

KARL-HEINZ KOHL

DIE MACHT
DER DINGE

*Geschichte und Theorie
sakraler Objekte*



VERLAG C.H. BECK

kenntnisse in Vergessenheit geraten sind. Zu ihnen zählt insbesondere die schon der Aufklärungsphilosophie geläufige, von ihr freilich noch als Skandalon empfundene Einsicht in die Arbitrarität des materiellen religiösen Zeichens. In der Tat ist es die Beliebigkeit des sakralen Objekts, durch das es sich von allen anderen als Zeichenträger verwendeten Gegenständen unterscheidet. Die Frage, inwieweit sich diese Besonderheit zum Kontingenzcharakter religiöser Erfahrungen in Verbindung setzen läßt, steht im Mittelpunkt der im fünften Kapitel des Buches angestellten Überlegungen. Die Fallbeispiele aus der Religionsgeschichte und Ethnologie hätten zwar um zahlreiche weitere ergänzt werden können, doch hätte dies letztlich eine Preisgabe des hier eingeschlagenen kontextuellen Interpretationsverfahrens bedeutet. Denn nur mit seiner Hilfe scheint es möglich, eine kulturwissenschaftlich fundierte Theorie des sakralen Objekts zu entwerfen, die den methodischen Fallstricken der klassischen Religionsphänomenologie entgeht.

Ausgehend vom Schicksal der antiken Kultbilder seit ihrer Wiederentdeckung in der Renaissance, geht das Schlußkapitel der Frage nach, wie unter den Bedingungen der Säkularisierung mit dem Bedürfnis nach einer materiellen Verkörperung des Transzendenten umgegangen wird. Dabei zeigt sich, daß in den musealen Kultstätten der Moderne der Objektkult eine überraschende Wiederkehr erfährt. Das öffentliche Museum ist heute der Ort, der dem Bedeutungsverlust der Objekte entgegenwirkt, indem er ihnen seine eigene Aura verleiht.

Ernst-Peter Wieckenberg und Marita Kohl-Leitges danke ich für die Ermutigungen, mit denen sie mein Vorhaben von seinen Anfängen an begleitet haben. Ulrich Nolte hat seinen weiteren Fortgang von Seiten des Verlags mit einem Engagement betreut, wie man es heute nur noch selten findet. Johannes Fried danke ich für die zahlreichen Diskussionen, die wir in gemeinsamen Seminaren führen konnten, und für seine Durchsicht des Reliquienkapitels. Für wertvolle Hinweise bin ich ebenso meinem Kollegen Christian F. Feest und meinem alten Freund Hartmut Zinser zu Dank verpflichtet. Sabine Maiwald danke ich für die sorgfältige Lektüre des Manuskripts, Astrid Hünlich für die Korrektur der Fahnen und Peter Steigerwald für die Anfertigung der Bildvorlagen. Das Buch ist meinen Söhnen Jona und Gereon gewidmet, dem einen für seinen väterlichen Rat, dem anderen dafür, daß er mich vieles neu hat sehen lassen.

Mainz, im Juni 2003

Karl-Heinz Kohl

I

DIE FETISSOS DER
WESTAFRIKANISCHEN KÜSTE

Tu veux aller chez toi à pied
Dormir parmi les fétiches d'Océanie et de Guinée
Ils sont des Christ d'une autre forme et d'une autre croyance
Ce sont des Christ inférieurs des obscures espérances

Guillaume Apollinaire

Im Jahr 1661 war der in Harburg geborene protestantische Pastor Wilhelm Johann Müller an die westafrikanische Goldküste gelangt, wo er in den Diensten der Dänischen Afrikanischen Kompagnie fast acht Jahre verbringen sollte. 1673 veröffentlichte er eine ausführliche Beschreibung der im heutigen Ghana gelegenen «Landschaft Fetu», in der die dänischen Händler und Kolonisten sich niedergelassen hatten. Müller erweist sich in ihr als sorgfältiger Beobachter der Sitten und Gebräuche der einheimischen Bevölkerung. Als Prediger zeigte er sich an ihren religiösen Vorstellungen besonders interessiert. Doch ähnlich wie schon die katholischen Missionare vor ihm vermochte auch er in den afrikanischen Kulturen nicht mehr als bloßen Teufels- und Götzendienst zu erkennen. In seinem Bericht heißt es hierzu:

Wann die Schwarzen mit uns Blanquen reden, so nennen sie ihren Götzen-Dienst *Fitisiken*. Woher sie diesen Nahmen entlehnet, weiß man eigentlich nicht. Meine Meinung hievon ist, weil die Portugesen die Zauberey in ihrer Sprach *Fitiso* nennen, die Schwarzen aber gewohnt sind, daß sie unbekandte Wörter ausreden, als wann es lautere Diminutiva wären, so ist es dahero entsprungen, daß sie anstatt des Worts *Fitiso* sich des Wörtleins *Fitisiken* gebrauchen. [...] In einem gemeinen Verstande wird es genommen für alles, was sie für heilig halten. 1. Den Teufel selbst, als bey welchem sie in der Noht Raht, Trost und Hülfe suchen. Zum Exempel stehet ihr vornehmster *Fitiso*, *Cúcu* genandt, von demselben berichten die heidnische Pfaffen, daß gedachter *Cúcu* in Gestalt eines langen abscheulichen schwarzen Mohren, mit sich führend einen Jäger-Spieß, Bogen, imgleichen schwarze grosse Hunde, erscheinet.¹

Müllers Darstellung des «Götzendienstes» der Westafrikaner und seine Herleitung des zu seiner Bezeichnung verwendeten Wortes «Fitisiken» aus dem portugiesischen *feitico* stellt ein frühes Zeugnis für die bemerkenswerte Karriere eines Begriffs dar, der knapp zweihundert Jahre zuvor zum ersten Mal von portugiesischen Seefahrern für die sakralen Gegenstände der Bewohner der westafrikanischen Küste verwendet worden war. Müllers Bericht zeigt, daß er nicht nur von Euro-

päern verwendet wurde, sondern auch von den nicht-christlichen Afrikanern als Selbstbezeichnung ihrer überlieferten Glaubensvorstellungen und -praktiken übernommen worden war. Nicht weniger schnell hatte er als *fetish*, *fétiche* und *Fetisch* auch in das Englische, das Französische, das Deutsche und in andere europäische Sprachen Eingang gefunden. Er steht zugleich am Ursprung des seit dem späten 18. Jahrhundert geläufigen Begriffs «Fetischismus», der in einem ganz allgemeinen, sich nicht nur auf Afrika beschränkenden Sinn zur Bezeichnung einer Urform von Religion verwendet wurde, in deren Mittelpunkt die kultische Verehrung mehr oder weniger beliebiger und als heilig angesehener materieller Gegenstände gestanden haben soll. Wegen seiner herabsetzenden Nebenbedeutungen aus dem Sprachgebrauch der Religionswissenschaft und Ethnologie heute weitgehend verbannt, dient der Begriff «Fetischismus» der Psychoanalyse und Psychologie weiterhin als *terminus technicus* für eine bestimmte Form sexueller Aberration. Einen festen Platz hatte er daneben seit dem 19. Jahrhundert auch in Karl Marx' Kritik der politischen Ökonomie und in der marxistischen Gesellschaftstheorie gefunden. In ihr bezeichnet er eine extreme Form der für den Kapitalismus überhaupt charakteristischen Verdinglichung, wie sie nach Marx am signifikantesten im sogenannten Warenfetischismus zum Ausdruck gelangt.

Johann Wilhelm Müller traf zweifellos eine richtige Feststellung, wenn er die in den westafrikanischen Akan-Sprachen gebräuchliche Pidginform *Fitisiken* aus dem portugiesischen Wort *feitiço* ableitete. Sprachgeschichtlich auf lateinisch *factitius*, «künstlich hergestellt», zurückgehend, war *feitiço* im Portugiesischen seit dem späten Mittelalter im Sinn von «Zaubermittel» oder «magisches Objekt» verwendet worden, während man unter *feiticeiro* einen «Teufelsdiener» oder «Hexer» und unter *feiticaria* «hexerische» bzw. «zauberische Praktiken» verstand. Wie William Pietz nachgewiesen hat, standen die damaligen Bedeutungen dieser drei auf die lateinische Wurzel *facticius* zurückgehenden und eng miteinander verwandten Wörter am Ende einer langen theologischen Debatte, die schon mit den Kirchenvätern begonnen hatte.² Sie bezog sich auf das in der Hebräischen Bibel wiederholt formulierte Verbot, sich künstliche Götterbilder zu machen. *Et deos fusiles ne feceris tibi* – «Du sollst Dir keine gegossenen Götter machen» – heißt es so zum Beispiel in Exodus 34,17. In Erweiterung dieses Verbots wurde im Mittelalter nicht nur die Idolatrie im eigentlichen Sinn, sondern auch die kultische Verwendung aller «künstlich hergestellten» Gegenstände als Abfall vom wahren

