

Die Egungun bei den Yoruba und in Ugarit (Syrien)

Ein Beitrag der Ethnologie zur Altorientalistik

Vertreter der heute in Vergessenheit geratenen Kulturhistorischen Schule haben schon früh die Gesellschaften des subsaharanischen Afrikas in den Kontext der antiken Weltgeschichte gestellt. Sie waren davon überzeugt, dass Afrika nicht anders als Europa bereits in der Antike den Kultureinflüssen der Außenwelt ausgesetzt war. Sie gingen dabei zumeist von der Diffusion einzelner Kulturgüter aus, oder auch von der Idee, dass ganze Staatsformationen entweder aus dem Bereich der Mittelmeerkulturen, des pharaonischen Ägypten oder sogar des Alten Orients über die Sahara hinaus nach Schwarzafrika gelangten. Ihre Anhaltspunkte waren zumeist materieller, teils struktureller, nie aber philologischer Natur (Frobenius 1912: 323–351; Baumann et al. 1940: 56–71). Diese Einseitigkeit war verzeihlich, solange auch die nordafrikanischen Kulturen altorientalischer Provenienz beinahe ausschließlich aus der Perspektive der antiken griechischen und römischen Autoren oder der archäologischen Befunde betrachtet wurden. Seit den 1940er Jahren steht dem Historiker des phönikischen Nordafrikas jedoch das unerwartet reichhaltige Textmaterial der syrischen Hafenstadt Ugarit zur Verfügung. Zwar liegt das schon um 1200 v. Chr. zerstörte Ugarit im nördlichen Randgebiet der phönikischen Stadtstaaten der Levante, doch sind die Übereinstimmungen mit den sehr viel spärlicheren Textfunden für die eigentliche phönikische Welt Vorderasiens und Nordafrikas so weitreichend, dass jeder Phönikologe bestrebt sein muss, bei seinen Forschungen auch das Ugaritmaterial zu berücksichtigen (Krings 1995: 4, 12). Für die Geschichte des subsaharanischen Afrikas sind die Textfunde von Ugarit von vergleichbarer, wenn nicht sogar größerer Bedeutung.

Während des ersten Jahrtausends vor Christus bis zur Zerstörung Karthagos durch die Römer 146 v. Chr. standen weite Teile Nordafrikas zwischen dem Atlantik und der Großen Syrte unter dem Einfluss der phönikischen Kultur. Griechische Autoren erwähnen im Inneren Nordafrikas die Libyphöniker, eine berberische Bevölkerung, die im Laufe der Jahrhunderte stark durch die Phöniker des Küstengebietes geprägt worden war. Textfunde deuten an, dass Phönikisch bzw. Punisch im Inneren Nordafrikas zumindest bis in den Fezzan als Schriftsprache benutzt wurde (Lipinski 1992: 184). Wie weit phönikische Kaufleute weiter nach Süden vorgedrungen sind, ist unbekannt. Herodot berichtet lediglich, dass die Garamanten des Fezzan Jagd auf die Höhlen bewohnenden Schwarzafrikaner machten. Man hat vielfach versucht, in dieser Andeutung einen Hinweis auf einen antiken Sklavenhandel zu sehen, bei dem die Garamanten eine Schlüsselrolle gespielt hätten (Herodot IV, 1971: 183; Bovill 1958: 22). In Bezug auf die westafrikanische Küste liefert der Periplus des Hanno von ca. 500 v. Chr. Nachrichten, die einige Historiker veranlasst haben, eine große Schiffsexpedition der Karthager anzunehmen, die bis in die Bucht von Biafra geführt hätte (Huß 1985: 75–83). Ein wichtigeres Indiz für frühe Kontakte zwischen Nord- und Westafrika liefert die Verbreitung der Eisentechnologie vom

Bewegliche Horizonte

Festschrift zum 60. Geburtstag von
Bernhard Streck

Herausgegeben von
Katja Geisenhainer und Katharina Lange



LEIPZIGER UNIVERSITÄTSVERLAG GMBH 2005

Nord- zum Südrand der Sahara vor der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. Da die Berber der Sahara nicht über ausreichend Holzkohle verfügten, geht man vielfach von einer direkten Übertragung der Eisentechnologie von Norden nach Süden aus (Shaw 1978: 86–88; Phillipson 1985: 149). Darüber hinaus haben archäologische Forschungen erwiesen, dass der Beginn des Eisenzeitalters im Tschadseegebiet in der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. abrupt erfolgte und dass er mit der Entstehung einer proto-urbanen, sozial differenzierten und politisch schon teilweise zentralisierten Gesellschaft verbunden war (Magnavita 2004: 83–94).

Der antike Gold- und Sklavenhandel scheint den wichtigsten Anreiz für die Ausweitung der Handelsbeziehungen der Mittelmeerbewohner bis zu den südlichen Anrainervölkern der Sahara geliefert zu haben. Die Phöniker selbst waren im Bereich des Mittelmeeres nicht nur berühmte Sklavenhändler, sondern auch Sklavenjäger (Ameling 1993: 130–4). Auf der zentralen Route der Sahara, wo Gold nur eine sehr untergeordnete Rolle spielte, dürften Sklaven schon in der Antike wie später im Mittelalter das wichtigste „Ausfuhrprodukt“ gewesen sein. Das von Ptolemäus im Tschadseegebiet erwähnte Agisymba, das zur römischen Zeit von Händlern aus Leptis Magna (bei Tripoli) aufgesucht wurde, war ursprünglich wohl von den Phönikern als Militärstützpunkt zum Zweck einer mit wenig Gegenleistungen verbundenen Sklavenbeschaffung gegründet worden (Lange 2004b: 280–5). Dabei müsste notgedrungen der Heimatstaat als Modell für die Neugründungen Pate gestanden haben. Diese und weiter westlich gelegene koloniale Außenposten entwickelten sich allmählich zu weitgehend unabhängigen Staaten. Aus Agisymba entstand das Reich Kanem, gegen Westen bildeten sich die Hausa- und im Süden, entsprechend dem weiten Einzugsgebiet des Sklavennachschubs, die Yoruba-Stadtstaaten. Ähnlich wie in Nordafrika, wo Karthago bis zu seiner Zerstörung durch Rom als Hegemonialmacht auftrat, behauptete Kanem Jahrhunderte lang eine Vorrangstellung gegenüber den Hausa-Stadtstaaten, während Oyo eine lang andauernde Dominanz gegenüber den Stadtstaaten der Yoruba ausübte. Im späten Mittelalter waren diese Entwicklungen südlich der Sahara so weit vorangeschritten, dass die einstige Kolonie Agisymba-Kanem die saharanischen Zwischenstationen ihres ursprünglichen Mutterlandes unter seine Herrschaft bringen konnte, um so den Fortbestand des lebensnotwendigen transsaharanischen Handels von Süden her sicherzustellen (Lange 2004b: 284–7).

Vor dem Hintergrund dieser zunächst noch hypothetischen Rekonstruktion der Staatengeschichte des Zentralsudan scheint es nützlich, der Frage nach der Verbreitung einzelner Kulturzüge erneut nachzugehen, um sich so ein genaueres Bild von der Intensität der transsaharanischen Kontakte zu verschaffen. Nicht nur Staats-, Gesellschafts- und Religionsformen sind scheinbar auf der Grundlage klarer wirtschaftlicher Interessen im Rahmen militärischer Neugründungen von Norden nach Süden hin übertragen worden, sondern auch spezifische Institutionen des Totenkultes ohne deutlich erkennbare funktionale Einbindungen. Ein methodisch interessantes Beispiel hierfür liefern die Egungun-Maskengestalten der Yoruba, die unter diesem Namen weder bei den Hausa, noch in Nordafrika, noch an der phönikischen Küste nachgewiesen werden können. Wir finden sie scheinbar wieder an der Küste Syriens, wo die reichhaltigen Ugarittexte an vier ver-

schiedenen Stellen das Wort *ggn* oder *ggn* aufführen.¹ Um festzustellen, ob die Schreiber sich mit diesem in der gebräuchlichen Konsonantenschrift von Ugarit aufgeführten Terminus wirklich auf Masken oder Masken tragende Akteure beziehen, ist es notwendig, die in Frage kommenden Belegstellen genauer zu betrachten.

