# DAS ÜBERLEBEN DER KANAANÄISCHEN KULTUR IN SCHWARZAFRIKA: TOTENKULTBÜNDE BEI DEN YORUBA UND IN UGARIT*

*Dierk Lange*

*Abstract*

On the basis of recent research on the survival of the Canaanite culture among certain societies of West Africa the article compares specific items of the rich textual sources available for Ugarit with similar ethnographic phenomena found among the Yoruba of West Africa. In the first instance it considers the "gazelles" and the "bulls" mentioned in the Keret epic to have been masked members of a cult-group called Ḫubur after the name of the river of the netherworld. According to the names of animals given to the masqueraders there seem to have existed two subgroups of the cult-group of Ḫubur, one dedicated to the god of pestilence and the other to the god of creation. Parallel to this situation we find in Ifẹ, the cultural capital of the Yoruba, a single cult-group of masqueraders called Oluyare ("mask bearers"). The Oluyare are subdivided into two groups, the members of one – called Igbo (< Ḫubur?) – are devotees of the god of pestilence and they are considered to be denizens of the netherworld, while the members of the other subgroup are devotees of a god who was earlier apparently associated with creation. On this basis the article stipulates that the Ḫabiru of the second millennium B.C., who are often thought to be identical with the Hebrews, might have been members of cult-groups like the Ḫubur group attested in Ugarit. In the second instance, the article considers the term *gngn* which appears in several Ugaritic texts and suggests that it refers to masked priests and to ancestor spirits. As such it very much equals the Yoruba term *egúngún* which designates a mask carried by a member of a specific cult-group devoted to the cult of ancestors and by extension also an ancestral spirit. Thirdly, the article deals with a category of mask-bearers apparently found among the devotees of Mot, the god of death. In the Baal cycle, as well as in the Itapa festival of Ifẹ, the high priest of the god of death can be understood to have played a prominent role during the cult-drama culminating in the resurrection of the dying and rising god. In both cases the priest was apparently wearing a mask. These striking parallels give further credit to the idea of a Canaanite background of the Yoruba culture.

Seit dem Ende der Kolonialzeit ist die Afrikageschichtsforschung bestrebt, die Völker des subsaharanischen Afrikas als mög-

* Der Artikel stützt sich auf eigene Feldforschungen bei den Yoruba und besonders in deren kulturellen Hauptstadt Ifẹ. Die Informanten aus Ifẹ werden durch ihren Titel oder Namen und ihre Kultgruppe identifiziert. Z. B. Eri/Mọremi: die Priesterin Eri, die zur Kultgruppe der Göttin Mọremi gehört. Der Hinweis FN 00, 126 bezieht sich auf D. Lange, Feldnotizen des Jahres 2000, s. 126 (später einsehbar in der Universitätsbibliothek Bayreuth).

# STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

pubblicati dal Dipartimento di Studi storico-religiosi
dell'Università di Roma «La Sapienza»

**Anno 2006** **n.s. XXX,2**

Vol. 72°

dalla fondazione

JAPADRE EDITORE
L'AQUILA - ROMA

lichst unabhängig von der Außenwelt darzustellen. In diesem Sinne bemühen sich die Historiker, die inneren Faktoren der Entwicklung in den Vordergrund zu rücken und Außeneinflüsse weitgehend zu marginalisieren. Die Tendenz des Afrozentrismus betrifft die Geschichte der materiellen Kultur ebenso wie die Sprachgeschichte und die Entstehung der Staaten. Während die Forscher der Kolonialzeit einseitig über weit reichende Migrationen aus dem Norden und massive Kultureinflüsse von außerhalb Schwarzafrikas spekulierten,[1] sind die Forscher der Nachkolonialzeit somit ebenso einseitig bestrebt, den Einfluss der Außenwelt auf Afrika zu bestreiten. In ihren Augen erscheint der Nachweis eines Überlebens antiker Religions- und Staatsformen in zweifacher Hinsicht kontraproduktiv: Er würde zum einen nicht die Unabhängigkeit sondern die koloniale Abhängigkeit in die Vergangenheit rückprojizieren und er würde zum anderen eine mangelnde Dynamik der afrikanischen Gesellschaften implizieren. Es darf deshalb nicht verwundern, dass in den letzten Jahrzehnten, trotz des generellen Aufschwungs der Afrikaforschung, keinerlei Untersuchungen zu antiken Kultureinflüssen der Außenwelt auf Schwarzafrika vorgelegt wurden.[2]

Vom historischen Umfeld her gesehen wären jedoch Auswirkungen der nordafrikanischen Entwicklungen auf das subsaharanische Afrika durchaus wahrscheinlich. Im ersten Jahrtausend vor Christus bis zur Zerstörung Karthagos durch Rom 146 v. Chr. standen weite Teile Nordafrikas zwischen dem Atlantik und der Große Syrte unter dem Einfluss der phönikischen Kultur. Für die weitere Ausbreitung dieser Kultur nach Innerafrika gab es auf der zentralsaharanischen Route über den Fezzan kaum nennenswerte Hindernisse.[3] 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.[4] Wie weit punische Kaufleute nach Süden vorgedrungen sind, ist unbekannt. Herodot berichtet lediglich, dass die Garamanten des Fezzan Jagd auf die Höhlen bewohnenden Schwarzafrikaner machten (1971 IV, 183). Andere Autoren, die selbst nie in Nordafrika waren, schreiben von isolierten Reisen in die Wüste und vermitteln den Eindruck von lediglich sporadischen Kontakten mit der Welt Schwarzafrikas.[5] In Bezug auf die westafrikanische Küste überliefert der Periplus des Hanno von ca. 500 v. Chr. Nachrichten, die einige Historiker veranlasst haben, eine große Schiffsexpediti-

[1] Frobenius 1912, 323-351; Baumann 1940, 56-71.

[2] Gegen diese Tendenz siehe jetzt Lange 1999, 2003, 2004b und Kümhe 2003.

[3] Lange, „Al-Qaṣaba et d'autres villes de la route centrale du Sahara." In: Lange 2004b (1977), 13-34, und 277-287.

[4] Lipinski 1992, 184; Ruprechtsberger 1997, 70-73.

[5] Bovill 1968, 14-19; Ruprechtsberger 1997, 16-18.

on der Karthager anzunehmen, die bis in die Bucht von Biafra geführt hätte.[6] Ein gewichtigeres Indiz für frühe Kontakte zwischen Nord- und Westafrika liefert die Verbreitung der Eisentechnologie vom Nord- zum Südrand der Sahara um die Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. Aber auch in diesem Punkt steht die isolationistische Tendenz der Afrikaforschung mit ihrer Annahme von afrikanischen Zentren unabhängiger Erfindung der Eisenherstellung einer ausgewogenen Betrachtung der Geschichte Schwarzafrikas im Kontext der Weltgeschichte entgegen.[7]

In Bezug auf die möglichen Ausfuhrprodukte Schwarzafrikas scheinen Gold und Sklaven den wichtigsten Anreiz für die Ausweitung der Handelsbeziehungen bis zu den südlichen Anrainervölkern der Sahara geliefert zu haben. Die Phöniker selbst waren im Bereich des Mittelmeeres nicht nur berüchtigte Sklavenhändler sondern auch Sklavenjäger.[8] Auf der leicht begehbaren zentralen Route der Sahara über den Fezzan und Kawar, wo Gold im Mittelalter und in der Neuzeit nur eine sehr untergeordnete Rolle spielte, dürften Sklaven schon in der Antike das wichtigste „Ausfuhrprodukt" gewesen sein. Bei der Eroberung Nordafrikas wandten sich die Araber auf dieser Route zunächst nach Süden bevor sie später bis an den Atlantik vorstießen.[9] Warum sollten nicht auch die Karthager vor ihnen die günstigen Reisebedingungen auf der zentralen Route der Sahara genutzt haben, um ihr Handelsnetz bis nach Schwarzafrika auszuweiten? Ptolemäus erwähnt im 2. Jahrhundert n. Chr. das am Tschadsee lokalisierte Agisymba, das zu seiner Zeit unter der Herrschaft der Garamanten stand und Ziel der Expedition eines Kaufmannes aus Leptis Magna war. Sollten die schwachen Garamanten der Sahara nach dem Untergang Karthagos nicht die Nachfolge der viel mächtigeren Punier angetreten haben?[10]

Bei unvoreingenommener Betrachtung geben die schriftlichen und mündlichen Quellen der Staaten des Tschadseegebietes eine weit reichende Beeinflussung durch altorientalische Sprach- und Kulturelemente zu erkennen, die nur mit dem Vordringen der Punier in die südlichen Randgebiete der Sahara zu erklären sind. Der Sumerologe Drexel hat auf enge sprachliche Beziehungen zwischen dem Sumerischen und dem Kanuri, der Sprache des Tschadstaates Kanem-Bornu, hingewiesen.[11] Afrikaforscher haben die weite Verbreitung

[6] Gsell 1921, 468-519; Huss 1985, 75-83. Stichhaltige Argumente gegen die Schiffsexpedition des Hanno bis zur Bucht von Biafra liefern Bovill 1968, 24-26, und Lipinski 2004, 436-437.

