

Michael Schönhuth (Trier)

Theorien zu Hexerei in Afrika: Eine Exkursion ins afrikanische Hexendickicht

Abstract

The article takes the reader along to an anthropological excursion into the brushwood of African witchcraft. First the destinations are delimited and hints are given on the purpose of the journey and the fellow passengers. Then the article immerses into the forest of anthropological theories and typologies on witchcraft in Africa. With this structuring help aisles are cut into the bushes of African witchcraft, which for outsiders are not easily seen through. Before returning to the safe base camp an outlook is offered, where the journey could be bound for.

Zusammenfassung

Der Beitrag begleitet die LeserInnen auf eine ethnologisch geführte Exkursion ins afrikanische Hexendickicht. Zuerst werden die Reiseziele abgesteckt und Hinweise über den Gegenstand der Reise und die Mitreisenden gegeben. Dann taucht der Beitrag ein in den Wald der ethnologischen Theorien und Typologien zur Hexerei in Afrika. Mit dieser Strukturierungshilfe im Gepäck werden Schneisen in das für den Außenstehenden nicht immer leicht zu durchschauende afrikanische Hexendickicht geschlagen. Die ExkursionsteilnehmerInnen werden eingeladen, einen Blick auf die modernen Hexenmuster und Alltagstheorien zur Hexerei in Afrika zu werfen. Vor der Rückkehr ins sichere Basislager wird noch ein Ausblick angeboten, wohin die Reise weitergehen könnte.

Reiseziele

Auf den folgenden Seiten wird der Stand der ethnologischen Hexereiforschung in Afrika für ein nichtethnologisches, vor allem historisch geschultes Publikum skizziert. Mit den großen Theorierichtungen in den letzten 80 Jahren und einem ursprünglich für eher geschlossene bäuerliche Gesellschaften entwickelten Modell im Gepäck, werden die ExkursionsteilnehmerInnen eingeladen, die Entwicklung der modernen Hexenmuster und Alltagstheorien zur Hexerei in Afrika in, ihren lokalen wie transnationalen Entbettungs- und Wiedereinbettungsprozessen zu verfolgen. Richtigen Hexen werden wir auf dieser Reise nicht begegnen. Da bräuchten wir Eintrittskarten, und die sind auf einer wissenschaftlichen Exkursion wie dieser nicht zu haben. Auch werden anschauliche Beispiele auf ein Minimum beschränkt. Die liefern im weiteren Verlauf dieses Bandes die Reiseführerkollegen Kohnert, Kamphausen, Harnischfeger, Bruchhausen und Becker, die sich mit je eigenem Fokus empirisch dem Thema ‚Hexerei in Afrika‘ genähert haben. Der vorliegende Beitrag liefert den Rahmen und Strukturierungshilfen zur Einordnung des Phänomens.

Hinweise über den Gegenstand der Reise

Zur besseren Einordnung unterschiedlicher Herangehensweisen und für ein gemeinsames Verständnis vom Gegenstand, möchte die Reiseleitung die historisch in Europa forschenden Reiseteilnehmer auf folgendes hinweisen: Hexerei in Europa und Hexerei in Afrika sind zwei Paar Stiefel. Wenn von Hexerei, witchcraft“ (mangu, bayi, buwaa.....) in Afrika die Rede ist, hat dies mit europäischen Hexenmustern unter Umständen genauso wenig zu tun, wie der christliche Teufel mit Sasabonsam. Sasabonsam ist ein boshafter, aber eher menschenscheuer Waldgeist bei den Akan-sprechenden Ethnien in Ghana, der auf Urwaldriesen hockt, mit seinen spinnenlangen, bis auf den Waldboden reichenden Beinen unachtsame Jäger aufgreift, und sie, wenn er schlecht aufgelegt ist, auch schon mal verspeist. Würden wir uns auf die Beschreibung in lokalen Quellen beschränken, käme wohl auch ein europäischer Beobachter kaum auf eine Verwandtschaft mit dem christlichen Teufel.

Es ist dem Eifer früher Bibelübersetzer zu verdanken, dass Sasabonsam, in Ermangelung anderer lokaler Entsprechungen zum Gegenspieler Gottes mutierte. Er wurde häufig genannt, wenn von den Missionaren nach bösen, gemeinschaftszerstörenden „übernatürlichen Wesen“ gefragt wurde. Sasabonsam ist durchaus ein unangenehmer Bursche. Für eine semantische Vereinnahmung in das im Spätmittelalter von der katholischen Scholastik ausgebildete Konzept Satans als Inkarnation des Bösen und Führer der Hexen ist Sasabonsam allerdings denkbar schlecht geeignet, und mit ihm die meisten anderen ambivalenten Figuren afrikanischer Kosmologien, die in der christlichen Terminologie das Teufelsattribut verpasst bekamen.¹

Übersetzungsprobleme treten auch in der historischen Hexenforschung in Europa auf. Während sie hier aber eher historisch-etymologischer Natur sind, also den diachronischen Wandlungen des Begriffs in einem kulturellen Austauschraum folgen, sind sie in der interkulturellen Begegnungssituation mit Afrika vor allem ein Problem historisch unabhängig voneinander entwickelter, unterschiedlich geknüpfter semantischer Systeme. Einen Eindruck von der für Außenstehende verwirrenden Vielfalt und den sich oft überlappenden Begriffsfeldern lokaler Hexereidiskurse gibt Kathrin Pfeiffer anhand des wandlungsfähigen und immer nur kontextspezifisch verständlichen Hexenbegriffs im westafrikanischen Mandinka in diesem Band. Wo nicht schon früh durch den Einfluss hegemonialer Macht- und Religionssysteme (die es natürlich auch in Afrika gab) eine Einbettung in größere Systeme stattgefunden hat, sind wir in jedem Fall gut beraten, den lokalen Hexereidiskursen auf den Grund zu gehen, sie in ihrem Kontext zu verorten, bevor wir vergleichen. Vor einer Aneignung afrikanischer Hexenbilder im europäischen

1 Eine afrikanischen Tricksterfiguren vergleichbare ambivalente Rolle nimmt der europäische Teufel allenfalls im weitab kirchlicher Dualisierung von Gut und Böse entwickelten Volksdiktum des späten Mittelalters ein, der sich im Sagenkreis des geprellten Teufels gehalten hat. Vgl. August WÜNSCHE: Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Leipzig, Wien 1905. Peter DINZELBACHER: Die Realität des Teufels im Mittelalter, in: Peter Segl (Hg.), Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus malficarum von 1487, Köln, Wien 1988, S. 177-194.