1. Maskenträger des Totenkultbundes im Keret-Epos

Die Ugaritologen hatten bisher große Schwierigkeiten, den Terminus *ggn* zu übersetzen, da ein ähnliches Wort weder im Hebräischen noch in einer anderen dem Ugaritischen verwandten Sprache belegt ist. Sie waren deshalb gezwungen, den Sinn des Wortes aus dem jeweiligen Kontext zu erschließen. Ausgehend vom modernen Allgemeinverständnis derartiger Situationen plädieren die meisten Autoren für Bedeutungen wie „Seele“, „innere Stimme“, „Rachen“ oder „innerer Dämon“.²

Die erste Belegstelle für *ggn* befindet sich im Keret-Epos, das von König Keret und seiner lang andauernden Krankheit handelt (KTU 1.15–1.16). Im Zusammenhang mit dieser Krankheit bittet der König seine Frau Ḥuray, „seine siebzig Bullen“ und „seine achtzig Gazellen“ von Ḥubur einzuladen (KTU 1.15 IV 6–28). Verschiedene Interpreten vermuten, dass sich diese Namen auf maskierte Kultdiener beziehen, die zur Heilung des kranken Königs herbeigerufen wurden (Caquot/Sznycer 1974: 488; Pardee 1997: 338). Im Verlauf der Kultmahlzeit prophezeien die herbeigerufenen Tiergestalten dem König seinen bevorstehenden Tod und die Nachfolge durch seinen Sohn Yaššub (KTU 1.15 V 18–21). Der Kronprinz Yaššub, dessen Anwesenheit beim Kultmahl nicht ausdrücklich erwähnt wird, wird später von „seinem“ *ggn* aufgefordert – ganz im Sinne der Prophezeiung – die Abdankung des Königs zu verlangen (KTU 1.16 VI 26). Der *ggn*, den die meisten Kommentatoren mit dem andernorts genannten *ggn* gleichsetzen, begnügt sich nicht damit, Yaššub eine bestimmte Haltung zu suggerieren, wie man es von einem „inneren Dämon“ erwarten könnte. Vielmehr spricht er einen Befehl aus, der in direkter Rede wiedergegeben wird: Er fordert den Kronprinzen auf, einzuschreiten, um Recht und Ordnung, die durch des Königs Siechtum im Lande zusammengebrochen sind, wieder herzustellen. Yaššub tritt vor den König, trägt sein Anliegen vor und macht sich damit zum willfährigen Komplizen des rätselhaften Auftraggebers. Doch zu diesem Zeitpunkt ist der König durch das Einwirken des Hochgottes El wider Erwarten bereits genesen. Er weist deshalb Yaššubs Forderung empört zurück und verflucht seinen Sohn. Mit diesem Fluch endet das Keret-Epos (KTU 1.16 VI 25–58).

Indem die meisten Autoren *ggn* als „Seele“ oder „inneren Dämonen“ auffassen, implizieren sie, dass der Kronprinz aus eigenem Antrieb handelte.³ Manche gehen soweit, dass sie ihm eine angestrebte Usurpation der Macht und damit eine Palastrevolution unterstellen. Lediglich drei Autoren suchen hinter dem Wort *ggn* nach einer konkreten Per-

¹ Für das gesamte Korpus der Ugarittexte erwähnt Zemanek für *ggn*, *ggnh*, *gngnt*, *ggn* und *ggnh* nur die hier berücksichtigten vier Belegstellen (1995: 70, 72). Es ist nicht auszuschließen, dass sich auch das Wort *knkny* „mein *knkn*“ (KTU 1.5 V 13) auf das gleiche Phänomen bezieht.

² Caquot/Sznycer 1974: 218, 571; de Moor 1987: 64, 221; Dietrich/Loretz 1997: 1170, 1251; Pardee 1997: 263, 342; Wyatt 1998: 111, 238.

³ Caquot/Sznycer 1974: 571; Gibson 1978: 101; de Moor 1987: 221; Dietrich/Loretz 1997: 1251; Pardee 1997: 342; Wyatt 1998: 238.

son, die den Prinzen zu dem unzeitgemäßen Auftritt bei seinem Vater verleitete: Aistleitner denkt an einen „Haremsvorsteher“ (1959: 103), Delekat an einen „Teil der Palastwache, der unter dem persönlichen Befehl des Prinzen stand“ (1972: 22) und Dijkstra an einen „Diener oder Famulus“ (1994: 119). Alle drei Kommentatoren stützen sich allein auf den vermeintlichen Sinn dieser Stelle und lassen die vorherige Erwähnung von „Bullen“ und „Gazellen“ des Königs außer Acht, obgleich diese verschiedentlich als Masken tragende Priester identifiziert wurden (Caquot/Snzyer 1974: 488; Kinet 1981: 114). Da der *gngn* seinerseits dem Prinzen gegenüber eine Forderung vertritt, die der Prophezeiung der Maskenträger entspricht, könnte man geneigt sein, auch in ihm einen Maskenträger zu sehen. So wie der König „seine“ siebzig als Bullen und achtzig als Gazellen verkleideten Maskenträger besaß, so könnte auch der Kronprinz „seinen“ *gngn*-Maskenträger besitzen haben, der ihn im Sinne der von ihm zuvor bezeugten Prophezeiung zum Handeln aufforderte.

Bei den Yoruba ist zwischen drei Bedeutungen von *egúngún* zu unterscheiden: „Maskengestalt“, „Maskengewand“ und „Ahne oder anderes Wesen, das in Form eines Maskengewandes in Erscheinung tritt“ (Abraham 1958: 149–151; Weisser 1992: 110–111). In Bezug auf den *ggn* des Keret-Epos stellt sich die Frage, ob die Egungun als Ahnenmasken in ähnlichen Situationen eingriffen. Ganz allgemein ist festzustellen, dass diese während des jährlichen Egungun-Festes und bei den Bestattungen einzelner Mitglieder der Lineage als Verkörperung bestimmter Ahnen oder anderer übernatürlicher nicht-göttlicher Wesen unter ihren Maskengewändern auftraten. Sie kommunizierten dann mit den Lebenden in einer Fistelstimme, gaben Anweisungen und sprachen Prophezeiungen aus (Johnson 1921: 29; Beier 1959: 26–36). Aus älteren Texten geht hervor, dass sich der Egungun-Kult der Yoruba nicht auf das persönliche oder familiäre Andenken an die Vorfahren beschränkte. Bei verschiedenen Gelegenheiten intervenierten die Egungun direkt in das Leben der Hinterbliebenen: Sie gaben Ratschläge, schlichteten Rechtsstreitigkeiten und riefen Unruhestifter zur Ordnung. In vorkolonialer Zeit war der Eingriff der Egungun in die Welt der Lebenden noch dramatischer: So wie sie – nach den Vorstellungen der Betroffenen – Leben schenken konnten, nahmen sie es auch. In verschiedenen Städten exekutierte ein bestimmter Egungun – in Oyo war es Agan – Frauen, die wegen Zauberei angeklagt waren, und Männer, die man des Mordes oder der Bandstiftung überführt hatte (Johnson 1921: 29; Beier 1959: 27; Schiltz 1978: 53). Es ist unbekannt, welche Art von Rechtsprechung stattfand und bei welcher Gelegenheit es zu den Exekutionen kam. Vermutlich ging jedoch der Befehl hierfür vom König aus, der selbst Träger der wichtigsten Egungun-Maske sein konnte (Morton-Williams 1964: 256) oder vom Alapini, einem hohen Palastbeamten, dem die Führung der Egungun anvertraut war (Johnson 1921: 30). In Oyo und in anderen Königreichen der Yoruba gehörte es somit zu den wichtigsten Aufgaben des Totenkultbundes, für Recht und Ordnung zu sorgen.