[7] Einige Autoren tendieren zur Annahme einer Diffusion der Techniken der Eisenherstellung aus dem punischen Norden (Shaw 1978, 85-87; Phillipson, 1993, 159-160) andere dagegen zur Theorie der unabhängigen Erfindung der Eisenherstellung in Afrika (Ehret 2002, 159-162).

[8] Huss 1985, 86-90; Lange 2004b, 277-279.

[9] Bovill 1968, 58, 245; Lange 2004b, 284-285.

[10] Lange 2004b, 280-281.

[11] Drexel 1919, 215-294.

des Drachentötermotivs in den Mythen und Riten der Sahelvölker hervorgehoben.[12] Alle internen arabischen Schriftquellen und mündlichen Ursprungstraditionen der großen zentralsudanischen Reiche geben einen altorientalischen Hintergrund zu erkennen: Der *Girgam* (sum.: *girginakku*) von Kanem-Bornu knüpft an Abraham, Sef/Baal und Dugu/Dagon an, die Kano-Chronik erwähnt zu Beginn David und Salomon, die Königsliste und die Legende von Kebbi beziehen sich auf Sargon von Akkad und die mündliche Überlieferung der Ọyọ-Yoruba auf Šalmanassar III, den assyrischen Eroberer Israels, und die große Bayajidda-Legende der Hausa nennt Kanaan und Baghdad/Babylon als Ausgangspunkte weit reichender Migrationen.[13] Angesichts dieser Belege erscheint die Annahme intensiver Aktivitäten der Punier im Tschadseegebiet durchaus plausibel. Dabei ist in erster Linie an die Gründung kolonialer Stützpunkte am Südende der transsaharanischen Route zum Zweck der kontinuierlichen Sklavenbeschaffung zu denken. Aus dem wichtigsten dieser Stützpunkte scheint zunächst Agisymba und später Kanem-Bornu hervorgegangen zu sein. Ähnlichen Impulsen verdanken wohl auch die weiter westlich gelegenen Hausastaaten ihre Entstehung. Entsprechend dem weiten Einzugsgebiet des Sklavennachschubs könnte die auch von indigenen Kräften getragene Welle der Staatengründungen sogar das Yorubaland am Atlantik erreicht haben. Nach diesem Szenario hätte der Heimatstaat der Punier bei den Neugründungen südlich der Sahara als Modell Pate gestanden.[14] Es wäre deshalb nicht verwunderlich, wenn auch Einzelheiten der kanaanäischen Kultdramatik in phönikisch-punischer Zeit im Zusammenhang mit der Einrichtung und Ausweitung des transsaharanischen Sklavenhandels ihren Weg nach Innerafrika gefunden hätten. Die religiöse Bedeutung dieser Kulturzüge könnte anschließend ihre Überlieferung bis in unsere Zeit motiviert haben.

Bei den Yoruba häufen sich die Hinweise auf Beeinflussungen durch die Punier. Die staatstragenden mündlichen Überlieferungen der Yoruba des Ọyọ-Reiches im Norden und der religiösen Hauptstadt Ifẹ im Zentrum geben mit großer Deutlichkeit einen kanaanäischen Hintergrund zu erkennen.[15] In diesem Kontext liefern die folgenden Ausführungen zu präzisen Kulturelementen zusätzliche Anhaltspunkte für die Annahme intensiver organisatorischer und kriegerischer Aktivitäten Karthagos und seiner lokalen Nachkommen und Verbündeten im Bereich des Tschadseegebietes und darüber hinaus im Süden bis an die Küste des Atlantischen Ozeans.

[12] Frobenius 1912, 462-468; Hallam 1966, 58; Lange 2004b (1995), 176-178.
[13] Lange 2004b, 239-249, 252-254; 560-561.
[14] Lange 2004b, 277-287.
[15] Lange 1999, 81-105; 2004b (1995), 330-336, und 2004b, 237-242.

## 1. Das Keret-Epos: Die Ḫubur-Gruppe als Masken tragende Verehrer des Pest- und des Schöpfergottes

Das Keret-Epos von Ugarit handelt von einem König Keret, der durch den Verlust seiner gesamten Familie in tiefes Unglück gestürzt wird. Dennoch folgt er dem Geheiß Els, greift das benachbarte Königreich Udm an und heiratet die Tochter des Königs, die ihm anschließend mehrere Söhne und Töchter schenkt. Erneutes Unglück befällt ihn in Form einer lebensbedrohlichen Krankheit, weil er versäumte, ein Gelübde gegenüber der Aṯirat zu erfüllen. Daraufhin beauftragt Keret seine Frau, seine „achtzig Gazellen" und seine „siebzig Bullen" aus Groß- und Klein-Ḫubur einzuladen und ihnen eine Kultmahlzeit auszurichten (KTU 1.15 IV 6-28).[16] Die Intervention der Ḫubur-Leute führt jedoch scheinbar zu weiterem Unglück: Ein Mitglied der Gruppe sagt dem König sein baldiges Ende voraus. An seiner Stelle soll der Kronprinz Yaṣṣub herrschen. Es folgen bitteres Wehklagen und verschiedene Versuche, das Schicksal doch noch zu wenden. Letztlich gesundet der König wider Erwarten, aber dem ungeachtet fordert ihn der Kronprinz Yaṣṣub zum Rücktritt auf. Der König ist empört und verflucht ihn.[17]

Man hat viel über die Identität der „Gazellen" und der „Bullen" gerätselt. Es soll hier versucht werden, durch den Vergleich mit den kultischen Verhältnissen in der Yoruba-Stadt Ifẹ neues Licht auf die seltsame Gruppe und ihre Funktion innerhalb des Staatswesens von Ugarit zu werfen. Die meisten Kommentatoren nehmen heutzutage an, dass sich die Tierbezeichnungen auf zwei Gruppen von Beamten, Adligen oder Offizieren beziehen.[18] Daneben wird jedoch auch häufig das Auftreten von Priestern in Tiermasken in Erwägung gezogen.[19] Einige Forscher vermuten darüber hinaus einen Zusammenhang mit der schweren Erkrankung des Königs, die zur Hinzuziehung von Priestern zur Heilung der Krankheit geführt habe.[20] Gray und Caquot sind zudem der Ansicht, dass die „Gazellen" Priester Rašaps und die „Bullen" Priester Baals waren. Sie begründen diese Meinung mit dem Hinweis darauf, dass Gazellen als Symboltiere Rašaps und Bullen als Symboltiere Baals galten, und sie glauben, dass die Priester dieser Götter entsprechende Masken trugen.[21] Einen Schritt weitergehend nimmt Gray an, dass

[16] Ein Zusammenhang, der von Gray, Kinet und Pardee hergestellt wird (1965, 147; 1981, 113-114; 1997, 338 Fn 55).

[17] Gibson 1978, 23; Kinet 1981, 112-116.

[18] Gibson 1978, 92; De Moor 1987, 208 Fn 59; Wyatt 1998, 214 Fn 168.

[19] Pardee 1997, 338 Fn 56; Dietrich/Loretz 1997, 1237 Fn 162.

[20] Caquot/Snzycer 1974, 543 Fn x; Gordon 1977, 49; Kinet 1981, 114.

