

Judith Bachmann

Hexerei in Nigeria zwischen Christentum, Islam und traditionellen Praktiken

Globale Verflechtungen und lokale Positionierungen
bei den Yoruba



Nomos



INSTITUT
FÜR AFRIKASTUDIEN



INSTITUT
FÜR AFRIKASTUDIEN

Die begutachtete Reihe „Bayreuther Studien zu Politik und Gesellschaft in Afrika“ veröffentlicht Forschungsarbeiten über soziale und politische Prozesse und Strukturen in afrikanischen Gesellschaften. Die Herausgeberinnen und Herausgeber begrüßen innovative Monographien und herausgegebene Bände in englischer oder deutscher Sprache, die historische und aktuelle Transformationen in afrikanischen Ländern mit empirischem oder theoretischem Schwerpunkt diskutieren.

Die Reihe ist offen für Fallstudien und vergleichende Forschung aus den Sozialwissenschaften und verwandten akademischen Disziplinen.

Bayreuther Studien zu Politik und Gesellschaft in Afrika
Bayreuth Studies in Politics and Society in Africa

herausgegeben vom

Institut für Afrikastudien (IAS) der Universität Bayreuth

Dr. Antje Daniel

Prof. Dr. Alexander Stroh

Band 8

Judith Bachmann

Hexerei in Nigeria zwischen Christentum, Islam und traditionellen Praktiken

Globale Verflechtungen und lokale Positionierungen
bei den Yoruba



Nomos

Diese Veröffentlichung wurde gefördert durch Publikationsbeihilfen der Universität Heidelberg und der FAZIT-Stiftung.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2020

u.d.T.: Hexerei in Nigeria zwischen Christentum, Islam und traditionellen Praktiken.
Globale Verflechtungen und lokale Positionierungen unter den Yoruba

ISBN 978-3-8487-8034-1 (Print)

ISBN 978-3-7489-2426-5 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Danksagung

Mein Dank gilt zunächst der Studienstiftung des deutschen Volkes, deren Promotionsförderung die Feldforschung für dieses Buch möglich gemacht hat. Daran anschließend möchte ich auch der Universität Heidelberg für ihre großzügige Publikationsbeihilfe und der FAZIT-Stiftung für ihren großzügigen Druckkostenzuschuss zur Veröffentlichung dieses Buches danken. Für ihr umfangreiches Lektorat möchte ich Katharina Daniels danken. Für die Unterstützung bei der Veröffentlichung möchte meinen Kontakten bei Nomos, Beate Bernstein und Miriam Moschner, danken, die dabei geholfen haben, meine Dissertation in ein Buch zu verwandeln. Zu Dank bin ich auch Antje Daniel verpflichtet, die mich als Reihenherausgeberin durch die Veröffentlichung begleitet hat. Großer Dank gilt meinem Doktorvater Michael Bergunder, den ich als interessierten und kritischen Gesprächspartner schätzen gelernt habe, sowie meinem Zweitgutachter Klaus Hock, der meiner Forschungsarbeit von Beginn an großes Interesse entgegengebracht hat. Weiterhin Dank gebührt auch Jacob Kehinde Ayantayo, der sich als Mentor an der Universität Ibadan zur Verfügung gestellt hat und meine Forschung mit Anregungen und darüber hinaus der Beschaffung von Forschungsmaterialien mit unterstützt hat. Mein Dank gilt darüber hinaus Akinwumi Akindolie, Merna Azzeh, B. O. Sodiq, Abu Zaynab, Mr. Deji sowie der gesamten Bakare-Familie, die entscheidend dazu beigetragen haben, dass meine Forschung erträglich und ertragreich war. Den Menschen, die mir für meine Feldforschung Auskunft gegeben haben, bin ich überaus dankbar. Auch wenn nicht jede Kontaktaufnahme gleichermaßen freundlich aufgenommen wurde, so waren doch alle Begegnungen äußerst lehrreich. Gleichzeitig ist mir klar, dass ich ihnen allen niemals gerecht werden kann. Ihre Beteiligung an dieser Studie ist als Voraussetzung meiner gesamten Forschungsarbeit nicht in Dankbarkeit aufzuwiegen. Meinem Kollegium in Heidelberg sei ebenfalls gedankt, insbesondere Johanna Weirich, Anna Kirchner, Nora Kurzewitz, Jessica Albrecht, Lena Beisel, Frank Seifferth, Ellen Ohlhauser, Malena Reibert, Nuran Tanriver und Giovanni Maltese, auf deren sachliche wie menschliche Begleitung und Ermutigung ich immer zählen konnte. Meinen (ehemaligen) Studierenden an der Theologischen Fakultät in Heidelberg möchte ich ebenfalls danken für die gemeinsam bewältigten Herausforderungen, die bei der Kommunikation meiner Forschung entstanden sind, und die Lehren, die ich aus Verständnis wie Missverständnis gleichermaßen ziehen konnte. Dem gesamten Kolloquium und den Oberseminaren

Danksagung

am Lehrstuhl Bergunder verdanke ich zudem interessante Diskussionen und Vertiefungen, die dieses Buch theoretisch bereichert haben. Der größte Dank gilt abschließend meiner Familie, die an mich geglaubt und mich gleichzeitig immer auf den Boden der Tatsachen zurückgeholt hat.

Inhaltsverzeichnis

1. Hexerei in Afrika – lokale Positionierungen, globale Verflechtungen	13
1.1. Die Relevanz von Hexerei in Afrika heute: ein Beispiel	14
1.2. Alte und neue Forschungsansätze	18
1.2.1. Die neue Hexerei-Forschung als postkoloniales Projekt	18
1.2.2. Hexerei als afrikanische Moderne	20
1.3. Hexerei im Kontext christlicher und islamischer Dämonologien in Afrika	26
1.3.1. Pfingstbewegung und christliche Dämonologien in Afrika	26
1.3.2. Islamische Dämonologien und Heilpraktiken in Afrika	29
1.3.3. Komparatistische Studien zu Hexerei in Afrika	30
1.4. Hexerei als translinguale Praxis in globalgeschichtlicher Verflechtung	33
1.4.1. Hexerei als translinguale Praxis	34
1.4.2. Hexerei zwischen Macht und Agency	37
1.4.3. Hexerei in einer globalen Religionsgeschichte	39
1.5. Forschungsfeld	43
1.5.1. Kirchen	44
1.5.2. Moscheen	45
1.5.3. Traditionelle Heilpraktiken	46
1.6. Quellen und Methoden	47
1.7. Aufbau des Buchs	50
Erster Hauptteil: Globalgeschichtliche Verflechtungen von Yoruba-Hexerei	53
2. Yoruba-Religionsgeschichte	53
2.1. Mission, Kolonialisierung und Yoruba-Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert	56

2.2. Entstehung von christlichen und muslimischen Massenbewegungen (1920er-1950er)	70
2.2.1. Die christliche Massenbewegung zwischen Mission und Unabhängigkeit	71
2.2.2. Die muslimische Massenbewegung zwischen Kolonialregierung und Bildungsreformen	79
2.2.3. Die politische Massenbewegung und ihr religiöser Schatten	84
2.3. Traditionalisierung im Angesicht des politischen „Vakuums“ (1960er-1970er)	89
2.3.1. Die Ibadaner Religionswissenschaftliche Schule, indigene Künste und die (Re-) Traditionalisierung Nigerias	93
Die Ibadaner Religionswissenschaftliche Schule	93
Die Indigenen Künste und Schreine	98
Ifá und traditionelles Heilen	101
2.3.2. Die nigerianische Studierendenbewegung und ihre Bedeutung für die Religionen	104
„Kulte“ und die kommunistische Studierendenbewegung als Gegenüber	104
Die christliche Studierendenbewegung	106
Die muslimische Studierendenbewegung	111
2.3.3. FESTAC '77 und der Versuch der nationalen Einigung Nigerias	114
2.4. Christianisierung und Islamisierung um „Religion“ und „das Okkulte“ (1980er-2000er)	116
2.4.1. Scharia-Debatten und die Islamisierung des Südwestens	117
2.4.2. Die nationale Politisierung „des Okkulten“ und die Verbreitung von Heilpraktiken	122
2.4.3. Die Entstehung der Nation der „Wiedergeborenen“	131
2.5. Fazit	138
3. Geschichte der Yoruba-Hexerei	141
3.1. Hexerei in der globalen Missionsbewegung (1840er-1880er)	142
3.1.1. Die Problematisierung des Ursprungs „afrikanischer“ Hexerei	142
3.1.2. Hexerei im Europa des frühen 19. Jahrhunderts	144
3.1.3. Hexerei in der frühen Yoruba-Mission und Übersetzung des Neuen Testaments	149

3.2. Hexerei in der früh- bis hochkolonialen Phase (1880er-1910er)	152
3.2.1. Hexerei in der Religionswissenschaft und Völkerkunde	153
3.2.2. Hexerei in der späten Yoruba-Mission und Übersetzung des Alten Testaments	155
3.2.3. Hexerei im kolonialen Westafrika	158
3.2.4. Hexerei in der kolonialen Rechtsordnung	161
3.3. Hexerei in der spätkolonialen Phase (1920er-1950er)	165
3.3.1. Vor den <i>Alatinga</i> : Hexerei bei der Yoruba-Elite und in der Erweckungsbewegung	166
Hexerei im Yoruba-Gewohnheitsrecht	167
Hexerei in der Erweckungsbewegung	169
Yoruba-Hexerei in der spätkolonialen Wissensproduktion zu Afrika	174
3.3.2. Die <i>Alatinga</i> -Hexenjagd: Hexerei im aktiven und systematischen Gebrauch in der spätkolonialen Phase	178
3.3.3. Nach den <i>Alatinga</i> : Hexerei als globale Vergleichskategorie oder Wicca in Westafrika	188
3.4. Hexerei in der frühen Unabhängigkeitsphase (1960er-1970er)	194
3.4.1. Europäische und nordamerikanische Perspektiven: Hexerei als Teil der Yoruba-Mythologie / -Theologie	195
3.4.2. Yoruba-Perspektiven: Hexerei als Teil der afrikanischen Theologie und Grundstein der Yoruba-Philosophie	206
Omoyajowo: Hexerei und die Reform des Christentums	207
Idowu: Hexerei und die Afrikanisierung des Christentums	210
Olukunle: Hexerei in der Yoruba-Metaphysik	213
3.4.3. Frauen und Geschlechterverhältnisse in der Produktion der Yoruba-Tradition	222
3.5. Hexerei zwischen Nationalismus, New Age, Pfingstbewegung und Reformislam (1980er-2000er)	227
3.5.1. Nationalismus unter der Militärdiktatur: Die Entstehung studentischer Geheimkulte als Identifikationsort von Hexerei	229
3.5.2. Pfingstbewegung und Reformislam: Hexerei als Dämonisierung weiblicher Unabhängigkeit und konkurrierender Heilpraktiken	233
Pfingstbewegung: Geheimkulte, Frauen und Weiße Gewänder-Kirchen	234
Reformislam: Magie, Frauen und muslimische Heilpraktiken	242

3.5.3. New Age und Yoruba-Religion: Hexerei als Religion der afrikanischen Frau	247
New Age: Frauen zwischen Bürgerrechtsbewegung und spirituellem Feminismus	248
Africana-Studien: Frauen zwischen spirituellem Feminismus und Yoruba-Tradition	251
3.6. Fazit	258
Zweiter Hauptteil: Lokale Abgrenzungen von Hexerei in Ibadan am Beginn des 21. Jahrhunderts	263
4. Die Öffentlichkeit von Hexerei	263
4.1. Die Öffentlichkeit von Hexerei in den überregionalen Medien	265
4.1.1. Atheistische Kritik: Die Gefahren des Hexerei-Aberglaubens	268
4.1.2. Pfingstliche Positionen: Die Gefahr von Hexerei und ihre Überwindung	271
4.1.3. Politischer Gebrauch: Hexerei in der Opposition	277
4.1.4. Die Witches and Wizards Association of Nigeria: Der Schutz Nigerias durch Hexerei	280
4.1.5. Zwischenfazit	288
4.2. Die lokale Öffentlichkeit von Hexerei	289
4.2.1. Das Wissen von Hexerei in der lokalen Bevölkerung	290
Erzählungen von <i>Àjé</i> -Geständnissen	291
Zweifel an <i>Àjé</i> -Geständnissen	297
Natur- und Tiererscheinungen als Hinweise auf <i>Àjé</i>	299
4.2.2. <i>Àjé</i> in staatlichen und privatwirtschaftlichen Institutionen	301
<i>Àjé</i> in staatlichen Institutionen	302
<i>Àjé</i> in der Landlord Association	306
4.2.3. <i>Àjé</i> bei traditionellen Heilpraktiken und in Kirchen	311
Nächtliche Gebetsveranstaltungen gegen <i>Àjé</i>	314
Traditionelle Heilpraktiken gegen <i>Àjé</i>	317
Der Befreiungsdienst gegen <i>Àjé</i>	322
4.3. Fazit	327
5. Hexerei und Religion	332
5.1. <i>Àjé</i> -Theologien	336
5.1.1. <i>Àjé</i> als übernatürliche Gunst oder als göttliche Strafe	337

5.1.2. <i>Àjé</i> als Besessenheit	347
<i>Àjé</i> als Besessenheit durch Jinne	348
<i>Àjé</i> als Besessenheit durch Dämonen	354
5.1.3. <i>Àjé</i> als Nichts und Allah als Alles	362
5.1.4. Zwischenfazit	366
5.2. <i>Àjé</i> als traditionelles Heilen	367
5.2.1. Die (Fremd-)Identifizierung von traditionellem Heilen mit <i>Àjé</i>	367
<i>Àjé</i> als traditionelles Heilen aus christlicher Perspektive	368
<i>Àjé</i> als traditionelles Heilen aus muslimischer Perspektive	376
5.2.2. <i>Àjé</i> als Erweis der Überlegenheit von Heilpraktiken	382
<i>Àjé</i> und die Überlegenheit christlicher Heilpraktiken	383
<i>Àjé</i> und die Überlegenheit muslimischer Heilpraktiken	386
<i>Àjé</i> und die Überlegenheit traditioneller Heilpraktiken	390
5.3. Fazit	391
6. Hexerei und Geschlechterverhältnisse	395
6.1. Benennung und Begrenzung von <i>Àjé</i> als weibliche Praktiken	401
6.1.1. Benennung von <i>Àjé</i> als weibliche Praktiken durch Sprichworte und Erzählungen	402
6.1.2. Benennung und Begrenzung von <i>Àjé</i> als weibliche Praktiken im traditionellen Heilen	405
6.1.3. Benennung und Begrenzung von <i>Àjé</i> als weibliche Praktiken bei Austreibungs- und Heilpraktiken	407
6.2. Frauen in der <i>Àjé</i> -Debatte	416
6.2.1. Abgrenzung von <i>Àjé</i> durch Schicksalsbestimmung im traditionellen Heilen	418
6.2.2. Abgrenzung von <i>Àjé</i> durch Prophetie und Geisterunterscheidung in Weiße Gewänder-Kirchen	422
6.2.3. Abgrenzung von <i>Àjé</i> durch Gebetskampf und Befreiungsdienst in der Pfingstbewegung	426
6.3. Fazit	434
7. Gesamtfazit und Ausblick	439
7.1. Zusammenfassung	439
7.1.1. Hexerei in Ibadan im 21. Jahrhundert	440

Inhaltsverzeichnis

7.1.2. Schlussfolgerung: Yoruba-Hexerei zwischen Positionierung und Positioniertsein	443
7.1.3. Yoruba-Hexerei in der globalen Verflechtungsgeschichte	445
7.1.4. Schlussfolgerung: Yoruba-Hexerei als translinguale Praxis in globaler Verflechtung	449
7.2. Implikationen	449
7.2.1. Afrika in einer globalen Religionsgeschichte	450
7.2.2. Erforschung von Christentum, Islam und traditionellen Praktiken in Afrika	451
7.2.3. Hexerei und Religion	453
7.3. Ausblick: Die Frage des Verfolgungswissens und die Öffentlichkeit von Religion und Hexerei	455
Interviewverzeichnis	459
Literaturverzeichnis	463
Index	495

1. Hexerei in Afrika – lokale Positionierungen, globale Verflechtungen¹

Ende 2019 machte eine wissenschaftliche Konferenz der University of Nigeria in Nsukka (UNN) weltweit Schlagzeilen. Sie sollte eigentlich unter dem Titel „Hexerei: Bedeutung, Faktoren und Praktiken“ stattfinden, doch Proteste, zunächst aus studentische Reihen, dann aus regionalen und nationalen christlichen Gremien führten zur Absage des geplanten universitären Veranstaltungsortes, des Hauptvortrags und zur Änderung des Titels. Europäische Medien zeigten sich bestürzt darüber, dass eine wissenschaftliche Konferenz solchen Unwegsamkeiten ausgesetzt sein könnte (Nwaubani 2019; Kritzenberger 2019; Rampp/Wakonigg 2019). Implizit bestärkte dies den Eindruck, dass Hexerei-Vorstellungen in Afrika einen gefährlichen (ja sogar der freien Wissenschaft gefährlich werdenden!) Aberglauben darstellten. Auch in neopaganen Kreisen machte die Nachricht um die UNN-Konferenz die Runde (Tejeda-Moreno 2019; Patheos.com 2019). Ich bin der Ansicht, dass sich aus den Vorgängen um die Konferenz und das, was wir über die Konferenz selbst wissen, schließen lässt, was unter Hexerei in Afrika heute zu verstehen ist. Im vorliegenden Buch stelle ich einen neuen, sozialwissenschaftlich orientierten Ansatz vor, der lokale Verständnisse zum Ausgangspunkt nimmt, ohne diese auf kulturspezifische Vorstellungen festzulegen. Die Ergebnisse aus der Feldforschung in Nigeria liegen diesem Zugang zugrunde; aus pragmatischen Gründen sind sie in der Gliederung nachgeordnet. Aus der Feldforschung ergaben sich zwei grundsätzliche Irritationen, die für die Untersuchung leitend wurden: zum einen bildete Hexerei ein politisch wie sozial stark aufgeladenes Thema mit unterschiedlichsten Definitionen; zum anderen gab es enorm viele Hinweise auf globale Verflechtungen. Eben diese beiden Facetten sind auch in den Geschehnissen rund um die UNN-Konferenz zu beobachten. Darum möchte ich sie an diesem Ereignis beispielhaft erläutern. Die These, die ich im Verlauf des Buchs darlegen werde, ist, dass Hexerei als Yoruba-Vorstellung sehr plural ist und es sich dabei um Wirkungen globaler Verflechtungen in

1 Anmerkung zur Schreibweise fremdsprachlicher Ausdrücke: Sofern sie als solche im Text vorkommen, sind sie in kursive Umschrift gesetzt. Yoruba-Worte sind in der Intonation des Standard-Yoruba abgebildet. In Zitaten oder historischen Verweisen habe ich allerdings, sofern dort nicht eigens das Standard-Yoruba verwendet wurde, darauf verzichtet, die Intonation nachträglich einzutragen.