Im Keret-Epos könnte es sich demnach um den Träger einer Ahnenmaske gehandelt haben, der „seinem“ Auftraggeber, dem Kronprinzen, besonders nahe stand.⁴ Vielleicht gehörte dieser Maskenträger zur gleichen Kultgruppe wie die Tiermasken tragenden Leu-

⁴ Beier und Schiltz weisen darauf hin, dass die Auftraggeber bestimmter Masken auch als deren Besitzer gelten (1959: 26; 1978: 48–49). Pemberton und Afolayan erwähnen die Kategorie des Palast-Egungun (1996: 106, 132).

te von Ḫubur. Wie noch zu zeigen sein wird, gibt es Hinweise darauf, dass der Unterweltsfluss Ḫubur im Zentrum eines assyrischen Totenkultes stand, der entsprechend seinem parallelen Monatsnamen GAN mit dem sumerischen Begriff *ga-an-ga-na* gleichgesetzt wurde (RLA IV, 478; Cohen 1993: 301).⁵ In Ugarit waren die „Bullen“ und „Gazellen“ gewiss keine Ahnen des Königs, sondern eher dessen „Anvertraute“. Dies entspricht der Situation bei den Yoruba, wo die Egungun unter der Obhut des Königs standen und nicht nur konkrete Ahnen repräsentierten (Morton-Williams 1964: 256; Pember-ton/Afolayan 1996: 132).

2. Darstellung des Todesgottes im Baal-Zyklus

Der Baal-Zyklus handelt von zwei großen Götterkämpfen: von dem Konflikt zwischen dem Wettergott Baal und dem Meeresgott Yam und von der Auseinandersetzung zwischen Baal und dem Todesgott Mot. Aus beiden Kämpfen geht Baal letztlich als Sieger hervor. Verschiedene Kommentatoren haben Baals Sieg über Yam mit der im babylonischen *Enuma Eliš* beschriebenen Bezwingung Tiamats durch Marduk und der damit verbundenen Schöpfung der Welt gleichgesetzt (de Moor 1987: 43; Smith 1994: 85–86). Im Baal-Zyklus finden wir zusätzlich den Todesgott Mot. Dieser gehört offensichtlich zur Partei Yams und führt den Kampf zwischen den beiden Protagonisten in Bezug auf die Unterwelt fort: Als Baal gegen Mot unterliegt, muss er seinen Gang in die Unterwelt antreten. Auch seine Auferstehung aus dem Reich der Toten ist mit einem Kampf gegen Mot verbunden.

In der vierten Tafel des Baal-Zyklus wird der Bau eines Palastes für Baal beschrieben (KTU 1.4 V–VI). In den Kolumnen VII und VIII ist die Rede vom Einbau eines Fensters, der sich als verhängnisvoll erweist, von Baals Sturz und von dem Weg der Boten Baals in die Unterwelt (Margalit 1980: 51–74). Vorher werden zur Erklärung von Baals Sturz heranrückende Feinde erwähnt, die Wälder und Berghänge erobern (KTU 1.4 VII 35–37). Mot und seine Truppen sind offensichtlich auf dem Vormarsch (Margalit 1980: 65; de Moor 1987: 63 Fn 285, 287). Baal proklamiert noch einmal seine Herrschaft, spricht aber auch von einem Tribut an seinen Widersacher Mot (Z. 37–47).⁶ Es folgt eine Beschreibung der Reaktion Mots,⁷ in der das Wort *gngn* auftaucht, die zu sehr unterschiedlichen Interpretationen Anlass gegeben hat (KTU 1.4 VII 49). Unter Berücksichtigung der Belegstelle im Keret-Epos drängt sich die Vermutung auf, dass auch in diesem Fall ein Akteur, hier ein Priester des Mot, unter einem Maskengewand auftritt.

<i>yqra mt</i> ⁴⁸ <i>bnpšh</i>	– „Mot schreit aus seiner Totenseele (<i>npš</i>),
<i>ystrm ydd</i> ⁴⁹ <i>bgngnh</i>	– der Geliebte versteckt sich unter seinem Maskengewand (<i>gngn</i>).“

Die hier vorgeschlagene Übersetzung belässt die Verben des Textes in ihrem allgemeinen Sinn, stützt sich aber auf die bisher wenig berücksichtigte Bedeutung von hebrä-

⁵ Siehe unten Seite 275.

⁶ Er kündigt den Tribut an (Margalit 1980: 67) oder verweigert ihn (Aistleitner 1959: 45). Andere nehmen an, dass Baal einen Boten zu Mot sendet (Caquot/Szyncer 1974: 218, de Moor 1987: 64, Dietrich/Loretz 1997: 1170).

⁷ So Gaster 1961: 198 und Margalit 1980: 67. Für einen Ausspruch Baals plädieren Aistleitner 1959: 45, Caquot/Szyncer 1974: 218, de Moor 1987: 64 und Dietrich/Loretz 1997: 1170.

isch *nfs* „Totenseele, Toter, Leichnam“ (Koehler/Baumgartner 1967: 673). Diese lässt sich ohne weiteres mit *gnn* „Maskengewand“ verbinden: Ein Gott der Unterwelt, der selbst in das Reich der Toten gehört, tritt unter einem Maskengewand in die Welt der Lebenden. Mit KTU 1.4 VII 49–52 folgt eine direkte Rede, deren Wortlaut keinerlei Schwierigkeiten bereitet:

„Ich alleine bin es, der ⁵⁰herrscht (herrschen wird) über die Götter,
der fett macht ⁵¹Götter und Menschen,
der sättigt ⁵²die Mengen der Erde“.

Zweifelhaft war bisher, ob dieser Ausspruch Baal oder Mot zuzuordnen ist.⁸ Wenn die vorhergehenden Zeilen 47–49 Mot als einen Todesgott darstellen, der unter einem Maskengewand in Erscheinung tritt, so sind die sich anschließenden Zeilen auf ihn zu beziehen. Inhaltlich beruft Mot sich hier auf die Vorstellung, dass er die Fruchtbarkeit und damit die Ernährung der Götter durch Opfer und die der Menschen durch ihre Getreidespeisen gewährleistet.⁹ Erst anschließend wendet sich Baal eindeutig an seine eigenen Boten Gpn und Ugar und erteilt ihnen Anweisungen für die Unterwelt, die wir in der nächsten Kolumne finden (KTU 1.4 VIII). Er selbst wird definitiv auf der fünften Tafel als gestorben dargestellt (KTU 1.5 VI). Seine Auferstehung bildet den Abschluss des Baal-Zyklus. Sie wird so geschildert, als sei sie die Konsequenz eines lang andauernden – vielleicht nächtlichen – Kampfes gegen Mot gewesen (KTU 1.6 VI).

Nach dieser Interpretation stehen wir in beiden Fällen vor einer Zustandsbeschreibung, die ein Festgeschehen wiedergibt, das sich vor den Zuschauern eines öffentlichen Kultdramas abspielt: Beim ersten Kampf ist ein Maskenträger in Erscheinung getreten, der den Todesgott Mot darstellt; er steht in der Mitte der teilnehmenden Zuschauer und schleudert seinem Antagonisten, dem nicht unbedingt anwesenden Baal, seine Herausforderung entgegen. Im zweiten Konflikt bekämpfen sich zwei Protagonisten erbittert, bis die Sonne Mot zur Aufgabe auffordert. Offensichtlich erlebt der Autor des Baal-Zyklus das Festgeschehen als eine Verquickung von Mythos und kultischer Realität: Er denkt an die vielfältigen Erzählungen der Kämpfe zwischen Baal und Yamm, sowie Baal und Mot, sieht vor seinem geistigen Auge außerdem, wie der Priester des Mot in seinem Maskengewand seine Schmähung Baals herausschreit und wie später die beiden Protagonisten miteinander kämpfen. Er beschreibt diese Auseinandersetzungen zwischen Priestern wie die miterlebte Realität von Götterkämpfen.