[21] Gray 1965, 147-148; Caquot/Snzycer 1974, 543 Fn x. Siehe auch Virolleaud 1942, 161 Fn 2. Zur Gazelle als Symboltier Rašaps siehe Fulco 1976, 29, und Cornelius 1994, 112-124, 226-229.

man sich zur Bekämpfung des drohenden Todes speziell an Adepten des vitalen Baal und an die Adepten des Rašap, des Gottes der Pest, des Todes und der Unterwelt wandte.[22] In der Tat galt Rašap nicht nur als Überträger von Pest und Seuche sondern auch als Heilgott, während Baal als Fruchtbarkeitsgott *par excellence* verehrt wurde.[23] Die Beinamen Groß- und Klein-Ḫubur beziehen sich ausdrücklich nur auf die „Bullen" oder Adepten Baals. Da vorher aber die Rede von Opfergaben an das Heiligtum Ḫubur (*bt ḫbr*) war und da die beiden Gruppen gemeinsam in den Palast gerufen werden, ist wohl davon auszugehen, dass der Ḫubur-Name beide Priestergruppen einschließt.

Was ist unter Ḫubur zu verstehen? Im Keret-Epos liefert der König zu Beginn der Handlungen neben Opfergaben für El und Baal auch Weizen für eine „Stadt" (*qryt* anstelle des gebräuchlichen *qrt*), die auch als „Haus" oder „Tempel" Ḫubur (*bt ḫbr*) bezeichnet wird (KTU 1.14 II 28-29).[24] Einige Autoren betrachten Ḫubur als Hauptstadt Kerets, ohne deren Lage zu präzisieren.[25] Andere identifizieren den Namen außerdem mit dem Ḫabur-Nebenfluss des Euphrat im Osten Syriens in der Annahme, dass Keret einst in diesem Gebiet residierte.[26] Unberücksichtigt blieb bisher die Hypothese, dass dem Namen eine kultmythologische Bedeutung zukam und dass dementsprechend das Ḫubur-Heiligtum in der Nähe der Stadt Ugarit lag. In Akkadisch bezeichnet Ḫubur den Unterweltsfluss und manchmal auch die Unterwelt *per se*, den Herrschaftsbereich des Pestgottes Nergal, der dem syrisch-palästinensischem Rašap entspricht. In Nordmesopotamien galt Nergal zudem als „Herr der großen Stadt", d.h. der Unterwelt. Einer seiner Namen war Lugal-ḫubur „Herr von Ḫubur".[27] Somit bildeten in Ugarit anscheinend die Adepten des Pestgottes zusammen mit einigen Adepten des Wettergottes den Ḫubur-Kultbund, dessen Funktion wohl vorrangig auf die Unterwelt bezogen war.

In der Tat liegt der vom Norden in den Euphrat mündende Fluss Ḫabur, an dessen Namen – besonders für die einheimischen semitischen Sprecher – Ḫubur anklingt,[28] westlich von Assyrien, dort wo man im Bereich der untergehenden Sonne den Ein-

[22] Gray 1964, 62; 1965, 148.

[23] Stadelmann 1967, 73; Fulco 1976, 70; Caquot/Snzycer 1974, 73-76.

[24] Die Lesung Ḫubur des ugaritischen *ḫbr* wird zumeist mit dem Hinweis auf akk. *bīt ḫubūri* „Bierhaus" begründet (CAD, VI, 220).

[25] Virolleaud 1942, 162; Gibson 1978, 23; de Moor 1987, 91.

[26] Astour 1973, 32-33; Dietrich/Loretz 1997, 1222 Fn 66; Wyatt 1998, 176.

[27] Röllig: Ḫubur. In: RLA IV, 1972, 478; Wiggermann: Nergal. In: RLA IX, 1998, 218-219.

[28] So bezeichnet im heutigen Sprachgebrauch der Ägypter *Maṣr* vorzugsweise Kairo und *Miṣr* Ägypten.

gang in die Unterwelt vermutete.[29] Neben dem mythologischen Aspekt des Gangs in die Unterwelt gilt es auch die Möglichkeit einer kultischen Realisierung zu berücksichtigen. In verschiedenen mesopotamischen Festkalendern wird unter anderem auch der Monat *ḫibur* oder *ḫubur* aufgeführt, der offensichtlich mit dem mythologischen Unterweltsfluss Ḫubur in Verbindung steht.[30] COHEN nimmt an, dass während dieses Monats am Ḫabur-Fluss umfangreiche Festivitäten stattfanden.[31] Diese Vermutung erhält ein zusätzliches Gewicht durch die mögliche etymologische Verbindung des Ḫabur-Namens mit akkadisch *ebēru* Var. *ḫabāru* „überschreiten" (CAD IV, 10). Obgleich die Unterscheidung zwischen dem mythologischen Ḫubur und dem geographischen Ḫabur-Fluss auf zwei verschiedene Bedeutungen hinweist, die eine strikte Verknüpfung zwischen den beiden Begriffen erschwert, so dürfte doch in der Frühzeit des assyrischen Reiches der im äußersten Westen gelegene Ḫabur konkret als der Ort gegolten haben, den die Verstorbenen zu überschreiten hatten, um in die Unterwelt zu gelangen. So wie mit dem Überschreiten (*ebēru*) des Ḫubur der Schritt vom Leben zum Tod getan war,[32] so scheint der Ḫabur-Fluss der Ort gewesen sein, an dem im Monat Ḫubur von verschiedenen Kultadepten bestimmte Totenfeiern durchgeführt wurden.

Neben dem großen Ḫabur im Westen gab es auch den kleineren Ḫabur im Norden des assyrischen Reiches. Dieser zweite Ḫabur liegt 150 km östlich des ersten, fließt von Osten kommend in den Tigris und bildet an seinem Unterlauf die heutige Grenze zwischen dem Irak und der Türkei.[33] Sollte nicht auch dieser Flussname ein „Überschreiten" ausgedrückt haben, in diesem Fall aber, da der Fluss das bergige Nordland Assyriens durchfließt, im Zusammenhang mit Aššur, dem Schöpfergott und „großen Berg" oder „Herr des Berges"? In der Tat liegt nördlich des Kleinen Ḫabur die hohe Bergkette des Harbāl, ein Name, dessen zweite Hälfte *–bāl* stark an das akkadische *bēl* „Herr" anklingt und damit einen Bezug zu Aššur herzustellen scheint.[34] Könnte Aššur nicht als Schöpfergott eine Rolle beim Eintritt ins Leben gespielt haben? Nach dieser Hy-

[29] MEISSNER lokalisiert den Ḫubur im Westen, ohne ihn mit dem Ḫabur zu identifizieren (1925, 112). Röllig glaubt, dass über den Ort des Ḫubur-Flusses keine klare Vorstellung bestand (RLA IV, 478).

[30] COHEN 1993, 239, 245.

[31] COHEN (1993, 247, 283) stützt sich auf DURAND, der den in Mari belegten Monatsnamen $^{d}$IGI.KUR mit dem Ḫubur-Fluss verbindet (1987, 133-136).

[32] RÖLLIG: Ḫubur. In: RLA IV, 1972, 478.

[33] Siehe gesonderte Karte „Assyrien" in MEISSNER 1920.

[34] Vgl. EBELING: Aššur. In: RLA I, 1932, 197. Das Epithet Aššurs *bēl* $^{šadu}$*abeḫ* „Herr des Berges Abeḫ/Ebeḫ" bezieht sich allerdings auf den *djebel Ḫamrīn* bei Aššur (UNGER: Ebeḫ. In: RLA II, 1938, 264-265). Sollte der weitaus höhere Berg im Norden nicht als ursprünglicher Sitz Aššurs gegolten haben?

pothese wären nicht nur ein sondern zwei Flüsse für die Menschen zu überqueren gewesen sein, der Kleine Ḫubur im Norden in Zusammenhang mit ihrer Geburt und der Große Ḫubur im Westen im Zusammenhang mit ihrem Tod.