Form von lokalen Positionierungen handelt. Dabei suchen sich unterschiedliche lokale Positionen immer wieder auch über Hexerei-Vorstellungen als selbstständig und genuin voneinander abzugrenzen.

1.1. Die Relevanz von Hexerei in Afrika heute: ein Beispiel

Ab Juni 2019 bewarb das Organisationskomitee die Konferenz über verschiedene akademische Foren online. Am 11. November erschien ein kurzer Veranstaltungshinweis auf der nigerianischen Online-Nachrichtenplattform *The Cable*, der die Konferenz und ihr Thema bekannt machte (The Cable Nigeria 2019a). Einige Tage später erschien auf eben jener Plattform ein längerer Kommentar (Deji-Folutile 2019). Darin kritisierte Olabisi Deji-Folutile, dass die UNN sich ausgerechnet dem Thema Hexerei widmen wollte, wo es doch genug andere Bereiche gebe, denen sich die Wissenschaft besser zuwenden könnte. Sie sah einerseits die Gefahr, dass die Konferenz Hexerei-Vorstellungen in Nigeria bestärken würde. Andererseits verwies sie jedoch auf die reale Existenz von Hexen und Hexern und führte dafür die, in den nigerianischen Medien aktive, Witches and Wizards Association of Nigeria (WITZ-AN) ins Feld. Zum Ende formulierte Deji-Folutile einige Forderungen an die UNN, die sie als Pflichten der Universitäten in Nigeria für die Gesellschaft ansah. Dazu zählte sie dann auch die „Enthüllung der wahren Hexen und Hexer“:

„Die UNN sollte, zum Beispiel, die Welt wissen lassen, dass es keine Geister auf nigerianischen Schnellstraßen gibt; dass die Hexen in Nigeria in den Landesregierungen, in den Ministerien, in den gesetzgebenden Versammlungen, in den gewählten Ämtern, im Staatsdienst und unter all jenen Personen sind, die entweder aus der gemeinsamen Kasse stehlen oder ihre Pflichten nicht wie erwartet ausführen“ (ebd.).²

Die Autorin nutzte also das Thema Hexerei, um die Regierung und gewählte Ämter in Nigeria zu kritisieren. Solche Regierungskritik sah sie als wissenschaftliche Aufgabe. Ihre Forderungen wurden jedoch bald schon von anderen Stimmen übertönt. Studierende am Campus, v. a. Mitglieder christlicher Studierendengruppen, protestierten gegen die Konferenz und warnten online und offline mit selbst gemachten Postern vor der „Versammlung von Hexen“;

2 Sofern nicht direkt deutsche Übersetzungen als Referenzen angegeben sind, handelt es sich bei den deutschen Übersetzungen von Zitaten in diesem Buch um eigene Anfertigungen der Autorin.

als die sie die Konferenz bezeichneten (The Cable Nigeria 2019b, 2019c; Igwe 2019b). Bebildert wurden ihre Poster von Ausschnitten aus populären Filmen wie „Der Zauberer von Oz“. Das Organisationskomitee versuchte derweilen über das Campus-Radio die Studierenden davon zu überzeugen, dass es sich um ein akademisches Anliegen handelte. Die lokale Vertretung des pfingstlich-charismatischen Christentums in Nigeria, Pentecostal Fellowship of Nigeria (PFN), forderte bald darauf alle Gläubigen dazu auf, einen zweitägigen Gebetskampf gegen die Konferenz durchzuführen (Ede 2019a; Sahara Reporters 2019). Ihr Vorsitzender sprach ebenso wie die Regionalgruppe Südost der Christian Association of Nigeria (CAN) öffentlich die Forderung aus, die Konferenz abzusagen (Olowolagba 2019).

Auf der Online-Nachrichtenplattform *Modern Ghana* zeigte sich hingegen der atheistische Aktivist Leo Igwe im Namen der Humanist Association of Nigeria erfreut über die Konferenz und betroffen von den Protesten gegen sie. „Dies ist eine deutliche Demonstration von Intoleranz, Extremismus und Anti-Intellektualismus“ (Igwe 2019a). Das Organisationskomitee der Konferenz reagierte mit dem Hinweis, dass es sich nicht um eine anti-christliche Konferenz handele (Awala 2019). „Der Leib Christi generell, CAN eingeschlossen, wird von unseren Ergebnissen profitieren.“ (zitiert nach ebd.) Mitglieder aus CAN und PFN seien ausdrücklich zur Konferenz eingeladen worden. Doch diese Bemühungen nutzten allem Anschein nach wenig. Der Besitzer des Veranstaltungsortes erteilte eine Absage, so dass auf die Schnelle ein neuer Veranstaltungsort gesucht werden musste (Igwe 2019b). Schon am 24. November wurde bekannt, dass das Organisationskomitee dem öffentlichen Druck nachgeben musste (Odu 2019). Auf Geheiß des Rektors der UNN wurde die Konferenz zu dem weniger anstößigen Titel „Dimensionen menschlichen Verhaltens“ umbenannt, um abseits der öffentlichen Kritik abgehalten werden zu können. Der angekündigte Hauptvortrag des ehemaligen Rektors der Benue State University, David Ker, wurde zurückgezogen. Parallel zur Konferenz hielt die Abteilung für studentische Anliegen und das Graduate Students' Fellowship eine Gebetskonferenz mit dem Titel „Die Mächte der Hexerei Enthüllen und Vernichten“ (Ajidoku 2019). Trotz der Ereignisse im Vorhinein nahmen Berichten zufolge etwa tausend Studierende und Forschende an der UNN-Konferenz teil (Egwu 2020).

Aufgrund der Kontroverse um die UNN-Konferenz wurden auch Stimmen in Nigeria laut, die das Verhalten von PFN und CAN als Scharlatanerie identifizierten. So schrieb Ezinwanne Onwuka über die „Hexerei-Saga“:

„Die Kirche ist voll von Wölfen in Schafspelzen. So viele Pastoren, Propheten, Evangelisten, Apostel, Bischöfe, etc. geben der Hexerei nach. Die

1. Hexerei in Afrika – lokale Positionierungen, globale Verflechtungen

Wunder, die sie behaupten zu vollbringen, sind meistens von schwarzer Magie betrieben“ (Onwuka 2019).

Auch Igwe und das Organisationskomitee (Ede 2019b) sowie Ker (Kalu 2019), der für den Hauptvortrag vorgesehen war, verliehen ihrem Ärger und Unverständnis wiederholt in den Medien Ausdruck. Ker sagte in einem Interview:

„Es gibt nur eine Macht und das ist Gott, aber was ich sage, ist auch, dass es ein forschungswürdiges Gebiet ist und keine Person sollte kommen und Dich einschüchtern, nicht darüber zu sprechen, weil Du ein guter Christ bist. Gute Gläubige sollten einen ausreichenden Glauben haben, um sich um diese Dinge zu kümmern“ (ebd.).

In den Berichten über die Inhalte der Konferenz und der dort gehaltenen Vorträge wurde jedoch deutlich, dass nicht nur die Reaktionen sehr divers waren, sondern auch die Themen, die unter der Kategorie „Hexerei“ vorgetragen werden sollten. Einige wiesen Hexerei als Aberglauben und Imagination aus und setzten moderne Technologie und Wissenschaft dagegen (Oladoyinbo/Adeleke 2019; PM News Nigeria 2019); andere sahen in Hexerei „afrikanische Wissenschaft“ und verhandelten es zusammen mit Heilpraktiken (Akinlade 2019). So verstand ein Autor bei *The Nation* die Konferenz als Schneise, die Überlegenheit afrikanischen indigenen Wissens auf allen Gebieten (Medizin, Landwirtschaft, Militär, innere Sicherheit etc.) zu erforschen (ebd.). Darin spiegelten sich die Versuche, europäische Überlegenheitsansprüche gegenüber Afrika zu entkräften.

Die UNN-Konferenz zeigt so, dass Hexerei in Afrika über eine enorme öffentliche Brisanz verfügt. Zudem wird aus den dargestellten öffentlichen Reaktionen und den konferenz eigenen Inhalten deutlich, dass Hexerei ein Name ist, unter dem sich mehrere, auch widersprüchliche, Anliegen und Interessen versammeln können. Aus den Ereignissen um die UNN-Konferenz ist m. E. zu schließen, dass sich „Hexerei“ gerade durch die Überlagerung von verschiedenen Positionen auszeichnet, die zudem an globale Debatten anschließen. Meine Grundthese, die ich im Folgenden weiter ausführen werde, ist, dass Hexerei eine historisch gewachsene globale Vergleichskategorie ist, in der sich nigerianische Menschen bereits seit langer Zeit positionieren.

In der deutschen Öffentlichkeit ruft das Thema Hexerei in Afrika allerdings bislang v. a. eine dominante Haltung hervor. Hexerei wird meist dem Bereich der Entwicklungshilfe zugeordnet, da sie mit Gewalttaten an zumeist hilflosen Menschen verbunden wird und der Glaube an Hexerei als rückschrittlich, ja sogar als Verhinderung von Fortschritt gilt. Beispielhaft steht hier der Fall des nigerianischen Straßenjungen Hope, dessen „Rettung“ durch eine dänische

Entwicklungshelferin 2016 in den deutschen Medien die Runde machte (Stern Online 2016; Kriesch/Scholz 2016; Bild Online 2016). Die vermeintliche Persistenz des Hexerei-Glaubens und die Gewalttätigkeiten, die auf diesen Glauben zurückgeführt werden, stehen dabei auch für das Scheitern von Entwicklung in Afrika. Bartholomäus Grill führte dies für *Die Zeit* bereits 2005 im Anschluss an den Schweizer Ethnologen David Signer aus. Signer vertrat in seinem Werk *Die Ökonomie der Hexerei oder Warum es in Afrika keine Wolkenkratzer gibt* die These, dass der Hexerei-Glaube Entwicklung in Afrika verhindere. Kritisch ob der Einfachheit dieser Annahme, ihr aber doch wegen ihres Provokationspotenzials nicht abgeneigt, schrieb Grill über Signer:

„[Am] Ende scheint es, als gäbe es nur eine Erklärung für das Dilemma Afrikas: die Hexerei. Stellenweise klingt das so monokausal wie jene Verschwörungstheorie, die alle Schuld finsternen Außenmächten zuschreibt. Dennoch: Signers provokante Thesen beleben die Debatte über das zerstörerische Potenzial des Okkultismus, die in der postkolonialen Solidaritätsära auf dem Altar der Political Correctness geopfert wurde“ (Grill 2005).

Hexerei in Afrika existiert in der deutschen Öffentlichkeit also bislang als exotische, ja absurde Kuriosität und als Thema, das allein die Entwicklungshilfe für sich beansprucht. Das wirkte sich auch auf die Behandlung dieses Themas in der Forschung aus. Claudia Währisch-Oblau und Henning Wrogemann leiteten ihren 2015 erschienenen Sammelband *Witchcraft, Demons and Deliverance* mit dem programmatischen Ausspruch „Das ist nicht Euer Ernst!“ (Währisch-Oblau/Wrogemann 2015a: 7) ein, der ihnen immer wieder entgegengebracht wurde, wenn sie das Thema der Konferenz erwähnten, aus der die Veröffentlichung hervorging. Sie schrieben weiter:

„Wann immer wir, zwei aus der deutschen Missionstheologie, mit unserem kollegialen Umfeld über unser Projekt sprachen, eine internationale akademische Konferenz über die Themen Hexerei, Dämonen und Befreiungsdienst zu organisieren, stießen wir auf Zweifel oder sogar offenen Hohn. Hexerei, Dämonenglaube und Befreiungsdienst wurden im ‚aufgeklärten‘ Nordeuropa als kuriose Überreste mittelalterlicher Weltanschauungen angesehen, die vielleicht noch in zurückgebliebenen afrikanischen Dörfern gefunden werden könnten, aber im Laufe von Modernisierung und Globalisierung aussterben würden“ (ebd.).

Der Ethnologe Felix Riedel, der 2016 zu Hexenbeschuldigungen und Hexenjagen in Ghana publizierte, reflektierte ebenfalls die scherzhaften bis spötti-

1. Hexerei in Afrika – lokale Positionierungen, globale Verflechtungen

schen Kommentare zu seinem Forschungsthema, die er aus seinem kollegialen Umfeld zu hören bekam (Riedel 2016: 28-29).

Diese Eindrücke aus der deutschen Öffentlichkeit, und die in ihnen deutlich werdende Schlagseite zugunsten von Entwicklungsdebatten, stehen nun in gravierendem Widerspruch zu den mehrschichtigen Ereignissen um die UNN-Konferenz, wie ich sie zu Beginn schilderte. Es braucht m. E. einen neuen Ansatz, um der Komplexität, die sich dort und in anderen nigerianischen Debatten zeigt, gerecht zu werden. Dabei müssen afrikanische Stimmen insbesondere in ihrer Unterschiedlichkeit, Perspektivität, Informiertheit und Positionalität in der globalen Hexerei-Debatte wahrgenommen werden.

1.2. Alte und neue Forschungsansätze

Die 1930er und insbesondere der Name E. E. Evans-Pritchard werden mit der Geburtsstunde der Forschung zu Hexerei in Afrika assoziiert (Pavanello 2017: 6-7). Zu diesem Zeitpunkt begannen Forschende erstmals, sich mit dem Thema der Hexerei in Afrika ausdrücklich zu befassen. Diese Absonderung von Hexerei als eigenständigem Feld war eng verbunden mit der Herausbildung einer neuen Wissenschaftstradition in den britischen Sozialwissenschaften (*Social Anthropology*).³ Hexerei wurde schnell zu ihrem Markenzeichen, da sich an diesem das Funktionieren afrikanischer Gemeinschaftsformen und ihre neusten Modifikationen besonders gut darlegen ließen (Pavanello 2017: 7; Crick 1973, 1979). Heute kann jedoch nicht mehr auf diese Anfänge zurückgeblückt werden, ohne dass die kolonialen Bedingungen, unter denen sie sich konstituierten, mitbedacht werden. Dies ist insbesondere einer kritischen, postmarxistisch geprägten, Forschung in den 1990ern zu verdanken, die Hexerei in Afrika wieder in die Mitte der Debatten über Afrika zurückholte, dies jedoch unter einer neuen Perspektive tat, in Abgrenzung zum kolonialen Erbe der Sozialwissenschaften.