Bei dem Vergleich mit den Yoruba stellen wir zunächst fest, dass die Verehrung der traditionellen Götter im Yorubaland, trotz der christlichen und muslimischen Überlagerung, noch nicht ganz erloschen ist. Zudem wird immer deutlicher, dass die wichtigsten Götter des Pantheon der Yoruba auf kanaanäisch-phönikische Vorbilder zurückgehen: der Hochgott Olodumare auf El, der Wettergott Šango – in einigen Gebieten Ọramfe – auf Baal, der Schöpfer- und Fruchtbarkeitsgott Ọbatala auf Marduk (und Jahweh), der Schöpfergott mit der männlichen und weiblichen Form Oduduwa auf Yamm/Dod, der

⁸ Für Baal entscheiden sich Aistleitner 1959: 45, Gibson 1978: 66 und Dietrich/Loretz 1997: 1170; für Mot Gaster 1961: 198 und Margalit 1980: 68. Caquot/Szzyner 1974: 219 lassen beide Möglichkeiten offen.

⁹ Tromp 1969: 14–15; Caquot/Szzyner 1974: 229–231. In Ile-Ife muss der Oberpriester Ọbameris das wichtigste Opfer (*iwò*) selbst weihen, bevor es den Göttern – Ọbatala oder Oduduwa – dargebracht werden kann.

Pockengott Şanponna auf Raşap und der Eisen- und Kriegsgott Ogun auf Koţar-wa-Ĥasis (Lange 1999: 105–137; 2004b: 354–8). Daneben sind bei den Yoruba auch regionale Götter zu beobachten, die jeweils nur in einer bestimmten Stadt verehrt werden. Das gilt insbesondere für zwei mit Mot vergleichbare Todesgötter: Obameri in Ile-Ife, dem religiösen und traditionellen Zentrum der Yoruba, und Amota in Ila, 50 km nördlich von Ile-Ife.

Zum besseren Verständnis der Situation bei den Yoruba ist weiterhin festzuhalten, dass die meisten Götter als Ahnherrn einzelner Klans angesehen werden. In euhemeristischer Sicht betrachtet man sie als menschliche Personen, die nach ihrem Tod vergöttlicht wurden. Die Verehrung dieser Götter findet im Rahmen von Kultgruppen statt, deren Mitglieder beinahe ausschließlich Angehörige des gleichen Klans sind. Sie unterscheiden sich von anderen Klanangehörigen dadurch, dass sie als Priester, Kultdiener und einfache Kultmitglieder die Klangottheit im Rahmen von täglichen Ritualen, regelmäßigen Treffen und Jahresfesten öffentlich verehren. Einen besonderen Stellenwert im Kultleben der Bewohner der Yoruba-Städte nehmen die Jahresfeste ein. Da man für jeden Gott ein eigenes Fest feiert, sagt man von Ile-Ife, dass hier aufgrund der 400 verehrten Götter jeden Tag ein Fest stattfindet. Bemerkenswert ist außerdem, dass bei den meisten dieser Feste nicht nur die Kultgruppe eines Gottes, sondern die Gruppen mehrerer Götter teilnehmen. Diese Querverbindungen zwischen den Kultgruppen werden entweder durch mythologische Erzählungen oder lediglich mit dem Hinweis auf die Tradition erklärt. Wichtige Beiträge zur Gestaltung der Jahresfeste liefern auch der König, seine Beamten und die Dienergruppen des Palastpersonals. Nicht nur der Innenhof, sondern auch die innersten Gemächer des Palastes, die Ritualkammern des Ilegbo, werden im Verlauf der Jahresfeste in die kultdramatischen Handlungen aller größeren Kultgruppen einbezogen (Lange 2004a: 128–144).

In Bezug auf den Schöpfungsmythos ist in Ile-Ife eine deutliche Verbindung zwischen der Mythe und dem Itapa-Neujahrsfest zu beobachten. Allerdings ist das eigentliche Festgeschehen durch den Gang Obatalas in die Unterwelt und seine am dritten Tag erfolgende Auferstehung bestimmt. Nach der Mythe erteilte der Hochgott Olodumare seinem Sohn Obatala den Auftrag zur Weltschöpfung, doch der Gott betrank sich mit Palmwein, schlief ein und versäumte die Erfüllung seines Auftrags. An seiner Stelle trat sein Bruder Oduduwa auf den Plan, entwendete ihm den Sack der Schöpfung mit dem notwendigen Material und machte sich ans Werk. Inwieweit es ihm wirklich gelang, die Welt zu erschaffen, ist bis heute in den Kultgruppen von Ile-Ife umstritten. Je nach Zugehörigkeit zu den zwei großen Götterparteien behaupten die einen, Oduduwa habe die Welt aus dem Urozean eigenmächtig entstehen lassen, während die anderen die Bedeutung Obatalas für die Weltschöpfung hervorheben. Das eigentliche Festgeschehen erinnert nur mit einer Szene an die Weltschöpfung. Ansonsten betrifft es ausschließlich den Gang Obatalas in die Unterwelt und seine anschließende Auferstehung (Lange 2004b: 358–366). Eine derartige Konstellation könnte auch dem Baal-Zyklus zugrunde liegen, wo der Schöpfungskonflikt zwischen Baal und Yamam als ein verwickeltes Kampfgeschehen ohne klare Bezugspunkte zu einer übergreifenden kultdramatischen Inszenierung dargestellt wird. Demgegenüber wird der Konflikt zwischen Baal und Mot sehr viel plastischer als eine dramatische Konfrontation zwischen zwei Antagonisten beschrieben, in deren Verlauf Baal zunächst gezwungen wird, in die Unterwelt hinab zu steigen, bevor er – wiederum

im Widerstreit mit Mot – aus der Unterwelt aufersteht und auf seinem Thron Platz nimmt (KTU 1.4–1.6).

Für das kultdramatische Geschehen des Itapa-Festes sind sowohl die Obatala- als auch die Obameri-Leute verantwortlich, ohne dass es je zu einem direkten Kontakt zwischen den beiden Kultgruppen käme.¹⁰ Am ersten Höhepunkt des Festes bringen die Leute Obatalas die Statue ihres Gottes und ihrer Göttin – Obatala und Yemoo bzw. Marduk/Jahwe und Anat – in den Unterweltshain des Gottes außerhalb der Stadt. Bei dieser Gelegenheit begeben sich auch die Obameri-Leute in ihren Unterweltshain, der direkt jenseits des Unterweltsflusses und näher an der Stadt gelegen ist als der Unterweltshain des Obatala. Hierhin bringen Boten des Palastes – Gupan und Ugar (KTU 1.3 III 36; 1.4 VII 54) – zur Weihung ihr lebendes Opfer, bevor sie es den Obatala-Leuten in ihren Hain weiterreichen. Auf der Prozessionsstraße zum Obatala-Hain gießen die Obameri-Leute Palmwein über die Straße, um ihre Gegner an die schmachvolle Trunkenheit ihres Gottes vor der Schöpfung zu erinnern und sie damit zu demütigen.¹¹ Am dritten Tag nach dem Gang in die Unterwelt erfolgt die Auferstehung Obatalas. Nachdem die Obameri-Leute vor dem Palast ein letztes Mal ihren erbitterten Widerstand gegen die Rückkehr des Fruchtbarkeitsgottes bekundet haben, beginnen die Obatala-Leute ihre eindrucksvolle Prozession zuerst zum Palast und dann zum Tempel. Voran schreitet die Oberpriesterin als Inkarnation von Yemoo mit ihrem Thron, es folgen die vielen Mitglieder der Obatala-Kultgruppe, den Abschluss bilden die geweihten Priester als Verkörperung Obatalas. Die Prozession endet mit dem Einzug des Gottes und seiner Gefährtin in den Tempel und den anschließenden Bewegungen zwischen dem Palast und dem Tempel, die in einer Art Heiliger Hochzeit zwischen der Oberpriesterin und dem König kulminieren (Lange 2004b: 358–366). Auch in dieser Beschreibung des Festablaufes erfolgt ein unmerklicher Übergang von der Kultdramatik zur Mythologie: In den Augen der Festteilnehmer verkörpern die Priester und Priesterinnen der Kultgruppen die jeweiligen Gottheiten so sehr, dass die Teilnehmer nicht mehr zwischen menschlichen und göttlichen Wesen unterscheiden.