Arabische Autoren sind sich der Namensgleichheit der beiden Ḫubur-Flüsse bewusst und stellen sie deshalb zusammen.[35] Man muss sich fragen, ob diese identische Bezeichnung von zwei Flüssen als Ḫabur nicht hinter der Spezifizierung der „Bullen" Kerets als „Bullen von Groß-Ḫubur und von Klein-Ḫubur" steht (KTU 1.15 IV 8-9; 19-20)? Diese Vermutung stützt sich zunächst auf die im Text verwandten akkadischen Termini, die auf einen assyrischen Hintergrund hinweisen.[36] Der Ḫubur-Kultbund hätte sich somit aus zwei verschiedenen Untergruppen zusammengesetzt: zum einen die mehrheitlichen Priester des Rašap, die unter ihren Masken als Gazellen auftraten, und zum anderen die minderheitlichen Priester des Baal mit ihren Bullen-Masken. Angesichts der allgemeinen Bedeutung des Unterweltflusses für Nergal könnte man versucht sein, die „Gazellen" oder Priester Rašaps ausschließlich mit dem eigentlichen oder Großen Ḫubur zu verbinden. Die maskierten Priester des Wettergottes Baal hingegen, die im Text zugleich mit Groß- und Klein-Ḫubur verknüpft werden, hätten ihrerseits kultmythologisch gleichermaßen mit dem Großen und dem Kleinen Ḫabur in Verbindung gestanden. Diese Schlussfolgerung kann sich auf zwei weitere Erwägungen stützen. Zum einen ist davon auszugehen, dass bei allen Feierlichkeiten in Bezug auf die Unterwelt die Priester des Pestgottes involviert waren. Der Text liefert einen Hinweis auf ihre Bedeutung im Kultus mit der Angabe, dass zahlenmäßig mehr „Gazellen" als „Bullen" auftraten, nämlich poetisch ausgedrückt „achtzig" zu „siebzig". Zum anderen ist an die eigentlichen Funktionen der Priester Baals zu denken. Der scheinbare Hinweis auf den im Norden Assyriens gelegenen Kleinen Ḫubur kann deshalb als Anspielung auf diesen zusätzlichen Aspekt ihrer Tätigkeiten aufgefasst werden.

Zusammenfassend lässt sich somit die begründete Vermutung äußern, dass es in Ugarit einen Kultbund gab, dessen Priester Gazellen- und Bullenmasken trugen. Auf Veranlassung des Königs kamen sie gemeinsam von ihrem Ḫubur-Heiligtum, um an einem Kultmahl im Palast teilzunehmen. Ihr König hatte sie Hilfe suchend rufen lassen, damit sie ihm ihre priesterliche Unterstützung bei der Heilung seiner schweren Krankheit zukommen ließen. Sie traten *in*

[35] Yāqūt 1866 II, 334-335; Red. 1927: Khābūr. In: EI[1] IV, 859-860.

[36] Neben *ḫbr und rbt* ist besonders *ṯrrt* zu beachten, das als Gegensatz zu *rbt* „groß" wohl mit akk. *šerru* „Kleinkind" zusammenhängt (CAD 17 II, 317). VIROLLEAUD verwirft diese Möglichkeit (1942, 162) aber DE MOOR und DIETRICH/LORETZ übersetzen Klein-Ḫubur (1987, 208-209; 1997, 1238).

*corpore* auf, denn als Mitglieder des Kultbundes von Ḫubur konnten sie nur gemeinsam tätig werden.

## 2. Ifẹ: Die Oluyare als Masken tragende Verehrer des Pocken- und des Schöpfergottes

Bei den Yoruba von Ifẹ finden wir ähnliche Verhältnisse. Ifẹ war in der Vorkolonialzeit das religiöse und kulturelle Zentrum aller Yoruba und einiger benachbarter Volksgruppen. Nach der Schöpfungsmythe der Yoruba, die noch heute im Hintergrund des Itapa-Neujahrsfestes von Ifẹ steht, wurde hier die Welt erschaffen.[37] Daneben berichtet eine Legende vom Gang der Mọremi (Mirjam) in die Unterwelt, ihrer Heirat mit dem König der Unterwelt, ihrer Ausspionierung des Geheimnisses der Maskengewänder, mit denen die Bewohner der Unterwelt, die Igbo, die Menschen raubten, ihrer glücklichen Rückkehr nach Ifẹ und der Errettung der Menschen von dieser schrecklichen Drangsal. Bis vor wenigen Jahren feierte man in Ifẹ das Edi-Fest, um der Heldentat der Mọremi voller Ehrfurcht zu gedenken und um alljährlich die Sünden aus der Stadt zu verbannen. Dabei war es die Aufgabe der Priester der Oluyare, die Rolle ihrer Igbo-Vorfahren zu übernehmen. Sie verkleideten sich deshalb in Nachahmung der Igbo mit ihren Maskengewändern, flohen vor den Fackel tragenden Palastgardisten und betraten schließlich den Palast, um den König zu segnen.[38] Es ist nicht schwer, in den zentralen Szenen des Edi-Festes eine kultdramatische Inszenierung der Erlösung der Menschen vom Tod zu erkennen.

Die wichtigsten Merkmale der Masken tragenden Oluyare weisen deutliche Übereinstimmungen mit dem Ḫubur-Kultbund des Keret-Epos auf. Sie betreffen den Bezug zur Unterwelt, die Zweiteilung der Mitglieder des Kultbundes, die Identität der verehrten Götter, das Tragen von Gewandmasken, die Beziehung zum König und zum Palast und die Bedeutung der beiden Teilgruppen der Oluyare in Bezug auf Geburt und Tod, bzw. Krönung und Bestattung des Königs.[39]

Die Yoruba besitzen keinen eindeutigen Begriff zur Bezeichnung der Unterwelt. Sie lokalisieren das Jenseits entweder unter der Erde oder im Himmel. Teilweise unterscheiden sie sogar zwischen dem guten und dem schlechten Himmel (*ọ̀run rere* und *ọ̀run àpáàdì*).[40] In Bezug auf die Igbo, als deren Nachkommen die

[37] Stevens 1966, 184-199; Lange 2004b, 343-372; Frobenius 1912, 285-287.

[38] Johnson 1921, 147-148; Walsh 1948, 231-238; Lange 1999, 134-137.

[39] Die folgenden Beschreibungen im ethnologischen Präsens beziehen sich zum Teil auf die Vergangenheit und lassen unbeachtet, in welcher Form die Kulte heutzutage durchgeführt werden.

[40] Hallgren 1988, 67-70.

Oluyare gelten, heißt es, sie seien *ará ọ̀run* „Leute des Himmels, des Jenseits". Als solche fürchtet und verachtet man die Oluyare-Igbo, denn die nächtlichen Überfälle der Igbo hatten zum Ziel, die Einwohner von Ifẹ zu rauben und auf Nimmerwiedersehen verschwinden zu lassen.[41] Sowohl bei den wiederholten Angriffen der Igbo als auch beim Gelübde der Mọremi in Bezug auf das glückliche Ende ihrer Mission, sowie bei ihrem Gang zum König der Igbo spielte jeweils der Ẹsinmirin-Fluss eine wichtige Rolle.[42] Aus der Kultdramatik des Itapa-Neujahrsfestes geht eindeutig hervor, dass dem Ẹsinmirin im Nordosten der Stadt die Funktion eines Unterweltflusses zukam.[43] In Ifẹ gibt es drei Götterparteien, von denen eine als Unterweltpartei bezeichnet werden kann.[44] Die Priester der Oluyare nehmen an den 17tägigen, regelmäßigen Treffen und an den verschiedenen Kultmahlzeiten dieser Partei während der Jahresfeste teil. Ihre Abstammung von den Igbo, ihre Rolle im Edi-Fest der Mọremi, die Beigabe ihrer Masken bei der Beerdigung des Königs und ihre Teilnahme an dessen Bestattung weisen sie jedoch mehr als andere als Totenkultbund aus.[45] Dieser kultische Unterweltbezug und das Auftreten ihrer legendären Vorfahren als Hinwegraffer der Menschen rückt die Oluyare-Igbo in die Nähe des Ḫubur-Kultbundes von Ugarit.