1.2.1. Die neue Hexerei-Forschung als postkoloniales Projekt

Für die Afrika-Forschung wurde Hexerei unter der Perspektive wiedergewonnen, dass es sich bei ihren gegenwärtigen Ausprägungen nicht um einen

3 Eine Kritik dieses Befundes inklusive Vorschläge, über die alte Schule der britischen Sozialwissenschaften hinauszugehen, lieferte u. a. Malcolm Crick in den 1970ern (Crick 1973, 1979).

unmittelbaren Anschluss an traditionelle afrikanische Vorstellungen handelte, sondern um Formierungen der Moderne (Comaroff/Comaroff 1993b; Bond/Ciekawy 2001; Moore/Sanders 2001; Meyer/Pels 2003). In einem programmatischen Einführungsaufsatz legten Jean und John Comaroff die These dar, dass Tradition nur innerhalb der Erzählung der Moderne als Gegenpol überhaupt relevant würde (Comaroff/Comaroff 1993a: xii). Diese Erzählung zwischen den Polen Tradition und Moderne sei ein „lang bestehender europäischer Mythos“ (ebd.), nämlich der des Fortschritts:

„Sie spricht von der unaufhaltsamen, wenn auch immer unvollständigen, Fortentwicklung des Primitiven: von seiner Bekehrung zu einer Weltreligion, von seiner graduellen Eingliederung in die Zivilgesellschaft, von der Verbesserung seiner materiellen Umstände, von der Rationalisierung seiner Glaubensinhalte und -praktiken“ (ebd.).

Diese Vorstellung von Modernisierung, die Tradition als Vergangenheit – allerdings im Sinne eines dialektischen Gegenübers – reaktiviere, sei eine, die zwar allgemeine Gültigkeit beanspruche und genau so auch in der europäischen Kolonialisierung verbreitet worden war. Sie verdanke sich jedoch eben „westlichen Ideologien“ (ebd.) und sei deswegen heutzutage schlecht geeignet, um die Situation in den ehemaligen Kolonien zu beschreiben. Kritik an der Dominanz europäischer Narrative hatte bereits Edward Said in seinem bahnbrechenden Werk *Orientalismus* geäußert (Said 2014). Demnach sei die Auseinandersetzung mit dem Orient neben der Eroberung und Beherrschung von Land und Menschen durch die Kolonialisierung auch als eurozentrische Wissensproduktion verlaufen, die die Entmündigung des Orients im Hinblick auf Wissenskategorien bewirkt habe (ebd.: 11). Der Orient sei nun der Möglichkeiten beraubt, sich selbst zu repräsentieren (ebd.: 15-17). Durch diesen eurozentrischen Wissensdiskurs konnten einerseits koloniale Herrschaftsverhältnisse stabilisiert werden, andererseits wirkte er als Selbstvergewisserung, indem unliebsame Einstellungen, wie etwa Aberglaube, in die Kolonien projiziert wurden (Mbembe 2001: 2-4). Es hatte sich, so David Chidester in Weiterführung von Saids Gedanken, um einen Vergleich gehandelt, der auf der Beziehung europäischer Interessen zu afrikanischen Verhältnissen basierte (Chidester 1996). Nicht nur die Ethnologie, sondern auch die Religionswissenschaft verdanke ihre Entstehung somit den Eroberungs- und Beherrschungsinteressen der Kolonialmächte (Chidester 2006). Im Zuge der unterschiedlichen Kontaktaufnahme zu afrikanischen Kontexten ergaben sich nach Chidester auch verschiedene Schlussfolgerungen über das Vorhandensein und das Wesen von „Religion“ in diesen Kontexten. Bei „Religion“

und „Religionen“ handelte es sich um „Produkte der kolonialen Situation“ (Chidester 1996: 16).

Die Comaroffs sahen in derartigen Analysen (post-)kolonialer Verhältnisse ein fundamentales Problem: Wie könnte eine Beschreibung dieser Verhältnisse stattfinden, die diese Herrschaftsverhältnisse nicht einfach – wenn vielleicht auch in kritischer Absicht – wiederholte? Ähnlich wie bereits Homi Bhabha fragten sie nach einer Perspektive, mit der die Rolle der (post-)kolonialen Subjekte stärker in den Vordergrund treten könnte (Bhabha 1984):

„Können wir die weltweiten Fakten des kolonialen und postkolonialen Zwangs, Gewalt und Ausbeutung, ausreichend beachten, jedoch nicht die Rolle parochialer Zeichen und Werte, lokaler Bedeutungen und historischer Sensibilitäten geringschätzen?“ (Comaroff/Comaroff 1993a: xiii).

Mit anderen Worten suchten die Comaroffs nach einer Möglichkeit, Hexerei und andere Effekte dessen, was sie als „okkulte Ökonomien“ bezeichneten, zu beschreiben, ohne dabei die kolonialen Zuschreibungen zu wiederholen, die sich der Situation der Beherrschung verdankten. Lokale Eigenbeschreibungen sollten nicht erneut verdeckt werden. Die kolonialen Verhältnisse und ihre Wirkungen sollten in postkolonial-kritischer Absicht sichtbar gemacht werden.

1.2.2. Hexerei als afrikanische Moderne

Ihr Vorschlag zur Lösung dieses Problems bestand darin, nicht länger „schlecht passende westliche Kategorien“ (ebd.: xviii) zu applizieren. Peter Geschiere trieb diese Kritik weiter und stellte in Frage, ob Hexerei eine passende Kategorie zur Übersetzung afrikanischer Begriffe sei. Die britischen Sozialwissenschaften hätten dazu beigetragen, Hexerei als böse, in dualistischer Opposition zum Guten, wahrzunehmen (Geschiere 1997: 12). Dagegen wies Geschiere auf das jeweils lokale afrikanische Verständnis hin, das sich der ambivalenten Gestalt von Hexerei bewusst sei, die als okkulte Kräfte positiv und negativ genutzt werden könnte (ebd.: 12-13). Durch das Bestreben von Missionsgesellschaften, Kolonialapparaten und der Ethnologie hätten sich britische und französische Begriffe von Hexerei mit moralisierenden, dualistischen Konnotationen weltweit durchgesetzt (ebd.: 13). Geschiere sah aber die Möglichkeit, afrikanische Begriffe wie das Wort *djambe* aus Kamerun, das seines Erachtens mehr Ambivalenz zuließ, dagegen zu setzen. Er plädierte dafür, *djambe* auch nicht mehr mit Hexerei, sondern mit Termini zu übersetzen,

die neutraler und weniger moralisch aufgeladen seien, wie „okkulte Kräfte“ (ebd.: 14).

Das Plädoyer für das Verwenden afrikanischer Begrifflichkeiten reihte sich ein in die programmatische Vorstellung vieler Modernen, die in der großen Moderne-Erzählung und den Globalisierungsprozessen der Neuzeit hegemonial zusammengehalten würden, jedoch eigentlich „divers und dynamisch, multipel und multidirektional“ (Comaroff/Comaroff 1993a: xi) seien. In einer Weiterführung des Mimikry-Gedanken von Homi Bhabha (Bhabha 1984) konstatierten die Comaroffs:

„Eroberte und kolonialisierte Gesellschaften [...] wurden niemals einfach in das europäische Abbild umgearbeitet, trotz der anhaltenden Tendenz eurozentrischer Wissenschaftstreibender, von ihnen zu sprechen, als ob sie es waren“ (Comaroff/Comaroff 1993a: xi).

Stattdessen hätten die Kolonialiserten Widerstand geleistet und auf subversive Weisen Institutionen zu ihrem Vorteil transformiert.

Das Konzept multipler Modernen wurde in den 2000ern ausformuliert (Eisenstadt 2000) und barg nun zunehmend die Gefahr, nicht mehr einer postkolonialen Kritik zu dienen, sondern kulturelle Sonderwege ideologisch zu begründen. Die westliche Moderne wurde zudem weiterhin als Ursprungsort kultureller Diversifizierungen in der Gegenwart gesehen (ebd.: 24). Für Hexerei bestärkte diese These nun wieder eine bislang kaum hinterfragte Trennung von europäischer und afrikanischer Hexerei. Beide wurden auf unterschiedliche Weisen und mit unterschiedlichen theoretischen Ansätzen untersucht. Es lassen sich drei Aspekte benennen: 1) Eine besonders wichtige Unterscheidung tritt bei der Kategorisierung als Religion auf. Während Hexerei im Europa des 21. Jahrhunderts, insbesondere unter der Selbstbezeichnung Wicca, als „Religion“ beurteilt wird, besteht in der ethnologischen Forschung große Uneinigkeit, ob Hexerei in Afrika als Religion einzuordnen ist. Hexerei in Europa wurde als „Mysterienreligion“ (Pearson 2002: 135), als „Religion der Immanenz“ (Morris 2006: 275) und als „Religion der Spätmoderne“ (Berger/Ezzy 2009: 501) bezeichnet. Forschende machten zwar auch darauf aufmerksam, dass Wicca eher als Spiritualität eingeordnet werden sollte, da europäische Hexen ohne zentralisierte Hierarchien oder Institutionen wie die Kirchen operierten (ebd.: 502-503). So identifizierte Birgit Neger etwa die Wicca in der übergeordneten Kategorie des Neuheidentums als „westlich orientierte, naturreligiös inspirierte Spiritualität“ (Neger 2009: 18). Doch diese Abgrenzung als Spiritualität führte nur deutlicher vor Augen, dass Wicca nach wissenschaftlicher Beurteilung eine eigene Art der Religion bildete, die nicht

länger auf der Zugehörigkeit zu Institutionen beruhte, sondern sich in erster Linie inhaltlich als „Religion“ qualifizierte (Berger/Ezzy 2009: 503).

Für Afrika wurde die Grenze zu Religion hingegen deutlicher hervorgehoben und markiert. Terence Ranger versuchte eine explizite Trennung zwischen Religion und Hexerei zu etablieren, da positiv-heilende und negativ-zerstörende Aspekte von afrikanischen Praktiken zu unterscheiden seien (Ranger 2006, 2007). Diese, vermeintlich klar unterschiedenen, Aspekte waren seines Erachtens durch die koloniale Wissensproduktion vermengt worden. Gerrie ter Haar und Stephen Ellis widersprachen ihm; eine solche Trennung sei nicht afrikanisch. Sie versuchten dabei Hexerei ebenfalls aus der kolonialen Zuordnung zu lösen. Die Trennung würde die eurozentrische Abgrenzung von Religion und Aberglaube bestärken, die es nun aufzuheben gelte (ter Haar/Ellis 2009). Hexerei bedeute die Annahme ambivalenter, also guter und böser, übernatürlicher Kräfte, und sei daher als Teil von afrikanischer Religion einordnen, ihrem Verständnis gemäß die Verhältnisbestimmung von Menschen zu den sie umgebenden übernatürlichen Kräften (Ellis/ter Haar 2004; ter Haar/Ellis 2009). Es war also in der Afrika-Forschung hoch umstritten, ob Hexerei zur Religion zu zählen sei (Bernault 2013: 50). Für europäische Hexerei wurde hingegen keine so deutliche Ausschließung oder Abgrenzung zur Religion gefordert. Dies galt selbst für die Einordnung als Spiritualität, die mehr als formale Erweiterung denn als inhaltliche Kritik bisheriger Vorstellungen von Religion eingebracht wurde.

Neben der Einordnung als Religion bildete der Blick auf Individuen den 2) zentralen Ansatzpunkt der Hexerei-Debatte für Europa und eine wichtige Unterscheidung gegenüber der afrikanischen Hexerei-Forschung. So wurde Hexerei gerade als „Religion der Spätmoderne“ qualifiziert, da die Praktiken hoch individualisiert seien (Berger/Ezzy 2009). Zwar schöpften junge Hexen Inspiration aus den populären Darstellungen von Hexerei, grenzten sich jedoch auch gegen sie ab und schärften so ihre Selbstbestimmung als Hexen. Auch Brian Morris sah den entscheidenden Unterschied in der Individualisierung. Hexerei beruhe auf persönlichen religiösen Erfahrungen und beziehe daraus – nicht aus Institutionen – ihre Autorität (Morris 2006: 272). In der Afrika-Forschung wurde das Augenmerk hingegen auf die Strukturen, etwa des postkolonialen Staates (Geschiera 1997), der hieraus folgenden Wechselwirkungen mit traditionellen Herrschaftsverhältnissen (Niehaus 2001a, 2001b) und der Verwandtschafts- bzw. Dorfbeziehungen (Geschiera 2013), gelegt. Der Glaube an Hexerei wurde unter Umständen sogar als Grund mangelnder demokratischer Teilhabe der Armen gesehen (Golooba-Mutebi 2005). Aus dieser Sicht bildete Hexerei in Afrika einen Glauben, der strukturell auferlegt

war, nicht einen, den Individuen wählten oder den sie sich auf unterschiedliche Weise aneigneten und zu dem sie sich positionieren könnten.

Der 3) zentrale Unterschied zwischen europäischer und afrikanischer Hexerei bezog sich auf die Einschätzung des Verhältnisses von heutiger und vergangener Hexerei. Dabei wurde insbesondere für europäische Hexerei von einem Bruch im 20. Jahrhundert ausgegangen. Dies ist jedoch in der Afrika-Forschung nicht in gleicher Weise Konsens. Für europäische Hexerei stellten Forschende heraus, dass es sich bei der Rede von der Kontinuität von mittelalterlichen oder sogar antiken Hexerei-Praktiken um eine Legitimationsstrategie handelte. Für selbstidentifizierte Hexen war die These zentral, dass es sich bei den mittelalterlichen Hexenjagden um einen „Genderzid“ gehandelt hatte, bei dem neun Millionen Frauen ums Leben kamen. Für diese These identifizierte Joanne Pearson eine Veröffentlichung der Suffragette Matilda Jocelyn Gage als Quelle, die Ende des 19. Jahrhunderts versuchte, Verbrechen der Kirche gegen Frauen anzuprangern (Pearson 2002: 163). Die Rede von der dramatischen Frauenaussrottung begründete wiederum die gegenwärtige Identifizierung von Hexen als verfolgte Minderheit. Brian Morris führte die Versuche, die Kontinuität von Hexerei durch die Zeiten zu plausibilisieren, auf die Ägyptologin Margaret Murray zurück, die die These aufgestellt hatte, dass es sich bei Hexerei um einen vorchristlichen, paganen Fruchtbarkeitskult handelte, der die Göttin Diana verehrte und in erster Linie in der bäuerlichen Bevölkerung praktiziert wurde (Morris 2006: 278). Gegen die Annahme solcher Kontinuität sprachen sich der Theologe und Wicca-Anhänger Aidan A. Kelly und sowie der Historiker Ronald Hutton aus, die beide Gerald Gardner Mitte des 20. Jahrhunderts als Begründer von Wicca und damit gegenwärtiger Hexerei identifizierten (Kelly 1991; Hutton 1999). Gardner habe auch den Mythos der neun Millionen Hexenhinrichtungen reaktiviert (Morris 2006: 281). In der europäischen Hexerei-Forschung besteht also ein Konsens, dass ein deutlicher Bruch Mitte des 20. Jahrhunderts, mit Vorläufern im 19. Jahrhundert, in der Geschichte von Hexerei anzusiedeln ist. Dies ist bisher nicht in gleicher Weise für die Afrika-Forschung gezeigt worden. Dieser fehlende Konsens im Hinblick auf afrikanische Hexerei überrascht, da seit den 1990ern ebenfalls zunehmend historische Studien zu Hexerei angefertigt wurden, die sich mit den Auswirkungen der Kolonialherrschaft oder der Mission befassen (Apter 1993; Meyer 1999; White 2000; Vasconi 2017; Bernault 2013, 2019). Doch im Gegensatz zu der europäischen Hexerei-Forschung fehlte es in überwiegendem Maße an historischen Arbeiten, die bei gegenwärtigen Plausibilitäten ansetzen und diese in die Vergangenheit zurückführen. Wo solche Versuche gemacht wurden, etwa in theologischem Interesse wie bei Opoku Onyinah, wurde schlicht eine afrikanische oder ethnisch/ sprachlich

spezifizierte, übergeschichtliche bzw. die Geschichte überdauernde Tradition evoziert (Onyinah 2012). Im wissenschaftlichen Interesse lag es bislang nicht, die Plausibilität dieser Art von Argumentation zu untersuchen und auf ihre Entstehung im Sinne ihrer Relevanz für die Gegenwart hin zu befragen.