Diskurs ist es deshalb nützlich, sich folgende einschränkende Punkte zu vergegenwärtigen:

- Das afrikanische Phänomen hat mit dem europäischen Muster der frühen Neuzeit eigentlich nur das Maleficium, die schlechte oder üble Tat gemein. Alle anderen typischen Kennzeichen der europäischen Hexerei sind nicht notwendigerweise vorhanden. Das hat unter anderem mit dem Fehlen bzw. der marginalen Rolle eines für die Normierung und Verbreitung des europäischen Musters ab dem 12. Jahrhundert entscheidenden Akteurs zu tun: der katholischen Kirche.
- Hexerei und Besessenheit in Afrika, müssen als zwei getrennte Objektbereiche verstanden und behandelt werden. Das Ergriffenwerden von Wesen, die von außerhalb des menschlichen Einflussbereiches kommen, bietet in der Regel für den Träger die Möglichkeit, ihre nützlichen (expressiven, diagnostischen oder kurativen) Eigenschaften über eine Lehrzeit zu kontrollieren und dann in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Nur wenn das Geistwesen asozial ist, rein destruktiven Charakter hat, bzw. den Träger überfordert, besteht die Notwendigkeit, es wieder loszuwerden. Dies steht in deutlichem Widerspruch zur Dämonologie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, die ausschließlich negativen Charakter hat² und in der über das Wirken Satans eine enge funktionale Verbindung zwischen (absichtsvoller) Hexerei und (meist unabsichtlicher) Besessenheit hergestellt wurde.
- Hexerei ist im Gegensatz zum postmodernen europäischen Diskurs in Afrika eine überwiegend asoziale, den sozialen Zusammenhalt zerstörende Kategorie. Ihr asozialer, Leben verzehrender Zug steht im Vordergrund. Die Gegenspieler der Hexen, die Praktiker der „weißen Magie“ („witchdoctors“, „traditional healers“, „féticheurs“, „ngangas“) führen dagegen kein Nischendasein wie bei uns. Sie sind nicht selten geschätzter, gefürchteter oder geachteter Teil der lokalen Machtelite. Der westliche Diskurs schätzt Hexereigeschichten vor allem wegen ihrer Fähigkeit, modernistische Gewissheiten zu unterminieren. Im afrikanischen Diskurs dienen Gerüchte über Hexerei weniger zur Belustigung, zur Befriedigung intellektueller Neugierde, oder gar der individuellen Sinnsuche. Sie sind viel mehr Teil einer manchmal bedrohlichen Alltagsrealität, mit der die Leute in der einen oder anderen Weise fertig werden müssen.
- Hexerei in Afrika ist keine vom Establishment, oder einer aufstrebenden Schicht moderner Mediziner unterdrückte archaische Religionsform. Auch die These, die von Bruchhausen³ kürzlich – wenn auch vorsichtig – formuliert wurde, es könne sich bei der afrikanischen Hexerei um eine real existierende „okkultistische Subkultur“ handeln, führt nicht weiter. Dort wo wir traditionellerweise Formen okkultistischer Macht finden, sind sie in der überwiegenden Zahl mit Geheimge-

2 Zentral sind dabei die Begriffe der „Versuchung“ und „Austreibung“

3 Walter BRUCHHAUSEN: Hexerei und Krankheit in Ostafrika. Betrachtungen zu einem missglückten interkulturellen Diskurs, in: Ders. (Hg.), Hexerei und Krankheit. Historische und ethnologische Perspektiven, Münster 2003, S. 93-124, hier S. 108 f.

sellschaften verbunden. Diese halfen in der Regel, die gerontokratische Macht (also das Establishment) abzusichern, bzw. die Jüngeren ins System einzubinden. Oder aber sie boten ein probates Mittel, auf die ersten Modernisierungsschübe des europäisch-afrikanischen Handels (Sklaven, Handelswaren) im 18. und 19. Jahrhundert mit einem adäquaten Vertriebssystem z.T. ethnienübergreifend zu reagieren.⁴ Heutige okkultistische Subkultur in Afrika ist, wie ich noch skizzieren werde, ein Globalisierungs- und Modernisierungsphänomen.

- Afrikanische Hexerei als solche gibt es nicht. In Europa bestand mit dem Hexenhammer, dem Buchdruck, der Inquisition und den über päpstliche Verlautbarungen (Bullen) gelenkten Kanzeln ein ausgefeiltes System zur Verbreitung eines relativ einheitlichen Musters über mehrere Jahrhunderte. Für die nicht Schrift führenden, traditionell bäuerlichen Kulturen des südlichen Afrikas, deren kommunikatives Gedächtnis lediglich über wenige Generationen reichte, können wir historisch eigentlich immer nur von „Hexerei“ bei den x am Ort y zum Zeitpunkt z sprechen. Dies macht Kulturvergleiche und generalisierte Aussagen einigermaßen schwierig. Die Bereitschaft über „afrikanische Hexerei“ zu sprechen, steht bei europäischen Wissenschaftlern in der Regel umgekehrt proportional zur Dauer eigener lokaler Feldforschungstätigkeit in Afrika.

Hinweise über die Mitreisenden ins Hexendickicht

Die westlichen Diskurse über das Hexereiphänomen in Afrika und die Art seiner Aneignung sind so verschieden, wie die Gruppen, die sich mit ihm beschäftigen oder beschäftigt haben. Es gibt dabei wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche, theologisch, politisch und persönlich motivierte Herangehensweisen. Bevor die ethnologischen Erklärungsansätze eingeführt werden, sollen die anderen Akteure und Erklärungs-/Handlungsansätze zumindest aufgezählt werden:

- weiße und später mit anderer Schwerpunktsetzung schwarze Missionare und Theologen (theologischer Erklärungsansatz: von skeptisch ablehnend bis moralphilosophisch annehmend);⁵
- die Kolonialjustiz bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts (juristisch: basierend auf der europäischen Rechtsprechung, aber inkonsistent und teils widersprüchlich in der Praxis;⁶ Medizin und Ethnomedizin (naturwissenschaftlicher Erklärungsansatz: zuerst aufklärerisch-bekämpfend, dann seit den 1970er Jahren dia-

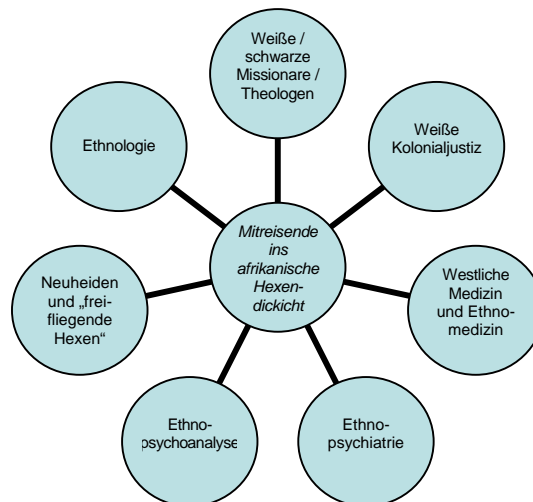
4 Erika DETTMAR: Macht, - Moral. Interkulturelle Wirtschaftsbeziehungen zwischen Afrika und Europa, Frankfurt/Main, New York 2000.

5 Während der Kampf gegen okkulte und magische Praktiken in der frühen Phase ein Hauptmotor und Rechtfertigungsinstrument für die weißen Missionsanstrengungen darstellte, ging mit der Afrikanisierung des Klerus eine zunehmend differenzierte Haltung einher, die in Hexenvorstellungen weniger heidnische Verirrung, als einen Ausdruck gestörter Sozialbeziehungen und die Verkörperung einer Kategorie des moralisch Schlechten erkannte, vgl. BRUCHHAUSEN: Hexerei und Krankheit in Ostafrika, S. 102)

6 Zusammenfassend BRUCHHAUSEN: Ebd., S. 102 ff.

logbereit, zumindest gegenüber der pharmakologisch-wirksamen und natürlich auch wirtschaftlich verwertbaren Seite der lokalen Kräuterheilkunde;⁷

- die Ethnopsychiatrie (individual- oder sozialpsychologischer Erklärungsansatz: Hexenmuster entweder eine dem depressiven Formenkreis angehörende Geistesgestörtheit, Angstneurosen oder ein Phänomen von Gruppensuggestion oder Gruppenpsychose;⁸
- die Ethnopschoanalyse (kulturtraumatologischer Erklärungsansatz: Hexenmuster als kollektive Antwort auf die Verschiebung und Projektion der fressenden phallischen Mutter aus der symbiotischen Phase des Kleinkindes;⁹
- die Vertreter eines Neuheidentums und so genannter freifliegender Hexen, die sich die afrikanische Hexe zum Vorbild eines mit den Naturkräften in Einklang befindlichen persönlichen Lebensentwurfes genommen haben.¹⁰ Mit dem aus dem Mittelmeerraum entlehnten Bild der großen Göttin im Gepäck findet dabei meist eine Verwechslung der Rolle von Hexe und Hexendoktor / traditionellen Heilern statt.