Glauben angesehen, sofern diese nicht für den sakramentalen Gebrauch bestimmt oder von der Kirche ausdrücklich abgesegnet worden waren. Die Verwendung dieser Gegenstände, sei es für Schutz- oder sei es für divinatorische Zwecke, galt als ein Akt des Aberglaubens, der *superstitio*. Die Schärfe, mit der die Kirche seit dem Spätmittelalter gegen solche Praktiken vorging, war durchaus begründet, denn niemand zweifelte an der Existenz von Hexerei und Magie, und die Überzeugung von ihrer Wirksamkeit gehörte zu den festen Bestandteilen des damaligen Weltbilds. Auch war der Glaube an Talismane und andere magische Objekte im ausgehenden Mittelalter weit verbreitet. In Portugal scheint ihr Gebrauch damals sogar so überhand genommen zu haben, daß schließlich von staatlicher Seite gegen sie eingeschritten wurde. Sich der Wirkkraft solcher und anderer «künstlichen Gegenstände» (*feitiços*) zu bedienen wurde im ersten Anti-Hexerei-Edikt, das 1385 König João I. in Lissabon verkündete, ebenso verboten wie Teufelsanrufungen, Verwünschungen, das Anfertigen von kabbalistischen Zeichnungen und andere Zauberpraktiken.³

Als ein knappes Jahrhundert später portugiesische Seefahrer auf ihrer Suche nach einem Seeweg nach Indien erfolgreich das bis dahin als unüberwindliche geographische Barriere geltende Kap Bojador umschifft hatten und längs der westafrikanischen Küste erste Faktoreien gründeten, sollten sie bei der einheimischen Bevölkerung bald auf eine Vielzahl von Dingen treffen, denen gleichermaßen Angst wie Verehrung entgegengebracht wurden: Gegenstände, die aus Holz, Lehm, Knochen und anderen Materialien hergestellt worden waren, die man mit Haaren, Fellen oder Steinen versehen hatte und denen die Einheimischen zauberkräftige Wirkungen zuschrieben. Was lag da näher, als sie mit dem aus der eigenen Kultur geläufigen Begriff *feitiço* zu bezeichnen?

Wann das im Christentum mit abgöttischen Hexereipraktiken und Teufelsdienerei verbundene Wort in den portugiesischen Reiseberichten des 15. Jahrhunderts zum ersten Mal auftaucht und welcher Typus afrikanischer Kultobjekte mit ihm bezeichnet wurde, ist noch nicht zureichend geklärt. Doch weiß man, daß der Seefahrer Diogo Cão, der 1482 auf der Suche nach dem Königreich des legendären Priesterkönigs Johannes in das Gebiet des Unterlaufs des Kongo vorstieß, von João II. von Portugal ausdrücklich damit beauftragt worden war, alle «Idole» und «Fetische» ausfindig zu machen und auf der Stelle zu vernichten.⁴ An der westafrikanischen Küste war es zu einem

merkwürdigen Zusammentreffen gekommen. Die europäischen Entdeckungsreisenden glaubten, hier auf Kulturen gestoßen zu sein, in deren tradierten religiösen Glaubens- und Handlungssystemen jene wirkmächtigen Gegenstände einen zentralen Platz einnahmen, die in ihrer eigenen Kultur gefürchtet und von offizieller, kirchlicher wie staatlicher Seite bekämpft wurden. Es waren Objekte, für die sie in ihrem kultureigenen religiösen Klassifikationssystem eine Kategorie vorgesehen hatten, die sie als Indikatoren für eine Abweichung vom wahren Glauben erscheinen ließen. Die Vorstellung von der Wirkmacht bestimmter zauberischer Objekte existierte also bereits, bevor die portugiesischen Seefahrer an der afrikanischen Küste solchen *feiticos* begegneten. Sie fanden nur, was zu finden sie erwartet hatten.

In den ersten Berichten der Portugiesen werden «Idole» und «Fetische» allerdings noch kaum voneinander unterschieden, sondern fast immer zusammen genannt. Auch enthalten die frühen Chroniken über ihre genaue Beschaffenheit und die Formen ihres rituellen Gebrauchs kaum Mitteilungen. So erfahren wir etwa von den ersten zum Christentum übergetretenen BaKongo-Herrschern lediglich, daß sie auf Weisung der Missionare sämtliche Fetische und Idole einsammeln und verbrennen ließen.⁵ Erst in den Quellen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beginnen die Auskünfte detaillierter zu werden. Der Bericht des Kaufmanns Odoardo Lopez, der sich um 1580 im Kongo-Gebiet aufhielt, enthält eine der ersten ausführlicheren Beschreibungen westafrikanischer Kultobjekte. Lopez berichtet, wie einmal in San Salvador – der Hauptstadt des zum Christentum konvertierten Königs des Kongo-Reiches⁶ – «Idole und sonstige Dinge, die gegen den christlichen Glauben verstießen», zusammengetragen und öffentlich verbrannt wurden:

[...] und es befanden sich darunter eine große Menge von Dämonen von seltsamen und schrecklichem Aussehen. Viele verehrten Drachen, die sie in ihren Häusern anbeteten und mit dem begehrtesten Fleisch fütterten, andere Schlangen von schrecklicher Gestalt, einige verehrten Ziegenböcke, andere Tiger, und andere noch schrecklichere Tiere. Je seltsamer sie waren, desto mehr wurden sie geschätzt. Manche verehrten schmutzige Vögel und Nachttiere – wie Fledermäuse, Eulen und Uhus. In Summe erwähnten sie sich als Götter verschiedene Tiere, Schlangen und Bestien, Vögel, Pflanzen und Bäume, verschiedene Arten von Holz und Stein, Figuren, die in die vorher erwähnten Dinge eingepreßt waren, und Malereien wie eingeschnitten in Holz, Stein und anderem. Der Akt der Verehrung war verschieden, immer demütig – wie sie sich auf den Boden knien und werfen, sich das Gesicht mit Staub bedecken. Sie verehrten die Idole mit Worten und Werken, opferten ihnen das Beste, das sie hatten. Andere hatten hierzu Hexer, die den Leu-

ten zu verstehen gaben, daß die Idole sprächen; sie täuschten sie – wenn sich ihnen ein Kranker anvertraute und gesund wurde, sagten sie, es sei das Werk des Idols; wenn nicht, so weil das Idol erzürnt sei. Das ist zum Teil das, was in der Religion der Muciconghi Brauch war, bevor sie die heilige Taufe und das Wissen um Gott erhalten hatten.⁷

Über den rituellen Kontext, in dem diese scheinbar so willkürlich ausgewählten Objekte der Bewohner der westafrikanischen Küste verwendet wurden, finden sich in der 1606 veröffentlichten Reisebeschreibung des schwäbischen Wundarztes Andreas Josua Ultzheimer weitere aufschlußreiche Anmerkungen. Im Gegensatz zu Lopez und den anderen portugiesischen Reisenden war Ultzheimer allerdings Protestant. Konfessionell eingefärbt erweist sich auch die Sichtweise, die er in seinem Bericht entwickelt:

Zum Schluß der Beschreibung Guineas kann ich nicht unerwähnt lassen, daß – wie die Papisten jährlich an Fronleichnam um ihre Äcker oder Felder gehen, um dieselben vor Unwetter zu segnen – die Guineser jährlich an einem bestimmten Tag im April in allen Dörfern zusammenkommen. Da machen sie ihre Fetische oder Teufelsbilder oder Abgötter dem Teufel zu ehren. Es ist nichts anderes als ein Haufen zusammengedrückten Kotes. Dazu haben sie, wie oben gesagt, fast solche Zeremonien wie die Papisten bei ihrer Messe. Wenn diese Fetische fertig sind, dann fragen sie den Teufel, wie in diesem Jahr das Korn und andere Früchte geraten werden, was für fremde Schiffe ankommen und was für Krankheiten sie befallen werden, wie ihre schwangeren Weiber ihre Kinder kriegen werden und was sich für Krieg ergeben wird.⁸

Als überzeugter Lutheraner zieht Ultzheimer in diesem, zwei Jahre vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges publizierten Bericht eine Parallele zwischen den Riten der Afrikaner und den religiösen Gebräuchen seiner katholischen Landsleute. Auch der Niederländer Olfert Dapper, ein anderer protestantischer Autor, identifiziert die westafrikanischen Fetische umstandslos mit katholischen Heiligen, wenn er in seiner 1670 veröffentlichten *Beschreibung von Africa* berichtet, daß sich die Bewohner der Goldküste bei ihren Bootsreisen mit «unterschiedlichen *Fetisen* oder Heiligen» behängten, um sich vor Unfällen zu schützen, und daß sie vor einer längeren Reise «ihrem Heiligen ein Schaf oder Böcklein» opferten, das sie am Bug der Boote befestigten.⁹ Und 1704 schreibt Willem Bosman, ein calvinistischer Kaufmann, der im Dienst der niederländischen West-Indischen Kompagnie Ende des 17. Jahrhunderts die westafrikanische Küste bereist hatte, in seiner einflußreichen, ins Englische, Französische, Deutsche und Italienische übersetzten *Nauwkeurige Bchryving van de Guinese Goud-Tand- en Slave-Kust*:

Wenn es möglich sein sollte, die Neger zur christlichen Religion zu bekehren, hätten die Römisch-Katholischen sicher weit mehr Erfolg damit als wir, weil sie bereits in so vielen Einzelzügen mit ihnen übereinstimmen, insbesondere, was ihre lächerlichen Zeremonien anbelangt.¹⁰

Dem ersten Blick nach scheint es sich bei den hier zitierten Quellen lediglich um die damals üblichen Polemiken protestantischer Autoren zu handeln. Die katholische Variante des Christentums mit den Religionen der «Wilden» auf eine Stufe zu stellen war in der Epoche der großen europäischen Religionskriege und der Gegenreformation nicht ungewöhnlich. Selbst mit den «Menschenfressern» der Neuen Welt waren die Anhänger der katholischen Abendmahlslehre von protestantischen Reisenden verschiedentlich verglichen worden.¹¹ Berücksichtigt man allerdings, daß die frühen Quellenberichte über die Kultgegenstände und Kultpraktiken der Bewohner der Goldküste noch ausgesprochen vage sind, und zieht man ferner in Betracht, daß die Afrikaner – dem eingangs zitierten Zeugnis Johann Wilhelm Müllers zufolge – ihre eigenen Religionspraktiken mit dem aus dem Portugiesischen bezogenen Begriff «Fetischen» bezeichneten, dann liegt der Schluß nahe, daß sich hinter Ultzheimers, Dappers und Bosmans Ausführungen vielleicht doch mehr verbergen könnte als bloßer konfessioneller Streit. Wenn die Einheimischen für ihre sakralen Objekte und die auf sie bezogenen Rituale Wörter verwendeten, die sie aus einer fremden Sprache übernommen hatten, läßt sich vermuten, daß auch der entsprechende religiöse Vorstellungs- und Handlungskomplex vor nicht allzu langer Zeit entstanden sein mußte. Wie authentisch war der «Fetischkult» der Westafrikaner daher wirklich? Waren in ihn seit dem Beginn der portugiesischen Kolonisierung nicht vielleicht doch bereits zahlreiche Elemente christlich-katholischer Vorstellungen und Kultpraktiken eingegangen? Hatte Ultzheimer also recht, wenn er die Fetischkulte mit katholischen Ritualen verglich? Kann Dapper zugestimmt werden, wenn er Fetische und katholische Heiligenbilder tendenziell gleichsetzt?

Die Missionierung des Kongo

Die portugiesischen Missionare hatten bei ihrer Bekehrungsarbeit in Westafrika schon relativ früh beachtliche Erfolge erzielen können. Um 1490, also nur ein knappes Jahrzehnt nach Diogo Cãos Entdeckung der Kongomündung, trat der einheimische Herrscher von

Songo, einem Gebiet im Mündungsdelta des Flusses, zum Christentum über.¹² Wenig später folgte ihm sein Lehnsherr, der Manikongo Nzinga Nkuwu, der in den portugiesischen Quellen als «König» des im Landesinneren gelegenen und damals mächtigen Kongo-Reiches bezeichnet wird. Er ließ in seiner Hauptstadt, dem späteren San Salvador, die erste christliche Kirche errichten, nahm den Taufnamen Joao I. an und unterstützte die Missionare, die ihm der König von Portugal zusammen mit Maurern und Zimmerleuten geschickt hatte. Die Christianisierung seines Reiches stieß zunächst auf Widerstände von Seiten der Notabeln, die ihn kurz vor seinem Tod zum Abschwören der neuen Religion zwangen, wurde dann aber unter seinem Sohn Afonso I., der von 1507 bis 1543 regierte, erfolgreich weitergeführt. Afonso schickte seinen Sohn Henrique zum Studium der Theologie nach Portugal und Rom, wo er 1520 vom Papst zum Bischof von Utica geweiht wurde.¹³ Afonso war es auch, der den ersten großen Feldzug gegen die *ídolos* und *feiticos* organisierte, von denen es in den zeitgenössischen Quellen heißt, daß er sie zusammen mit den Menschen verbrennen ließ, die sich ihrer bedient hatten.

Überliefert ist allerdings auch, daß gut zwanzig Jahre früher mit der ersten Gesandtschaft des Königs von Portugal an den Hof Nzinga Nkuwus nicht nur Handwerker und Priester, sondern auch «Kirchengerät, Kreuze und Bilder in reicher Menge»¹⁴ in das Kongoreich gelangt waren. Nach dem Bericht von Odoardo Lopez gaben die Priester den Bewohnern seines Reiches Kruzifixe und Heiligenbilder als Ersatz für die «Idole» – wahrscheinlich handelte es sich dabei um Ahnenfiguren –, die sie eingesammelt und vernichtet hatten. Es kann keineswegs ausgeschlossen werden, daß die von den katholischen Missionaren in den Kirchen aufgestellten und kultisch verehrten Reliquiare, Monstranzen und Heiligenstatuen, ihre Kruzifixe, Weihrauchgefäße und Rosenkränze im Kongoreich wie auch andernorts in Westafrika zum Vorbild vieler der Dinge geworden waren, die von den Portugiesen als *feiticos* klassifiziert wurden. Die Kultgegenstände der waffentechnisch überlegenen Weißen waren offensichtlich mächtiger als die Ahnenfiguren und sonstigen sakralen Objekte der eigenen religiösen Tradition, mit der sie in der Folgezeit aller Wahrscheinlichkeit nach eine synkretistische Verbindung eingingen.

Die These vom formenden Einfluß des Katholizismus auf den westafrikanischen Fetischkomplex ist im übrigen keineswegs neu. Sie hatte bereits der deutsche Afrika-Reisende Eduard Pechuël-Loesche vertreten, der sich in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts als Mitglied

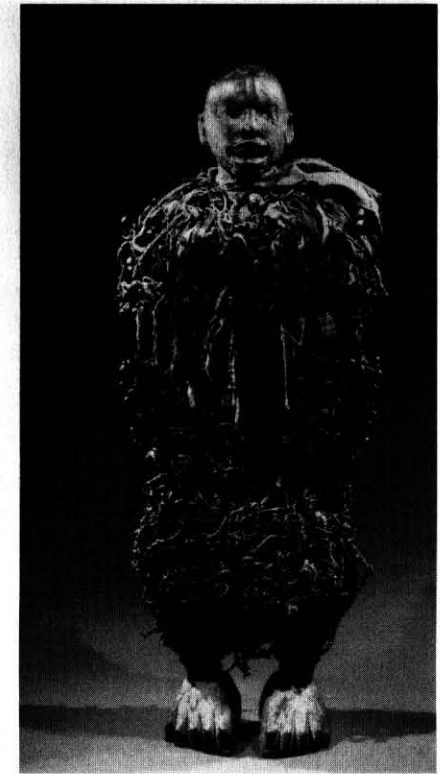
einer Forschungsexpedition längere Zeit im Gebiet der Loanga-Küste aufhielt.¹⁵ Über den «Fetischismus» in dieser Region schreibt er:

Als Ursache dieser bemerkenswerten Erscheinung könnte die mittelbare Ein- und Nachwirkung der frühesten Missionstätigkeit südlich vom Kongo betrachtet werden. Die alten Missionare, die hauptsächlich tapfer drauflos taufeten, vermochten zwar die Gemüter zu erregen, aber nicht zu zügeln und in der neuen Lehre zu festigen. Auch konnte der Kultus, dem sie huldigten, den Eingeborenen kaum anders anmuten, als eine neue wohlgeordnete und prunkvolle Art von Fetischismus.¹⁶

Pechuël-Loesche glaubte daher, die anthropomorph gestalteten westafrikanischen Kultfiguren auf katholische Bildwerke und die sogenannten Nagelfetische auf Darstellungen des gekreuzigten Christus zurückführen zu können.¹⁷ Seiner Auffassung über den europäischen Ursprung des westafrikanischen «Fetischismus» haben sich auch eine Reihe von neueren Wissenschaftlern angeschlossen. So geht zum Beispiel Georges Balandier in seiner ethnohistorischen Rekonstruktion des «Alltagslebens im Königreich Kongo» davon aus, daß die christlichen Kultgegenstände damals als weit mächtiger angesehen wurden und daher gewisse «alte Fetische» ersetzen.¹⁸ Andere Ethnologen wie Walter Hirschberg und Josef Franz Thiel gehen noch weiter und bezweifeln sogar, ob es die «Fetische» vor der Ankunft der christlichen Missionare überhaupt schon gegeben habe. Ihrer Ansicht nach hat sich infolge der Zunahme magischer Praktiken eine Transformation der älteren Ahnenfiguren in die als aus sich selbst heraus wirkmächtig gedachten Zauber- oder Fetischfiguren ergeben, wobei nach Thiel die zunehmende Bedeutung des Glaubens an Hexerei, Amulettwesen und Magie aus der «Desorientierung, Unsicherheit und Ausweglosigkeit der einheimischen Bevölkerung» infolge ihrer Konfrontation mit den Kolonialmächten erwachsen sein mag.¹⁹

Der Schluß ist also nicht von der Hand zu weisen, daß der «fetischistische Komplex» der Bewohner Westafrikas in der spezifischen Form, in der er in den europäischen Reiseberichten des 17. und 18. Jahrhunderts beschrieben wird, als eine Reaktion auf die europäische Kolonisation und die Implantation des katholischen Christentums entstanden ist. Paradoxe Weise wären die Westafrikaner demzufolge erst unter dem Einfluß der von den Missionaren verkündeten «wahren Religion» zu den «Götzen-» und «Teufelsdienern» jener «falschen Religion» geworden, die in Afrika antreffen zu müssen die ersten portugiesischen Reisenden der festen Überzeugung waren.