Die Logik multipler Modernen verstärkte also nur die bislang unreflektierte Trennung europäischer und afrikanischer Hexerei. 2015 wurde diese Trennung jedoch in dem bereits erwähnten Sammelband *Witchcraft, Demons and Deliverance* (Währisch-Oblau/Wrogemann 2015b) aufgebrochen. Es handelte sich um eine Publikation mit theologischer Stoßrichtung, die in der Reihe *Beiträge zur Missionswissenschaft/ Interkulturellen Theologie* verlegt wurde. Der Fokus lag somit auf christlichen Wahrnehmungen von Hexerei, mit dem Ziel, Hexerei als theologisch ernstzunehmendes Thema in Deutschland bzw. deutschen Missions- und Partnerkirchendebatten vorzustellen (Währisch-Oblau 2015). Unklar blieb auf theoretischer Ebene, wodurch das „globale Gespräch“, das Währisch-Oblau und Wrogemann in den Themen Hexerei und Befreiungsdienst benennen, begründet wurde und wo seine Grenzen lagen oder wer auf welche Weise den Gegenstand des Sammelbandes bestimmte. In dem Band standen gemäß dem Titel Beiträge aus aller Welt nebeneinander. Kritisch anzufragen wäre hier, wie etwa Aufsätze über amerikanische Dämonologie (Moreau 2015) und afrikanische Hexerei (Riedel 2015; Roser 2015) verbunden wurden. Wie konnten diese Themen miteinander kommunizieren und der Eindruck entstehen, dass es sich um einen gemeinsamen oder zumindest ähnlichen Gegenstand handelte? Im Sammelband wurde darauf keine explizite Antwort gegeben. Implizit verband jedoch die Bedeutsamkeit der Pfingstbewegung in unterschiedlichen, v. a. aber den afrikanischen, Kontexten die meisten der Beiträge. Auf die zentrale Rolle der Pfingstbewegung in der Forschung zu Hexerei in Afrika wird weiter unten eingegangen werden (siehe 1.3.1.).

Es mangelt also nach wie vor an einem Ansatz, der die Plausibilitäten gegenwärtiger Hexerei-Vorstellungen in Afrika in kritischer Weise auf ihre Entstehungszusammenhänge zurückführt, ohne dabei die Logik der Trennung zwischen europäischer und afrikanischer Moderne unhinterfragt zu bestärken. Zumindest im Hinblick auf Kolonialismus und Mission wurden bereits wichtige Erkenntnisse gewonnen. Elizabeth Vasconi schrieb beispielsweise von einem „kolonialen Lexikon“ (Vasconi 2017), das Hexerei in Afrika als Aberglauben und schwarze Magie eingrenzte und durch die Beibehaltung kolonialen Rechts dann auch im postkolonialen Staat derart etablierte. Ähnliche Thesen stellten auch Isak A. Niehaus (Niehaus 2001b) und Peter Geschiere mit Cyprian F. Fisiy (Fisiy/Geschiere 1990) im Hinblick auf traditionelle Herrschaftsverhältnisse auf. Sie betonten, dass gerade das Zurückdrängen tra-

ditioneller Rechtsprechung eine signifikante Lücke im postkolonialen Staat zurückgelassen hatte, die teilweise zu mehr Hexerei-Beschuldigungen, teilweise sogar zu staatlichen Hexerei-Prozessen (Fisiy/Geschiera 1990; Cieka-wy/Geschiera 1998) geführt hatte. Bei diesen Arbeiten blieb jedoch weitge-hend offen, wie bzw. nach welchen Begründungen Hexerei in das koloniale Lexikon eintreten konnte, wie Menschen dies dennoch – wenn es doch von außen kam – als afrikanische Vorstellung annehmen konnten oder nach wel-chen Plausibilitäten Hexerei-Vorstellungen dann inhaltlich gefüllt wurden. Die inhaltlichen Logiken blieben weitgehend unberücksichtigt.

Die historische Nachverfolgung der Inhalte von Hexerei-Vorstellungen ist bislang kaum unternommen worden. Dies liegt m. E. auch daran, dass sich Forschende darüber uneins sind, wie die Vorstellungen zu deuten sind. Ge-schiera brachte das häufig angeführte Dilemma mit folgender Gegenüberstel-lung auf den Punkt:

„Negieren sie nachdrücklich die Realität dieser Diskurse und behandeln sie wie reine Fantasien, riskieren Ethnologietreibende einerseits [vom Verstehen; J. B.] abgelenkt zu werden. [...] Andererseits bedeutet ihre Realität zu affirmieren aber möglicherweise in der Praxis, zu bestärken, dass monströse Anschuldigungen gut begründet sind“ (Geschiera 1997: 21).

Geschiera entschied sich in diesem Dilemma dafür, Hexerei ernst zu nehmen und es nicht auf etwas anderes zu reduzieren, sondern stattdessen zu unter-suchen, unter welchen Bedingungen diese Vorstellungen zum Einsatz kamen (ebd.: 21-22). Auch Luise White, die Gerüchte über blutsaugende Wesen oder Vampire im kolonialen Afrika untersuchte (White 2000), sprach sich dafür aus, die Geschichten als bedeutungsvoll ernst zu nehmen, auch wenn sie dies als Historikerin vor eine große Herausforderung stellte:

„Wie sollte die Historikerin Bedeutung aus diesen Erzählungen herauskit-zeln? Sie als Ängste und Aberglauben abzuweisen, geht einfach an der eigentlichen Frage vorbei. Sie auf Aufregungen – über Kolonialismus, über Technologie, über Gesundheit – zu reduzieren, entzieht ihnen ihre Intensität und ihre Ausführlichkeit. In der Tat, zu versuchen diese Erzäh-lungen zu erklären, zu zeigen, wie sie sich einen Reim auf die Welt, die afrikanische Menschen erlebten, machten, würde sie zu mechanischen afrikanischen Antworten machen: es würde sie zu afrikanischen Miss-verständnissen kolonialer Interventionen reduzieren; es würde bedeuten zu argumentieren, dass diese Erzählungen tatsächliche Ereignisse und Prozeduren deformierten. Solch eine Analyse würde die resultierende

1. Hexerei in Afrika – lokale Positionierungen, globale Verflechtungen

Geschichte von diesen Erzählungen ab- und zu den Ereignissen, die afrikanische Menschen irgendwie missverstanden, zurückwenden“ (ebd.: 5).

Mit Whites Anmerkungen tritt wiederum eine etwas anders gewichtete Begründung für das inhaltliche Ernstnehmen der Hexerei-Vorstellungen in den Blick. Ging es Geschiere um das Verstehen der Forschenden, so rückte White ihr Augenmerk auf die realen Effekte übernatürlicher Vorstellungen. Aus diesen Vorstellungen und Gerüchten resultierten wiederum bestimmte historische Verhältnisse. Hexerei-Vorstellungen genauer auf ihre Inhalte zu analysieren, ist also in zweifacher Hinsicht bedeutsam für die Forschung: sie genau zu analysieren ermöglicht, zu verstehen, unter welchen (auch inhaltlichen) Bedingungen sie entstehen; sie ernst zu nehmen heißt ihre Wirkungen wahrzunehmen. Dies wird gerade dann deutlich, wenn Forschende nicht nur Hexenbeschuldigungen und Hexenjagden als einzig mögliche Wirkung von Hexerei-Vorstellungen (Riedel 2016) annehmen, sondern auch Dämonologien und damit verbundene Praktiken von Heilung und Befreiung in den Blick nehmen, welche sowohl im christlichen als auch im muslimischen Kontext verbreitet sind.

1.3. Hexerei im Kontext christlicher und islamischer Dämonologien in Afrika

1.3.1. Pfingstbewegung und christliche Dämonologien in Afrika

In der Christentumsforschung wurde Hexerei in jüngerer Zeit als zentrales Thema entdeckt, wobei die Pfingstbewegungsforschung dabei den größten Teil ausmacht (Newell 2007; Onyinah 2012; Lindhardt 2017; Bachmann 2017; Schirripa 2017). Diese Entdeckung von Hexerei in der Pfingstbewegung ging insgesamt mit einem erhöhten Interesse an der Bewegung als größte christliche Gruppierung in Afrika einher. Die Gründe dafür waren zum einen ihr rasantes Wachstum seit den 1980ern, zum anderen ihre durch das Wachstum bedingte Wirkung auf andere christliche Denominationen in Afrika. Letztere Entwicklung wurde etwa mit dem Begriff der Pentekostalisierung (Burgess 2017) betitelt. Darunter fiel beispielsweise die Aufnahme der Missionsfokussierung, aber auch „pfingstlicher Spiritualität“ (ebd.: 82) in nicht-pfingstlichen Denominationen, v. a. in den sogenannten ehemaligen Missionskirchen (anglikanische, katholische, methodistische, baptistische etc. Kirchen). Auch die Praxis des Befreiungsdienstes (*deliverance*) hält nach und nach Einzug in die ehemaligen Missionskirchen (Währisch-Oblau 2015). Lange Zeit waren allein pfingstliche und charismatische Kirchen für die Praxis des Befreiungsdienstes bekannt. Doch Mitglieder der ehemaligen Missionskir-

chen glauben, so Währisch-Oblau, ebenfalls an böse Geister und Hexerei und befinden demnach die Maßnahme des Befreiungsdienstes auch als hilfreich (ebd.: 189).

Die Tatsache, dass sich die Erwartungen der Mitglieder über Kirchen hinweg ähnelten, wurde jedoch lange zugunsten der Annahme eines Bruchs zwischen Missionskirchen und Afrikanischen Unabhängigen Kirchen gelehrt. Das mit dem Befreiungsdienst verbundene Anliegen, „das Böse zu bekämpfen“, bestehe, so ter Haar, durch die afrikanische Kirchengeschichte hindurch fort, allerdings v. a. zwischen Afrikanischen Unabhängigen und Pfingstkirchen (ter Haar 2007: 10). Dagegen sei die Grenze im Hinblick auf „die Persistenz des Glaubens an die Gegenwart des Bösen“ (ebd.) eher zwischen den ehemaligen Missionskirchen und den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen anzusetzen. Die ehemaligen Missionskirchen hätten im Gegenüber zu den pfingstlichen und Afrikanischen Unabhängigen Kirchen bislang keinen Umgang mit dem Glauben an das Böse und an Hexerei gefunden, monierte Elias Bongmba (Bongmba 2007). Dahinter stand die Annahme, dass in pfingstlichen und Afrikanischen Unabhängigen Kirchen – anders als in den ehemaligen Missionskirchen – traditionelle afrikanische Vorstellungen weitergeführt würden. Dies bekräftigte etwa der nigerianische Kirchenhistoriker Ogbu Kalu auch und gerade für Hexerei, die er als Teil eines afrikanischen Weltbildes charakterisierte (Kalu 2002). Er versuchte damit den Erfolg der Pfingstbewegung in Afrika zu begründen. Die Pfingstbewegung war zwar für ihre radikale Forderung nach einem „vollständigen Bruch mit der Vergangenheit“ (Meyer 1998) bekannt. Diese wurde jedoch mehr als Rhetorik gesehen. Die Kontinuität mit dem afrikanischen Weltbild sah Kalu u. a. darin gegeben, dass bestimmte Konvergenzen zwischen biblischem und afrikanischem Weltbild (zyklisches Zeitverständnis, Verständnis des Lebens als stetig bedroht etc.) bestünden (Kalu 2002: 131). Diese Grundvoraussetzungen ermöglichten auch, dass pfingstliche Theologien biblische Vorstellungen, insbesondere den paulinischen Verweis auf „Mächte und Gewalten“, dämonologisch ausbauten (ebd.: 132-133). Einen Anschluss an afrikanische Vorstellungen sah auch der pfingstliche ghanaische Theologe Opoku Onyinah in pfingstlichen Hexereivorstellungen und Austreibungspraktiken (Onyinah 2012). Er führte Hexerei auf das *bayie*-Konzept innerhalb der Akan-Kosmologie zurück, das pfingstliche Gläubige „unter dem Deckmantel des christlichen Glaubens“ (ebd.: 87) weiterführten. Dabei gebrauchten sie nach Onyinah weiterhin auch traditionelle Mittel zur Bekämpfung von *bayie*, nämlich *abisa* als Akan-Divinationspraktiken.

Birgit Meyer zeigte, dass die pfingstlichen Gläubigen, denen die Weiterführung von traditionellen Praktiken unterstellt wurde, sich allerdings von Forde-

rungen nach Afrikanisierung abgrenzten (Meyer 1992). Diese Forderungen kamen eher von Seiten der liberal gesinnten Afrikanischen Theologie, also aus den Leitungsebenen der ehemaligen Missionskirchen. Die Afrikanische Theologie suchte das Beste aus beidem – afrikanischen Praktiken und Christentum – etwa in Form einer lebensaffirmierenden Theologie zu verbinden (ebd.: 101-102). Sie erhielt dabei insbesondere Unterstützung von europäisch-theologischer Seite. Dämonologische Vorstellungen wie den Teufel lehnten sie vor diesem Hintergrund eher ab (ebd.: 102). Als Reaktion auf diese afrikanische liberale Theologie spalteten sich in der ghanaischen Evangelical Church-Gebetsgruppen ab, in denen der Teufel und Hexerei als Vorstellungen des Bösen eine zentrale Rolle spielten (ebd.: 102-103). Den Konflikt um die Stellung des Teufels und Hexerei im afrikanischen Christentum führte Meyer auf den Kontakt zwischen Mission und den ersten Bekehrten im 19. Jahrhundert zurück. Da in der Mission zunächst die Überzeugung geherrscht hatte, dass das „Heidentum“ die Menschen vor Ort „an den Teufel band“, fokussierten sich viele der Berichte über missionarische Aktivitäten auf den Teufel (ebd.: 104-106). Später kritisierten sie jedoch die „andauernde“ Faszination mit dem Bösen bei den Bekehrten als „Überbleibsel“ des traditionellen Glaubens und diagnostizierten eine unvollständige Bekehrung (ebd.: 107-109). Meyer sah in dem Übersetzungsgeschehen die entscheidende Verbindung zwischen Mission und afrikanischem Christentum. So hätten es Bekehrte geschafft, ihre alten Überzeugungen von Geistern und Göttern beispielsweise an neue Konzepte wie den Teufel anzuhängen (ebd.: 120-121). In Allan Andersons jüngster Veröffentlichung (Anderson 2018) findet sich eine ähnlich Annahme, mit der er die Kontinuität von Hexerei-Vorstellungen in der Pfingstbewegung neu zu denken versuchte. Er schrieb von einer Kontextualisierung, bei der „Praktiken, die in der globalen Pfingstbewegung gefunden werden, mit neuen Bedeutungen durch ihre Begegnung mit lokalen religiösen und kulturellen Kontexten, versehen“ (ebd.: 4) würden. Auf die Übersetzung werde ich weiter unten näher zu sprechen kommen (siehe 1.4.1.)

Obwohl es also bereits einiges an Forschung zu Hexerei-Vorstellungen im Christentum in Afrika gibt, lassen sich zwei Probleme identifizieren: 1) Die Konzentration auf die Pfingstbewegung bewirkte, dass andere christliche Denominationen aus dem Blick geraten. 2) Es zeigt sich, dass auch in den ehemaligen Missionskirchen relevante Übersetzungsprozesse stattgefunden haben (und sehr wahrscheinlich auch noch stattfinden). Einzelne christliche Strömungen können deshalb nicht isoliert betrachtet werden.

1.3.2. Islamische Dämonologien und Heilpraktiken in Afrika

Es gibt bezüglich der Themen Hexerei und Teufel einen deutlichen Fokus auf das afrikanische Christentum. Doch diese, so wurde jüngst an einigen Studien ersichtlich, sind keine ausschließlich christlichen Themen in Afrika. Adeline Masquelier zeigte in zwei Analysen aus Niger, dass Hexerei und dämonische Kräfte auch in muslimischen Regionen Afrikas Bedeutung zukommt (Masquelier 2008a, 2008b). Sie verortete das – parallel zu den oben genannten Darstellungen, die Hexerei in die Abgrenzung zwischen ehemaligen Missionskirchen und pfingstlichen Gruppen einbetteten – in die Auseinandersetzung zwischen traditionellem Islam und Reformislam bzw. traditionellen Heilpraktiken und Islam. Von Seiten traditioneller Praktiken wurde die muslimische Bevölkerung etwa verdächtigt, böse Geister oder blutdurstige Hexen bei sich zu halten und für den eigenen finanziellen Vorteil einzusetzen (Masquelier 2008b) oder ihnen wurde angelastet, dass Geister aufgrund der Vernachlässigung traditioneller Praktiken nun bestimmte Gebiete heimsuchten (Masquelier 2008a). Von (reform-)muslimischer Seite sollten die traditionellen Geister-Praktiken und Heilpraktiken als nicht-muslimisches Anderes ausgemerzt werden, um muslimische Identität zu bestärken (ebd.). Die Stabilität von Hexerei bestand demnach darin, dass sie auf gewisse Weise von beiden Seiten und eben auch (reform-)muslimischen Stimmen affirmiert wurde. Dabei entstehe, so Masquelier, der Eindruck einer fortwährenden Kontinuität:

„Hexerei passt sich auf umständliche Art und Weise der sich ändernden kulturellen Landschaft an: sogar wenn es diametral gegensätzliche Erklärungen sozialer Realitäten generiert, bleibt es scheinbar konsistent“ (Masquelier 2008b: 143).