-
- 7 vgl. zur Spaltung zwischen naturwissenschaftlich akzeptabler Kräuterheilkunde und „magischem Heilwesen“ die Position der WHO 1978; cit. in Bruchhausen 2003b:99, Fn13.
- 8 Margaret J. FIELD: Search for Security. An ethno-psychiatric study of rural Ghana, Evanston 1960 Ill. E. O. Haaf: Hexenwahn in Afrika., in: Bild der Wissenschft. Naturvölker in unserer Zeit. Stuttgart 1971, S. 80-100. E. B. WITTKOVER / H.H. WEIDMAN: MACgic, witchcraft and sorcery in Relation to Mental Health and Mental Disorder, in: N. Petrilowitsch / K. Flegel (Hg.), Social Psychiatry, Vol.8, New York 1969, S. 169-185.
- 9 Paul PARIN / Fritz MORGENTHALER / Goldy PARIN-MATHEY: Fürchte Deinen nächsten wie Dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika, Frankfurt 1971. Zur Kritik: M. RUTSCHKY: Unser Agni. Ein ethnologisches Vexierbild, in: Merkur, Nr. 10 (1978), S. 977-992. Thomas HAUSCHILD: Ethno-Psychoanalyse. Symboltheorien an der Grenze zweier Wissenschaften, in: W. Schmied-Kowarzik / J. Stagl (Hg.), Grundfragen der Ethnologie, Berlin 1980, S. 151-168.
- 10 Praktisch-naturphilosophischer Erklärungsansatz; vgl Donat PAHNCKE: Gibt es eine Hexenreligion? Das Phänomen Hexe und die deutsche Hexen- und Heidenszene, in: Wulf Köpke / Bernd Schmelz (Hg.), Hexen im Museum, Hexen heute, Hexen weltweit. Hamburg: Museum für Völkerkunde Hamburg 2003, S. 213-229. Christopher MCINTOSH: Die Entstehung und Perspektive des Neuheidentums, in: Ebd., S. 230-238.

*Abb. 1: Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Repräsentationen
des afrikanischen Hexenmusters*

Alle diese Gruppen haben Anteil an der westlichen Form der Aneignung und Repräsentation des Phänomens Hexerei in Afrika. Sie erzählen viel über die unterschiedlichen Rationalisierungsstrategien ihrer Protagonisten, im Bemühen, das Phänomen zu bannen, bzw. es dem eigenen Diskurs zu unterwerfen, weniger über das Phänomen selbst. Davor ist natürlich auch die Ethnologie nicht gefeit. Allerdings verfügt sie – ähnlich der geschichtswissenschaftlichen Herangehensweise an Quellen – über den Vorteil eines hermeneutischen Vorgehens in der Feldforschung, das vor jeder Theoriebildung versucht, die lokalen Repräsentationen von innen her, aus den Kategorien der untersuchten Gruppen selbst, verstehend zu erschließen.

Ethnologische Theorien zu Hexerei in Afrika

Die Aussagen westlicher Sozialtheoretiker in den 1940er und 50er Jahren ließen darauf schließen, dass afrikanische Hexereivorstellungen mit dem Greifen westlicher moderner Institutionen aussterben würden. So sagte Godfrey Parrinder 1958 voraus, dass „...eine aufgeklärte Religion, Erziehung, Medizin und bessere soziale und rassische Bedingungen dazu führen werden, Hexereivorstellungen zu vertreiben“. Margaret Field war als Ethnopsychiaterin auf der Basis ihrer Untersuchungen bei ghanaischen Antihexereischreibern sogar der Meinung, dass Hexerei nur in den Köpfen bestimmter gemütskranker Menschen existieren könne. Eine erfolgreiche Bekämpfung depressiver Krankheiten in Afrika hätte ihr Aussterben zur Folge.¹¹

Heute haben Islam und Christentum zahlenmäßig die indigenen Religionen überrundet. Die Institutionen der Moderne mit ihrer funktionalen Ausdifferenzierung und konkurrierende Wertesysteme sind auch in Afrika überall anzutreffen. Massenmedien und Internet sind Teil afrikanischer Moderne und zumindest in den städtischen Agglomerationen allgegenwärtige Pforten zum Marktplatz globalisierter Informationen, Muster und Sichtweisen. Afrika setzt sich mit den Folgen der Globalisierung genauso auseinander wie wir. Trotzdem haben die Propheten eines “hexenfreien Afrikas” nicht Recht behalten. Hexerei ist ein Thema in Afrika und es ist in manchen Teilen des Kontinents aktueller als noch vor zwanzig oder dreißig Jahren. Die Fragen der Globalisierung werden überall gleich oder ähnlich gestellt – die Antworten sind so verschieden wie das jeweils für die Akteure verfügbare „kulturelle Gedächtnis“, um eine Figur von Jan Assmann aufzugreifen.¹²

11 FIELD: Search.

12 Das kulturelle Gedächtnis verbindet nach Assmann soziale Gruppen in zweifacher Richtung: Auf sozialer Ebene durch das Zusammengehörigkeitsgefühl untereinander, in historischer Dimension durch das Verbundenheitsgefühl mit früheren Generationen. Dieses kommunikative Gedächtnis reicht in mündlichen Kulturen nur drei bis vier Generationen weit, ihr Erinnerungshorizont wandert mit den Generationen mit. Schrift stabilisiert die Tradierung des kulturellen Wissens. Es entwickelt sich nach Assmann dadurch ein echtes Geschichtsbewusstsein im heutigen Sinne, vgl. JAN ASSMANN: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 42002 (1992)

Gehen wir aber einen Schritt zurück in der Geschichte der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit afrikanischer Hexerei. Welche Theorieangebote hat uns die Afrika bezogene empirische Forschung für das Hexereiphänomen in den letzten 80 Jahren gemacht? Grob vereinfachend lassen sich folgende, gleichzeitig auch mit Paradigmenwechseln verbundene Ansätze unterscheiden¹³:

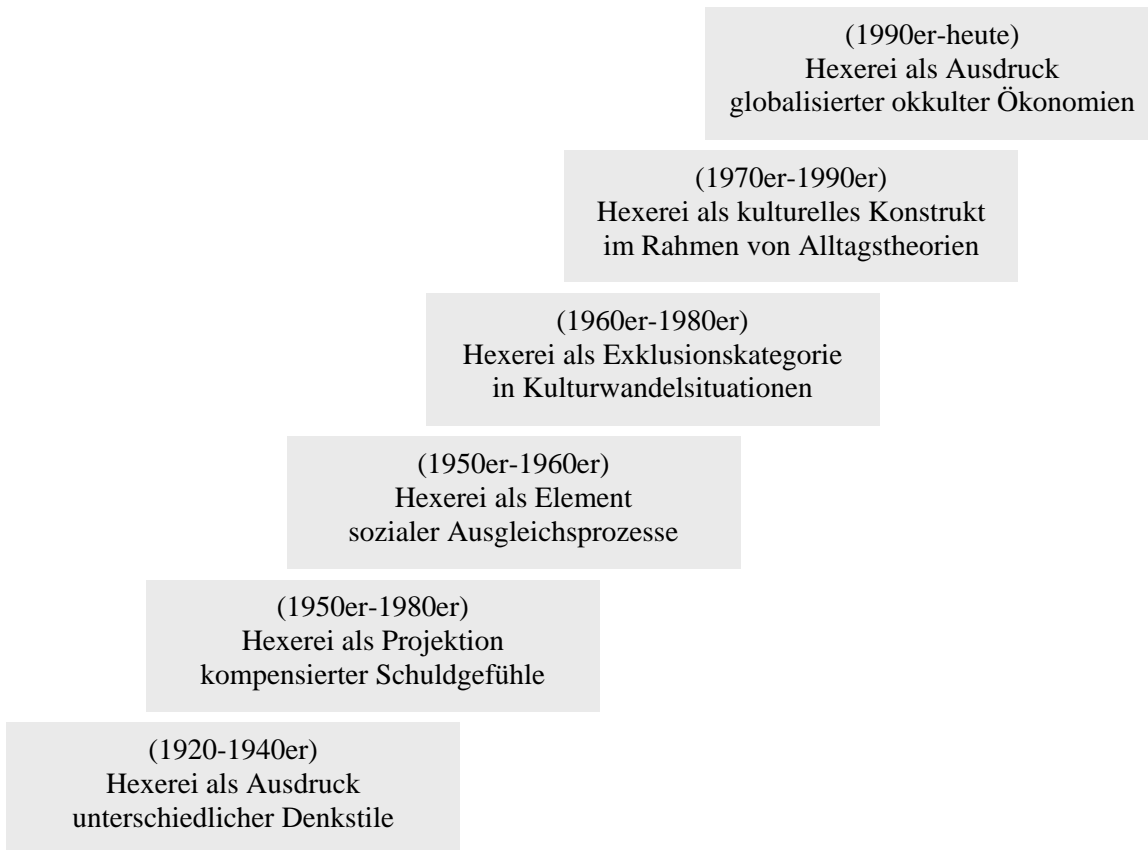


Abb. 2: Chronologie der Paradigmenwechsel ethnologischer Theorien zur Hexerei in Afrika

Die mit den Forschungsansätzen von Lévy Bruhl¹⁴ und Evans-Pritchard (witchcraft as mythical participation) verbundenen Ansätze der 1920er bis 1940er Jahre sahen die Hexerei als Manifestation angenommener grundsätzlich unterschiedlicher Denkstile im Vergleich zur abendländisch-cartesianischen Denktradition. Evans-Pritchard stellte im Rahmen seiner bahnbrechenden Feldforschung bei den Azande im Sudan fest: „The European is right, the Azande wrong. (...) A witch cannot do what he is supposed to do and has in fact no real existence”.¹⁵ Das magische Denken stört sich nach dieser Diktion nicht am logischen Widerspruch und erlaubt gerade deshalb die Beantwortung sozial

13 Vgl. Michael SCHÖNHUTH: Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages. Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder, Münster 1992, S. 52 ff. Wim VAN BINSBERGEN: Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of the kinship order (2001). Elektronisches Dokument: http://www.shikanda.net/african_religion/witch.htm (Aufruf am 5.11. 2003).

14 «mentalité primitive / prälogisches Denken» M. LEVY-BRUHL: La mentalité primitive. The Herbert Spencer Lecture, Oxford 1931.

15 Edward E. EVANS-PRITCHARD: Witchcraft, in: Africa 8, 4 (1935), S. 417-22, hier S. 417.

relevanter Fragen nach den mystischen bzw. moralischen Ursachen für erfahrenes Unglück. Diese frühen funktionalistischen Ansätze dominierten die erste Phase der Forschung zwischen 1920 und 1940.¹⁶

In einer zweiten Phase in den 1950er bis 1960er Jahren kamen Erklärungsansätze auf, die Hexerei als Element sozialer Ausgleichsprozesse verstanden. Diese an die funktionalistische Tradition anknüpfenden konfliktsoziologischen bzw. mikropolitischen Ansätze sahen in Hexenanklagen vor allem ein Mittel zur Aufdeckung von Rollenkonflikten und zur Auflösung von spannungsgeladenen („redundanten“) Sozialbeziehungen in einem auf Stabilität ausgelegten Sozialsystem. Sie versuchten auch eine Rechtfertigung afrikanischer Rationalität über die Betonung der Logik sozialer Beziehungen hinter den Hexereivorwürfen.¹⁷

Neben den mikropolitisch argumentierenden Ansätzen etablierte sich in dieser Zeit auch eine Richtung, die die normativen Aspekte der Hexereianklagen hinsichtlich des Erhalts der sozialen Organisation einer Gesellschaft betonte. In der Hexereianklage haben die Gesellschaftsmitglieder nicht nur die Möglichkeit, redundante Beziehungen zu lösen, sondern auch, sich gegenseitig ihrer moralischen Werte zu versichern. Als negative Rollenmodelle¹⁸ fungieren Hexen für die moralische Mehrheit gleichzeitig als Bestärkung bestehender Normen und Grenzmarker für gesellschaftlich gebilligtes Verhalten.

In der dritten Phase zwischen den 1950er und 1980er Jahren etablierten sich sozialpsychologisch inspirierte Ansätze, die unterdrückte Aggression, Frustration und deren Abfuhr und Verschiebung durch kollektive Sündenbockphantasien als Motor für die gesellschaftliche Entwicklung des Hexenmusters ausfindig machten. Immer und überall, wo Menschen um die gleichen Gratifikationen wetteifern, so die Argumentation, entstehen feindliche Impulse gegenüber anderen Menschen. Gleichzeitig begrenzt und kanalisiert jede Gesellschaft das Ausleben feindlicher Impulse. Als Reaktionsformen bleiben Rückzug in Scheinwelten (z.B. durch Narkotika), Sublimierung, Flucht, vor allem aber Aggression. In Sozialbereichen, wo offene Aggression nicht legitimiert ist, wo das Ideal des Familialismus und der guten Nachbarschaft herrscht, benötigt die Gesellschaft legitime Sündenböcke, auf die die Aggression projiziert wird: die Hexen¹⁹ In einer vierten

16 Die Diskussion um „different modes of thought“ wurde in den 1960er und 1970er Jahren in der sozialwissenschaftlichen Kontroverse um das Verstehen fremden Denkens wieder aufgenommen. Sie hat auch in Deutschland in Sammelbänden wie „Der Wissenschaftler und das Irrationale“ ihren Niederschlag gefunden. Vgl. Hans-Peter DUERR (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. 2 Bde. Berlin 1981.

17 Manchester-Schule um Max Gluckman; Sammelbände von Marwick: Max MARWICK (Hg.): *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, Harmondsworth 1970 und Douglas als Kulminationsspunkt: Mary DOUGLAS (Hg): *Witchcraft, confessions and accusations*, London u.a. 1970.

18 „the antimodel of approved behaviour“: Lucy MAIR: *Magie im schwarzen Erdteil*, München 1969.