Abb. 1 Nkisi Nkondi der Yombe (Region Boma, Congo). In die Figur sind zahlreiche mit Stoffetzen, Seilen und anthropomorphen Statuetten behängene Nägel eingeschlagen.



Kulturkontakt und Mimesis

Ist diese Vermutung richtig, dann würde es sich bei den von Seiten der Afrikaner laut Johann Wilhelm Müller mit einem Pidgin-Wort bezeichneten «Fetischen» und den ihnen entgegengebrachten Kulturen um religiöse Hybridbildungen handeln, die aus einer Situation interkulturellen Kontakts hervorgegangen waren. Für diese Annahme spricht auch einer der wichtigsten Verwendungszwecke der entsprechenden Gegenstände, der durch zahlreiche frühe Quellen bezeugt wird. Vor allem in den Berichten niederländischer und englischer Kaufleute finden sich immer wieder Hinweise darauf, daß die «Fetische» bei der Erstaufnahme von Kontakten im allgemeinen und bei Vertragsabschlüssen im besonderen eine prominente Rolle spielten. Wie die Europäer bei der Bibel, so sollen die Afrikaner bei ihren «Fetischen» die Einhaltung von Abmachungen beschworen haben. Bisweilen ver-

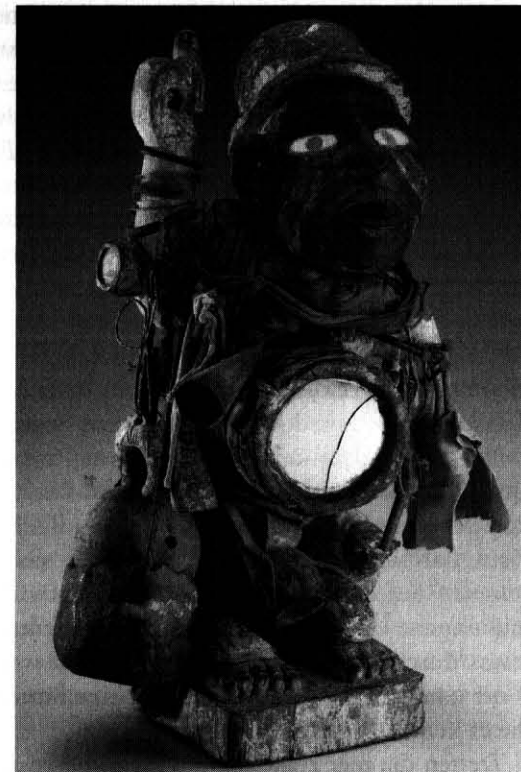
anlaßten sie auch ihre weißen Handelspartner dazu, sich diesem Brauch zu beugen.²⁰

Aus neueren ethnographischen Beschreibungen geht hervor, daß den großen *Minkisi Nkonde*-Figuren der Yombe im Kongogebiet, den sogenannten Nagelfetischen, auch noch in jüngster Zeit ganz ähnliche Funktionen zukamen. Verträge wurden vor ihnen geschlossen und durch das Einschlagen eines Nagels besiegelt, ein Brauch, mit dem sich die Vorstellung verband, daß der *Nkisi* den bestrafen werde, der sich eines Bruchs des Vertrags schuldig macht. Die Hunderte von Nägeln, mit denen die noch erhaltenen Zauberfiguren der Yombe übersät sind, waren zumeist europäischer Provenienz, und fremder Herkunft waren auch die großen Kaurischnecken, die Spiegel- und die Glasscheiben, die am Bauch dieser anthropomorphen Statuen angebracht waren, ebenso wie die Stoffe, die man an ihnen befestigte. Andere Zauberfiguren aus Westafrika weisen europäische Gesichtszüge und Kopfbedeckungen auf.

Eine der ältesten Beschreibungen menschengestaltiger «Idole» aus dem Kongogebiet findet sich im Reisebericht Louis-Marie-Joseph Degrandpères nach Westafrika, der sich auf die Jahre 1786 und 1787 bezieht. Spiegel- und Glasscheiben werden von ihm zwar nicht erwähnt, doch waren dem Autor die großen Adlernasen und spitzen Hüte der Figuren aufgefallen. Degrandpère zufolge haben sie vor allem bei Gerichtsverhandlungen, aber auch vor Antritt einer großen Reise Verwendung gefunden. Ähnlich gearbeiteten kleineren «Fetischen» wurde die Aufgabe zugeschrieben, ihren Besitzern als Vorkoster zu dienen und sie vor vergifteten Speisen zu schützen.²¹ Da aus der Frühzeit des Kontakts mit den Europäern keine westafrikanischen «Fetische» erhalten geblieben sind, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob auch sie Bestandteile aufwiesen, die europäischer Herkunft waren. Eindeutig geht aus den frühen Quellen jedoch hervor, daß sie im Kontakt mit den Fremden eine wichtige intermediäre Rolle spielten.

Der Ethnologe Fritz Kramer hat in mehreren Studien²² auf die Bedeutung hingewiesen, die in Afrika der Mimesis bei der Auseinandersetzung mit dem Anderen der Kultur: der Sphäre der Wildnis ebenso wie der des Fremden, auch heute noch zukommt. Kramers Auffassung zufolge äußert sich vor allem in den afrikanischen Besessenheitskulten das Bemühen um eine mimetische Bewältigung der Erfahrung eines als übermächtig empfundenen Fremden. Aber auch der Tanz, die Maske und die Kultfigur seien Medien einer in seinen Grundzügen

Abb. 2 *Nkisi Nkondi* der *Bakongo* (Congo) vor 1900. Für den Hut dieser *Nkisi*-Figur hat offensichtlich ein europäisches Vorbild Pate gestanden. Europäischer Herkunft sind ebenso der in Bauchhöhe eingelassene Spiegel und die Nägel sowie einige der Gegenstände, mit denen die Figur behängt ist.



durchaus ähnlichen «Angleichung an ein Anderes, vom Subjekt Verschiedenes, das zur Darstellung gelangen will».²³

Eine mimetische Verhaltensweise der Art, wie Kramer sie an zahlreichen Beispielen aus der Kunst und den kultischen Veranstaltungen afrikanischer Gesellschaften analysiert, hat möglicherweise auch der Formierung des fetischistischen Komplexes an der westafrikanischen Küste zugrunde gelegen. Ähnlich wie die europäischen Fremdgeister in den Besessenheitskulten bestimmte Attribute der Weißen aufweisen mußten: Hüte, Uniformen oder Waffenimitate, sind an vielen der erhalten gebliebenen historischen Fetischfiguren Gegenstände europäischer Provenienz befestigt: Stoffetzen, Spiegel, Eisen und vieles andere mehr. Auch wenn die anthropomorphen Statuen nicht in jedem Fall europäische Physiognomien tragen, scheinen sie doch häufig nach dem Vorbild christlicher Kultfiguren hergestellt worden zu sein. So handelt es sich etwa bei den mit Glas- bzw. Spiegelscheiben abgedeck-

ten Kästchen, die die sogenannten Spiegelfetische in Bauchhöhe tragen und die für die Aufnahme magischer Substanzen bestimmt waren, offensichtlich um Nachbildungen von Reliquienbehältern. Als Imitate der Objekte, denen die katholischen Geistlichen kultische Verehrung entgegenbrachten, dienten die hybriden *Fetissos* apotropäischen Zwecken und wurden, wie es ihre Verwendung bei Vertragsabschlüssen, bei der Abwehr von schädlichen Außeneinflüssen und vor Reisen in die gefährvolle Fremde zeigt, gegen die gewendet, von denen man ihr Bild bezogen hatte.