Im Kontext des Itapa-Festes von Ile-Ifẹ kommt es zu einer indirekten Konfrontation wie der zwischen Mot und Baal (KTU 1.4 VII 48–52) kurz vor der Auferstehungsprozession: Die Mitglieder der Kultgruppe des Obameri haben sich vor dem Palast versammelt; sie singen und tanzen und der Oberpriester wirft seinen Siegespeer in die Luft, um damit seiner erbitterten Feindschaft gegenüber Obatala Ausdruck zu verleihen (Foto in Lange 2004a: 362). Zwar ereignet sich diese Szene erst unmittelbar vor der Auferstehungsprozession, aber eine ähnliche Herausforderung des Gegners ist auch gut vorstellbar drei Tage zuvor für den Moment der Vertreibung Obatalas aus der Stadt, bzw. zu Beginn seines Ganges in die Unterwelt.

Letztlich stellt sich die Frage nach den Maskengewändern bei den Teilnehmern des Itapa-Festes. Heutzutage werden Masken in Ile-Ifẹ öffentlich nur noch von den Oluyare Igbo/Rephaim,¹² den Iro-Gruppen und vereinzelt Egunun-Verehrern getragen. Vor ungefähr siebzig Jahren gehörte auch der Oberpriester der Obalufon-Kultgruppe zu den

¹⁰ Auch das Hauptfest von Ila, Eḅora Ila, wird zum Teil von den antagonistischen Kultgruppen des Amota und des Obatala gestaltet (Pemberton/Afolayan 1996: 138–144, 179–181).

¹¹ Vgl. Karten in Lange 2004b: 357, 363.

¹² Zur Gleichsetzung der Oluyare Igbo mit dem biblischen und ugaritischen Rephaim siehe Lange 1999: 137.

Trägern eines Maskengewandes.¹³ Früher könnte der Oberpriester Obameris ebenfalls unter einer Maske aufgetreten sein, denn ein im Obameri-Hain ausgegrabener Terrakottakopf, der auf das 18. Jahrhundert datiert wurde, deutet eine Gesichtsmaske an (Willett: 1967a: 59, 139; 1967b: 5–6). Einen weiteren Hinweis auf den Gebrauch von Masken auf Seiten der Oduduwa- oder Unterweltpartei liefert das weiterhin befolgte Inthronisierungsritual von Ile-Ife. Nach einem strikt geheim gehaltenen Brauch betritt der König erstmals den Palast tief in der Nacht vor dem Krönungstag in Begleitung der Masken tragenden Oluyare und des Oduduwa-Oberpriesters unter der Maske Egùngùn Rémón.¹⁴ In Ila unterliegt ein ähnliches Inthronisierungsritual keinerlei Geheimhaltung: Hier „erobert“ der neue König in Nachahmung des Staatsgottes Amõta den Thron unter dem Maskengewand Egùngùn Òsanyìn (Pemberton/Afọlayan 1996: 40, 86). Da Amõta auch in Ila in Gegnerschaft zu Obatala steht, ist in diesem Fall gleichfalls von einer Zugehörigkeit zur Unterweltpartei auszugehen. Es wäre deshalb nicht verwunderlich, wenn auch in Ugarit ein Priester des Mot während des Neujahrsfestes unter einem *gnn*-Maskengewand aufgetreten wäre.

3. Versammlungsort der Mitglieder des Totenkultbundes

Neben den epischen und kultmythologischen Texten fand man in Ugarit auch eine große Anzahl von administrativen Urkunden und Notizen. Unter den Aufzeichnungen eines Tempelverwalters taucht die Ortsbezeichnung *h̄lb gngnt* in einer Reihe von flüchtig geschriebenen Namen auf, die auf der Rückseite einer Tafel als Bestimmungsorte für den Versand einer gewissen Menge Weines genannt werden (KTU 1.91 22). Auf der Frontseite heißt es, dass Wein bei einem Königsopfer für Šapon und Baal getrunken wurde.¹⁵ Es handelte sich wahrscheinlich um den Erstling des Weines, der durch die Kultmahlzeit im Palast im Rahmen des Neujahrsfestes geweiht und damit für den allgemeinen Gebrauch freigegeben wurde (del Olmo Lete 1999: 257; de Moor 1972 II: 26). Ein spektakulärer Aspekt des Festes war das wenige Zeilen später erwähnte „Eintreten der Herrin des Palastes“ und das „Eintreten der Rašaps“ (Plural) in den Palast (KTU 1.91 10–11). Unter Berücksichtigung der allgemein anzunehmenden Verkörperung der Gottheiten durch Priester ist zu vermuten, dass eine einzelne Priesterin und eine Anzahl von Priestern stellvertretend für ihre Gottheiten in Prozessionen in den Palast kamen und dort bestimmte Rituale vollzogen haben.

Die gleiche Situation finden wir in Ile-Ife, wo das Itapa-Fest für Obatala und Obameri mit dem Pokulere-Fest endet, das die Oluyare für ihre Pockengötter feiern. Am Abend des Auferstehungstages des Itapa-Festes betritt Yemoo – die Partnerin des Fruchtbarkeitsgottes Obatala, und nicht etwa der Gott selbst – den Palast und überreicht dem König in einer Art Heiliger Hochzeit geweihtes Wasser (Lange 2004b: 366). Zwei Tage später erscheinen die Oluyare in ihren Maskengewändern zweimal im Palast, erhalten dann kleine Gaben, die ihre Kulddiener opfern, und Speisen, die sie zu sich nehmen (FN 00,

¹³ Der Maskenkopf wurde in der Omirin-Ritualkammer des Palastes aufbewahrt (Willett 1967a: 29, 33).

¹⁴ Nach Aussagen des Oberpriesters Obameris, des zweithöchsten Priesters des Oduduwa-Kultbundes und eines Oluyare-Priesters (FN 02, 104–5, 147–8, 237).

¹⁵ De Moor 1972 II: 26; Dietrich/Loretz 1988: 321. Andere Autoren glauben, dass die genannten Ortschaften den Wein lieferten.

147). Das im Januar bis Februar stattfindende dreizehntägige Itapa-Fest ist ein Auferstehungs-, jedoch kein Erntefest für ein landwirtschaftliches Produkt. Ein solches begehrt der König im kleinen Rahmen erst Anfang Juni mit dem Fest des neuen Yams. In anderen Königreichen der Yoruba, wie zum Beispiel in Ila, dürfen die Einwohner der Stadt den neuen Yams erst zu sich nehmen, nachdem der König das Fest der Stadtgottheit gefeiert hat (Pemperton/Afolayan 1996: 181). Der Vergleich legt nahe, dass die auf der Frontseite der Tafel beschriebene Kultmahlzeit zur Weihung des neuen Weines diente, der im Anschluss an die Feier an die Priester verschiedener Heiligtümer des Königreiches Ugarit verteilt wurde (vgl. Dietrich/Loretz 1988: 321).

Auf der Rückseite der Tafel werden vierzehn Bestimmungsorte für den Wein mit Angabe der ihnen zugeführten Weinmenge genannt. An zweiter Stelle steht der Name *hlb gngnt*, ein Ort, dem die verhältnismäßig geringe Menge von drei Krügen Wein zustand. Verschiedene ugaritische Ortsnamen beginnen mit *hlb*.¹⁶ In Akkadisch bedeutet *halbu* „Wald“ (von Soden 1965: 311). Da die Endung *-t* häufig als feminine Pluralendung benutzt wird, dürfte *gngnt* „die Totengeister“ bedeuten.¹⁷ Unter Berücksichtigung von *gngn* könnte der Name *hlb gngnt* deshalb einen „Hain der Totengeister“ bezeichnen, womit vermutlich ein örtlich genau begrenzter Zugang zur Unterwelt gemeint ist. An mehreren Stellen des Alten Testament scheinen solche Lokalitäten als *bôr* „Grube“ und „Zisterne“ erwähnt zu werden (Koehler/Baumgartner 1965: 112; Gen 37, 20–29).