19 Klassisch: Kluckhohn für die Navajo: Clyde KLUCKHOHN: *Navaho Witchcraft*, Boston 1944. Für verschiedene afrikanische Ethnien: S. F. NADEL: *Witchcraft in Four African Societies. An Essay in Comparison*, in: *American Anthropologist* 54 (1952), S. 18-29. Godfrey PARRINDER: *Witchcraft. European and African*, London 1958. J. G. KENNEDY: *Psychological and social explanations of*

Phase zwischen den 1960ern und Ende der 1980er Jahre kamen auch Ansätze auf, die die symbolische, die normativ-moralische und die Kulturwandelsdimension der Hexerei aufeinander bezogen. Sie begriffen Hexerei als moralische Kategorie der Ausgrenzung („Exklusion“), in der sich die Verwerfungen sozialen und politischen Wandels zeigen. Im prekär gewordenen moralischen Kosmos steht die Hexe real und symbolisch für die Umkehr des traditionell gesellschaftlich gebilligten Verhaltens: „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 Menschen tunlichst unterlassen sollten. 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“.²⁰

Der Unterschied zu früheren normativ-moralischen Ansätzen ist, dass dieser Akt der Ausgrenzung die tradierten Gesellschaftsstrukturen nicht mehr stabilisiert, sondern selbst zum Kennzeichen des Verfalls der alten Ordnung wird. Hexereivorwürfe werden so zum Versuch, die Verhältnisse in einer Übergangsphase zur Moderne noch aus der Perspektive der alten Ordnung zu betrachten und zu bewerten.²¹

Eine fünfte Phase in den 1980ern bis 1990ern brachte konstruktivistische Erklärungsansätze ins Spiel. Konstruktivisten begreifen Hexerei als von den Kulturmitgliedern „kulturell hergestellt“. Das Hexenmuster ist Teil der Alltagstheorien, auf die sich Menschen in ihrer sozialen Praxis einigen, und nach denen sich das Handeln in der Regel richtet. Dabei spielt Diskursmacht zur Herstellung von Realität eine zentrale Rolle.²² Globalisierungsansätze der 1990er Jahre schließlich verstehen die Hexerei als eine afrikanische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne im Kontext der Globalisierung.²³ In einer Welt, die sich zunehmend ihrer Kontrolle entzieht, ist der Zugang zu okkulten Kräften gerade für Globalisierungsverlierer ein probates Mittel, sich noch als Handelnde zu erfahren.

Alle diese Theorieansätze haben auch heute noch einen gewissen Erklärungswert für das Fortbestehen des Phänomens und keiner erklärt uns das Phänomen ganz. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass von den frühen zu den späteren Theorieansätzen die Frage der „objektiven“ Basis für Hexerei immer weniger bedeutsam wird. War für Evans-

Witchcraft, in: Man 2 (1967), S.216-225, verknüpft mit Freudscher Theorie ethnopschoanalytisch: PARIN / MORGENTHALER / PARIN-MATHEY: Psychoanalyse und Gesellschaft.

20 SCHÖNHUTH: Hexerei, S. 166.

21 Wim VAN BINSBERGEN: Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of the kinship order (2001). Elektronisches Dokument: # http://www.shikanda.net/african_religion/witch.htm (Aufruf am 5.11. 2003).

22 „Wer die Macht hat, definiert den Diskurs“; vgl. dazu die neueren Beiträge in: Max MARWICK (Hg.), Witchcraft and Sorcery. Selected Readings. Second Edition, Harmondsworth 1986.

23 Jean COMAROFF / John L. COMAROFF (Hg.): Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa Chicago 1993. Peter GESCHIERE: The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa, Charlottesville VA/London 1997. D. CIEKAWY / P. GESCHIERE: Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa, in: African Studies Review 41, 3 (1998), S. 1-14.

Pritchard noch klar, dass Hexen nicht real sind, so treffen die neueren Untersuchungen keinen Unterschied mehr zwischen in unserem Sinne möglichen (weil beobachtbaren) magischen Handlungen und unmöglicher (weil nur in den Köpfen der Beteiligten existierender) Hexerei.

Typen von Hexereianklagen in Afrika

Ergebnisse der empirischen Hexereiforschungen der 1930er bis 1970er Jahre in Afrika legen einen engen Zusammenhang zwischen der Gesellschaftsformation und dem vorherrschenden Typ von Hexenanklagen nahe. So schlug Mary Douglas in dem erwähnten Sammelband 1970 eine Typologie vor, die nach der sozialen Position fragt, von der aus Hexereianklagen gemacht werden.

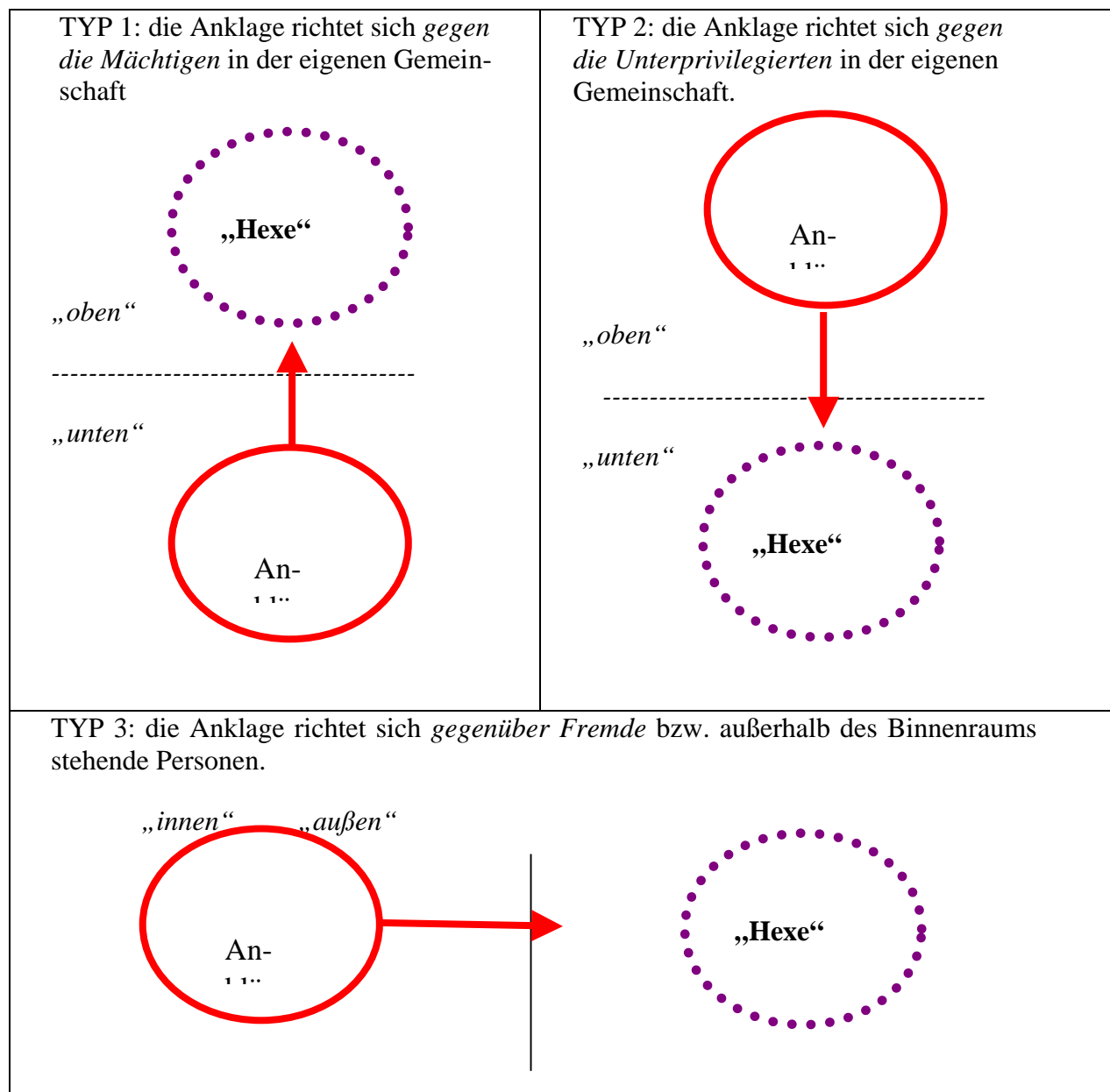


Abb.3: Drei Typen von Hexereivorwürfen in Afrika (verändert nach Douglas 1970)