Das muß nicht unbedingt heißen, daß es einen Gebrauch ähnlicher Objekte in der Praxis westafrikanischer religiöser Spezialisten nicht schon vor der Ankunft der Europäer gegeben hätte. Sicherlich war die Konfrontation mit den portugiesischen Seefahrern, ihren christlichen Kultgegenständen und ihren religiösen Ritualen nicht die eigentliche Quelle des fetischistischen Komplexes. Beeinflußt aber hat die Situation des Kulturkontakts ihn allemal. Zu Recht schreibt daher William Pietz, daß «das Pidgin-Wort *fetisso*, das sich in den transkulturellen Räumen der westafrikanischen Küste entwickelte, entweder als eine mißlungene Übersetzung verschiedener afrikanischer Begriffe oder als etwas durchaus Eigenständiges angesehen werden kann, als ein neues Wort nämlich, das in Reaktion auf eine Situation entstanden war, für die es keinen Präzedenzfall gab».²⁴

Treffen die hier entwickelten Hypothesen zu, dann beruhte die Aneignung der Kultbilder und -praktiken des katholischen Christentums durch die Bewohner der westafrikanischen Küste allerdings auf einem fundamentalen Mißverständnis. Die Portugiesen hatten sich den Afrikanern in waffentechnischer Hinsicht als überlegen erwiesen. Die genaue Funktionsweise ihrer Feuerwaffen aber war ihnen unbekannt. Mit den Formen kultischer Verehrung, welche die Fremden ihren Heiligenstatuen, Reliquiaren, Monstranzen, Hostien und Rosenkränzen entgegenbrachten, wußten sie dagegen entschieden mehr anzufangen. Denn religiöse Observanzen dieser Art waren ihnen auch aus ihrer eigenen Kultur vertraut. Die sakralen Gegenstände des Christentums mußten sie daher für die eigentliche Basis der Macht der Portugiesen halten. Ohne eine genaue Kenntnis des theologischen Hintergrunds konnten sie vom symbolischen Gehalt dieser Objekte nichts wissen. Es schien sich bei ihnen um machtgeladene Gegenstände zu handeln, den Waffen und sonstigen Gerätschaften der Fremden vergleichbar, denen ebenfalls magische Fähigkeiten zugeschrieben wurden.²⁵ Dieser Eindruck war durch die Praxis der portugiesischen Missionare noch

verstärkt worden, die einheimischen «Idole» zu vernichten und unter den Bekehrten Rosenkränze, Devotionalien und kleinere Reliquien zu verteilen, von denen berichtet wird, daß einige Afrikaner sich mit ihnen zum Schutz vor ihren Gegnern in Kämpfen behängten.²⁶

Besonders scheinen die Einheimischen aber die katholischen Heiligenstatuen beeindruckt zu haben. So berichtet zum Beispiel eine zeitgenössische Quelle davon, daß die Banza eine Marienstatue, die in Cabinda zufällig an Land geschwemmt worden war, als ihr neues «Idol» verwendeten, nachdem sie ihre einheimischen «Götzenbilder» zerstört hatten, da sie ihnen vor einer Epidemie keinen Schutz zu bieten vermocht hatten.²⁷ Die anthropomorphen Kultobjekte der Portugiesen galten als mächtiger als die der eigenen Kultur. Konnte man ihrer nicht direkt habhaft werden, dann versuchte man sie nachzubilden. Im Vergleich zu den älteren Ahnenfiguren weisen die großen menschengestaltigen «Fetische» des Kongoraums Stilelemente auf, die sich in der traditionellen Kunst der Region nicht finden und offensichtlich auf europäischen Einfluß zurückgehen. Die unterschiedlichen Gestaltungsprinzipien bringen die fundamentale Differenz zwischen den Vorstellungskomplexen zum Ausdruck, die mit den traditionellen Ahnenfiguren auf der einen und den nach dem Vorbild von Heiligenstatuen hergestellten Zauberfiguren auf der anderen Seite verbunden waren.

Ahnenfiguren und Fetische

Für die meisten afrikanischen Ahnenfiguren ist ein hoher Abstraktionsgrad charakteristisch. Bewußt suchten ihre Hersteller jede Ähnlichkeit mit lebenden Personen zu vermeiden. Sie beschränkten sich auf die Darstellung dessen, was in der jeweiligen Kultur als das Wesentliche am Menschen galt. Die Künstler zogen sich in die Einsamkeit zurück, wenn sie ihre Ahnenfiguren schnitzten. Denn nur so ließ sich der Gefahr begegnen, daß das Bild einer bestimmten Person unbewußt die Gestaltung des heiligen Bildwerks beeinflusste.²⁸ Es läßt sich sogar behaupten, «daß ein großer Teil der afrikanischen Kunst unter einem von der Tradition verhängten Ähnlichkeitsverbot stand».²⁹ Das gilt auch für zahlreiche Gesellschaften des Kongoraums. Bei den Chokwe im nordöstlichen Angola etwa, die die Geister ihrer Ahnen in Form der sogenannten *muyombo*-Pfähle verehrten, wurde die Abstraktion bis hin «zur vollständigen Bildlosigkeit gesteigert».³⁰

Der Realismus war der afrikanischen Kunst dabei in anderen Bereichen keineswegs fremd. Die bronzenen Gedenkköpfe aus dem Königreich Benin, die Ende des 19. Jahrhunderts nach einer britischen Strafexpedition als Kriegstrophäen nach England gelangten, und die Personenporträts aus Ife, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei Ausgrabungen gefunden worden waren, hatten damals unter europäischen Kunstexperten deshalb so großes Aufsehen erregt, weil sie in der Vollkommenheit ihrer Ausführung den Vergleich mit antiken Kunstwerken nicht zu scheuen brauchten und hinsichtlich ihres Realismus als kongeniale Schöpfungen galten. Noch stärker mit individuellen Zügen versehen als die stilisierten Herrscherporträts waren die Bronzefiguren portugiesischer Soldaten, die ebenfalls im alten Benin hergestellt worden waren. Wenn man Realismus und Individualisierung bei der Darstellung der Ahnen mied, dann offensichtlich deshalb, weil deren Bilder nicht eine konkrete Person, sondern die Vorfahren des ganzen Clans oder Stammes darstellen sollten. Afrikanische Ahnenfiguren waren keine Abbilder, sondern Repräsentationen. Sie standen für die Gesamtheit der verstorbenen Mitglieder der eigenen Abstammungsgruppe und damit letztlich für diese selbst. Die Opfer, die man ihnen darbrachte, und die Gebete, die man an sie richtete, galten nicht den Figuren, sondern vielmehr dem Kollektiv, das durch sie repräsentiert wurde. Der Unterschied zwischen Signifikat und Signifi-

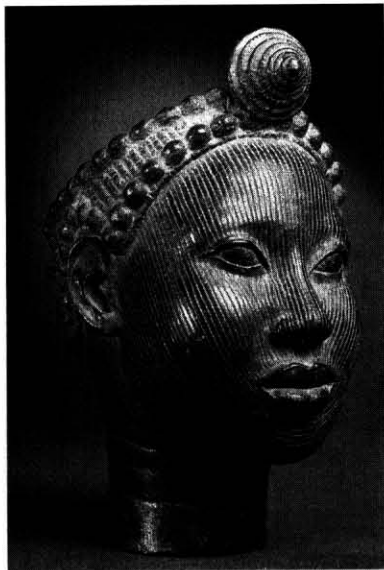


Abb. 3 *Bronze-Kopf eines Oni, Ife (Nigeria), vermutlich 15. Jahrhundert.* Die historische Kultur der Ife wurde um 1910 von Leo Frobenius bei Ausgrabungen im Modakeke-Bezirk entdeckt. Der «Klassizismus» der Ife-Kunst verleitet Frobenius zu der kühnen Spekulation, daß sich das legendäre Atlantis der Antike einst in Nigeria befunden haben müsse.

Abb. 4 *Ahnenfigur der Mumuye (Nigeria).* Durch ihren hohen Abstraktionsgrad hat die Kunst der Mumuye die der europäischen Avantgarde zu Beginn des 20. Jahrhunderts beeinflusst.



kant, zwischen Zeichenträger und Bezeichnetem, war den Bewohnern des Kongoraums also durchaus geläufig. Bei der figurativen Darstellung der Ahnen wurde er durch den hohen Grad an Abstraktion zum Ausdruck gebracht.

Dagegen zeichnen sich die menschengestaltigen Zauberfiguren, die dem Zerstörungswillen der Missionare entgangen waren und in unsere Museen und Sammlungen Eingang fanden, durch eine individuelle Züge stark betonende Gestaltung aus. Insbesondere die Gesichter der Figuren muten manchmal geradezu surrealistisch an. Die *Minkisi Nkonde*-Figuren der Yombe im Zaire mit ihren besonders sorgfältig gearbeiteten Nasen, Ohren und Kinnpartien sind hierfür ein gutes Beispiel. Bleckende Zähne, weit aufgerissene Augen, in die Hüften gestemmte Arme oder eine erhobene Waffe signalisieren Aggressionsbereitschaft. Andere Zauberfiguren aus dem Kongoraum weisen dagegen kontemplative, andere wiederum ausgesprochene Leidenzüge auf. Der individualisierenden Gestaltung dieser Figuren ent-

sprach, daß man in ihnen selbsthandelnde und selbstmächtige Personen sah. Ihre Wirkkraft entfalteten sie freilich erst, nachdem der Zauberpriester sie mit einer Mischung von magischen Substanzen versehen hatte, zu der die sterblichen Überreste eines zu seinen Lebzeiten besonders mächtigen Menschen gehörten – ein Brauch, für den möglicherweise der katholische Reliquienkult Pate gestanden hatte. Christlichen Reliquarien ähnelten sie auch durch die meist in Bauchhöhe angebrachten Höhlungen, in die man die magischen Ladungen legte. Den vorliegenden Quellen zufolge wurden die *Fetissos* in nahezu jeder Beziehung wie lebende Wesen behandelt. Man fürchtete ihre Rache und suchte sie zu beschwichtigen, man mißhandelte sie aber auch, wenn sie die Erwartungen nicht erfüllten, die man in sie setzte. Hatten sie versagt, wurden sie beschimpft, geschlagen, verletzt oder auf jede mögliche andere Weise gedemütigt.