Bei genauerer Beobachtung stellt sich heraus, dass die Oluyare trotz des gemeinsamen Auftretens ihrer Priester keine einheitliche Kultgruppe bilden. Sie bestehen aus den mehrheitlichen Igare und den minderheitlichen Ọbalufọn-Leuten, d.h. den Verehrern des Ọbalufọn. Die Igare setzen sich aus sieben Klans mit je einem Masken tragenden Priester zusammen und sie leben eng beieinander in ihren jeweiligen Gehöften in kurzer Entfernung westlich des Palastes. Die Ọbalufọn-Leute wohnen am westlichen Stadtrand und bilden einen einzigen Klan unter der Führung des Priesters Ọbalara. Alle Klans der Oluyare besitzen ihren eigenen Schrein mit einem Abbild ihres jeweiligen Ahnen und Klangottes. Ihr gemeinsamer Treffpunkt ist jedoch der inmitten des Wohngebietes der Igare-Klans gelegene Ilero-Schrein, wo sie sich vor ihren Auftritten im Palast versammeln und ihre Masken anlegen. Darüber hinaus besuchen die Priester der Igare-Klans auch vor den drei Jahresfesten, bei denen sie mit ihren Masken in Erscheinung treten, ihr fünfzehn Kilometer südöstlich der Stadt gelegenes Heiligtum *Igbó Ìgbò* „Hain der Igbo".[46] Parallelen mit dem Ḫubur von Ugarit ergeben sich aus den zwei Teilgruppen, dem gemeinsamen Schrein und den gemein-

[41] Ademakinwa 1958 II, 35; Eri/Mọremi FN 00, 126.
[42] Ademakinwa 1958 II, 35; Oyesami/Ọbalufọn FN 04, 237-238.
[43] Lange 1999, 123-124; 2004b, 357.
[44] Lange 2004a, 137-140; 2004b, 239, 349-350, 364.
[45] Ọwajan/Igare FN 02, 121; Lokoreẹ/Ọbameri FN 02, 135.
[46] In der Nähe des Haines liegt ein Fluss, der ebenfalls Ìgbò genannt wird (Ọwajan/Igare, Woyeasiri/Igare FN 00, 99, 113).

samen Auftritten im Palast. Zudem gilt es auch eine mögliche Ableitung des Igare-Namens von Phönikisch *qrt* „Stadt" und die Tatsache, dass Nergal als „Herr der großen Stadt" betrachtet wurde, zu berücksichtigen.[47] Eine mythologische Komponente des Ḫubur-Heiligtums könnte erklären, weshalb es *qryt* „Stadt" genannt wurde (eine kultmythologische *qrt* „Stadt"?). Die Igare von Ifẹ besitzen gleichfalls ein größeres Heiligtum außerhalb der Stadt, das als Ursprungsort der Igbo – also implizit als Stadt – betrachtet wird und in dem bis vor 80 Jahren die wichtigsten Kultgegenstände ihres Bundes aufbewahrt wurden.[48] In diesem Zusammenhang ist auch die Möglichkeit einer Ableitung des Namens Igbo (Aussprache *ì'bò*) von Ḫubur oder Ḫibur (phön. *'br*) in Betracht zu ziehen.

Bedeutsamer sind die Übereinstimmungen in Bezug auf die Götter. Die Mitglieder von fünf der sieben Klans der Igare verehren Pockengötter, die als Hypostasen des Ṣanpọnna zu betrachten sind.[49] Es heißt, dass die Priester der Igare nach ihrem Tod Eiterbläschen auf ihrem Körper entwickeln wie der Pockengott Ṣanpọnna selbst. Zudem sind die Igare verantwortlich für die Beerdigung von Pockentoten.[50] Es ist unklar, mit welcher anderen Gottheit der vereinzelt auch in anderen Yoruba-Städten verehrte Ọbalufọn zu vergleichen ist, aber die Verehrung seiner Statue in der Nische eines Tempels, die öffentliche Zurschaustellung der Statue bei der Krönung des Königs im Krönungszelt, das Opfer von Schnecken und seine gelegentliche Verwechselung mit Orịṣa Ifọn legen einen Zusammenhang mit dem Schöpfergott Ọbatala nahe.[51] Daneben ist auch die wahrscheinliche Ableitung des Ọbalufọn-Namens von *ọba* „Herr" (vgl. *ba'al*) und *ifọ̀n* „Hautkrankheit" zu beachten.[52] Diese Bedeutung scheint lediglich auf die Nähe zu den Igare hinweisen, ohne damit unbedingt eine Identität mit dem Pockengott zu implizieren. Im Gegenteil, die zentrale Rolle Ọbalufọns und dessen Priester bei der Krönung lassen eine Schöpfungseigenschaft vermuten.[53] Die

[47] WIGGERMANN: Nergal. In: RLA IX, 1998, 215-216.

[48] Zur Zeit des Königs Ajagun (1910-1930) wurden diese Gegenstände aus Sicherheitsgründen in den Stadtschrein Ilero überführt (Woyeasiri/Igare FN 00, 113).

[49] Weiterhin ist die Tatsache zu berücksichtigen, dass der Igare-Priester Ọbaina/Ọbarena den Gewittergott Ọramfẹ/Baal verehrt und der Igare-Priester Ọbariyun den Gott Alawo, der als Erscheinungsform des Ọbatala/Melqart gilt (Ọwajan/Igare FN 02, 192; Woyeasiri/Igare FN 04, 51).

[50] Ọwajan/Igare FN 00, 99; Woyeasiri/Igare FN 00, 112; 04, 50-52. Zu berücksichtigen ist weiterhin die Tatsache, dass es neben den Masken tragenden und von den Igbo abstammenden Igare in Ifẹ auch die völlig getrennte Kultgruppe der Ṣanpọnna-Verehrer unter der Führung des Oberpriesters Jagun gibt (Jagun/Ṣanpọnna FN 02, 146).

[51] VERGER 1957, 437, 452, 453. Andere Informanten – nicht aber die Ọbalufọn-Leute selbst – halten Ọbalufọn für den Sohn des Pockengottes Ṣanpọnna (Ọwajan/Igare, Woyeasiri/Igare FN 02, 192, 236).

[52] ABRAHAM 1958, 281; Dada/Ọbatala FN 04, 6.

[53] ELUYEMI 1985, 22; Ọwakiyin/Ọbalufọn FN 00, 176-177; Ọbalara/Ọbalufọn FN 04, 147-148, 212.

Parallelität zu Ugarit liegt auf der Hand: Hier wie dort bestand der Kultbund der Unterwelt hauptsächlich aus Verehrern des Seuchengottes und daneben auch aus Verehrern des Schöpfergottes.

Im Hinblick auf die Masken ist zunächst zu bemerken, dass der Name des Oluyare-Kultbundes sich eindeutig auf das Tragen von Masken bezieht, obgleich nur Kenner der Kulte von Ifẹ diesen Zusammenhang erfassen können. In der Tat bezeichnet *olù-* allgemeinverständlich den „Besitzer" von etwas, während *arè* der Kultausdruck der Oluyare für ihre Maske ist. Sie benutzen somit den gleichen Namen, der sich in Yoruba normalerweise auf die hochgeschätzte, das Gesicht verdeckende Perlenkrone des Königs bezieht.[54] Die Masken der Oluyare sind eigentlich Maskengewänder, da sie aus einem hohen gebundenen Kopfaufsatz und einem langen Gewand bestehen, das bis zur Erde herabreicht und so den ganzen Körper bedeckt.[55] Fünf der sieben Maskengewänder der Igare sind aus getönten Raphiafasern hergestellt, die restlichen zwei aus Papageienfedern. Das Maskengewand des Ọbalufọn-Priesters Ọbalara besteht ebenfalls aus Raphiafasern, ist aber zur Unterscheidung von den Masken der Igare ungefärbt.[56] Neben den Oluyare gibt es in Ifẹ nur zwei weitere Kultgruppen von Maskenträgern: die Egungun, die zu bestimmten Anlässen ebenfalls Maskengewänder überziehen, und die Mitglieder der Iro-Gruppen, deren halblange Körpermasken, die den Hahn der Schöpfung darstellen, zur Erinnerung an die Weltschöpfung getragen werden.[57] Ausgehend von dem Phänomen der Masken besteht von vornherein aufgrund der Einheitlichkeit der beiden anderen Kultgruppen nur die Möglichkeit einer Parallelisierung der Ḫubur-Leute mit den Oluyare.

In Bezug auf den König und den Palast treten die Oluyare öffentlich als eine einheitliche Priestergruppe auf. Sie vermitteln dem König durch ihre kultdramatischen Aktionen ihren Segen und im Gegenzug erwarten sie von ihm – wie alle anderen Kultgruppen auch – moralische und materielle Unterstützung. In ihrem Fall betrifft der Beitrag des Palastes neben verschiedenen Opfergaben besonders die Herstellung ihrer Masken.[58] Dafür stehen die Oluyare dem König auch außerhalb der Jahresfeste zu Verfügung, wenn es gilt, Pocken oder andere gesundheitliche Kalamitäten zu bekämpfen. Außerdem haben die Oluyare freien Zugang zum Palast. Wäh-

[54] ELUYEMI 1985, 22. Siehe auch Umschlagsfoto von PEMBERTON/AFỌLAYAN 1996.

[55] Siehe Abbildung in: WALSH 1948, 230.

[56] Woyeasiri/Igare, Ọbalara/Ọbalufọn FN 04, 50, 63. Es ist unbekannt, ob es auch Unterschiede in der Form des Kopfaufsatzes gab.