Der erste Typ ist z.B. für die Azande im Sudan oder die Cewa in Zimbabwe beschrieben. Er betont den nivellierenden Einfluss von Hexereivorwürfen als Korrosiv gegen

materielle Anhäufung in Gemeinschaften mit nur gering ausgeprägter sozialer Schichtung. Er ist typisch für segmentäre Verhältnisse, in denen Formen der materiellen und symbolischen Umverteilung die Basis für das sozioökonomische und politische Gleichgewicht darstellen.

In der zweiten Variante richten sich Hexereianklagen gegen die Unterprivilegierten innerhalb der eigenen Gemeinschaft (wie z.B. bei den Tiv in Nigeria oder in verschiedenen kamerunischen Gesellschaften). Diese Form ist typisch für eine Situation, in der sich eine städtische, Kapital akkumulierende Schicht aus den Verpflichtungen einer reziproken Verwandtschafts- oder ständischen Ordnung zu lösen beginnt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass dieser Typ auch die Geburtswehen der europäischen Moderne begleitete.

Der dritte Typ, bei dem sich der Vorwurf gegen Außenstehende oder Fremde richtet, die die eigene Ordnung bedrohen, war für afrikanische Gesellschaften mit Hexereimuster eher untypisch. Er ist zum Beispiel für den mittelamerikanischen „brujo“ beschrieben, aber auch in pazifischen Gesellschaften anzutreffen. Im europäischen Hexereidiskurs entspricht ihm am ehesten der Stereotyp des „brunnenvergiftenden“ oder „weltverschwörenden“ Juden – der aber interessanterweise weitgehend außerhalb des eigentlichen Hexenparadigmas verhandelt wurde.²⁴

Moderne Hexenmuster

Drei Monate vor den allgemeinen Wahlen in der tansanischen Provinz Sansibar im Jahr 2000 wurden kleine mit Blättern und einem Talisman gefüllte Schachteln an Orten gefunden, an denen vorwiegend für die Regierungspartei Stimmen abgegeben wurden. Einige Wochen später fand man unter dem Festplatz einer Veranstaltung der Opposition eine vergrabene Ziege. Solche Ereignisse, über die regelmäßig in afrikanischen Gazetten berichtet wird, sind Ausdruck für die verstärkten Bemühungen von Politikern, über die Konsultation von traditionellen spirituellen Experten ihre Karrieren zu befördern und Wahlen in ihrem Sinne zu beeinflussen. Das seit 14 Jahren in Tansania eingeführte Mehrparteiensystem, und der damit verknüpfte größere Wettbewerb um Posten und politischen Einfluss haben diese Tendenz noch verstärkt. Mindestens ein Viertel der fast 8000 Kandidaten von 13 politischen Parteien konsultieren traditionelle Spezialisten vor den Wahlen, schätzt eine politologische Untersuchung der Universität Dar es Salaam. Auch der plötzliche Tod bekannter Politiker wird von den Bürgern häufig auf den von politischen Gegnern initiierten Einfluss schwarzmagischer Experten zurückgeführt. Welche bizarren Formen solche Aktivitäten annehmen können, wurde an der Warnung von König Mswati von Swaziland an die Politiker seines Landes im Jahr 2003 deutlich, im bevorstehenden Wahlkampf keine rituellen Morde mehr in Auftrag zu geben, um aus Körperteilen der Getöteten Erfolg versprechende Medizin zu machen.

24 Norman COHN: Die Protokolle der Weisen von Zion. Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung, Baden-Baden 1998.

Warum wird Moderne in Afrika so leicht mit Hexerei verbunden? Hexerei-Diskurse sind explizit mit „Home“ und Familie verknüpft; sie stellen die dunkle Seite der Verwandtschaft dar, die in Afrika die klassische Form der „Schließung“ darstellt.²⁵

In diesen dörflichen Kosmos weist das Hexereiphänomen zurück. In weiten Teilen Afrikas stellten die verwandtschaftlichen Bindungen ein soziales Universum dar, dessen Funktionieren von einem heiklen Fließgleichgewicht zwischen Oppositionen abhing: Himmel und Erde, die Lebenden und die Ahnen, Männer und Frauen, Endosphäre und Exosphäre.²⁶ Die Familie ist der Hort einer nicht gewalttätigen, sozialen, reziproken Ordnung, und damit eine permanente Herausforderung für alle individuellen Bestrebungen und Sehnsüchte. Solange die Dorfgemeinschaft noch der Kontext von Produktion und Reproduktion war, repräsentierte die Hexe die Grenzbedingung dieser Existenz. Sie war, was auch der altdeutsche Wortstamm des Wortes Hexe ausdrückt: „Haga-zussa“, Zaunreiterin: illegitimer Grenzgänger zwischen Wildnis und Zivilisation, Innen und außen, Tag und Nacht, Kultur und Natur. Ihr Wirken richtete sich gegen die dörflichen Existenzbedingungen schlechthin: die Produktion und Reproduktion auf materieller Ebene, die Gemeinschaftsnormen auf sozialer Ebene, die kosmologische Ordnung auf moralischer Ebene. Sie verkörperte die Fleisch gewordene Antithese des gebilligten Verhaltens.

Zwar werden die modernen Produktionsverhältnisse in Afrika nicht mehr durch die Verwandtschaftsordnung bestimmt, aber sie werden vielfach noch aus der Perspektive dieser Ordnung betrachtet und bewertet. Hexerei hat sich, um mit Wim van Binsbergen zu sprechen, in der Moderne eingerichtet, aber im Rahmen der alten kosmologischen Ordnung. Im Hexereiparadigma und anderen okkulten Praktiken drücken sich die Bemühungen der Menschen aus, sich selbst Macht zuzuschreiben. Damit versuchen sie ein gewisses Maß an Kontrolle über eine Welt zurück zu gewinnen, die sich zunehmend ihrem Einfluss entzieht.²⁷ Weil die Welt von der Stadt aus gesehen ganz anders aussieht, als von der Warte des Dorfes, figuriert die Hexe aus der Perspektive ihrer Opfer im je anderen Kosmos. Für diejenigen, die den Dorfkontext hinter sich gelassen haben, und versuchen, sich in der städtischen Moderne einzurichten, wird Hexerei zum Inbegriff neidischer Verwandtschaft, die das Vermögen der Abwesenden auffrisst, und so für das eigene Fortkommen in der Stadt zur existentiellen Gefahr wird.