Zerrbilder des Eigenen

Der Skandal des Fetischs beruht nach einer Formulierung von Peter Pels³¹ bis heute auf dessen «rein materieller Präsenz». Sie stellt ihn jenseits aller üblichen kategorialen Abgrenzungen. Wenn wir zwischen einem Ding und seiner Bedeutung, einem Symbol und seinem Referenten, einem Repräsentanten und dem von ihm Repräsentierten unterscheiden, dann scheint der Fetisch dieses wohlgeordnete Geflecht von gegenseitigen Beziehungen zu unterlaufen. Er repräsentiert nichts anderes als sich selbst. Er ist Zeichen und Bezeichnetes in einem. In den Verhaltensweisen der Bewohner der afrikanischen Küste, die materielle Dinge kultisch verehrten und in ihnen selbstwirksame Wesenheiten sahen, konnten die Portugiesen wie in einem Zerrspiegel einen zentralen Bestandteil ihrer eigenen Glaubensvorstellungen wiedererkennen. Im Zentrum der katholischen Transsubstantiationslehre, die im 16. Jahrhundert zum Anlaß von heftigen theologischen Auseinandersetzungen werden sollte, stand ein logisches Paradox. Das Brot und der Wein, alltägliche materielle Substanzen, verwandelten sich durch die Worte des Priesters in wirkmächtige heilige Dinge: das Fleisch und das Blut des Erlösers. Zeichen und Bezeichnetes waren durch den Akt der rituellen Weihe in eines verschmolzen. Möglicherweise waren es die Schwierigkeiten, das Dogma von der Anwesenheit der Gottheit in den materiellen Substanzen des Abendmahls anzuerkennen, die zu einer radikalen Verwerfung des

westafrikanischen «Fetischkultes» führten. Summarisch wurde die logische Inkonsequenz, die Zweifel an der eigenen religiösen Praxis aufkommen ließ, auf die anderen projiziert.

Was mancher katholische Gläubige insgeheim bei sich gedacht haben mochte, sprachen die protestantischen Reisenden und Kaufleute nur offen aus. Die Umstandslosigkeit, mit der Ultzheimer und Bosman eine Übereinstimmung zwischen den Religionsübungen der Katholiken und den kultischen Praktiken der westafrikanischen Küstenbewohner behaupteten oder mit der Olfert Dapper die «Fetische» der Afrikaner mit den «Heiligen» katholischer Observanz gleichsetzte, war zwar provokativ gemeint. Doch verwiesen sie damit lediglich auf Gemeinsamkeiten, die den portugiesischen Seefahrern und Missionaren ebenso wenig entgangen sein dürften. Die Portugiesen selbst aber konnten auf diese Übereinstimmungen nur mit Abwehr reagieren. In der Verehrung der mit magischen Substanzen aufgeladenen anthropomorphen Kultfiguren glaubten sie ein verdrehtes, «teuflisches» Zerrbild des seit dem ausgehenden Mittelalter in ganz Europa in hoher Blüte stehenden Heiligen- und Reliquienkults zu erkennen. Der Umgang der Afrikaner mit ihren «Fetischen» entsprach den zauberischen Praktiken der *feiticeiros* in ihrem eigenen Land, die selbst wiederum als eine satanische *imitatio* der in der Kirche mit geheiligten Gegenständen vollzogenen Handlungen angesehen wurden.

Paradoxerweise aber war es gerade der Import jener katholischen Kultformen, die in Westafrika mit überlieferten Formen der Objektverehrung verschmolzen waren, der zur Herausbildung des fetischistischen Komplexes beigetragen hatte. Und auch dies war wiederum kein Zufall. Denn unter allen religiösen Phänomenen, die das Christentum im Verlauf seiner langen Geschichte hervorgebracht hat, ist es in der Tat die Heiligen- und Reliquienverehrung, die die größte Nähe zur Sakralisierung materieller Objekte in außereuropäischen Kulturen aufweist. Religionshistorisch betrachtet stellt sie eine Wiederkehr des durch das Bilderverbot der Hebräischen Bibel verdrängten Kultes sakraler Objekte dar – ein Prozeß, der im folgenden Kapitel nachgezeichnet werden soll. Wie hieran anschließend zu zeigen sein wird, war es jene spezifische Form der Verkörperung des Heiligen, die auch den Erörterungen des Fetischismus in den Werken Kants, Hegels, Comtes und Marx' als heimliches Leitmotiv zugrunde liegt, seit der Aufklärungsphilosoph Charles de Brosses ihn in seiner einflußreichen Schrift über den «Kult der Fetischgötter» zur Urform von Religion überhaupt erklärt hatte.

chen Territorialfürsten setzte sie die Rekatholisierung der von Rom abgefallenen Bevölkerungsgruppen durch. Ignatius von Loyola gründete 1540 den Jesuitenorden, der dem Papst bedingungslosen Gehorsam schwor und zur intellektuellen Vorhut der Gegenreformation werden sollte. In ihrem Kampf gegen den Protestantismus setzte die Kirche zugleich auf die populären Formen der Volksfrömmigkeit. Heiligenverehrung und Reliquienkult blühten erneut auf. Der Bilderfeindlichkeit der reformierten Kirchen wurde die katholische Bilderpracht entgeggestellt. Die Reliquiare und Altäre waren prunkvoller denn je; die Innenräume der Barockkirchen verwandelten sich in irdische Abbilder des himmlischen Paradieses.

Langfristig konnte freilich auch die katholische Kirche dem Rationalisierungsschub, den die Reformation ausgelöst hatte, und den neuen Denkformen, die sie hervorgebracht hatte, nicht entgehen. Anders als noch im 16. Jahrhundert sollte sich der Widerstand gegen die altüberlieferten Formen der Religiosität jedoch nicht mehr innerhalb der Kirche selbst artikulieren. Ausgerechnet in Frankreich, dem Land, dessen Könige ihre damals in Europa einmalige Machtfülle dem rigorosen Kampf gegen den Protestantismus verdankt hatten, bildete sich eine Gruppe von unabhängigen Schriftstellern und Denkern heraus, deren Kritik nicht mehr nur dem einen oder anderen kirchlichen Mißstand, sondern bald der Religion überhaupt galt. Die Philosophen des Rationalismus bereiteten den Weg. Die Aufklärer des 18. Jahrhunderts gingen ihn konsequent weiter. «Ecrasez l'infâme» hieß das Motto, unter das Voltaire und seine Zeitgenossen ihren Kampf gegen die Kirche und deren «Aberglauben» stellen sollten. Im weiteren Verlauf dieser Entwicklung wurde auch die katholische Kirche zu Konzessionen gezwungen. Jenem Rationalisierungsprozeß, den Max Weber so treffend als «Entzauberung der Welt» bezeichnet hatte, fiel mit «allen magischen Mitteln der Heilssuche»⁷⁵ schließlich auch der Reliquienkult zum Opfer. Die katholische Kirche hat ihn zwar nie offiziell abgeschafft, seine einstige theologische Bedeutung als ein möglicher Weg zum Heil aber sollte er ab dem 19. Jahrhundert gänzlich verlieren.

III

DIE ERFINDUNG DES FETISCHISMUS

>Reiseberichte und frühe Religionskritik

Die Nachrichten über außereuropäische Religionen, die seit der Entdeckung der Neuen Welt, der Umschiffung der afrikanischen Küste und den ersten Weltumsegelungen aus Amerika und Afrika, aus Indien, China und Japan nach Europa gelangt waren, wurden im Zeitalter des Rationalismus und der Frühaufklärung von den Philosophen begierig gelesen. Sie zeigten, zu welchen Verirrungen der menschliche Geist fähig war. Die Übereinstimmung bestimmter christlicher Kultpraktiken mit den «lächerlichen Zeremonien» fremder Völker lag auf der Hand. Offensichtlich war hier wie dort derselbe «Aberglaube» am Werke. Doch waren nicht alle Religionen gleich unvernünftig. Einige schienen dem Christentum in dieser Hinsicht sogar überlegen. So konnte man etwa in den Abhandlungen der Jesuitenmissionare über die Religion der Chinesen Erstaunliches lesen. Die Jesuiten lobten ihre philosophischen Grundsätze und verglichen ihren Gründer sogar mit dem Apostel Paulus. Hatte Konfuzius den Chinesen nicht eine Religion gegeben, die ganz nach den Prinzipien der Vernunft gestaltet war und sie zu einer ethischen Lebensführung anhielt, so fragte sich Leibniz nach der Lektüre ihrer Berichte. Und er schloß die Überlegung an, ob es nicht sinnvoller sei, konfuzianische Missionare nach Europa zu holen, anstatt katholische Missionare nach China zu senden.

