „Symbolic Studies". In: Annual Review of Anthropology 4, 145–161.
Unzeitig, D. (1986), *Traditionelle Heilkunst in Ghana und seinen Nachbargebieten und ihr Bezug zu magisch-relgiösen Glaubensvorstellungen.* Diss. Köln.
Unverhau, D. (1987), „Die abendländische Hexe. Beispiele ihrer Verfolgung". In: H. Valentinitsch und I. Schwarzkogler (Hg.), *Hexen und Zauberer. . .* , 237–264.
Valentinitsch, H. und Ileane Schwarzkogler (1987) Hg., *Hexen und Zauberer. Katalog der Steirischen Landesausstellung 1987, Riegersburg/ Österreich. 1. Mai – 26. Oktober, Graz.* Graz-Wien.
Vecsey, C. (1981), „The exception who proves the rules: Ananse, the Akan trickster". In: *Journal of Religion in Africa.* 12,3, 161–177.
Vellenga, D. D. (1974), *Changing sex roles and social tension in Ghana. The law as measure and mediator of family conflict.* Ph.D hesis, Columbia Univ.
— (1983), „Who is a wife? Legal Expressions of Heterosexual Conflicts in Ghana". In: C. Oppong (ed.), *Female and male. . .* , 144–155.
Vogelsanger, C. (1973), „Die traditionelle Kultur der Akan: Fremdheit zwischen Vater und Mutter". Ausstellung 1973–1974. *Museum für Völkerkunde Basel*, 31–32.
Wagner, J. (1985), *Die, die so aussehen wie jemand, aber möglicherweise etwas ganz anderes sind.* Berlin.
Ward, B. E. (1956), „Some observations on Religious Cults in Ashanti". In: *Africa*, Vol. XXVI, Jan., 47–61.
Ward, W. E. F. (1948/1958), *A history of Ghana.* London.
Ware, H. (1983), „Female and male Life cycles". In: C. Oppong, *Female and Male. . .* , 6–31.
Warren, D. M. (1973), *The Akan of Ghana. An overview of the ethnographic literature.* Accra.
Weiser-Aall, L. (1931), „Artikel: Hexe". In: A. H. Bächtold-Stäubli (Hg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* Bd.III, 1827–1919.
Welbourn, F. B. (1969), „Healing as a Psychosomatic Event". In: *Witchcraft and healing. Proceedings. . .* , 13–29 (with dicussion).
Wetering, W. van (1975), „The sociological relevance of a distinction between sorcery and witchcraft". In: P. Kloos und K. W. van der Veen (eds.), 171–184.
Whiting, J und I. Child (1953), *Child training and personality.* New Haven.
Whyte, S. Reynolds (1981), „Men, women and misfortune in Bunyole". In: *Man(N.S)* 16, 350–366.
Wilks, J. (1975), *Asante in the Nineteenth Century. The structure and evolution of a political order.* London, New York.
— (1982), „The State of the Akan and the Akan States". In: *Cahiers d'études africaines* 22,3,4, 231–249.
Willis, R. G. (1969), „Introduction". In: *Witchcraft and Healing. . .* , 1–12.
— (1970), „Instant Millenium. The Sociology of African Witch-cleansing Cults". In: M. Douglas (ed.), *Witchcraft. . .* , 129–139.
Wilson, M. Hunter (1951), „Witch beliefs and social structure" . In: *American Journal of Sociology*, 56, 307–13.
— (1951a), *Good Company. A Study of Nyakyusa Age Villages.* Oxford.
Wilson, P. J. (1974), „Filcher of good names: an enquiry into anthropology and gossip". In: *Man(N.S.)* 9, 93–102.
— (1978), „The outcast and the Prisoner: Models for witchcraft and schizophrenia". In: *Man (N.S.)* 13, 88–99.
Winter, E. H.(1963), „The Enemy within: Amba Witchcraft and Sociological Theory". In: J. Middleton und E. H. Winter (eds.), *Witchcraft. . .* , 277–299.
Witchcraft and healing (1969), *Proceedings of a seminar held in the Centre of African Studies.* Univ. of Edinburgh.
Wittkower, E. B. und H. H. Weidman (1969), „Magic, witchcraft and sorcery in Relation to Mental Health and Mental Disorder". In: N. Petrilowitsch und K.Flegel (eds.), *Social Psychiatry*, Vol, 8, New York, 169–185.
Wolf, H.-J. (1979), *Hexenwahn und Exorzismus: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte.* Kriftel/Ts.

Wolf, P. P., de (1981), „Niger-Kongo". In: B. Heine (Hg.), *Die Sprachen Afrikas* . Bd.1, 45–76.
Wyllie, R. W. (1973), „Introspective Witchcraft Among the Effutu of Southern Ghana". In: *Man,(N.S.)* 8, No.1, 74–79.
— (1983), „Ghanaian Spiritual and traditional healer's explanations of Illness: A Preliminary Study". In: *Journal of Religion in Africa* XIV, 1, 46–57.
Yankah, K. (1989), *The Proverb in the context of Akan Rhetoric. A Theory of Proverb Praxis.* Bern etc.
Zacharias, G. (1982), *Der dunkle Gott. Die Überwindung der Spaltung von Gut und Böse. Satanskult und Schwarze Messe.* Wiesbaden, München.
Zinser, H. (1984), „Die Wiedereinsetzung des Subjektes: von der psychoanalytischen Ethnologie zur Ethnopsychoanalyse". In: E.W. Müller et al. (Hg.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, 101–112.
Zutt, J. (1972) Hg., *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen.* Bern und München.