[57] Nach der Schöpfungsmythe der Yoruba zerkratzte ein fünfzehiger Hahn den vom Schöpfungsgott aus dem Himmel gebrachten Sand auf dem Urozean und schuf damit die Erde (FROBENIUS 1912, 285-287). Zu den Iro-Maskenträgern siehe BASCOM 1944, 30-33.

[58] Ọwajan/Igare, Lokorẹ/Ọbameri, Woyeasiri/Igare FN 02, 121, 135, 234-235.

rend der Jahresfeste besuchen die Oluyare *in corpore* dreimal des Nachts den Palastbrunnen und die Königsresidenz. Die innere Residenz des Palastes, das Ilegbo, wo der König in der Umgebung der Ritualkammern schläft, ist – wie der Name *ilé Ìgbò* „Haus der Igbo" andeutet – ihr ureigener Ort im Palast.[59] Hierhin werden die maskierten Oluyare zum Höhepunkt des Edi-Festes feierlich „abgeführt" und hier erhalten sie bestimmte Opfergaben von der Ọmirin-Gruppe des Palastpersonals.[60] Ein Erscheinen der Ḫubur-Leute bei einer Notlage des Königs im Innersten des Palastes von Ugarit entspricht somit gleichfalls weitgehend den rekonstruierbaren engen Beziehungen zwischen den Oluyare und dem Palast von Ifẹ. In beiden Fällen treten die beiden Teilgruppen der Unterweltleute gemeinsam auf, um dem König im Palast zur Seite zu stehen.

Wie erklärt man in Ifẹ das Zusammenwirken der beiden unterschiedlichen Abstammungsgruppen innerhalb der gleichen Kultgruppe? Die angeführten Gründe beziehen sich in erster Linie auf die Minderheitenposition der Ọbalufọn-Leute. In der Tat gelten nur die Igare als wirkliche Nachkommen der Igbo und als gefährliche Fremde. Die Ọbalufọn-Leute hingegen werden als wahre Einwohner von Ifẹ angesehen, deren Vorfahren mit der Aufgabe betraut wurden, die Igare zu überwachen und auszuspionieren. Diese Überwachungsfunktion konnte allerdings erst ausgeübt werden, nachdem es den Einwohnern von Ifẹ gelungen war, die Igbo im Anschluss an Mọremis Gang in die Unterwelt gefangen zu nehmen und damit ihre Macht zu brechen.[61] Angesichts der weiterhin bestehenden Gefahr eines Rückfalls in ihre vormaligen üblen Machenschaften gegenüber den Einwohnern von Ifẹ sei es Aufgabe der Ọbalufọn-Leute, die Igare während der Jahresfeste und bei anderen öffentlichen Auftritten auf Schritt und Tritt zu begleiten und zu kontrollieren.[62] Nur bei zwei kultdramatischen Szenen während des Edi-Festes sondern sich die Ọbalufọn-Leute ab und zeigen damit ihre Nähe zur Stadtbevölkerung: In einer Szene vor dem Palast tritt der Priester Ọbalara dem menschlichen Sündenbock Tele allein entgegen und

[59] Angesichts der Tatsache, dass der moderne König von Ifẹ versucht, die Priesterguppen weitgehend aus dem Palast zu verbannen, leugnen die Palastdiener heutzutage weitgehend den Zusammenhang zwischen den Oluyare und dem Ilegbo. Dagegen stehen die Aussagen der Priester und der traditionsgebundenen Palastdiener (Adediran 1976, 25 Fn 38; Jimoh/Ọmirin FN 01, 185).

[60] Die „Abführung" der Igare-Igbo ins Ilegbo wird schon seit mehreren Jahrzehnten nicht mehr praktiziert (Jimoh/Ọmirin FN 01, 185; Dada/Ọbatala FN 01, 102). Die Übergabe von Opfermaterialen an die Igare im Palasthof wurde am 5.2.2000 beobachtet. Sie ist außerdem in Form von Palmwein und einem Antilopenschenkel für die vorangehende Nacht des Pokulere im Ilere – anstelle des Ilegbo – bezeugt (Jimoh/Ọmirin FN 00, 147).

[61] Walsh 1948, 341; Ademakinwa 1958 II, 34-42.

[62] Ọwajan/Igare FN 02, 193; Ọbalara/Ọbalufọn, Lokore/Ọbameri FN 04, 63; 04, 90.

betet darum, dass es ihm gelingen möge, die Sünden der Stadt zu entfernen. In einer anderen Szene nähert er sich im Schrein der Mọremi der Statue der Göttin und liebkost sie, um so die eheliche Beziehung seines Ahnen zur Göttin nachzuvollziehen.[63] Das ansonsten gemeinsame Handeln der Igare und der Ọbalufọn-Leute während des Edi-Festes und bei anderen Kulthandlungen stellt zwar die Einheit der Oluyare zur Schau, kann aber die Kenner der Kulte von Ifẹ nicht über grundlegende Unterschiede hinwegtäuschen.

Ein Auseinanderklaffen der Funktionen der beiden Teilgruppen der Oluyare lässt sich besonders in Bezug auf den König und dessen Inthronisation feststellen. Bei der Inthronisation sind zwei Phasen zu unterscheiden, der Aufenthalt des neuen Königs im Initiations-Haus Ilofi und seine Einführung in den Palast, die als Unterweltgeschehnisse zu interpretieren sind, und die anschließende Krönung, die einem kultdramatischen Nachvollzug der Auferstehung entspricht. Während der dreimonatigen Abgeschiedenheit des Königs im Ilofi übernehmen die Priester der Igare und des Oduduwa die Führung der Rituale, während die Priester der Oberweltpartei vollständig ausgeschlossen sind.[64] Besonders signifikant ist der geheime Eintritt des Königs in den Palast zum Abschluss der Initiationsrituale. Tief in der Nacht des letzten Tages verlässt der König in Begleitung der Priester der Unterweltpartei das Ilofi-Haus und nähert sich der kleinen Tür an der Westmauer des Palastes, die zuvor zum Heraustragen des Leichnams seines Vorgängers benutzt wurde. Hier stellen sich die maskierten Igare-Priester links von der kleinen Tür und die Oduduwa-Priester unter Anführung des in diesem Fall ebenfalls maskierten Oberpriesters Ọbadio rechts von der Tür. Dann führt der maskierte Ọbadio den König bei der Hand in den Palast.[65] Anschließend übernehmen die Igare-Priester die Führung bis zum Palastbrunnen, wo sie die Heilige Hochzeit zwischen dem König und dem Brunnen Yeyemolu zelebrieren.[66] Unter fort gehendem Ausschluss der Priester der Oberweltpartei und des Palastpersonals führen die Priester der Unterweltpartei im Beisein des Königs weitere Rituale im Ilegbo durch. Ọbalara, der Oberpriester der Ọbalufọn-Leute, spielt keine besondere Rolle während der Rituale des Ilofi; beim Eintritt des Königs in den Palast steht er völlig

[63] Ọbalara/Ọbalufọn FN 04, 124, 145-146; Oyesami/Ọbalufọn FN 04, 230. Wohlgemerkt handelt es sich dabei um die Ifẹ-Eheverbindung zwischen Mọremi und Ọbalufọn und nicht um die Igbo-Ehe zwischen Mọremi und Ọbawinrin (Ọbalara FN 04, 62; Oyesami FN 04, 134, 237-238).

[64] Eluyemi 1985, 20-21; Olu/Ọbatala, Lokọrẹ/Ọbameri, Woyeasiri/Igare FN 02, 88, 108, 113.

[65] Die strikt geheime Maskierung Ọbadios oder eines anderen Priesters der Oduduwa-Kultgruppe unter der Egungun Rẹmọn-Maske, die den Körper bis zur Hüfte bedeckt, wurde von mehreren Informanten erwähnt bzw. bestätigt (Lokọrẹ/Ọbameri, Ọbalubo/Oduduwa, Woyeasiri/Igare FN 04, 107, 147, 237).