Allerdings fehlt es für muslimische Kontexte in Afrika, insbesondere Subsahara-Afrika, an ausführlicheren Studien. Vorstellungen von bösen Geistern und Hexerei wurden bislang jedoch auch für arabisch-islamische Kontexte in Nordafrika und Westasien kaum erforscht. Eine wichtige Ausnahme bildet die Studie *Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam* von Kornelius Hentschel, die Ende der 1990er veröffentlicht wurde (Hentschel 1997). Sie befasste sich in erster Linie mit Sufi-Heilern in Ägypten. Boten die zuvor genannten Untersuchungen häufig keine detaillierten inhaltlichen Darstellungen der muslimischen Überzeugungen von bösen Geistern, dafür allerdings meist eine historische und politische Eingliederung – so war Hentschel in erster Linie an den Lehren seiner Sufi-Lehrmeister und an der Verbreitung seiner eigenen Erfahrung mit diesen Lehren interessiert. Eine historische oder politische Einordnung war nur an Randbemerkungen

Hentschels zu erahnen. Dieser Umstand verdankte sich auch der Tatsache, dass es sich bei Hentschels Veröffentlichung nicht um eine wissenschaftliche im strikten Sinne handelte. In ähnlicher Weise, jedoch eben als wissenschaftlich reflektierte Arbeit präsentierte zuletzt auch Tobias Kuhn die islamische Geheimwissenschaft von Sufi-Heilern im Senegal (Kuhn 2016). Im Speziellen Hexerei war dort allerdings ein für Kuhn schwer zu fassendes Phänomen, da die Sufi-Heiler, bei denen er forschte, sich teilweise kritisch, teilweise bestätigend zu lokalen Hexerei-Vorstellungen verhielten, sich jedoch davor verwahrten, der Hexerei beschuldigt zu werden (ebd.: 48-50). Nach Kuhn handelte es sich hier um einen so starken Zuschreibungsdiskurs, der auch aus Nigeria herüberschwappte, dass niemand mit Hexerei assoziiert werden wollte, und so Hexerei als „reale Praxis“ vage und ungefüllt blieb (ebd.: 51). Die Logik dieser Zuschreibungen interessierten Kuhn nur am Rande, nämlich v. a. da, wo sie die gesellschaftliche Außenwahrnehmung der islamischen Geheimwissenschaft beeinträchtigten. Inhaltlich blieben diese Zuschreibungen somit unterbestimmt.

1.3.3. Komparatistische Studien zu Hexerei in Afrika

Neben dieser signifikanten Leerstelle zu Darstellungen muslimischer Dämonologien und Vorstellungen von Hexerei muss das Fehlen von komparatistischen Studien im Hinblick auf Hexerei in Afrika hervorgehoben werden. Es fehlen insbesondere Studien, die sowohl christliche als auch muslimische Vorstellungen von Hexerei einbeziehen. Dies ist besonders überraschend aufgrund der Tatsache, dass viele Kontexte in Afrika multireligiös geprägt sind. In manchen Studien zur Pfingstbewegung – wenn das vor dem jeweiligen Kontext als erforderlich wahrgenommen wurde – wurden zwar auch muslimische Praktiken dargestellt (Lindhardt 2017). Es handelte sich jedoch vornehmlich um kleinere Studien, die in der Regel auch nicht auf Differenzierungen innerhalb der muslimischen Praktiken eingingen, sondern in denen diese allenfalls als einheitliches, teilweise eng mit traditionellen Praktiken verknüpftes, Gegenüber der Pfingstbewegung galten (ebd.). Den grundsätzlichen Mangel an Studien, die sowohl Christentum als auch Islam in Afrika in den Blick nehmen, stellten Birgit Meyer und Marloes Janson in ihrer Einführung zu einer Sonderausgabe der Zeitschrift *Africa* heraus:

„In der Forschung zu Religion in Afrika floriert die Untersuchung beider, Christentum und Islam. Leider existieren diese Felder mehr oder weniger unabhängig voneinander. [...] Und doch ruft die lange Geschichte der Begegnungen zwischen muslimischen und christlichen Gläubigen –

wobei diese eine komplexe Dynamik von Angleichung und Differenzbe-
teuerung, von Annahme und Ablehnung miteinschließt – nach einem all-
umfassenden konzeptuellen Rahmenwerk, das dem Ausmalen von Ähn-
lichkeiten, Unterschieden und Verflechtungen ergeben ist“ (Janson/Meyer
2016: 615).

Komparatistische Forschung bietet sich besonders dort an, wo muslimische
und christliche Bevölkerungsteile bereits seit langem zusammenleben, wie
es etwa im südwestlichen Nigeria im Yoruba-Sprachkontext der Fall ist
(Peel 2003, 2016), der im vorliegenden Buch thematisiert werden wird. Flo-
rence Bernault erinnerte zudem daran, dass die Unterteilung in Studien zu
christlichen und nicht-christlichen Vorstellungen die Tatsache ausblende, dass
„moderne religiöse Glaubensgemeinschaften nur von der Perspektive ihrer ge-
genseitigen Konstituierung verstanden werden können“ (Bernault 2013: 53).
Dass die sozialwissenschaftlich orientierte, komparatistische Fokussierung für
Hexerei eine sinnreiche Untersuchung sein könnte, zeigen die oben angespro-
chenen Studien, die es bereits auf beiden Seiten gibt. Christentum und Islam
müssen also insbesondere dort, wo die Bevölkerung sowohl christlich als auch
muslimisch ist, als gleichwertige Positionen angesehen werden. Dabei müsste
zudem das Verhältnis zu den traditionellen Heilpraktiken geklärt werden, da
diese in der Hexerei-Forschung sowohl bei christlich als auch bei islamisch
fokussierten Studien in Erscheinung getreten sind. Traditionelle Heilpraktiken
müssten dem Islam und Christentum gegenüber stärker als eigene Selbstbe-
zeichnung wahrgenommen werden.

Komparatistisches Vorgehen steht jedoch auch immer wieder in der Kritik.
Zwar wird Vergleichen als eine Grundvoraussetzung (sozial-) wissenschaft-
lichen Arbeitens ebenso wie allgemeinen Überlegens und Einschätzens aner-
kannt (Freiberger 2019: 20-22; Matthes 1992b, 1992a). Die wissenschaftlich
erforderliche Offenlegung der häufig nur impliziten Voraussetzungen eines
Vergleichs ist wiederum schwierig zu erfüllen. So ist bei Joachim Matthes
zu lesen: „Was als ‚Vergleichen‘ ausgegeben wird, vollzieht sich bereits als
Identifikation von ‚Gleichem‘ nach eigenem Maß, bevor das ‚Vergleichen‘
als ausgewiesene Operation einsetzt“ (Matthes 1992a: 83). Beim Vergleichen
handelt es sich also um eine zweifache Operation: die eine ausgewiesen, näm-
lich das Anwenden von Vergleichskategorien, die andere verdeckt, also die
Entstehung der Vergleichbarkeit. In ähnlicher Weise formulierte auch Meyer
ihre kritische Anfrage an Peter van der Veers Buch *The Value of Comparison*,
worin er erklärte, Indien und China seien sinnreich zu vergleichende Kontexte
(Meyer 2017). Er schloss dabei nicht grundsätzlich aus, dass es Kontexte
gebe, die unvergleichlich seien, was Meyer irritierte:

„[W]as sind die Grenzen des Vergleichs? [...] Wenn doch der Wert des Vergleichs darin liegt, eine Sprache zu finden, um Differenz zu übersetzen, verstehe ich nicht, wie und warum ein Phänomen sich als unvergleichlich mit allem anderen qualifizieren kann“ (ebd.: 514).

Sie deutete dabei wiederum auf die zweifache Operation des Vergleichens, wonach allerdings durch die einfache Anwendung von Vergleichskategorien und -bereichen die Entstehung der Vergleichbarkeit oder der Grenzen des Vergleichs ungeklärt blieb. Matthes führte zu der verdeckten Operation des Vergleichens weiter aus:

„So *kann* nun auch wirksam und scheinbar ertragreich verfahren werden, ohne daß [sic!] man unter den Zwang gerät, sich über das eigene Tun aufzuklären, weil es die nach *hiesigem* Maß anderswo identifizierbaren Phänomene *dort* auch nachweisbar *gibt*. Die genaueren Bedingungen der Möglichkeit dafür, *daß* [sic!] *es sie dort auch gibt*, werden nur selten thematisiert“ (Matthes 1992a: 83).

Zwar wird immer wieder angeführt, dass Vergleichen nur bei Vergleichbarem funktioniert, was auf die Entstehung von Vergleichbarkeit hinweist. Jedoch werden dabei selten die konkreten Bedingungen dafür betrachtet. Auf das Thema der Hexerei in Afrika bezogen wirft das die Frage auf: Was sind die Grenzen des Vergleichs von Hexerei in Afrika? Oder andersherum gefragt: Was ermöglicht einen vergleichenden Ansatz bei Hexerei in Afrika? Was sind seine Bedingungen?

Diese Fragen werden insbesondere vor dem Hintergrund bedeutsam, dass ab den 1970ern Kritik an der wissenschaftlich applizierten Bezeichnung Hexerei für afrikanische Kontexte geäußert wurde (Crick 1973, 1979). Dabei wurde zunächst die Vergleichbarkeit, dann zunehmend die Übersetzbarkeit zwischen sprachlich-kulturellen Barrieren in Zweifel gezogen. Ab den 1980ern wurde die allgemein für selbstverständlich erachtete Übersetzung von afrikanischen Worten mit „Hexerei“ kritisiert (Hallen/Sodipo 1986). Hexerei sei einem westlichen, christlichen und insgesamt abwertenden Kontext entnommen worden. Dagegen müssten lokale Stimmen mit unter Umständen davon abweichenden Bedeutungszuschreibungen gehört werden. Daran schlossen dann auch oben genannte Ansätze (siehe 1.2.1.) innerhalb der Hexerei-als-Moderne-Schule an (Geschiere 1997).

Barry Hallen und John Olubi Sodipo sind in diesem Zusammenhang von besonderem Belang, nicht nur, weil sie über Yoruba-Verhältnisse schrieben, sondern auch, weil sie versuchten, die philosophische These der Unbestimmtheit von Übersetzung auf afrikanische Kontexte zu applizieren (Hallen/Sodipo 1986). Diese auf W. V. O. Quine zurückgehende These besagte, dass

1.4. Hexerei als translinguale Praxis in globalgeschichtlicher Verflechtung

es ausgehend von dem Gedankenexperiment „radikaler“, d. h. von Vorkontakten oder Vorwissen vollkommen unbeeinträchtigt, Übersetzung immer theoretisch unzählige Möglichkeiten der Übersetzung gibt (ebd.: 16-21). Das bedeutet umgekehrt, dass Vorwissen in einer Begegnung gleichzeitig die Möglichkeiten einer Übersetzung leitet und beschränkt. Ohne Vorwissen fehlt es allerdings an einem leitenden Verständnis, die mit fremdem Verhalten verbundenen fremden Worte zu übersetzen, um diesem fremden Verhalten eine sinnvolle Bedeutung beizumessen. Ließen Übersetzende von der Annahme ab, dass bestimmte Verständnisse oder Konzepte universal seien, gebe es kein Prinzip, demnach zwischen richtiger und falscher Übersetzung zu unterscheiden sei (ebd.: 25). Hallen und Sodipo schufen damit einen theoretischen Rahmen, der es ihnen ermöglichte, eine alternative Übersetzungsmöglichkeit von *Àjé*, üblicherweise als „Hexerei“ übersetzt, als Bezeichnung für hochintelligente und hochbefähigte Personen einzuführen (Hallen/Sodipo 1986: 107-116; Hallen 2001). Allerdings legitimierten sie diese alternative Übersetzungsmöglichkeit auch zusätzlich als eine indigene, die mit einheimischen Vorstellungen und Denkmustern, also afrikanischer Philosophie, übereinstimme. Sie schienen also, im Widerspruch zu ihrer eigenen Feststellung fehlender Kategorien für die Bewertung richtiger und falscher Übersetzung, ihre eigene Variante von *Àjé* als angemessen zu privilegieren. Das liegt m. E. auch daran, dass es radikale Übersetzung, also das tatsächliche Fehlen der die Übersetzung leitender Kategorien durch Vorwissen, nur als theoretisches Szenario gibt. Was könnte also eine mögliche Lösung für dieses Dilemma zwischen den tatsächlich verwendeten Leitkategorien (z. B. einheimisch-fremd) und der theoretischen Unüberprüfbarkeit von Übersetzung sein? Denn welche Seite des Übersetzungsgeschehens sollte für die Geltung einer Übersetzung Gewähr leisten?

1.4. Hexerei als translinguale Praxis in globalgeschichtlicher Verflechtung

Um uns der Lösung zu nähern, müssen wir uns einen selbstverständlich scheinenden Sachverhalt vor Augen führen. Übersetzungen in der Gegenwart bauen auf früheren Übersetzungen auf und ziehen aus ihnen Legitimität, erwecken also den glaubhaften Anschein, dass Übersetzung möglich ist. Für Hallen und Sodipo bildete zwar die Grenze von Kulturen, die wiederum Sprachen mit unterschiedlichen Bedeutungen versehen, die Grenze des Vergleichs. Gleichermäßen konstatierten sie, die Tatsache, dass Übersetzungen vorgenommen wurden und dass auf dieser Grundlage Kommunikation stattfand, spräche für die Annahme, dass Übersetzungen auch zwischen „radikal ver-

schiedenen Kulturen“ (Hallen/Sodipo 1986: 16) möglich seien. Übersetzung zwischen Kulturen war also nach Hallen und Sodipo theoretisch zwar unmöglich; praktisch war sie jedoch in der Vergangenheit bereits vorgenommen worden. Diese Praxis wiederum verlieh der Überzeugung Plausibilität, dass es sich bei Übersetzung auch theoretisch um eine Möglichkeit handelte. Doch was genau passiert bei einer transkulturellen Übersetzung?

1.4.1. Hexerei als translinguale Praxis

Meyer analysierte das in ihrem bahnbrechenden Werk *Translating the Devil* am Beispiel der Norddeutschen Missionsgesellschaft im heutigen Ghana (Meyer 1999).⁴ Dabei zeigte sie, dass die Annahme, Bedeutung könne von einem Wort abgelöst und mit einem neuen Wort verbunden werden, die Voraussetzung für die Übersetzungen war, die in der Mission angefertigt wurden (ebd.: 80). Diese Annahme, dass Inhalt und Form nicht notwendigerweise miteinander verbunden sein mussten, garantierte für die Übersetzenden, dass die Ewe-Worte im Grunde das Gleiche meinten wie die ursprünglich deutschen oder englischen. Doch laut Meyer wurde mit dieser Annahme nicht in Betracht gezogen, dass in jeglicher Übersetzung ein kreatives Potenzial liege (Meyer 1999: 82; Hallen/Sodipo 1986: 37). Denn die Übersetzung wurde nicht nur vorgenommen, sondern musste auch auf Seiten der Einheimischen angenommen, akzeptiert und gebraucht werden (Bernault 2013: 62-63). Durch diesen für die Mission unverfügbaren Faktor wurde das Übersetzungsgeschehen grundsätzlich geöffnet. Statt einer direkten Übertragung von Bedeutung kam es zu einem komparatistischen Prozess, so Meyer:

„Im Fall der Übermittlung von missionarischem Pietismus zu den Ewe war Übersetzung für die Ewe eine Sache des Religionsvergleichs. Übersetzung kann dann so verstanden werden, dass sie die ursprüngliche Aussage interpretiert und transformiert und dadurch etwas von neuer Qualität schafft“ (Meyer 1999: 82).

4 Bereits Ende der 1980er machte der gambische Missionstheologe Lamin Sanneh (1989) auf die Rolle von Übersetzung als transkulturellen Prozess innerhalb des Missionsgeschehens aufmerksam. Dabei stilisierte er jedoch noch eine grundsätzliche Differenz zwischen Christentum als inhärent kulturell-übersetzbarer Religion und Islam als nicht-übersetzbarer Religion. Diese Unterscheidung wurde bereits Anfang der 1990er in Zweifel gezogen (Waldman/Yai/Sanneh 1992).