Aus anderen Weltgegenden wußten die Missionare Ähnliches zu berichten. Viele Religionen glichen sich darin, daß in ihrem Mittelpunkt die Verehrung eines Höchsten Wesens stand. Sie stimmten auch in anderen Grundzügen überein, ließen die Menschen an die Vergeltung ihrer bösen und guten Taten im Jenseits glauben und leiteten sie so zu einem sittlichen Verhalten an. Ihnen standen zwar die Religionen vor allem der «wilden» Völker gegenüber, die voll waren von absurden Vorstellungen und sinnlosen Praktiken. Doch vertraten einige Theologen die Auffassung, daß auch sie einmal von Gott offenbart worden seien und einen vernünftigen Kern enthielten, der im Lauf der Geschichte in Vergessenheit geraten sei. Unwillentlich lieferten die Missionare und Reisenden den Freigeistern ein ganzes Arsenal von Waffen für ihren Kampf gegen die Lehren der Kirche. In Aufnahme

von Überlegungen, die schon in der frühchristlichen und scholastischen Theologie eine wichtige Rolle gespielt hatten, glaubten sie von einer «natürlichen» Religion aller Menschen ausgehen zu können, die auf keinem anderen Prinzip beruhte als dem der reinen Vernunft.¹ Was die Philosophen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts den Beschreibungen der Reisenden und Missionare entnehmen konnten, schien diese alte Auffassung nun durch eine Fülle neuer empirischer Beobachtungen zu belegen. Sie ließen sich als Beweismaterial für die vormalige Existenz einer solchen, einmal allen Menschen gemeinsamen «Naturreligion» deuten. Die *religio naturalis*, die aus wenigen angeborenen Grundwahrheiten bestand, wurde von den Frühaufklärern den historischen Offenbarungsreligionen entgegengestellt, die auf den betrügerischen Machenschaften der Priester beruhten und von Wunderglauben überwuchert waren.

Sicher waren den Philosophen des Rationalismus auch die Beschreibungen der «fetischistischen» Kultpraktiken der Bewohner der westafrikanischen Küste nicht unbekannt geblieben. Wenn man sie bei der Konstruktion einer ursprünglichen Vernunftreligion vernachlässigte, dann deshalb, weil sie sich in dieses Denkmodell nicht ohne weiteres einbinden ließen. Von der Vorstellung einer Schöpfergottheit war in den entsprechenden Berichten fast nirgends die Rede, und aus den «Fetischkulten» der Afrikaner konnten kaum Hinweise auf eine ursprünglich reinere Religion abgeleitet werden. Bestenfalls ließ sich an ihnen zeigen, welche Macht Zauberer und Priester über den einfachen Menschen gewinnen konnten. Aber hierfür gab es in den Berichten über andere Religionen Belegmaterial genug. Es bedurfte erst einer weiteren Wende im Denken der Aufklärung, um auch sie in den Dienst der Kritik der Religion zu stellen.

Zu dieser Wende kam es, als dem Fortschrittsgedanken in den Überlegungen der Aufklärungsphilosophie immer mehr Gewicht zukam. Fontenelle hatte um 1724 einen kurzen Traktat über den *Ursprung der Fabeln* verfaßt, der zu seinen Lebzeiten unveröffentlicht blieb. Er zeigt, wie die Idee eines allmählichen Fortschritts der Vernunft nun auch auf die Religionsgeschichte angewendet wurde. In dieser kleinen Abhandlung entwickelte Fontenelle die Auffassung, daß die Menschen zwar überall und zu allen Zeiten gleich gut gedacht hätten, daß der Erfahrungshorizont des frühen Menschen aber noch zu begrenzt gewesen sei, als daß er bereits zum eigentlichen Wesen der Dinge hätte vordringen können. Die Mythen und Göttergeschichten seien aus logischen Fehlschlüssen bei der Beobachtung der Natur hervorgegangen. Wes-

halb es blitzte oder regnete vermochten sie sich nicht erklären; dazu sei ihr Wissen über die Naturzusammenhänge noch zu gering gewesen. Sie machten daher für diese natürlichen Vorgänge Wesen verantwortlich, die mächtiger waren als sie selbst. Sie gaben ihnen menschliche Gestalt und statteten sie in ihrer Phantasie mit allen Eigenschaften von Menschen aus. Auf diese Weise entstanden die Götter und all die Geschichten, die sich um sie rankten. Die Erfindung der Götter war für ihn mithin nichts anderes als ein Produkt der Torheit der frühen Menschheit. Je mehr sich aber das Wissen der Menschen mehrte, desto absurder mußten ihnen auch diese alten Fabeln erscheinen.²

Der Begriff des Fetischismus bei Charles de Brosses

Ähnliche Auffassungen, wie Fontenelle sie vertreten hatte, begannen sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts allenthalben durchzusetzen, nicht nur in Frankreich, sondern auch in Italien, England und Deutschland.³ Das Verfallsmodell, das der deistischen Konzeption einer ursprünglich vernünftigen Naturreligion zugrunde gelegen hatte und das die Göttergestalten der Ägypter, Griechen und Römer als Allegorien ewiger Vernunftwahrheiten deutete, hatte ausgedient. An seine Stelle trat die Vorstellung, daß sich die Menschen aus einem Stadium dumpfen Aberglaubens durch stete Erweiterung ihrer Kenntnisse über verschiedene Zwischenstufen in das gegenwärtige Stadium der Vernunft emporgearbeitet hätten. Vor diesem Hintergrund erhielten auch die Berichte über die Fetischkulte der westafrikanischen Küste neues Gewicht. Es war der 1709 in Dijon geborene Aufklärer Charles de Brosses, der erkannte, wie gut sie sich als Mittel zu einer Radikalisierung der rationalistischen Religionskritik eigneten. 1760 veröffentlichte er unter dem Titel *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de la Nigritie* eine Abhandlung, in der das Fortschrittsmodell konsequent auf die Geschichte der Religionen angewendet wurde. Zugleich prägte er mit diesem Buch den Begriff «Fetischismus» zur Bezeichnung einer ursprünglich einmal weltweit verbreiteten Religionsform, für die ihm die «aktuelle Religion Nigritens» nur als eines unter vielen Beispielen diene.

De Brosses bekleidete das Amt eines Präsidenten des Obergerichts seiner Vaterstadt, als er seine Abhandlung über die Fetischkulte ver-

faßte.⁴ Dazu gezwungen, auf die herrschenden Autoritäten Rücksicht zu nehmen, machte er der Kirche darin Konzessionen, daß er das Dogma der Uroffenbarung und andere christliche Lehren, wie etwa die von der Sintflut, nicht grundsätzlich bestritt, dafür aber um so heftiger gegen die zeitgenössische Vorstellung von der Weisheit der Alten polemisierte. Spätestens nach der Sintflut, so argumentiert de Broses, hätten die Menschen die ihnen von Gott gegebene Vollkommenheit verloren und seien in einen Zustand «stumpfer Dummheit» verfallen. Einigen Völkern sei es gelungen, sich im Lauf der Geschichte durch Erziehung und Übung ihrer geistigen Fähigkeiten aus diesem Zustand wieder emporzuarbeiten, andere aber könne man auch heute noch im Kindheitsstadium der Menschheit antreffen. Zu ihnen zählte er die Bewohner der westafrikanischen Küste, wie sie in den Reiseberichten seiner Zeit beschrieben wurden. Seiner Ansicht nach kam ihr kindliches Denken am sinnfälligsten in der Verehrung zum Ausdruck, die sie bestimmten Gegenständen entgegenbrachten:

Die Neger der Westküste Afrikas und selbst die des Landesinneren bis hin zu Nubien, jener an Ägypten angrenzenden Gegend, haben als Gegenstand der Anbetung bestimmte Gottheiten, die die Europäer Fetische nennen, ein Begriff, den unsere Händler im Senegal aus dem portugiesischen Wort *Fetisso* gebildet haben [...]. Diese göttlichen Fetische sind nichts anderes als das erstbeste materielle Ding, das eine Nation oder ein einzelner willkürlich auswählt und von den Priestern weihen läßt: es ist ein Baum, ein Berg, das Meer, ein Stück Holz, ein Löwenschwanz, ein Kiesel, eine Muschel, Salz, ein Fisch, eine Pflanze, eine Blume, ein Tier einer bestimmten Gattung wie Kuh, Ziege, Elefant, Schaf, alles und jedes eigentlich, was es ähnliches gibt. All dies sind Gottheiten, sakrale Objekte und auch Talismane für die Neger, die ihnen einen strengen und heiligen Kult weihen, die ihnen Gelübnisse darbringen, ihnen opfern, sie bei Prozessionen mit sich führen, sofern sie dazu geeignet sind, die sie mit großen Zeichen der Verehrung bei sich tragen und bei allen wichtigen Angelegenheiten um Rat fragen, da sie sie ganz allgemein als Beschützer der Menschen ansehen und als mächtige Schutzmittel gegen jede Art von Unfällen. Sie schwören bei ihnen, und dies ist der einzige Eid, den diese perfiden Völker nicht zu brechen wagen.⁵