[66] Beim Brunnenritual heiraten auch die Igare Yeyemolu, nicht aber Ọbalara (Woyeasiri/Igare FN 04, 77-8; Lokọrẹ/Ọbameri FN 02, 152).

abseits und bei der Heiligen Hochzeit am Brunnen Yeyemolu darf er am eigentlichen Vollzug nicht teilnehmen.[67]

Während der Krönung wenige Stunden später, die östlich des Palastes stattfindet, ist die Situation umgekehrt: Jetzt sind die Igare und die anderen Priester der Unterweltpartei von den Handlungen ausgeschlossen, und Ọbalara steht im Zentrum der Krönungsfeierlichkeiten. Noch vor Morgengrauen begibt sich der König zu einem Schrein im Osten außerhalb der Stadt. Nach dem Vollzug einiger Rituale geht der König mit der aufgehenden Sonne im Rücken wie bei einer Auferstehung zurück in die Stadt. Bei dem Hin- und Rückweg trifft er auf Walode, einen der führenden Priester der Oberweltpartei, und kurz vor seiner Ankunft im Krönungszelt wird er im Vorbeigehen von den versammelten Priestern Ọbatalas, des führenden Gottes der Oberweltpartei, gesegnet.[68] Inzwischen bringt der Anführer der Ọbatala-Fraktion der Palastbeamten die neu erstellte Are-Krone vom Palast zum Tempel Ọbatalas, wo sie der Oberpriester auf die Statue des Gottes setzt. Dann schafft der gleiche Palastbeamte die Krone zum Krönungszelt der Ọbalufọn-Leute, das diese an einem bestimmten Ort östlich des Palastes zwischen diesem und dem Ọbatala-Tempel aufgestellt haben. Hier nimmt Ọbalara die Krönung des Königs vor: Er setzt zunächst die Krone auf die Statue des Ọbalufọn und anschließend auf das Haupt des Königs.[69] Während dieser Krönungszeremonie, bei der Ọbalufọn im Zentrum steht und bei der im Hintergrund auch Ọbatala eine wichtige Rolle spielt, sind zwar die Igare zugegen aber sonst keine Priester der Oberwelt- oder der Unterweltpartei.[70]

Ein weiterer Kontrast zwischen den beiden Teilgruppen der Oluyare ergibt sich aus dem Vergleich zwischen den Inthronisations- und Bestattungszeremonien des Königs. Bei der Krönung steht neben anderen Gottheiten der Oberweltpartei eindeutig Ọbalufọn im Vordergrund.[71] Die Krönungszeremonie ist mit Fruchtbarkeitserwartungen verbunden, denn vor dem Krönungszelt stehen Frauen mit Säuglingen auf dem Rücken, um dem Gott ihre Dankbarkeit zu bezeugen, während kinderlose Frauen sich von dieser Zeremonie Schwangerschaft und die Geburt eines Kindes erhoffen.[72] Die

[67] Woyeasiri/Igare und Ọbalara/Ọbalufọn geben zu erkennen, dass Ọbalara keine wichtige Rolle im Ilofi und beim Eintritt in den Palast spielt (FN 02, 237; FN 04, 214).

[68] Walode ist der Oberpriester der zur Ọbatala-Partei gehörigen Kultgruppe der Olokun.

[69] Eluyemi 1985, 22; Ọwakiyin/Ọbalufọn FN 00, 175-176; Olu/Ọbatala FN 02, 242.

[70] Ọbalara/Ọbalufọn FN 04, 148; Olu/Ọbatala FN 02, 242. Woyeasiri spricht dennoch von seiner eigenen führenden Rolle bei der Krönung, wahrscheinlich um den Eindruck einer Unterordnung unter Ọbalara zu vermeiden (FN 02, 237-8).

[71] Neben Ọbalufọn spielen der Gott Ọbatala und die Göttin Olokun (Oberpriester Walode) eine wichtige Rolle.

[72] Makinde 1970, 28; pers. Mitteilung Adediran 17.3.02.

Bestattung des Königs ist dagegen eine Angelegenheit der Priester der Unterweltpartei. Nur die Priester dieser Partei nehmen an der Grablegung teil. In Bezug auf die Oluyare ist festzustellen, dass ihre Maskengewänder dem Leichnam des Königs als Grabbeigabe hinzugefügt werden.[73] Dabei wird abgesehen von der Anzahl der Masken scheinbar nicht wesentlich zwischen den Igare und den Ọbalufọn-Leuten differenziert.[74] Mit der Ausnahme des in den Oluyare-Totenbund integrierten allein stehenden Ọbalara sind keine weiteren Priester der Oberweltpartei an der Bestattung des Königs beteiligt.[75]

Bei den Krönungs- und Bestattungszeremonien ist eine deutliche Parallelität zwischen den Gebräuchen in Ifẹ und den Verhältnissen in Kanaan-Assyrien zu erkennen. In Ifẹ krönt der Priester des Ọbalufọn den König, während vorrangig die Priester des Pokkengottes zur Vorbereitung des Leichnams für die Totenwelt beitragen. In Assyrien ist es Aššur, der dem König Zepter und Krone verleiht, während der Pestgott Nergal den Verstorbenen als König der Unterwelt erwartet.[76] In den Königsgräbern von Ur fand man sogar Bitumenschiffe, die zur Überquerung des Unterweltflusses dienen sollten, während in Mari und in Karthago Gesichtsmasken zu den häufigsten Grabbeigaben gehören.[77] Aus diesen Hinweisen lässt sich verallgemeinernd die Schlussfolgerung ableiten, dass in beiden Fällen jeweils der Schöpfergott am Anfang und der Seuchengott am Ende der Königsherrschaft steht. Allerdings bilden die Oluyare jeweils eine Einheit, die nur das Zurücktreten der einen und das Vortreten der anderen Teilgruppe zulässt.

Im Hinblick auf die Zusammenhänge im kanaanäisch-assyrischen Alten Orient scheint die Zweiteilung der Oluyare letztlich auf die Unterscheidung zwischen dem nördlichen Ḫabur als Überschreitungsfluss ins Leben und dem westlichen Ḫabur als Überschreitungsfluss in den Tod zurückzuführen. Die Parallelität zwischen den Ritualen in Ifẹ und in Assyrien wird allerdings durch das Zusammengehen der zwei Teilgruppen des Totenkultbundes eingeschränkt. Genau diese Situation finden wir in Ugarit, wo die mas-

[73] Lokorẹ/Ọbameri, Woyeasiri/Igare und Ọwajan/Igare erwähnen die Beigabe von Masken der Igare (FN 02, 135, 234-235; FN 04, 121). Amuru glaubt – wohl zu Unrecht –, dass die letzte Maske eines Ọbalara erst 1980 als Grabbeigabe für König Aderemi verloren ging (FN 04, 71).

[74] Ọbalara spricht von der Bedeutung seines Vorgängers bei der Bestattung König Aderemis 1980 (FN 04, 147). Ọbalara und Oyesami weisen auf einen Zusammenhang zwischen der Beteiligung Ọbalaras an der Bestattung des Königs und seiner Bedeutung für die Krönungszeremonie hin (FN 04, 147, 252).

[75] Nur die Bedienung der Oluyare durch die Ọmirin/Ọbatala-Fraktion des Palastpersonals deutet auf die Oberwelt.

[76] Ebeling: Aššur. In: RLA I, 1932, 197; Wiggermann: Nergal. In: RLA IX, 1998, 218-219.

[77] Edzard 1965, 132; Strommenger: Grabbeigabe. In: RLA III, 1957, 607; Aynard: Mari – les tombes. In: RLA VII, 1987, 404; Lancel 1992, 75-77.

kierten Priester des Rašap und des Baal gemeinsam zu einer Zeremonie, die manchmal als Totenmahl charakterisiert wird,[78] auftreten. Letztlich könnte also der Ursprung des zweigeteilten Totenkultbundes auf eine ausgeprägte Kultmythologie zurückgehen, in deren Zentrum klare Vorstellungen von der Bedingtheit der menschlichen Existenz zwischen Leben und Tod stehen.