Übersetzung und Komparatistik gleichen sich also. Dieser komparatistische Prozess, der gleichzeitig Neues einträgt, kann mit Lydia Liu als translinguale Praxis identifiziert werden (Liu 1995; Hermann 2015: 219-232). Ihre These geht dabei über die von Hallen und Sodipo eingebrachte Annahme von der Unbestimmtheit der Übersetzung hinaus, da sie gerade nachvollziehen möchte, wie es trotz dieser grundsätzlichen Unbestimmtheit von Sprache zu Übersetzungen kommen kann. Nach Liu werden Übersetzungen zunächst als hypothetische Äquivalenzen, als behelfsmäßige Übertragungen gebildet, die dann erst durch ihren wiederholten Gebrauch in späteren Generationen übernommen oder ersetzt werden (Hermann 2015: 224). Die Frage, ob sich eine hypothetische Äquivalenz als angemessen durchsetzt, unterliege dabei nicht nur linguistischen Gesichtspunkten, sondern politischen Interessen:

„In diesem Sinne ist Übersetzung nicht länger ein neutrales Ereignis, unberührt von den wettstreitenden Interessen politischer und ideologischer Kämpfe. Stattdessen wird es genau zum Ort solcher Kämpfe, wo die Gastsprache gezwungen ist, der Gastgebersprache zu begegnen, wo zwischen ihnen nicht reduzierbare Differenzen ausgefochten werden, Autoritäten beschworen oder herausgefordert werden, Ambiguitäten gelöst oder geschaffen werden und so weiter, bis neue Worte und Bedeutungen in der Gastgebersprache selbst auftauchen“ (Liu 1995: 26).

Translinguale Praxis identifizierte Liu als einen vielschichtigen Prozess, der sich auf den sprachlichen Gebrauch in Gastgebersprachen, also in erster Linie nicht-europäischen Sprachen⁵, auswirkte. Dabei hatte Liu in ihrer eigenen Arbeit v. a. Neologismen im Blick. Ihre Thesen lassen sich jedoch auch auf bereits vorhandene Worte übertragen, denen neue Bedeutungen zugeschrieben wurden. Denn nach Liu zeichnete sich der Übersetzungsprozess nicht durch das Abwägen objektiver Kriterien, sondern durch das Aushandeln von Differenzen auf Grundlage politischer und ideologischer Interessen aus. Dabei stellten bedeutungsgebende Differenzen vielmehr das Ergebnis solcher Kämpfe um Deutungshoheit als ihre Voraussetzung dar. Der Übersetzungswissenschaftler Lawrence Venuti unterstrich diesen Punkt für die Wahrnehmung von Fremdheit als bestimmende Interpretation von Übersetzung:

„Jedes Gefühl von Fremdheit, das in einer Übersetzung kommuniziert wird, ist niemals in einer direkten oder unvermittelten Form verfügbar; es ist eine Konstruktion, die immer durch die Intelligibilitäten und Interessen im rezipierenden Kontext vermittelt wird“ (Venuti 2013: 3).

5 Liu untersuchte diese Prozesse am Beispiel der chinesischen Sprache.

Die Erkenntnis, dass bedeutungsgebende Differenzen wie Fremdheit nicht die Voraussetzung, sondern das Produkt von Übersetzung sind, lässt sich nach Adrian Hermann poststrukturalistisch mit Jacques Derrida vertiefen. Nach Derrida handelte es sich bei Sprache oder Schrift um einen differentiellen Prozess, den er *differánce* nannte. Dabei schloss er zwar an die Saussure'sche These an, dass sich Bedeutung durch die Unterscheidung der Zeichen konstituierte (Hermann 2015: 237; Derrida 1986: 54). Die Unterscheidung verstand er jedoch nicht als eine vorgängige Bedingung, die durch das transzendente Signifikat (die Sache, die Bedeutung absichert) gewährleistet würde, sondern als eine Bewegung. Diese Bewegung charakterisierte er auch als Wiederholung, durch die das Zeichen erst als Unterschiedenes hervorgebracht würde. Durch diesen Vorgang der Unterscheidung als Wiederholung würde jedes Zeichen gleichsam retroaktiv als seine eigene Wiederholung gesichert (Hermann 2015: 241-242). Zeichen seien jedoch nie grundsätzlich an einen bestimmten Text oder Kontext gebunden, sondern qualifizierten sich durch ihre Wiederholbarkeit und der damit verbundenen Möglichkeit zur Einbettung in einen neuen Text oder Kontext (Derrida 1988: 304). Zeichen bildeten sich erst durch ihre Einbettung in einen Text als differentielle. Erst mit einem retroaktiven Bewusstsein, dass sie einem anderen Text entnommen worden sind, werden sie als Zitate, als Wiederholungen markierbar (Butler 1997: 309-310). Damit besteht Kommunikation darin, dass durch Wiederholung Zeichen differentielle Bedeutungen zugeeignet werden, die gleichsam mit Verweis auf ihre Wiederholung als ältere Zitate identifiziert werden können.

Im Hinblick auf diese Erkenntnisse ist auch ein Problem in der Herangehensweise bei Meyer zu identifizieren (Meyer 1999). Ihr Fokus lag auf der Übersetzung als transformativem Geschehen in der missionarischen Vergangenheit. Von da aus untersuchte sie den Gebrauch von „Teufel“ und „Hexerei“ in heutigen ghanaischen Kirchen. Dabei blendete sie jedoch die Möglichkeit aus, dass zwischen Mission im 19. Jahrhundert und den Praktiken der Pfingstkirchen in den 1980ern eine Reihe von weiteren Begegnungen erfolgt waren, welche sie nur am Rande andeutete – beispielsweise der Austausch im Umkreis der afrikanischen Theologie (Meyer 1992: 98-99). Vor dem Hintergrund der in diesem Buch dargestellten Religionsgeschichte (Kapitel 2) ist diese Lücke jedoch eklatant, da sie für gegenwärtige Konstellationen bedeutsame globale Verflechtungen zwischen Europa und Afrika, insbesondere in der spätkolonialen und frühen Unabhängigkeitsphase, unterschlägt. Im Sinne der translingualen Praxis ist nicht nur nach der ersten Übersetzung zu fragen, sondern insbesondere nach den Wiederholungen und dem sich nachfolgend etablierenden Gebrauch, was mit Judith Butler auch als „Ablagerung“ (Sedimentierung) verstanden werden kann.

1.4.2. Hexerei zwischen Macht und Agency

Wie kommt es aber dann dazu, dass bestimmte Übersetzungen sich durchzusetzen scheinen, wenn es sich doch bei Bedeutungsfixierungen um einen offenen und dynamischen Prozess handelt oder mit Liu um die Herstellung einer zunächst hypothetischen Äquivalenz? Denn gerade diesen Umstand, dass sich Hexerei als Äquivalent zu dem Yoruba-Namen *Àjé* etabliert hatte, suchten ja Hallen und Sodipo durch eine alternative Übersetzung zu beheben (Hallen/Sodipo 1986). Liu wies im Anschluss an Talal Asad darauf hin, dass Machtverhältnisse und Wissensproduktion im Hinblick auf translinguale Praxis nicht zu unterschätzen seien, „dass das Geschäft, eine Kultur in eine andere Sprache zu übersetzen, wenig, wenn überhaupt, mit individueller freier Wahl oder linguistischer Kompetenz zu tun hat“ (Liu 1995: 3). Transkulturelle Studien müssten die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeiten, d. h. die historisch gewordenen Machtverhältnisse untersuchen, die diese Untersuchung begünstigen, ja begründen (ebd.: 20). Interkulturelle Begegnungen und Austausch sind ebenso die Bedingungen der komparatistischen Studien wie der translingualen Praxis, auf der ihre wissenschaftliche Untersuchung aufbaut.

Dies führt uns zu einer wichtigen Klärung im Hinblick auf Machtverhältnisse und die Handlungsfähigkeit subalternen Subjekte für die translinguale Praxis. Ich möchte diesen Punkt mit der Theorie der Performativität bei Judith Butler weiterdenken. Butler bezieht sich auf den Machtbegriff bei Michel Foucault. Macht sei nach Foucault nicht etwas den Gegebenheiten Vorgängiges. Butler kritisierte damit solche Ansätze, die Macht anstelle des Subjekts setzten, da diese den Eindruck einer metaphysischen Verfasstheit von Macht vermittelten:

„Wenn Foucaults Auffassung jedoch als Zerschlagung und Zersetzung dieser Grammatik und Metaphysik des Subjekts verstanden wird, wenn Macht die Bildung und Erhaltung der Subjekte orchestriert, dann lässt [sic!] sich Macht nicht darstellen, als wäre sie von den Bestimmungen her das ‚Subjekt‘, das ja ihre Wirkung ist. [...] Es gibt da keine Macht, die handelt, sondern nur ein dauernd wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beständigkeit und Instabilität ist“ (Butler 1997: 31-32).

Macht ist demnach keine handelnde Instanz, die wiederum unilinear auf Subjekte wirkt, sondern im Gegenteil stellt sie ihrerseits die Wirkung von bestimmten Sedimentierungen, die Manifestation von Konventionen dar, die durch wiederholtes Handeln etabliert wurden. Wenn Wiederholungen den Status von Handlungen annehmen, also als rein präsentisch und / oder selbstverständlich wahrgenommen werden, werden ihre Bedingungen als Wieder-

holungen bestimmter sedimentierter Konventionen verschleiert und verborgen (ebd.: 36). Dadurch ergibt sich der Eindruck einer gewissen Festigkeit dessen, was jedoch mit dem Butler'schen Blick nur eine Wirkung der Wiederholung ist. Dies ist insbesondere im Hinblick auf die Frage der afrikanischen Agency in der translingualen Praxis bedeutsam. Meyer u. a. stuften das afrikanische Handlungsvermögen im Erstkontakt der Mission relativ hoch ein (Meyer 1999; Peel 2003). Zu bedenken ist jedoch der Kontext dieser Identifizierung, da die Zuschreibung als „einheimisch“ (*native*) oder „afrikanisch“ wiederum innerhalb der globalen Missionsbewegung verhandelt wurde und so eher als ihre Wirkung denn als ihre Voraussetzung anzusehen ist. Diese Zuschreibung diente u. a. zur Legitimierung und Erhöhung der Erfolgchancen der Mission für die europäischen Heimatländer, aus denen Spenden für die Mission herkommen (Etherington 2006). Sollten wir aber dann die Möglichkeit afrikanischer Agency ausschließen?

Auch hierzu ist Butlers Performativitätstheorie erhellend. Im Gegensatz zu vielen Definitionen von Agency ordnete sie diese nicht als eine Möglichkeit menschlicher Vernunftfähigkeit außerhalb von Machtverhältnissen ein (Butler 1993: 127). „[Handlungsfähigkeit; J. B.] ist keine transzendente Kategorie, sondern eine kontingente und zerbrechliche Möglichkeit, die sich inmitten konstituierender Beziehungen auftut“ (ebd.: 128). Wie entsteht nun Agency innerhalb von Machtverhältnissen? Nach Butler handelt es sich um den Prozess der Anrufung, einen performativen Akt, der wiederholend Menschen als bestimmte Subjekte in einen Kontext ruft. Dabei ist nach Butler entscheidend, dass die so Angerufenen einen Prozess der Aneignung dieser Anrufung durchlaufen (Butler 1997: 310). Die Aneignung ist dann als Wiederholung der Anrufung zu verstehen, die jedoch – wie jede Wiederholung oder Zitation eines Zeichens nach Derrida – gleichsam eine Transformation der Anrufung bedeutet, da das Zeichen bzw. die Anrufung durch die Aneignung in einen neuen Kontext eingebettet wird (ebd.: 310-316). Also formiert sich in der Diskrepanz zwischen Anrufung und Aneignung eine Verschiebung und Öffnung, die als Agency benannt werden kann, jedoch gerade nicht ausschließlich in der absoluten Selbstständigkeit des Subjekts qua Ratio beruht, das ja erst als Wirkung der Anrufung entsteht (ebd.: 39-40). Das Spiel zwischen Anrufung und Aneignung lässt sich mit Stuart Hall auch als Dynamik zwischen positioniert werden und Positionierung auffassen (Hall 1994). Ebenso wie Butler versuchte Hall mit dem Begriff der Positionierung deutlich zu machen, dass die Identität eines kulturellen Subjektes nicht aus dem vorgängigen Wesen desselben stamme. Gerade für die postkoloniale Situation bedeutet diese These, dass es keinen direkten Weg zurück zum vorkolonialen Ursprung gibt (ebd.: 30-31). Das heißt für afrikanische Agency in der translingualen Praxis,

dass es diese, genauso wenig wie europäische Agency, vorgängig gibt, dass jedoch die Aneignung von Übersetzung als Positionierung eine Transformation und Öffnung zur Folge hat, die wir mit der Reziprozität und Hybridität translingualer Praxis benennen können.

Ausgehend von Übersetzung als Herstellung hypothetischer Äquivalenzen ist Übersetzung auch immer auf die retroaktive Validierung dieser Äquivalenzen durch die Aneignung und Wiederholung angewiesen. Liu fasste dieses Verhältnis als reziprokes Wagnis auf, ein Begehren nach Bedeutung und transkultureller Verständigung (Hermann 2015: 229), das jedoch nur bei Annahme und Aneignung eines hypothetischen Äquivalents eingelöst werden könne. Nur bei Anerkennung des Vorschlags zur Verständigung könne Verständigung schließlich gelingen. Translinguale Praxis zeichne sich zugleich dadurch aus, dass sie immer schon auf eine Geschichte der translingualen Praxis zurückblicke (ebd.: 232). Ein Rückgriff auf einen reinen, von fremdem Kontakt unberührten, Sprachgebrauch sei demnach nicht möglich, da sich sprachliche Praxis immer schon in einem Zustand des Austausches und der Hybridisierung befindet.

Mit Halls Begriff der Positionierung können wir dann die afrikanische Seite dieses Austausches etwas schärfer in den Blick nehmen. Es handelt sich dabei, ähnlich wie bei der Butler'schen Sedimentierung, um den Eindruck einer momentanen Festigkeit einer Identität. Hall schrieb von einem „kontingenten und arbiträren Halt“ (Hall 1994: 34), der sich in der Positionierung ereigne. Diese bringe so das Spiel der Differenzen, also die Derrida'sche *differance*, die bedeutungsgenerierende Bewegung, zum Stillstand. Das heißt übertragen auf die translinguale Praxis also, dass Identitäten, die aus dem Austausch hervorgehen und sich in ihn hineinspeisen, nicht beliebig, sondern hegemoniale historische Fixierungen in einem bestimmten Kontext sind (Marchart 2018: 221; Hall 1994: 30). Diese Fixierungen sind wiederum als Reaktionen auf andere Positionierungen zu verstehen: als Abgrenzungen, Verschärfungen und Fortführungen. Insofern ist die Positionierung auch Teil einer translingualen Praxis, eines Vergleichs. Verschieben sich die „Referenzpunkte“, d. h. das relevante, hegemoniale Gegenüber, positionieren sich die „Trennungslinien der Differenz“ neu bzw. wird Identität neu gebildet (Hall 1994: 32).

1.4.3. Hexerei in einer globalen Religionsgeschichte

An dieser Stelle schließe ich wieder an den oben begonnenen kritischen Impuls der neueren Hexerei-Forschung ab den 1990ern an: Gibt es ein Eurozentrismus-Problem im gegenwärtigen Gebrauch von Hexerei in Afrika

und sollten wir den Begriff Hexerei dann nicht mehr verwenden? Peter Pels argumentierte, dass aufgrund des historischen Gewordenseins der Begriff – in seinem Beispiel Magie, grundsätzlich jedoch auch auszuweiten auf Hexerei – zumindest nicht mehr ohne kritischen Blick auf die entsprechenden Hintergründe verwendet werden könnte:

„Der Versuch, Magie zu definieren, stößt an dieselben Arten von Problemen, die Talal Asad in Beziehung zur Definition von Religion identifiziert hat: der Versuch, eine Definition hervorzubringen, muss nicht das Problem konfrontieren, dass seine konstituierenden Elemente das Produkt einer bestimmten Geschichte sind, aber dass jede allgemeine Definition von Magie – oder Hexerei oder Fetischismus oder Schamanismus – selbst das Produkt einer Geschichte der christlichen Disziplin und okzidentaler Naturwissenschaft ist“ (Pels 2003: 16).