Bei den Yoruba finden wir am Rande vieler Städte je einen *igbó igbàlè*, der aufgrund des Erscheinens und Verschwindens der Egungun als Eingang in die Unterwelt gilt. Hier treffen sich die Mitglieder der Egungun-Kultgruppen, um ihre Masken überzuziehen, bevor sie sich in die Stadt begeben und hierhin gehen sie nach ihren Auftritten zurück, um ihre Masken abzulegen (Abraham 1958: 150; Pemberton/Afolayan 1996: 109–132). In einigen Gebieten der Yoruba wie in Igbomina ist der Name *igbó igbàlè* ungebräuchlich, statt dessen spricht man einfach von *igbó egúngún* „Hain der Egungun“ (Pemberton/Afolayan 1996: 100, 229). Das entspricht dem ugaritischen Ortsnamen *hlb gngnt*.

Meist bestehen die *igbó igbàlè* nur aus einer Gruppe von großen, alten Bäumen mit Buschwerk. Sie befinden sich häufig in einer Niederung, gelegentlich aber auch auf einem Bergrücken. Liegen sie in einem Waldstück, besteht der eigentliche *igbó igbàlè* aus einer Lichtung, wobei drei Bereiche unterschieden werden: Der erste ist für die Zuschauer bestimmt, die nur bis hierhin vordringen dürfen, der zweite für die einfachen Adepten und den König, soweit dieser zugegen ist, und der dritte für die Priester des Bundes (Olajubu/Ojo 1977: 267). Manchmal bildet jedoch auch ein Schrein in Form eines kleinen Hauses inmitten von Gebäuden den *igbó igbàlè*. Diese Anordnung, die dem eigentlichen Namen *igbó* „Hain“ widerspricht, findet man selten in Afrika selbst, aber häufig bei den Yoruba Brasiliens (Olajubu/Ojo 1977: 262–3; dos Santos 1969: 92–3).

In KTU 1.91 22 könnte *hlb gngnt* ein Stadtviertel von Ugarit oder ein Dorf in der Umgebung gewesen sein, in dem sich ein Schrein des Kultbundes der *gngn*-Verehrer

¹⁶ Aistleitner nennt *hlb krd*, *hlb 'prm*, *hlb spn*, *hlb rpš*, die er alle als Bezirke der Stadt *hlb* betrachtet (1963: 112).

¹⁷ Virolleaud beschränkt sich darauf, auf *gngn* und *npš* in KTU 1.4 VII 49 zu verweisen (1965: 10). De Moor übersetzt zunächst im Hinblick auf *gngn* „hill of the libation pipes“, nimmt aber später Abstand von dieser Übersetzung (1972 II: 28; 1987: 65 Fn 293).

befand. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass der Wein des Palastes für Kultgruppen und nicht für Ortschaften als solche bestimmt war. Die anderen Namen scheinen bestimmte Lokalitäten zu bezeichnen, denen der geweihte neue Wein im Anschluss an die königliche Opfermahlzeit als Zeichen für die Vollendung der Festlichkeiten und als Segensgabe des Palastes zugesandt wurde. Es ist vorstellbar, dass die Zusendung des Weines an verschiedene Orte des Königums von Ugarit als Fanal angesehen wurde, dass nun mit dem Konsum des neuen Weines überall im Königreich begonnen werden konnte.¹⁸

4. Das Fest der Totengeister

Ein weiterer kultmythologischer Text enthält am Ende der Frontseite die wahrscheinliche Zeitangabe *yrh ggn* „Monat *ggn*“ (KTU 1.92 16). Zu Beginn des Textes ist die Rede von einer Jagd Astartes, da jedoch für jede Zeile drei oder vier Zeichen am Ende fehlen, ist der Sinn zum Teil ungewiss. Klar ist: Astarte geht auf die Jagd, erlegt einen Bullen oder eine Gazelle und gibt ihrem Vater El das Fleisch zu essen. In der Zeile 16 lesen wir dann die partielle Wiederholung *tšlhm yrh ggn* – „sie gibt zu essen“ mit dem zusätzlichen *yrh ggn*. Ein Autor hat diesen Zusatz als eine Zeitangabe parallel zu *yrh gn* „im Monat *gn*“ gelesen, doch da *ggn* in keinem anderen Kontext als Monatsname erscheint, hat er später von dieser Interpretation Abstand genommen (Olivier 1971: 42). Wenn wir jedoch *ggn* und die verkürzte Form *ggn* als Bezeichnung für einen Totenkultbund und dessen einzelne Mitglieder auffassen, dann wäre die Feier eines Jahresfestes für diesen Kultbund ebenso natürlich wie für andere. Der Text würde dann, wie so häufig in Ugarit, von einer mythischen Erzählung in die Darstellung eines Festgeschehens überwechseln.

Unter den sumerischen Monatsnamen finden wir *ga-an-ga-na*, eine Bezeichnung, die in einer semitisierten Form auch für Mari belegt ist (Cohen 1993: 113, 226). Im assyrischen Kalender gab es einen Monat *Hubur*, der nach dem gleichnamigen Unterweltfluss benannt wurde, und von dem man annimmt, dass seine Feier mit dem Totenkult zusammenhing (Cohen 1993: 244, 247). Aus einer Königsinschrift geht hervor, dass der assyrische Monat *Hubur* dem sumerischen Monat *GAN* entsprach, der aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Monat *ga-an-ga-na* identisch war (Cohen 1993: 301). Demnach ist *ggn* als ein semitisiertes sumerisches Lehnwort zu betrachten.

In den verschiedenen Städten der Yoruba findet einmal im Jahr, zum Teil zweimal, ein meist siebentägiges, manchmal auch einmonatiges Fest der Egungun statt.¹⁹ Die Stadtbewohner versammeln sich dann zusammen mit dem König am *igbó igbàlè* zum Empfang der Egungun. Nach deren Erscheinen folgen sie tanzend und singend der Verkörperung ihres Ahnen zu ihrem Compound. An einem besonderen Tag des Festes bege-

¹⁸ Die hier vorgeschlagene Identifikation von *hlyb ggn* als Ortsname, der sich auf die *ggn*-Masken bezieht, könnte auch ihre Berechtigung haben, falls – wie die meisten Autoren vermuten – der Wein von den genannten Ortschaften geliefert wurde (del Olmo Lete 1999: 255; Pardee 2000: 494). In diesem Fall wäre anzunehmen, dass sich der Name auf einen Ort bezieht, der bei oder auf einem Weinberg lag und dessen Einwohner dem Kult der *ggn* verpflichtet waren.

¹⁹ Abraham 1958: 150. Johnson schreibt von einem Fest im Februar und von einem zweiten im Mai oder Juni (1921: 30). In Ila erstreckt sich das Egungun-Fest im März über 17 oder 33 Tage (Pemberton/Afọlayan 1996: 99, 126). Informanten aus Iragbiji und Ede sprechen vom Mai als Monat des Egungun-Festes (FN 95, 166, 168).

ben sich einige Egungun unter der Führung des Alagba, der einen *òpá ikú*, „Stab des Todes“, als Zeichen seiner Autorität in der Hand hält, zum Palast, um dort vom König verehrt zu werden (Iragbeji FN 95, 162; 01 130; Schiltz 1978: 53). In diesem Moment kommt dem königlichen Ahnen die höchste Autorität zu und nicht dem König (Beier 1959: 27; Pemberton/Afofayan 1996: 132). Die Mitglieder der Egungun-Klans beschränken ihre Verehrung ganz auf die Ahnengeister und nehmen weder an Kulte noch an Festen zu Ehren der Götter (*òrìṣà*) teil (Bascom 1944: 54; FN 95, 165). Wie andere Kultgruppen treten sie jedoch auch in einigen Städten mit ihren Masken kurzfristig bei einem oder mehreren anderen Festen auf. So erscheint in Ede die Maske des abgesetzten Urherrschers Mópé/Mot nicht nur während des Egungun-Festes im Juni, sondern auch am letzten Tag des siebentägigen Šango/Baal-Festes im November (Lange 1999: 125–6). Die Maske setzt sich als erste auf den Thron, unterhält sich dann mit dem sich später niedersetzenden König und zieht sich anschließend zurück (FN 00, 193; 95 168–9; Beier 1959: 27, 31). Dieser Zusammenhang ist womöglich auch bei der Interpretation der oben besprochenen Stelle des Baal-Zyklus zu berücksichtigen (KTU 1.4 VII 49).