Für die im Dorf Gebliebenen stellen die Hexen die personifizierte Selbstsüchtigkeit der Städter dar. Diese saugen die Menschen, Güter und Geld auf, ohne Gegengabe. Sie werden als illegitime Räuber wahrgenommen, die sich aus ihren Verpflichtungen gestohlen haben und die Früchte der Moderne für sich selber konsumieren. Das Problem für die zu kurz Gekommenen ist nicht die Ankunft der Moderne an sich. An ihr möchten die meisten von ihnen nur zu gerne partizipieren. Die Frage, die sie umtreibt, ist, wie

25 CIEKAWY / GESCHIERE: *Containing Witchcraft*, S. 5.

26 VAN BINSBERGEN: *Witchcraft*, S. 238.

27 COMAROFF / COMAROFF: *Modernity*, S. XIV.

eine gerechte Umverteilung aussehen müsste. Hexerei gehört zur Verwandtschaftsordnung, aber sie ist gleichzeitig der Verrat an ihren Grenzen.²⁸ Die prinzipielle Grenzenlosigkeit der Hexerei verbindet sie mit dem globalen Kapitalismus. Angesichts der Zirkulation von Menschen, Gütern und vor allem Bildern über den Globus²⁹ drücken Hexereigerüchte die Angst wie auch die Besessenheit aus, mit neuen Möglichkeiten Reichtum und Macht anzuhäufen.

So finden sich in den postkolonialen Staaten alle Typen von Hexereianklagen. Der Pfeil der Anklage zeigt einmal nach oben gegen die Modernisierungsgewinner. Er verbindet sich dann mit dem Ideal der ökonomischen Umverteilung, der sich die Modernisierungsgewinner zusehends entziehen. Der Pfeil kann ebenso gut nach unten gerichtet sein, bei denen, die sich vor der Rache Zurückgebliebenen fürchten, vor allem, wenn sie vom Kuchen der Moderne trotz ständigen Bemühens nichts abbekommen, beim Spiel um Geld und Machtzuwachs ins Straucheln geraten, oder gar unter die Räder kommen. Auch nach außen kann sich der Pfeil richten, z.B. wenn ganzen Volksgruppen hexerische Umtriebe unterstellt werden, oder politische Gegner (oft anderer ethnischer Zugehörigkeit) mit Hilfe von Hexerei ausgeschaltet werden sollen.

Hexerei und andere okkulte Kräfte können je nach Region und Kontext im Dienste der Mächtigen wie der Ohnmächtigen, der Emporkömmlinge, wie der Zurückgelassenen, der Gewinner wie der Verlierer stehen. Auch die Grenzen zwischen nach unserem Verständnis imaginären und realen Angriffen werden fließend. Gerüchte über angebliche hexerische Aktivitäten von Geschäftsleuten und Politikern und tatsächliche rituelle Mordaufträge, Selbstbekenntnisse von überführten „Hexen“, und auf ihr Wirken zurück geführte, tatsächliche mysteriöse Todesfälle, verstärken und bestätigen sich gegenseitig.

Was in früheren Untersuchungen als Unterscheidungskriterium für verschiedene Gesellschaftsformationen diente, taucht nun als Versatzstück in komplexen Gesellschaften mit okkulten Ökonomien wieder auf. In ihnen basteln unterschiedliche Akteure ganz im Sinne von Levi Strauss' „homme le bricoleur“ an ihrer je eigenen Version des Hexereidiskurses im modernen Kontext. Sie tun dies unter der selektiven Mobilisierung traditioneller kultureller Ressourcen.

Hexenmuster auf der Reise

Durch Wanderarbeiter werden Hexenbilder und okkulte Praktiken auch über Landesgrenzen hinweg in neue Kontexte getragen und dort transformiert. Durch das Vorherrschen einer einheitlichen Landes- oder Verkehrssprache werden ethnische Hexenkonzepte in einen nationalen oder transnationalen Sprachdiskurs eingebunden (z.B. im Kiswahili); dort wo Englisch oder Französisch Nationalsprache ist, sogar in einen internationalen. Wie folgenreich das sein kann, zeigen schon die frühen Bemühungen europäischer Bibelübersetzer, für die Dreifaltigkeit oder den christlichen Teufel Entspre-

28 CIEKAWY / GESCHIERE: *Containing Witchcraft*, S. 5.

29 Arjun APPADURAI: *Globale ethnische Räume*, in: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/M. 1998, S. 11-40.

chungen in der Lokalsprache zu finden. Und die katholische Kirche in Afrika tut sich heute noch schwer, bei der Frage, ob es sich bei afrikanischen Hexen um vom Teufel Besessene handelt, bei denen das „Rituale Romanum“, der große Exorzismus anzuwenden sei. Die Pfingstkirchen wiederum machen sich genau dieses Muster zu Nutze und versprechen diesseitige Erlösung.

Der Markt des Okkulten ist dereguliert. Es herrscht ein Überangebot an globalen und lokalen Interpretationsexperten, von denen sich die wenigsten über die Natur der okkulten Kräfte einig sind.³⁰ So beugen sich die Marktkräfte des Okkulten dem jeweils Definitionsmächtigeren. Das kann in einem Fall der Politiker sein, der seine durch anstehende Wahlen gefährdete Machtposition mit Hilfe okkultur Spezialisten sichern will, auch wenn dies Menschenopfer kostet.³¹ Das kann im anderen Fall eine Gruppe von Modernisierungsverlierern sein, die in der Mobilisierung traditioneller Muster eine Chance sieht, ihre real schwache Position im ins Schwimmen geratenen Sozialgefüge zu verbessern.

Man könnte sagen, Hexerei ist eine der „travelling theories“, die heute weltweit als Interpretations- und Handlungsrahmen verfügbar sind. Sie muss aber, um wirksam zu werden, auf fruchtbaren Boden fallen. Sie muss an schon vorhandene Deutungsmuster in den Köpfen anschließen können. Sie ist auf die Macht des primordialen Arguments angewiesen und dies kann nur von den Akteuren selbst kommen. Förderlich für das Wiedererstarken des Musters ist eine Situation, die von unklaren Sozialbeziehungen, Rollenzuweisungen und Machtkonstellationen gekennzeichnet ist, eine kritische Masse von Personen, die das Muster mit trägt sowie ein Staat, der moderne Rechtsstandards nicht durchzusetzen in der Lage bzw. gewillt ist. Diese Faktoren erklären auch die regional so unterschiedliche Verbreitung des Phänomens im heutigen Afrika.

Wohin die Reise weitergehen könnte

Wohin entwickelt sich der Hexereidiskurs in Afrika? Was wird gegen seine Entgrenzung getan? Der moderne Vertreter des Gewaltmonopols, der postkoloniale afrikanische Staat, befindet sich in einer Zwickmühle. Lehnt er die Realität der Hexerei ab und ächtet die traditionellen Formen der Verfolgung, so schreibt er den Diskurs der Kolonialmächte fort. In einer Zeit schwindenden Vertrauens seitens der Zivilgesellschaft in die Legitimität staatlicher Macht und der Suche nach einer afrikanischen Identität erodiert dies seine Position zusätzlich. Trägt er der Realität von Hexerei Rechnung, und lässt Hexen den Prozess machen, so verabschiedet er sich aus dem Diskurs der modernen Weltgemeinschaft. Er macht sich unglaublich in internationalen Institutionen und wird zur Zielscheibe von Menschenrechtskampagnen.

30 Adam ASHFORTH: AIDS, Witchcraft, and the Problem of Power in Post-Apartheid South Africa. May 2001 (Occasional Paper of the School of Social Sciences, 10). Elektronisches Dokument. <http://www.sss.ias.edu/papers/paperten.pdf> (Aufruf am 04.11. 2003).

31 Eine Form sind die so genannten „Muti“-morde in Südafrika, aber auch in westafrikanischen Ländern, von denen Becker in diesem Band berichtet.