Pels wies also Hexerei dem Entstehungszusammenhang eines christlichen, naturwissenschaftlich argumentierenden Europas zu, das sich mit einem bestimmten Selbstverständnis („Okzident“) über alle anderen Regionen der Erde stellte. In einer ähnlichen Kritik befindet sich auch der Begriff Religion, weshalb sich einige Stimmen in der Religionswissenschaft dafür aussprechen, Religion nur noch mit entsprechender Vorwarnung und Vorsicht zu verwenden (Bergunder 2016b: 36). Diese Bedenken würden jedoch tatsächlich nur die wenigsten dazu bringen, den Begriff gänzlich zu verwerfen (Bergunder 2011: 14-16, 2016b: 42). Michael Bergunder bemängelte, dass einerseits Religion ungeklärt sei, aber andererseits die Religionsforschung sich auch nicht außerhalb öffentlicher historisch gewordener Diskurse befinde und daher auch genau auf diese implizit rekurriere (Bergunder 2011: 16-17). Bergunder argumentierte mit Dipesh Chakrabarty, dass sich die Vorstellung eines europäischen Prototyps von Religion etabliert habe, der als Prototyp auf alle anderen Kontexte anwendbar sei, aber bei dessen Anwendung aufgrund der europäischen Abstammung des Prototyps alle anderen Kontexte hinter Europa zurückblieben (Bergunder 2016b: 38). Für Chakrabarty war dies allerdings kein spezifisch europäisches Problem, da dieser vermeintlich europäische Prototyp als historischer längst Einzug in die Sozial- und Geschichtswissenschaften überall auf der Welt gehalten hatte, so dass auch außereuropäische Studierende diese prototypischen Theorien zur Erklärung ihres eigenen Umfelds für nützlich befanden (Bergunder 2016b: 38-39; Chakrabarty 2000: 29). Das kritische Projekt, Europa zu provinzialisieren, das Chakrabarty auf dieser Grundlage proklamierte, könne daher auch kein kulturspezifisch-europäisches, sondern müsse ein globales sein, was nicht nur zur Kritik Europas, sondern auch zur Kritik außereuropäischer Verhältnisse führen müsse (Bergunder

2016b: 39; Chakrabarty 2000: 43). Ein wichtiger Schritt auf dem Weg, Europa zu provinzialisieren, sollte es sein, so Chakrabartys Forderung, die globalen Verflechtungen seit dem 19. Jahrhundert aufzudecken, die europäische Prototypen bis in die Gegenwart bestärken und ihre Gültigkeit gleichsam in Frage stellen (Bergunder 2016b: 39-40; Chakrabarty 2000: 45-46).

Sollten wir darum auf den Begriff Hexerei verzichten? Im Anschluss an Chakrabarty ist dies mit Nachdruck abzulehnen. Bergunder machte für den Begriff der Religion deutlich, dass dies auch schlicht unmöglich sei, da es sich um eine globale Praxis handelte, sich als Religion zu bezeichnen und sich somit in den Religionsdiskurs hineinzuschreiben (Bergunder 2016b: 40). Bergunder machte zudem darauf aufmerksam, dass es sich nicht nur um Wissenschaftsdiskurse handelte, sondern um breite öffentliche Identitätsdiskurse um (kulturelle) Deutungshoheit. Dieses Argument lässt sich auch auf Hexerei in Afrika ausweiten. Dass Menschen in Afrika Hexerei (*witchcraft* oder *sorcellerie*) verwendeten und noch verwenden, zeigen nicht nur meine eigenen Erfahrungen aus dem Forschungsfeld in Südwestnigeria, sondern auch Berichte anderer Forschender. Peter Geschiere machte die Beobachtung, dass die Maka, unter denen er in Kamerun geforscht hatte, *djambe*, dem er selbst als einheimisches Konzept eine höhere Differenzierung zurechnete, mit Hexerei (*witchcraft* oder *sorcellerie*) übersetzten (Geschiere 1997: 14). Und darin, so betonte Geschiere, unterschieden sich die Maka auch nicht vom Rest Afrikas, wo beispielsweise öffentliche Debatten über Hexerei und Entwicklung geführt wurden (siehe auch 1.1.). Dieser Hinweis stellt jedoch auch Geschieres Impetus, *djambe* bzw. eine alternative Übersetzung von *djambe*, als okkulte Kräfte zu interpretieren, vor ein Problem, da er hiermit weite Teile afrikanischer Diskurse herabsetzte oder ausklammerte.

Ähnliche Überlegungen äußerte auch James Lorand Matory im Anschluss an Margaret Thompson Drewal (Drewal 1992) zur Übersetzungsproblematik im Yoruba-Kontext allgemein (Matory 2005: 231). In Auseinandersetzung mit afrikanischer Kritik an der Übersetzung afrikanischer Ideen in westliche Kategorien (Mudimbe 1988) gelangte Drewal zu der Überzeugung, dass die Übersetzung einerseits zu ihrer kritischen Einordnung notwendig sei, andererseits eben auch möglich sei, da Yoruba-Menschen selbst englische Übersetzungen bzw. Schriften angefertigt hatten (Drewal 1992: xv). Matory schrieb, es sei darüber hinaus auch schlichtweg unmöglich, auf ein uranfängliches, von europäischen Ideen unberührtes Yoruba-Verständnis zurückzugreifen:

„Irgendein vor-,übersetztes‘ gegenwärtiges Yoruba-Weltbild (das es dann unsere einsame Aufgabe ist, zu übersetzen) ist ein Unternehmen der Phantasie, das unsere eigenen idealistischen Projektionen über ein Afrika

einzuladen scheint, das nicht ist und, sehr wahrscheinlich, niemals war“ (Matory 2005: 233).

Auf Grundlage dieser Erkenntnisse, dass Übersetzung Teil der Yoruba-Realität ist, ordne ich in dem vorliegenden Buch Hexerei als etabliertes Yoruba-Äquivalent und *Àjé* im Sinne der translingualen Praxis ein. Das bedeutet, dass es sich bei Hexerei sowie dem Äquivalent *Àjé* um einen historisch gewordenen, transkulturellen Gebrauch handelt, durch den sich Affirmationen und Widersprüche ziehen und der sich dabei verändert hat. Dabei werde ich zunächst darlegen, wie es zu dieser Äquivalentsetzung im Yoruba-Sprachkontext gekommen ist, und unter welchen Bedingungen sich eine solche Äquivalentsetzung etablieren konnte (Kapitel 3).

Ich arbeite dabei mit einem genealogischen Ansatz, der in der Gegenwart ansetzt (Foucault 1987; Bergunder 2020, 2011). Die Ergebnisse der Feldforschung (Kapitel 4, 5 und 6) sind, der Lesbarkeit halber, dem historischen Teil (Kapitel 2 und 3) nachgeordnet.⁶ Sie stellen jedoch den Ausgangspunkt des historischen Teils dar. Dabei ist die Grundüberlegung diejenige, dass die Beobachtungen und Interpretationen aus der Feldforschung historisch schrittweise zurückgeführt und so historisch kontextualisiert und plausibilisiert werden. Nach Michel Foucault geht es dabei – anders als häufig von historischen Arbeiten erwartet – nicht darum, einen letzten Ursprung als „Suche nach dem genau abgegrenzten Wesen der Sache“ (Foucault 1987: 71) zu finden. Stattdessen steht dahinter die Erwartung: „Am historischen Anfang der Dinge findet man nicht die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs sondern die Unstimmigkeit des Anderen“ (ebd.). Foucault betonte dabei, dass es jedoch nicht darum gehe, die Methoden der Geschichtswissenschaft, ihre Genauigkeit und die Beschäftigung mit Quellenmaterial hinter sich zu lassen. Im Gegenteil: „Die Genealogie verlangt also die peinliche Genauigkeit des Wissens, eine Vielzahl angehäufter Materialien, Geduld“ (ebd.: 69). Foucault kam zu dem Schluss: „Sie ist also eine mit erbitterter Konsequenz betriebene Gelehrsamkeit“ (ebd.). Die Kritik an der Suche nach dem Ursprung ist in der Geschichtswissenschaft mittlerweile ein Allgemeinplatz. Allerdings ist die gezielte und reflektierte Ausrichtung von Geschichtsdarstellungen an gegenwärtigen Positionen bzw. an sozialwissenschaftlicher Feldforschung in der Religionsforschung noch immer eine Ausnahme (Maltese 2017; Kurzewitz 2020).

6 Nach Michel de Certeau handelt es sich bei der chronologischen Darstellung einer genealogischen Arbeitsweise um eine (notwendige) „skripturale Umkehrung“ (Certeau 1991: 112-113; Bergunder 2011: 45).

Ich hoffe mit diesem genealogischen Vorgehen, das an den Erkenntnissen aus der Feldforschung und aufgrund des multireligiösen Kontextes komparatistisch ausgerichtet ist, zur Klärung dessen beizutragen, was Hexerei in Afrika heute bedeutet. Die Tatsache, dass es der Klärung bedarf, wurde zuletzt wieder von Felix Riedel vorgebracht. Er bemängelte, dass es aufgrund einer fehlenden Diskursgeschichte der Hexerei zu einer „unübersichtliche[n], wahllose[n] Gleichzeitigkeit von Positionen, Widerrufern, Thesen und Gegenthesen, ‚toten Wahrheiten‘ und Ideologien“ (Riedel 2016: 27) gekommen sei. Das inhaltliche Nachvollziehen vor dem jeweiligen historischen Kontext wird dabei im Vordergrund stehen, da es sich um eine, wie oben angedeutet, eklatante Forschungslücke handelt.

1.5. Forschungsfeld

Die Feldforschung bildet für dieses Anliegen den zentralen Ausgangspunkt. Hexerei wurde bislang nicht mit Hinblick auf ihre gleichzeitige Verortung in Christentum und Islam untersucht. Das bedeutete, dass auch Gebiete für die Erforschung von Hexerei ausgeblendet wurden, in denen Christentum und Islam gleichermaßen anzutreffen waren. Ibadan im Südwesten Nigerias bot sich dabei als exemplarisches Gebiet an. Dies lag zum einen an der in der Yoruba-Sprachgruppe, die traditionell dem Südwesten Nigerias als Mehrheitsethnie zugewiesen wird, gut belegten Hexerei-Vorstellung (Morton-Williams 1956; Olukunle 1979; Apter 1993; Mathews 2014; Washington 2018). Zum anderen ist für den Yoruba-Kontext ebenfalls gut belegt, dass christliche und muslimische Bevölkerung sich hier seit langem in einem gegenseitigen Austausch befanden (Peel 1968b, 1990b, 2003, 2016; Matory 1994; Danjibo/Nolte/Oladeji 2009). Dies galt insbesondere auch für die Stadt Ibadan (Parrinder 1953; Idowu 1967; El-Masri 1967), wie Studien sowohl über Christentum als auch über Islam im Südwesten Nigerias nahelegten (Peel 1968a; Reichmuth 1996). Vor diesem Hintergrund erscheint es unerklärlich, dass Ibadan bislang im Hinblick auf Hexerei unerforscht geblieben ist. Ibadan ist mit einer Einwohnerschaft von – je nach Grenzziehung – drei bis fünf Millionen Menschen eine der größten Städte des Yoruba-Landes (Fourchard 2003; Demographia 2019). In Ibadan wurde ein südöstlicher Stadtteil mit einer Einwohnerschaft von ca. 10.000 Menschen als Feldforschungsgebiet gewählt. Dieser Stadtteil zeichnete sich durch sein fast ausgeglichenes Verhältnis zwischen muslimischer und christlicher Bevölkerung, nach Einschätzungen von 60 zu 40 Prozent, als exemplarisches Forschungsgebiet für die Durchführung der Studie aus.

1.5.1. Kirchen

Zu den untersuchten Kirchen zählten sogenannte ehemalige Missionskirchen (anglikanisch, katholisch und methodistisch), Weiße Gewänder-Kirchen⁷, die auch als *Aladura*-Kirchen bezeichnet werden, (Celestial Church of Christ sowie Cherubim and Seraphim) und Kirchen, die dem Spektrum der Pfingstbewegung zugeordnet werden können (Christ Apostolic Church, Deeper Life Bible Church, Redeemed Christian Church of God und die unabhängige Kirche von Prophet Victor). Dabei befanden sich die ehemaligen Missionskirchen nicht in den Grenzen des Stadtteils, wurden jedoch von großen Bevölkerungsteilen dort besucht. Sie wurden als Vergleichsgrößen zu den im Stadtteil vorhandenen Gemeinden hinzugezogen. Im Stadtteil selbst befanden sich zahlreiche Kirchen (nach Schätzungen etwa 30 bis 40), von denen jedoch der Großteil jüngerer Gründungsdatums ist.

Die ältesten Kirchen im Stadtteil, die untersuchte Christ Apostolic Church-Gemeinde und Celestial Church of Christ-Gemeinde, waren ab den späten 1960ern entstanden. Beide Gemeinden hatten früh recht großzügige Grundstücke erworben. In beiden Gemeinden kamen jeweils geschätzte 150 Menschen zum Sonntagsgottesdienst.⁸ Methodistische, anglikanische und katholische Kirchen, deren Gründungen meist in das 19. oder Anfang des 20. Jahrhunderts zurückreichten, waren entweder in angrenzenden oder nicht weit entfernt gelegenen Stadtteilen im Umkreis zu finden. Die anglikanische Mission hatte im 19. Jahrhundert, damals noch außerhalb der Kernstadt, ein weitläufiges Grundstück mit großzügigem Friedhof besiedelt, das auch heute noch aufgrund seiner Größe von weitem gut sichtbar ist. Die imposante Kathedrale kam jedoch erst in den 1950ern dazu. Zum Zeitpunkt der Forschung nahmen geschätzte 600 Menschen an den Sonntagsgottesdiensten teil. Die methodistische Gemeinde im angrenzenden Stadtteil verfügte ebenfalls über ein großzügiges Grundstück mit Kathedrale, die jedoch in dieser Form erst in den 2000ern erbaut worden war. 450 bis 600 Menschen besuchten dort den Sonntagsgottesdienst. Eine ähnliche Menge besuchte die Sonntagsgottesdienste in

7 Die Bezeichnung „*Aladura*“ war im Stadtteil weitaus weniger gebräuchlich als die unterscheidende Bezeichnung „Weiße Gewänder-Kirchen“, die daher in der vorliegenden Studie verwendet wird. Im Forschungsfeld wurde dabei die Christ Apostolic Church, die in der Forschung häufig zu den *Aladura*-Kirchen gezählt wird, nicht den Weiße Gewänder-Kirchen zugerechnet, da darunter nur diejenigen Kirchen fielen, in denen die Mitglieder weiße Gewänder zum Gottesdienst trugen.

8 Die Besuchszahlen sollen nur eine ungefähre Einschätzung der Gemeindegröße erlauben. Auf diese geschätzte Zahl wird aufgrund der Vergleichbarkeit zurückgegriffen, da christliche und muslimische Gemeinden ihre Mitgliederzahlen nur teilweise erhoben.

der katholischen Kirche, die in einem nahegelegenen Stadtteil im Umkreis lag und ebenso wie anglikanische und methodistische Kirche über ein weitläufiges Grundstück und eine Kathedrale verfügte. Das erste Kirchgebäude der katholischen Kirche war in den 1930ern erbaut worden.

Bis auf wenige Ausnahmen – v. a. die beiden ältesten Kirchen – handelte es sich bei den anderen Kirchen um kleinere Gemeinden mit geschätzten 15 bis 50 Mitgliedern, die sich in eigens dafür gemieteten Räumen oder in improvisierten, unvollendeten Häusern versammelten. Diese Gemeinden waren teils großen Weiße Gewänder- oder Pfingstkirchen zuzurechnen oder verdankten sich Eigenründungen, deren Führungsfiguren von pfingstlichen Netzwerken beeinflusst waren.

1.5.2. Moscheen

Im Stadtteil waren zahlenmäßig weniger Moscheen als Kirchen anzutreffen: zwei Freitagsmoscheen und einige kleinere Ratibmoscheen. Die Freitagsmoscheen befanden sich jeweils an zentralen Verkehrsorten, an einer den Stadtteil durchziehenden Straße und an einer an den Stadtteil mündenden Kreuzung, die diesen mit anderen Stadtteilen verband. Die „Gründermoschee“ wurde von einem Schüler Usman Olanases gegründet; Olanase hatte ab den 1940ern einige Moscheen in Ibadan gegründet. Die Moschee bestand in einem für den Stadtteil unüblich groß angelegten, zweistöckigen Kuppelbau mit separatem Turm und einem Frauengebetsraum im unteren Stockwerk. Aufgrund dieses übermäßig großen Baus und seiner für Ibadan untypischen Architektur sowie den Verbindungen des Gründers nach Saudi-Arabien liegt die Vermutung nahe, dass der Bau sich durch eine saudische Initialspende finanziert hatte. Bestätigt werden konnte das in der Gemeinde jedoch nicht, da ausländische, insbesondere saudische Spenden im Verruf standen, mit ausländischen Einflussnahmen oder sogar terroristischen Netzwerken in Verbindung zu stehen. Diese Verdächtigungen wiesen muslimische Gemeinden aus nachvollziehbaren Gründen von sich. Trotz des großen Gebäudes, das von Teilen der Gemeinde als Vorzug hervorgehoben wurde, beteten in der Gründermoschee nur geschätzte 300 Menschen jeden Freitag – nicht mehr als in der anderen kleineren Freitagsmoschee, der „Familienmoschee“.