Schluss

Die zunächst abenteuerlich anmutende Gleichsetzung der Egungun mit den *gnn* der Ugarittexte findet ihre Bestätigung bei der genauen Betrachtung der vier in Frage kommenden Textstellen. Im ersten Fall bezeichnet *gnn* einen Maskenträger des Totenkultbundes, den eine enge Beziehung mit dem Kronprinzen verbindet, im zweiten das Maskengewand, in dem der Oberpriester des Todesgottes Mot auftritt, im dritten – in Verbindung mit *h̄lb* „Hain“ – den Schrein des Totenkultbundes und im vierten – in Verbindung mit *yr̄h* „Monat“ – das Jahresfest des Totenkultbundes. Wir haben es demnach in drei Fällen mit Hinweisen auf einen Totenkultbund zu tun und in einem mit der Erwähnung eines Maskengewandes einer anderen Kultgruppe. Diese Bandbreite von Bedeutungen lässt sich gut mit dem Sprachgebrauch der Yoruba verbinden, dem zufolge der Terminus *egúngún* sich auf „Verkörperung eines Ahnen“, „Maskengestalt“ oder „Maskengewand“ (auch *éégun*) bezieht.

Dennoch wird man sich fragen, weshalb die Egungun in keiner der Gesellschaften zwischen der Stadt Ugarit im nordöstlichen Mittelmeergebiet und den Yoruba am Atlantischen Ozean belegt sind. Bei genauerer Betrachtung lassen sich jedoch Masken und Maskengewänder im Zusammenhang mit dem Totenkult auch hier erkennen. Unter dem negativ besetzten Terminus Terafim findet man im Alten Testament die Bezeichnung eines Objektes, das eine zentrale Rolle im weiterhin überlebenden kanaanäischen Totenkult spielte, was die Verfasser verschiedener biblischer Bücher ihren Lesern wohlweislich vorenthalten. Viele Autoren nehmen einen Zusammenhang zwischen *trpym* und *rpym*, „Heiler, Totengeister“, an und sehen in ihnen personifizierte Ahnengeister (Albright 1968: 168 Fn. 43; Spronk 1986: 40–41, 227–231). Wie aus den Erzählungen von Jakob und David hervorgeht, handelte es sich bei den Terafim um menschenähnliche und verkleinerbare Objekte, die ausgestreckt auf ein Bett gelegt werden konnten, die trotz ihrer Größe in einer Satteltasche Platz fanden und auf denen man sitzen konnte, ohne dass ihre Natur einem Fremden sofort in Auge fallen müsste (Gen 31, 19–34; 1 Sam 19, 13–16). Angesichts der bisher geäußerten Meinungen, die Terafim seien entweder Götter-

figuren oder Ahnen repräsentierende Gesichtsmasken (Fohrer 1968: 106; Kennedy ABD: 106), wird man eher zu einer Definition als Masken tendieren. Noch angemessener erscheint jedoch ein Vergleich mit den Egungun der Yoruba. Maskengewänder, die den gesamten Körper bedeckten, konnten ohne weiteres verkleinert und zu einem Sitzkissen zusammengelegt werden. Ihre weite Verbreitung in Israel deutet auf einen Totenkult hin, der in der Bevölkerung tief verankert war und der lange Zeit bekämpft wurde, ohne ganz eliminiert werden zu können.²⁰

Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch die im punischen Bereich und besonders in Karthago gemachten zahlreichen Funde von zum Teil Furcht erregenden Gesichtsmasken, die als Grabbeigaben benutzt wurden. Die Masken bestehen aus gebranntem Ton, sind aber zu klein, als dass sie in dieser Form hätten verwendet werden können. Man hat deshalb vermutet, dass sie vergängliche Masken aus Holz oder Stoff ersetzten, die bestimmte Personen zu rituellen Anlässen trugen (Lancel 1992: 76). In Ile-Ife werden die Masken tragenden Priester der Oluyare zusammen mit ihren Masken begraben, weil man annimmt, dass sie sich nach ihrem Tod endgültig mit ihrer Gottheit vereinen, die sie zu ihren Lebzeiten nur mit Hilfe der Maskengewänder verkörperten (FN 00, 04). Aus diesem Vergleich ergibt sich, dass man im punischen Nordafrika wohl mehr auf die Fortdauer des Materials bedacht war und dass man womöglich deshalb das vergängliche Material der Maskengewänder (*gngn*) durch verkleinerte Keramikmasken ersetzte. Die anderweitig als Grabbeigaben gefundenen, ähnlich geformten Götterköpfe erhärten die Hypothese einer *post mortem* erstrebten Identifikation mit einer bestimmten Gottheit (Lancel 1992: 359).

Bei den Hausa wiederum finden wir den Bori-Besessenheitskult als wichtigsten Überrest der vorislamischen Religion. Parallel zu Somali *boorane* „Geist, Besessenheitstanz“ und Yoruba *ebora* „Gottheit“ scheint der Name aus der hebräischen Bezeichnung für „Grube“ und „Eingang zur Unterwelt“ abgeleitet zu sein (Lange 1999: 136).²¹ In den islamisierten Gesellschaften Afrikas konnten Totenkultbünde nur in der abgemilderten Form von Besessenheitskulten depotenzierter Gottheiten und Geister überleben. Göttersymbole wie Masken und Statuen waren ebenso verpönt wie heilige Haine und ‚heidnische‘ Straßenfeste. Bei den Yoruba, jenseits der Grenze des Islam, gab es Jahrhunderte lang die Möglichkeit einer freien Entfaltung von Glaubensformen, in denen kultdramatisch inszenierte Unterwelts- und Totenvorstellungen einen breiten Raum einnahmen. Heutzutage, mehr als hundert Jahre nach Beginn der Kolonisation und der damit einhergehenden starken Christianisierung, sind Manifestationen von Egungun-Kultbünden nur noch in abgelegenen Dörfern anzutreffen. Da die traditionellen Kulte der Yoruba seit geraumer Zeit in den Augen der breiten Bevölkerung als „finsteres Heidentum“ gelten, werden die letzten verbliebenen kultdramatischen Darbietungen der Kultbünde, darunter

²⁰ Ohne Bezugnahme auf ihre kultische Bedeutung werden *ꝛpym* auch in phönikischen und punischen Grabinschriften erwähnt (KAI 13, 8; 14, 8; 117, 1). Es handelt sich um zwei Inschriften aus Sidon und einer aus el-Amrūni 180 km südlich von Gabès im Südosten Tunesiens.

²¹ Auch der in Ägypten, Sudan, Äthiopien, Yemen und Somalia gebräuchliche Name Zar für den vorislamischen Besessenheitskult scheint auf eine semitische Namensform, in diesem Fall das Akkadische *šar* „Wind, Atem, Hauch“ (von Soden 1965: 1192), zurückzugehen. In einem Fall könnte sich der Begriff auch in einem akkadischen Liedtext als „Wind des Schattens“ auf einen Geist beziehen (Brinkman 1992: 135).

auch die Maskentänze der Egungun, voraussichtlich sehr bald vollständig aufgegeben werden.

Letztlich stellt sich die Frage nach der Verbreitung kanaanäischer Kultur- und Organisationsformen ins subsaharanische Afrika. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man zu der Auffassung gelangen, dass der Egungunkult *per se* unabhängig von anderen Institutionen von einzelnen Personen in eine fremde Gesellschaft eingeführt werden konnte. Seine weite Verbreitung im Yorubaland, seine enge Verknüpfung mit dem Königtum und die überragende Bedeutung des Maskenwesens für die gesamte traditionelle Kultur der Yoruba schließen diese Hypothese jedoch aus. Viel wahrscheinlicher ist es, dass die wichtigsten politischen und sozialen Institutionen der Gesellschaft bereits von den kanaanäischen Gründern komplexer Staatsformen zu Beginn der afrikanischen Eisenzeit in das Gebiet südlich der Sahara übertragen wurden (Lange 2004b: 285, 370). Bei der Errichtung ausgedehnter Systeme der Sklavenbeschaffung, denen nicht nur militärische, sondern auch soziale Funktionen zukamen, fanden offensichtlich auch die religiösen und kultischen Komponenten der punischen Städte Nordafrikas Berücksichtigung. Insofern sind Agisymba-Kanem und die Staaten der Hausa in ihrer Gründungsphase wohl als koloniale Außenposten Karthagos zu betrachten, deren Gesamtstruktur weitgehend der der Metropole des Nordens entsprach. Die Yoruba weiter im Süden gehörten ihrerseits, wie aus der Bayajidda-Legende der Hausa hervorgeht, zu dem sich später herauskristallisierenden imperialen System Kanem-Bornus (Lange 2004b: 235–242, 286–7). Es versteht sich von selbst, dass die Institutionen und Objekte kanaanäischer Provenienz durch zahlreiche Modifikationen, Kontextualisierungen und Innovationen in Westafrika verändert wurden. Dies zu untersuchen, wird Aufgabe späterer Forschungen sein. Hier sollte lediglich auf zwei gleichlautende Bezeichnung für eine weitgehend identische Institution hingewiesen werden und auf den Modus einer möglichen Übertragung nach Innerafrika.