Wie aber, so fragt sich de Broses, konnten die Bewohner Nigritiens auf den absurden Brauch verfallen, die beliebigen irdischen Dinge anzubeten? Die Antwort, die er gibt, ähnelt den Gedanken, die wenige Jahre zuvor schon David Hume in seiner Abhandlung über den natürlichen Ursprung der Religion vorgetragen hatte. Der Fetischkult der Afrikaner ist laut de Broses aus der Furcht, dem Schrecken und der Hoffnung entstanden. Noch nicht in der Lage, Wirkungen und Ur-

sachen in einer vernunftgemäßen Weise zueinander in Beziehung setzen zu können, hätte sie die Angst, die Irregularitäten im gewöhnlichen Ablauf der Dinge in ihnen auslösten, dazu veranlaßt, das nächste Ding als bewirkende Ursache anzusehen. Nicht nur schreckerregende Naturphänomene wie Gewitter oder Flutkatastrophen, unerklärliche Unglücksfälle, Krankheiten oder sonstige Mißgeschicke, sondern auch die «Ungewißheit der zukünftigen Ereignisse» verführten sie dazu, die Existenz von übermenschlichen Mächten anzunehmen, die sie mit einem eigenen Willen begabten und mit weiteren menschlichen Eigenschaften ausstatteten. Da sie aber noch «willkürlich und ohne große Reflexion» handelten, sahen sie als Träger dieser Mächte die Gegenstände an, die in irgendwelchen zufälligen Zusammenhängen zu den angsterregenden Ereignissen gestanden hatten.

De Broses schlug vor, jede Verehrung von Tieren und unbelebten Objekten als «Fetischismus» zu bezeichnen.⁶ In seinem Buch führt er zahlreiche Berichte aus praktisch allen damals bekannten Weltteilen an, um zu belegen, wie weit verbreitet diese Kultform unter den «wildem und barbarischen Völkern» war. Der von ihm geprägte Neologismus «Fetischismus» wird in seinem Werk zugleich zu einem Schlüssel für ein neues Verständnis historischer Religionen. Im Deismus des 17. und frühen 18. Jahrhunderts war die allegorische Deutung antiker Religionen weit verbreitet.⁷ Die einen sahen die göttliche Uroffenbarung und die Lehren der altisraelitischen Religion als den eigentlichen Kern nicht nur der antiken, sondern auch aller außereuropäischen Religionen an; durch die menschliche Ignoranz und die trügerischen Machenschaften der Priester sei das Wort Gottes im Verlauf der Geschichte in Vergessenheit geraten oder verfälscht worden. Andere vertraten die Auffassung, daß die Vernunftweisheiten der Alten in verkleideter Form in die Mysterienkulte, in die Göttervorstellungen der Ägypter und Griechen, in ihre Mythen und Fabeln Eingang gefunden hätten. Selbst in den tiergestaltigen Gottheiten des alten Ägypten glaubte man Symbolisierungen metaphysischer Wahrheiten erkennen zu können.

Der Begriff des Fetischismus erlaubt es de Broses, alle diese Interpretationen als fromme Erfindungen zurückzuweisen. Mit ihnen habe man den stupiden und groben Menschen der Frühzeit allzu viel Ehre angetan, denn zu solch subtilen Spekulationen seien sie gar nicht in der Lage gewesen. Der Fetischkult der Afrikaner zeige, wie alle diese Vorstellungen und Kultformen zustande gekommen seien. Auch sie seien nichts anderes als Produkte eines kindischen Denkens.

Im zweiten Teil seines Buches macht de Brosse die Probe auf Exempel. Systematisch durchforscht er die altägyptische, die griechische und römische Religionsgeschichte, um nachzuweisen, wie unsinnig es ist, in diese Überlieferungen irgendwelche tieferen Erkenntnisse hineingeheimnissen zu wollen. Nicht ewige Weisheiten, sondern Tiere hätten die Ägypter in ihren theriomorphen Göttern angebetet. Auch die Tiergestalten, in die sich Zeus und andere olympische Götter in den Mythen verwandelten, wiesen auf einen ursprünglich fetischistischen Kult hin. Selbst vor dem Alten Testament macht de Brosse nicht halt. Sorgfältig listet er aus den Patriarchenerzählungen, der Mose-Überlieferung, den Königschroniken und den prophetischen Büchern alle Hinweise auf die Verehrung von heiligen Steinen, geweihten Höhen und tiergestaltigen Idolen auf,⁸ und immer wieder zieht er Parallelen zu den Fetischkulten Westafrikas. Religion ist für de Brosse nichts per se Ehrwürdiges. Vielmehr teilte er die Ansicht der Aufklärungsphilosophen, die in der Religion eine Art Abirrung des menschlichen Geistes sahen. Nichts schien sich zum Beleg dieser Auffassung besser zu eignen als der afrikanische Fetischismus. Nach de Brosse ist er eine Geisteshaltung von Menschen, die noch ganz im Zustand einer ewigen Kindheit, der Ignoranz und der Barbarei leben; er ist das unter den «vollständig rohen und grobschlächtigen Völkern» anzutreffende Produkt eines «Exzesses von abergläubischer Dumpfheit»⁹; er zählt zu den Dingen, die «so absurd sind, daß man ihnen nicht einmal mit dem Argument beikommt, das sie bekämpfen möchte».¹⁰

Die portugiesischen Seefahrer und Missionare hatten die «satanschen» Kulte der Westafrikaner noch als Bedrohung empfunden, ihre *Fetissos* einsammeln und verbrennen lassen. De Brosse zeigt, mit welcher großen Distanz die Aufklärung dem sakralen Objektkult bereits gegenüberstand. Der Fetischismus gehört für ihn der Kindheit der Menschheit an. Er repräsentiert für ihn das Frühstadium der Religion, das im Lauf der Religionsgeschichte durch die Gestirnanbetung, den Polytheismus und schließlich den Monotheismus ersetzt worden ist. Auch in Afrika würde er irgendwann einmal wie von selbst verschwinden. Die Afrikaner müßten nur erst «erwachsener» und «vernünftiger» werden.

Im Blick auf spätere Entwicklungen mag es heute rassistisch anmuten, wenn de Brosse gerade die Afrikaner als Paradebeispiel für die unreflektierte Geisteshaltung des ursprünglichen religiösen Denkens anführt. Diffamatorisch waren seine Überlegungen jedoch nicht ge-

meint. Jene Formen eines kurzschlüssigen, «kindlichen» Denkens, die er so gut am Beispiel der «Neger» studieren zu können glaubte, ließen sich seiner Meinung nach bei vielen Menschen finden, und zwar auch im eigenen Land. De Brosse führt die im alten Frankreich üblichen Gottesurteile an, er verweist auf das «abergläubische» Verhalten der Seeleute, und er erwähnt auch die leidenschaftlichen Spieler, die für ihr Glück oder ihr Unglück oft die lächerlichsten Umstände verantwortlich machten.¹¹ Die spezifisch afrikanische Spielart der Fetischverehrung tritt hinter der Vielzahl von Querverweisen bald zurück. Von Interesse war der Fetischismus vor allem als eine Waffe im Kampf gegen die Religion. Es ist das Christentum selbst, dem mit seiner Hilfe ein Zerrspiegel vorgehalten werden kann. De Brosse hütet sich in seiner Abhandlung zwar davor, auch noch diese Parallelen zu ziehen und etwa auf die Verwandtschaft des afrikanischen Fetischdienstes mit dem Heiligen- und Reliquienkult zu verweisen. Daß er allerdings auch ihn vor Augen hatte, geht aus einer kurzen Bemerkung im letzten Teil seines Buches hervor. Wir verehren einen Heiligen nicht deshalb – so führt er hier aus –, weil wir auf unseren Prozessionen sein Bild vorantragen, vielmehr tragen wir sein Bild voran, weil wir ihn verehren.¹²

De Brosse bekleidete ein wichtiges öffentliches Amt, und sich offen gegen das Christentum zu äußern, wäre für einen Notabeln im Frankreich des Jahres 1760 noch zu gefährlich gewesen. Doch wies er der späteren Radikalisierung der Religionskritik den Weg. De Brosse schlägt den Sack und meint den Esel. Er wendet sich mit seiner Fetischismustheorie gegen die allegorischen Deutungen der Religion, eine Allegorie aber war auch sein Fetischismusbegriff selbst. An den Afrikanern konnte man die Gebräuche als kindisch abtun, die im Christentum lächerlich zu machen die Zensur verbot. Der Begriff Fetischismus erscheint so von Anfang an zweischneidig, sein Gebrauch ambivalent. Einerseits ein Instrument der Religions- und später auch der Gesellschaftskritik, ging seine Verwendung andererseits doch immer auf Kosten der außereuropäischen Kulturen, auf die man ihn ursprünglich einmal bezogen hatte.