Die betroffenen Staaten gehen ganz unterschiedliche Wege. Während in etlichen Ländern die Kolonialgesetzgebung mit ihrer Unterscheidung zwischen möglicher Magie und unmöglicher Hexerei noch offiziell besteht, sind zum Beispiel in Südafrika Bestrebungen im Gange, Hexerei als Tatbestand wieder in die Strafgesetzgebung aufzunehmen³² Kamerun schließlich zählt zu den Ländern, in denen der Hexerei angeklagten Menschen aufgrund der Expertise von Hexendoktoren bis zu zehn Jahre Gefängnis drohen.³³ Die am wenigsten geeignete Institution zur Eingrenzung des Hexereiproblems ist der Staat. Er produziert mehr Hexereidiskurse, und -gewalt als er bannt. Erfolgreicher bei der Behandlung, das zeigen Beispiele aus Südafrika und Kamerun, sind traditionelle *Chiefs*. Sie begrenzen zumindest den Wahn. Am erfolgreichsten allerdings sind die Pfingstkirchen, weil sie einerseits Hexerei als Realität akzeptieren, sie aber dennoch von außerhalb des Deutungssystems zu bekämpfen suchen. Zunehmend weltweit vernetzt und meistens in afrikanischen Ballungsräumen konzentriert, definieren sie Hexerei um, als Werk des Teufels. Sie versprechen gleichzeitig göttlichen Schutz vor Hexerei und göttliche Erlösung für ehemalige Hexen innerhalb ihrer Gemeinden. Gegen die Einhaltung eines strikten ethischen Codes bieten sie eine neue Form der Schließung in dem freiwilligen Zusammenschluss ihrer egalitären Glaubensgemeinschaft.³⁴ Sie legitimieren persönliche Akkumulation von Geld und erlauben es gleichzeitig, die Forderungen armer Verwandter abzuweisen.

Was Max Weber zu dieser Vermählung von Hexenglauben und protestantischer Ethik in US-amerikanischem Gewand sagen würde, weiß ich nicht. Ihr hybrider Charakter zwischen dem Geist des Kapitalismus und der Macht des Okkulten macht die Pfingstkirchen jedenfalls zu einem der effektivsten Akteure der kulturellen Globalisierung.³⁵

Zurück am heimischen Schreibtisch

Als „Händler des Fremdartigen“ (Geertz) laufen wir Ethnologen leicht Gefahr, den gleichen voyeuristischen Exotismus von archaischer Primitivität und Rückständigkeit zu bedienen, den wir an der Darstellung in den Massenmedien kritisieren.³⁶ Hexerei und okkulte Praktiken sind weder eine Rückkehr zu traditionellen Strukturen noch ein Zei-

32 N. V. RALUSHAI et al.: Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft violence and ritual murders in the Northern Province of the Republic of South Africa, 1996 (unveröffentlicht). Dirk KOHNERT: Witchcraft and transnational Social Spaces: Witchcraft Violence, Reconciliation and Development in South Africa's Transition Process, in: *Journal of Modern African Studies* 41, 2 (2003), S. 1-29.

33 CIEKAWY / GESCHIERE: *Containing Witchcraft*.

34 Johannes HARNISCHFEGER: „Unverdienter Reichtum. Über Hexerei und Ritualmorde in Nigeria“, in: *Sociologus* 47/2 (1997), S. 129-156, hier S. 152. Dirk KOHNERT: Occult Beliefs, Globalization and the Quest for Development in African Societies: The example of South Africa. Religion and the Political Imagination in Changing South Africa, in: G. Mitchell / E. Mullen (Hg.), New York 2002, S. 169-188.

35 Peter BERGER: Die vier Gesichter der globalen Kultur, in: *Europäische Rundschau* (Wien) 26, (1998), S. 105-113.

36 Bruce KAPFERER: *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft, and Sorcery*. New York 2003.

chen von Rückständigkeit.³⁷ Sie sind vielmehr Ausdruck moderner sozialer Praxis in der Auseinandersetzung mit überregionalen und globalen Einflüssen. Sie äußern sich in der Revitalisierung und der Erfindung von Traditionen. Sie äußern sich in der lokalen Aneignung des Fremden, der Domestikation der großen Erzählungen. Und sie äußern sich in der Expansion des Lokalen in die Außenwelt (der Diasporabildung und Transnationalisierung des Phänomens).

Generalisierte Aussagen über das Hexereiphänomen in einer Weltregion, die weder katholische Inquisition, noch Kanzel, Hexenhammer oder Gutenbergschen Buchdruck zur Vereinheitlichung der Nomenklatur hatte, sind für die Modellbildung vielleicht hilfreich, halten der Empirie aber nur selten stand. Ich werde deshalb nach meinem Ordnungsversuch wie jede vernünftige Hexe versuchen, diese Ordnung gleich wieder durcheinander zu bringen. Ich möchte empfehlen, keiner großen Theorie zu Wesen oder Unwesen, zur Funktion oder Dysfunktion, zur Moral oder Unmoral, zum modernistischen oder antimodernistischen Potential des Hexereidiskurses in Afrika Glauben zu schenken.³⁸ Auch Hexenmuster vertragen nur Theorien mittlerer Reichweite. Die spannendsten Arbeiten der letzten Jahre, die ich kenne, nähern sich dem Thema lokal und fundiert empirisch.³⁹ Als „Ungläubige“ können wir uns über die vergangenen und heutigen Hexereidiskurse durch Quellenstudium, dabeistehende Beobachtung oder Befragung informieren und versuchen, sie zu erklären. Verstehen, in einem tieferen Sinne können wir Hexerei auf diese Weise nicht. Wir müssten bereit sein, Mitspieler zu werden in einem Spiel, das eigentlich gar keines ist. Die afrikanische Hexe ist eben nicht nur eine Denkfigur, Teil einer großen Erzählung oder ein kulturelles Deutungsmuster, zu der wir sie in der wissenschaftlichen Beschreibung gerne deklarieren.

Hexerei ist ein Feld, auf dem reale Männer und Frauen um okkultes Wissen, realen Einfluss und Macht kämpfen. Wer ernsthaft Forschung auf diesem Feld betreibt, weiß, dass er oder sie sich auf einem Minenfeld bewegt, bei dem Neid, Missgunst, Selbstüchtigkeit, Eifersucht, Ausgrenzung, Verdächtigung, üble Nachrede, Machthunger und enttäuschte Hoffnungen die Ingredienzien sind; eine explosive Mischung, die jederzeit hochgehen kann und dabei ganz gewöhnliche Opfer findet. Wohl dem, der da seinen akademischen Kopf einziehen und unversehrt an den heimischen Schreibtisch zurückkehren kann, um über Hexerei als „afrikanischen Weg zur Moderne“ zu rasonieren.

37 H. L. MOORE / T. SANDERS (Hg.): *Magical Interpretations. Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Routledge 2001.

38 als jüngster Versuch einer m.E. insgesamt missglückten aber in der Öffentlichkeit viel beachteten monokausalen Erklärung des Zusammenhanges zwischen wirtschaftlicher Stagnation und Hexerei in Afrika: D. SIGNER: *Ökonomie der Hexerei*. In: *Weltwoche* (2202), S. 42-47.

39 M. LAMBEK: *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto, Buffalo, London 1993. GESCHIERE: *Modernity. I. NIEHAUS: Witchcraft, power and politics. Exploring the occult in the South African lowveld*, Cape Town 2001.