Abkürzungen

- ABD: Freedman, David Noel, *Anchor Bible Dictionary*. 6 Bde., New York: Doubleday.
- FN: Feldnotizen Lange, Dierk, nach Jahren 95: 1995; 00: 2000 etc.
- KAI: Donner, Herbert und Röllig, Wolfgang, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz 1964.
- KTU: Dietrich, Manfred, et al., *Cuneiform Alphabetic Texts From Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. 2. Ausg., Münster: Ugarit-Verlag 1995.
- RLA: Edzard, Dietz Otto (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie*. Berlin: W. de Gruyter 1932 sq.

Bibliographie

- Abraham, Roy C.
1958 *Dictionary of Modern Yoruba*. London: University of London Press.
- Aistleitner, Joseph
1959 *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra*. Budapest: Akademiai Kiado.

- 1963 *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*. Berlin: Akademie Verlag.
- Albright, William Foxwell
1968 *Yahweh and the Gods of Canaan*. London: School of Oriental and African Studies.
- Ameling, Walter
1993 *Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft*. München: C. H. Beck.
- Bascom, William
1944 The sociological role of the Yoruba cult-group. In: *American Anthropologist* 46: 3–75.
- Baumann, Hermann et al.
1940 *Völkerkunde von Afrika*. Essen: Essener Verlagsanstalt.
- Beier, Ulli
1959 *A Year of Sacred Festivals in One Yoruba Town*. Lagos: Nigeria Magazine.
- Bovill, Edward William
1968 *The Golden Trade of the Moors*. 2. Ausg., London: Oxford University Press.
- Brinkman, John A./Civil, Miguel
1992 *Assyrian Dictionary*. Vol. 17, II. Chicago: Oriental Institute.
- Caquot, André/Sznycer, Maurice
1974 *Textes ougaritiques*. Vol. I: *Mythes et légendes*. Paris: Éditions du CERF.
- Cohen, Mark E.,
1993 *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda: CDL Press.
- Delekat, Lienhard
1972 Zum ugaritischen Verbum. In: *Ugarit-Forschungen* 4: 11–26.
- Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald
1988 Ugaritische Rituale und Beschwörungen. In: Kaiser, Otto (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. II. Gütersloh: G. Mohn: 300–350.
1997 Mythen und Epen in ugaritischer Sprache. In: Kaiser, Otto (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. III. Gütersloh: G. Mohn: 1091–1369.
- Dijkstra, Meindert
1994 The myth of Astarte (KTU 1.92). In: *Ugarit-Forschungen* 26: 113–126.
- Fohrer, Georg
1968 *Geschichte der Israelitischen Religion*. Berlin: W. de Gruyter.
- Frobenius, Leo
1912 *Und Afrika sprach*. Berlin: Vita.

- Gaster, Theodor H.
1961 *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. New York: Doubleday.
- Gibson, John
1978 *Canaanite Myths and Legends*. 2. Ausg., Edinburgh: T. T. Clark.
- Herodot
1971 *Historien*. Übers. A. Horneffer, Stuttgart: Kröner.
- Huß, Werner
1985 *Geschichte der Karthager*. München: E. W. Beck.
- Johnson, Samuel
1921 *History of the Yorubas*. London: Routledge.
- Kinet, Dirk
1981 *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Koehler, Ludwig/Baumgarten, Walter
1967 *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 5 Bde., Leiden: E. J. Brill.
- Krings, Véronique (ed.)
1995 *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*. Leiden: E. J. Brill.
- Lancel, Serge
1992 *Carthage*. Paris: Fayard.
- Lange, Dierk
1999 Das hebräische Erbe der Yoruba, II: Israelitische Geschichte und kanaänischer Kult. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 149: 79–144.
2004a Preservation of the Canaanite Creation Culture in Ife. In: Probst, Peter/Spittler, Gerd (eds.), *Between Resistance and Expansion: Dimensions of Local Vitality in Africa*. Münster: LIT: 127–157.
2004b *Ancient Kingdoms of West Africa: Africa-Centred and Canaanite-Israelite Perspectives. A Collection of Published and Unpublished Studies in English and French*. Dettelbach: J. H. Röhl.
- Lipinski, Edward (ed.)
1992 *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*. [Turnhout]: Brepols.
- Magnavita, Carlos
Zilum – towards the emergence of socio-political complexity in the Lake Chad region (1800 BC – 1600 AD). In: Krings, Matthias/Platte, Editha (eds.), *Living with the Lake*. Köln: 73–100.
- Margalit, Baruch
1980 *A Matter of Life and Death*. Neukirchen-Vluyn: Butzon.

Moor, Johannes de

1972 *New Year with Canaanites and Israelites*. 2 Bde., Kampen: J. H. Kok.

1987 *An Anthology of Religious Texts From Ugarit*. Leiden: E. J. Brill.

Morton-Williams, Peter

1964 An outline of the cosmology and cult organization of the Oyo Yoruba. In: *Africa* 24, 3: 243–260.

Olivier, J. P. J.

1971 Notes on the Ugaritic month names. In: *Journal of Northwestern Semitic Languages* 1: 39–45.

Olajubu, Oludare/Ojo, J. R. O.

1977 Some aspects of Oyo Yoruba Masquerades. In: *Africa* 47 (3): 253–275.

Olmo Lete, Gregorio del

1999 *Canaanite Religion*. Bethesda: CDL Press.

Pardee, Denis

1997 West Semitic canonical compositions. In: Hallo, William W. (ed.), *The Context of Scripture*. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill : 239–375.

2000 *Les textes rituels*. 2 Bde., Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.

Pemberton, John/Afolayan, Funso S.

1996 *Yoruba Sacred Kingship: „A Power Like That of the Gods“*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Phillipson, David W.

1985 *African Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santos, Juana Elbein dos/Santos, Deoscoredes M. dos

1969 Ancestor worship in Bahia: the Égun cult. In: *Journal de la Société des Américanistes* 58: 79–108.

Schiltz, Marc

1978 Egungun masquerades in Iganna. In: *African Arts* 9 (3): 48–55.

Shaw, Thurstan

1978 *Nigeria. Its Archaeology and Early History*. London: Thames and Hudson.

Smith, Marc S.

1994 *The Ugaritic Baal Cycle*. Vol. I. Leiden: E. J. Brill.

Soden, Wolfram von

1965 *Akkadisches Handwörterbuch*. 3 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz.

Spronk, Klaas

1986 *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East*. Neukirchen, Vluyn: Butzon.

Tromp, Nicholas J.

1969 *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*. Rom: Pontifical Biblical Institute.

Virolleaud, Charles

1965 *Les palais royal d'Ugarit*. Vol. V. Paris: Imprimerie Nationale.

Weisser, Gabriele

1992 *Frauen in Männerbünden. Zur Bedeutung der Frauen in den Bünden der Yoruba*. Saarbrücken: Breitenbach.

Willett, Frank

1967a *Ife in the History of West African Sculpture*. London: Thames and Hudson.

1967b Letter. In: *Westafrican Archaeological Newsletter* 7: 5–6.

Wyatt, Nick

1998 *Religious Texts From Ugarit*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Zemanek, Petr

1995 *Ugaritischer Wortformindex*. Hamburg: Buske.