Die Familienmoschee ging aus den Reihen der Familie hervor, die bis in die 1960er weite Teile des Landes besessen hatte, auf dem der Stadtteil aufgebaut worden war. Zur Freitagsmoschee wurde sie jedoch erst in den 1990ern erklärt, als eine nahegelegene Schule ihrer muslimischen Schülerschaft und Lehrkräften das Freitagsgebet auf dem Schulgebäude untersagte. Bei dem Ge-

bäude der Familienmoschee handelte es sich, in gravierendem Unterschied zur Gründermoschee, nur um ein kleines, einfaches, einstöckiges Haus mit einem Hauptgebetsraum und einem kleineren Frauengebetsraum. Trotz des engen Raumes kamen dort jeden Freitag ebenfalls geschätzte 300 Menschen zusammen, die teilweise um das Gebäude herum auf offenen Nachbargrundstücken und der Straße beteten. In der Familienmoschee traf sich jeden Sonntag zudem eine sogenannte *As-Salatu*-Gruppe, eine Gebetsgruppe, deren Gründer einer sufischen Tradition zuzuordnen war. Dieser Gebetsgruppe gehörten, wie für viele dieser Gruppen üblich, v. a. Frauen, Jugendliche und Kinder an.

Weitere sogenannte Ratibmoscheen, in denen sich die muslimische Bevölkerung zu den Tagesgebeten versammeln konnte, waren meist Gründungen jüngeren Datums und befanden sich häufig auf privaten Grundstücken. Unter den Ratibmoscheen fiel eine Moschee auf, deren Mitglieder sich der Missionsorganisation *Tablighi Jama'at* zuordneten. Diese Moschee wurde aufgrund der lokalen Prominenz dieser Organisation in die Studie miteinbezogen. Die Mitglieder sowie der Imam der Moschee waren durchschnittlich jünger als in der Gründer- und Familienmoschee.

Eine Moschee mit reformmuslimischer Ausrichtung, die sich außerhalb des Stadtteilgebietes befand, wurde ebenfalls mit in die Studie eingeschlossen, da auch diese im Stadtteil bekannt war und von Teilen der Bevölkerung besucht wurde. In dem zweistöckigen, aber sonst von außen nicht durch Besonderheiten auffallenden Gebäude dieser Moscheegemeinde versammelten sich geschätzte 150 bis 200 Menschen. Im Unterschied zu den anderen Freitagsmoscheen, und ähnlich wie in der *Tablighi Jama'at*-Moschee, zeichnete sich diese durch ihr in weiten Teilen junges Publikum aus.

1.5.3. Traditionelle Heilpraktiken

Da traditionelle Praktiken eine wichtige Referenzgröße in Ibadan insgesamt, spezifisch aber auch zum Thema Hexerei darstellten, wurden auch die populären traditionellen Heilpraktiken im Feld miteingeschlossen. Die Praktizierenden organisierten sich in Verbänden für Heilpraktiken, deren Zertifikate und Mitgliedsbescheinigungen meist prominent, und für die Kundschaft gut sichtbar, an den Arbeitsorten der einzelnen Praktizierenden ausgestellt waren. Die Mitgliedschaft implizierte für sie eine offizielle Anerkennung und Bestätigung ihrer Heilpraktiken, die insbesondere gegen diejenigen, die eine unliebsame Konkurrenz darstellten, zum Einsatz kam. Heilerinnen gab es im Stadtteil keine. Einige Leute aus dem Stadtteil unterhielten jedoch Kontakte zu Heilerinnen, die auf einem Markt für traditionellen Bedarf Kräuter, Tierkadaver

(für bestimmte Opfergaben) oder traditionelle Devotionalien als Händlerinnen arbeiteten. So wurde auch dieser Markt, und insbesondere eine im Stadtteil bekannte Heilerin, zum Vergleich in das Feld miteingeschlossen. Dies ermöglichte auch den Kontakt mit Heilpraktiken, in denen *Ifá* explizit zum Einsatz kam, da im Stadtteil solche nur schwer zu finden waren. Für die Studie wurden zwei muslimische Heiler und die erwähnte Heilerin befragt.

Praktizierende gingen meist als Einzelne in gemieteten Hütten oder in eigenen Räumlichkeiten ihrer Profession nach. Obwohl unter den Praktizierenden und in der Bevölkerung Unterscheidungen zwischen *Babaláwo/ Bábá Onifá/ Ìyá Onifá* (Heilende, die mit dem Orakel *Ifá* operieren), *Onisègùn* (Praktizierende mit Kräutern und ohne Orakel) und *Álfáà* (muslimische Heiler, die sich häufig auch den *Onisègùn* zuzählen) gemacht wurden (Jegede 2010), operierten alle Befragten, die sich mit traditionellem Heilen befassten, mit Kräutern und mit einer Art Orakel sowie mit Opfergaben. Unterscheidungen waren daher in der Praxis nur schwer vorzunehmen. Bei allen kamen Kräuter und Wurzeln als Heilmittel zum Einsatz, die entweder zum Trinken und Essen gegeben wurden oder in Hautschnitte einzureiben waren, um so auf verschiedene Weise im Körper zu wirken. Zur Diagnose der Probleme der Kundschaft kamen Orakel verschiedener Arten zum Einsatz, wobei insbesondere *Ifá* im Stadtteil einen schwierigen Stand hatte und seine Verwendung häufig abgewehrt oder nur implizit zugegeben wurde. Muslimische Praktizierende, die im Stadtteil die Mehrheit darstellten, nutzten beispielsweise *Èjèrindinlógùn* (wörtlich: „sechszehn“), 16 Kaurimuscheln, die auf einem Tablett auf eine bestimmte Weise angeordnet wurden, oder ein Sandorakel, das als *Èjìogbè* bezeichnet wurde, wobei der Sand auf einem Tablet mit den Fingern auf bestimmte Weise eingedrückt wurde. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass die Bezeichnung *Èjìogbè* auf die *Ifá*-Tradition hinweist (ebd.: 62). Mitunter kamen auch widersprüchlich anmutende Äußerungen zustande, wenn Praktizierende darauf bestanden, kein Orakel zu benutzen, aber doch mit übernatürlichen Kräften in Kontakt zu stehen. Opfergaben kamen bei den Heilpraktiken dann zum Einsatz, wenn eine bestimmte übernatürliche Kraft, beispielsweise die Hexen oder eine bestimmte Gottheit, beschwichtigt werden sollte, um den Heilerfolg durch die oben genannten Heilmittel zu gewährleisten.

1.6. Quellen und Methoden

Die Datenerhebung erfolgte als qualitative sozialwissenschaftliche Studie durch Feldforschungsaufenthalte von insgesamt sieben Monaten (Juli bis September 2015, März bis Mai 2016 und März 2017). Während der Feldfor-

schungsaufenthalte führte ich 71 Interviews mit 85 Einzelpersonen, aus denen ich oder Feldforschungsassistenten Transkripte anfertigten. Ich verfasste zudem Mitschriften über meine teilnehmende Beobachtung bei den Interviews und den Veranstaltungen, die ich besuchte, und sammelte sogenannte graue Literatur (Broschüren, Flyer etc.) sowie unveröffentlichte Universitätschriften oder in Deutschland unzugängliche Zeitschriften. Die Interviews wurden teilweise in Gruppeninterviews mit bis zu fünf Personen, vorzugsweise aber in Einzelinterviews, durchgeführt. Dabei fanden jedoch auch Einzelinterviews nicht unbedingt abseits der Öffentlichkeit statt. Interviewort war meistens das Gelände der jeweiligen Kirche oder Moschee, manchmal an einer Straße, selten bei Menschen zuhause. Häufig standen andere Menschen mit dabei. Dieser Umstand ist insbesondere im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse, die ich in Kapitel 6 thematisiere, relevant. Die Interviews dauerten zwischen zehn Minuten und maximal zwei Stunden. Mit Einzelnen wurden auch mehrere Gespräche geführt, wenn sich herausstellte, dass es sich bei ihnen um zentrale Figuren im Feld handelte und / oder dass sie von besonderem Interesse für das Thema waren. Um möglichst viele unterschiedliche Perspektiven zu bekommen, wurden etwa zur Hälfte Menschen muslimischen Glaubens und zur anderen Hälfte Menschen christlichen Glaubens befragt. Dabei sind jedoch die christlichen Stimmen zahlenmäßig in der Studie leicht überrepräsentiert, was sich aus der Tatsache ergab, dass auch das breite kirchliche Spektrum abgebildet werden sollte. Ich versuchte ebenfalls, etwa so viele Frauen wie Männer zu befragen, wobei jedoch ein leichtes Ungleichgewicht zugunsten der männlichen Stimmen herrscht. Das ergibt sich aus der Tatsache, dass die Leitungsfiguren in Kirchen und Moscheen, die häufig die ersten Ansprechpersonen darstellten, in der Regel Männer waren.

Es handelte sich um narrative, semi-strukturierte Interviews. So gab es in der Regel Punkte, die ich mit den Befragten durchging und die die Geschichte ihrer selbsterklärten christlichen, muslimischen oder traditionalistischen Zugehörigkeit, ihren schulischen und beruflichen Werdegang, teilweise auch ihre Wahrnehmung christlich-muslimischer Beziehungen sowie ihre Erfahrungen mit Hexerei betrafen. Bei Kirchen- und Moscheeleitungen sowie Heilpraktizierenden gestaltete sich diese Strukturierung etwas anders, da es in diesen Interviews auch um ihre Position innerhalb der jeweiligen Kirche, Moschee oder Heilpraktiken ging, sowie um die Schutz- oder Heilpraktiken, die sie möglicherweise durchführten. Der überwiegende Teil der Interviews orientierte sich dann an Punkten, die die Befragten durch ihre Antworten selbst aufbrachten. Dadurch gestalteten sich die Interviews auch individuell unterschiedlich. Die Mehrzahl der Interviews wurde mit Personen aus den unter 1.3. dargestellten Kirchen, Moscheen und Heilpraktiken geführt. Dazu

kamen Interviews mit lokal bedeutsamen Personen bzw. mit solchen, die mit der Geschichte und den Gegebenheiten des Stadtteils gut vertraut waren oder mit Menschen, die wichtige Funktionen im Stadtteil erfüllten. Dazu zählten beispielsweise lokalpolitische Stimmen, Personen aus privatwirtschaftlichen Organisationen oder staatlichen Institutionen, aber auch die Leitung einer nahe gelegenen Koranschule, die einige Befragte besucht hatten. Die Anzahl der Kirchen und Moscheen des Stadtteils wurde zunächst mithilfe von Feldforschungsassistenten erhoben. Bei dem ersten Forschungsaufenthalt 2015 folgte dann eine ausführlichere Begehung, wobei einige bislang unbekannte Kirchen und Moscheen auffielen. So beispielsweise auch die unabhängige Kirche von Prophet Victor, die etwas versteckt in einer kleinen Seitengasse lag und bei der Begehung aufgrund eines Plakates auf sich aufmerksam machte, auf dem Victor seinen Befreiungsdienst u. a. auch gegen Hexerei bewarb. Kontakte zu den Kirchen und Moscheen erfolgten entweder telefonisch, wenn Telefonnummern etwa auch durch Dritte bekannt waren, oder durch Assistenz vor Ort. Mit dem Kollegium an der Universität Ibadan, insbesondere an den Abteilungen für Religionswissenschaft, Afrikanische Studien und Arabische und Islamische Studien, wurden teils Interviews aufgezeichnet, teils Forschungsergebnisse informell diskutiert. Besonders wichtig war dabei das Interview mit Prof. Dr. Olusola Olukunle, der in den 1970ern eine bislang unveröffentlichte Dissertation über Yoruba-Hexerei-Vorstellungen angefertigt hatte. Über das Interview war es möglich, seine Arbeit, die ich in Kapitel 3 für die Geschichte von Hexerei im Yoruba-Kontext ausführlich analysiere, zu kontextualisieren. Vermittelt wurde dieses Interview, wie viele andere an der Universität auch, über meinen lokalen Mentor am Department of Religious Studies, Prof. Dr. Jacob Kehinde Ayantayo.

Die Interviews wurden teilweise auf Englisch, teilweise auf Yoruba geführt. Wenn es notwendig war, unterstützten Forschungsassistenten, aktuelle oder ehemalige Studierende der Universität von Ibadan, die auf Yoruba geführten Interviews. Insgesamt wurde die Mehrzahl der Interviews per Tonaufnahme aufgezeichnet; zusätzlich wurden Notizen zu Reaktionen der Befragten oder dem Setting der Interviews angefertigt. Die Yoruba-Interviews, in etwa ein Drittel aller Interviews, wurden anschließend transkribiert und übersetzt. Den größten Teil der Arbeit leistete dabei mein Feldforschungsassistent Ambrose Akinwumi Akindolie, zu dieser Zeit Doktorand im Department of Religious Studies. Von den englischen Interviews, die in etwa zwei Drittel aller Interviews ausmachten, fertigte ich die Transkripte eigenständig an. Bei Zitaten aus den Interviews werden im Folgenden Pseudonyme verwendet, um die Identität der Befragten bestmöglich unkenntlich zu machen. Auch die Namen der Kirchen und Moscheen sind aus diesem Grund weitestgehend anonymi-

siert bzw. ausgelassen worden. Neben den Interviews besuchte ich regelmäßig Veranstaltungen in den Kirchen und Moscheen. Dabei handelte es sich insbesondere um Sonntagsgottesdienste und Freitagsgebete, aber auch Gebetstreffen und Vortragsveranstaltungen. Von den Predigten und Vorträgen fertigte ich ebenfalls, wenn möglich, Tonaufnahmen an, von denen dann Transkripte und bei den Yoruba-Aufnahmen auch Übersetzungen erstellt wurden. Diese Veranstaltungen stellten dabei in erster Linie auch eine Möglichkeit dar, mit „einfachen Leuten“, z. B. einfachen Gemeindemitgliedern ins Gespräch zu kommen.

Hinzu kamen Schriften aus dem Bereich der grauen Literatur, insbesondere Schulungsmaterialien, theologische Schriften und Pamphlete sowie aus den Kirchen oder Moscheen selbstverfasste Historiografien. Als äußerst zentral, da bislang in der Forschung unbekannt, stellte sich dabei die arabische, islamisch-theologische Schrift *Risalah fi hukm as-sihr wa al-kahana* („Traktat über die Beurteilung von Magie und Divination“) heraus, die aus Saudi-Arabien nach Nigeria gelangt war und inzwischen auch online auf Arabisch, Englisch und in verschiedenen anderen Sprachen Verbreitung findet. Sie wird in Kapitel 3 näher analysiert. Bei der Schrift handelt es sich nach derzeitigem Kenntnisstand um eine der zentralen gegenwärtig zugänglichen islamischen Schriften zum Thema Magie und Hexerei, die allerdings in der Forschung zu Hexerei in Afrika keine Beachtung findet. Lokale Sekundärliteratur wurde, insbesondere in der Abteilungsbibliothek des Department of Religious Studies und der Fakultätsbibliothek der Geisteswissenschaften (Kenneth Dike Library) an der Universität von Ibadan mit freundlicher Erlaubnis der religionswissenschaftlichen Abteilungsleitung, kopiert oder digitalisiert. Besonders wichtig war dabei die Entdeckung der bereits angesprochenen Dissertation von Prof. Dr. Olusola Olukunle über die Yoruba-Hexerei-Vorstellung. Alle vor Ort erfassten akademischen Schriften sind in englischer Sprache verfasst.

1.7. Aufbau des Buchs

Das Buch ist zweigeteilt. Im ersten Hauptteil stelle ich die allgemeine Religionsgeschichte (Kapitel 2) und die Geschichte der Yoruba-Hexerei (Kapitel 3) dar. Dies geschieht insbesondere unter der Perspektive lokaler Positionierungen in globalen Debatten, die bei der Untersuchung von Hexerei bislang – u. a. aufgrund der oben dargestellten Trennung der Hexerei-Forschung in Europa und in Afrika – in den Hintergrund getreten sind. Die zentrale Erkenntnis ist dabei, dass sich erst ab den 1950ern ein systematischer und aktiver Gebrauch von *Àjé* erkennen lässt und dieser unmittelbar in spätkolo-