## 3. Verachtete Maskenträger des Pestgottes und die Ḫabiru

Aufgrund der allgemeinen Bedeutung der „Bullen" und „Gazellen" von Ḫubur für das Kultleben von Ugarit ist gewiss davon auszugehen, dass die Mitglieder der Unterweltsgruppe der Rašap-Verehrer auch unter anderen Namen in den Ugarittexten erwähnt werden. In diesem Zusammenhang verdienen die vielen „Erscheinungsformen" Rašaps besondere Beachtung, da sie auf verschiedene Masken tragende Priester des Gottes zurückzugehen scheinen.[79] Auffällig ist die Erwähnung in KTU 1.91 11 von Rašaps (*ršpm*) – im Plural! –, die einige Zeit nach 'Aṯtart in den Palast eintreten. Hier sieht man förmlich, wie eine Gruppe von maskierten Rašap-Priestern in Prozession in den Palast kommt. Wir finden ähnliche Situationen in KTU 1.43 1 und 1.43 9, 1.91 10, 1.148 18 und 1.165 3, wo Aṯtart Ḫurri, Aṯtart Šade, die Ġaṯarūma und Rašap-Guni entweder den Palast betreten oder ihn verlassen. Man vermutet im Allgemeinen, dass es sich hier um herbei getragene Statuen handelt.[80] Angesichts der maskiert auftretenden „Bullen" und „Gazellen" dürfte auch in den anderen Fällen eher mit priesterlichen Inkarnationen von Gottheiten mit oder ohne Verkleidung zu rechnen sein. Bei den Yoruba gelten grundsätzlich alle Priester, trotz der häufig anzutreffenden göttlichen Präsenz in Form von Statuen, als Verkörperungen der von ihnen verehrten Gottheiten.[81]

Daneben ist die enge Verbindung zwischen dem Pestgott und einer „Stadt" hervorzuheben. Der König von Ugarit schickt ein Weizenopfer in diese „Stadt" (*qryt*), die auch als „Tempel Ḫubur" (*bt ḫbr*) bezeichnet wird (KTU 1.14 II 28-29). Es handelt sich dabei höchstwahrscheinlich um ein ausgebautes Heiligtum der Ḫubur-Leute außerhalb der Stadt Ugarit. Von der außerordentlichen Bedeutung einer „Stadt" für den Kult der Adepten des Pestgottes zeu-

[78] Gibson 1978, 21; de Moor 1987, 208 Fn 60; Dietrich/Loretz 1997, 1137 Fn 161.

[79] Xella nennt zehn verschiedene Beinamen (1979, 151-152), Pardee sieben (2002, 283).

[80] De Moor 1987, 168 Fn 5; Dietrich/Loretz 1988, 322 Fn 11. Pardee zitiert 20 Referenzen für diese Interpretation (2000, 221 Fn 17). Zur Verehrung Rashaps in Nordafrika siehe Xella 1988, 55.

[81] Frobenius 1912, 190-195; Olopo/Ọre FN 02, 109; Oṣogun/Ogun, Ọbalase/Oluorogbo FN 04, 25, 139.

gen auch die Doppelnamen Rašaf-Melqart und Melqart-Raṣap (*sic*) aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., die auf einer Bronzetafel aus Ibiza und einem Siegel aus Tyros stehen und Rašap als einen „König der Stadt" identifizieren.[82] Auch Nergal wird seinerseits als Herr von *uru.gal* der „großen Stadt" bezeichnet.[83] In diesem Zusammenhang erscheint der Igare-Klanname der Verehrer des Pockengottes in Ifẹ, der offensichtlich von phönikisch *qrt/qryt* abgeleitet ist, besonders signifikant. Die Adepten des vorislamischen Besessenheitskultes der Hausa bezeichnen ihrerseits den mythologischen Ort ihrer Unterweltsgötter als *Ján gàrī* „rote Stadt".[84] Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass „die Stadt" als ein beschönigender Deckname für die Residenz des Seuchen- und Unterweltgottes und damit für die Unterwelt *per se* gebraucht wurde.

Wir wissen nicht, welche soziale Stellung den Verehrern Rašaps und den Ḫubur-Leuten insgesamt beigemessen wurde. In Ifẹ ist die Situation eindeutig: Die Oluyare-Igbo werden gefürchtet und verachtet. Ihre Gefangennahme im Anschluss an ihre Bezwingung durch Mọremi wird als „Versklavung" bezeichnet und die Ọbalufọn-Leute betrachten sich als „Bewacher von Sklaven".[85] Hinter dieser Verachtung, die man selbstverständlich nur hinter vorgehaltener Hand ausgedrückt, steht die Furcht, dass die Oluyare-Igbo eines Tages wieder in ihre üblen Machenschaften verfallen und die Menschen erneut in die Unterwelt verschleppen könnten. Die Igare selbst wehren sich verzweifelt gegen diese Vorurteile, indem sie sich als Einheimische von Ifẹ darstellen und Mọremi als legitime Frau ihres Ahnherren, die ihrerseits ihren Ehemann verraten habe.[86] Doch gegen die allgemein bekannte klare Aussage der Mọremi-Legende und gegen die eindeutige kultdramatische Inszenierung der Legende während des Edi-Festes haben sie einen schweren Stand. Zu unmissverständlich ist der gesamte kultmythologische Kontext, als dass es den Igare gelingen könnte, den Zusammenhang zwischen ihnen und den als bedrohliche *ará ọ̀run* „Leute des Jenseits" bekannten Igbo aufzulösen.

Letztlich sei noch auf die Möglichkeit hingewiesen, dass der Terminus *ḫbr*, der in Ugarit einen bestimmten Kultbund mit vorrangiger Beteiligung der Adepten des Pest- und Unterweltgottes Rašap bezeichnet, in einem Zusammenhang mit den rätselhaften Ḫabiru steht, die häufig mit den Hebräern identifiziert werden.[87]

[82] KAI 72,1; Fulco 1976, 48.

[83] Wiggermann: Nergal. In: RLA IX, 1998, 218-219.

[84] Tremearne 1914, 255-256. Man findet somit phönikisch *qrt* "Stadt" als Lehnwort in Hausa *gàrī* "Stadt" und als Eigenname – Ìgàrè – in Ifẹ.

[85] Ọbalara/Ọbalufọn, Lokorẹ/Ọbameri, Yekere/Mọremi, Oyesami/Ọbalufọn FN 04, 63, 90, 173, 249.

[86] Woyeasiri/Igare FN 00, 120; Dada/Ọbatala FN 01, 102; Ọwajan/Igare FN 02, 193.

[87] Virolleaud erwägt diese Möglichkeit, doch weist er sie schließlich mit dem Einwand zurück, dass Ḫabiri unter Berücksichtigung von *ʿprm* Ḫapiri gelesen wer-

In den Texten des Alten Orients tauchen die Ḫabiru im 2. Jahrtausend v. Chr. als eine untergeordnete soziale Kaste auf. In Zeiten politischer Instabilität versuchten sie in fremden Städten als Sturmtruppen, Wanderarbeiter und Klienten einflussreicher Personen ein Auskommen zu finden. Ihre Gegner betrachteten sie dann in erster Linie als Aggressoren und gefährliche Banditen. In Friedenszeiten lebten sie teilweise in ihren eigenen Ortschaften und Stadtvierteln. Wir finden sie dann als Palastangestellte, gewöhnliche Soldaten und friedliche Hirten. Sie verehrten jeweils ihre eigenen Götter, bildeten aber keine sprachliche oder ethnische Einheit.[88] Angesichts der Ausführungen des Keret-Epos zu den Ḫubur-Leuten drängt sich die Vermutung auf, dass Ḫabiru ein Appellativum war, das von der Bezeichnung für die weit verbreiteten Klans der Adepten des Unterweltsgottes Nergal oder Rašap abgeleitet war. Als solche könnten sie allgemein bekannt und gefürchtet gewesen sein, weil sie das „Überschreiten des Todesflusses" organisierten.[89] Zwar gehörten die meisten der fremdstämmigen Ḫabiru vermutlich nicht zu den Verehrern dieses Gottes, denn das hätten die Quellen uns wohl nicht verschwiegen, aber als Parias der Gesellschaft scheinen sie mit diesen assoziiert gewesen zu sein.[90] Beide waren Außenstehende, gefährliche Vertreter der Unterwelt, mit denen man am liebsten nichts zu tun hatte. Diese Überlegungen erhalten ein zusätzliches Gewicht im Zusammenhang mit dem plötzlichen Verschwinden des Ḫabiru-Namens aus der Dokumentation zum Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. Die mit Adadnarari I (1273-1244 v. Chr.) beginnende Expansion der Assyrer nach Westen und die Integration des Ḫabur-Gebietes als Provinz des assyrischen Weltreiches führte vermutlich zur Entmystifizierung des Ḫabur als Unterweltfluss.[91] Sie könnte deshalb auch nach und nach die Namensübertragung von dem Fluss auf den verachteten Kultbund und von diesem auf die verachteten fremdstämmigen Flüchtlinge beendet haben. Dem-

den sollte (1942, 162). Für einen Zusammenhang zwischen Ḫabiru und *'ibrî* plädieren GREENBERG 1955, 91-96; LORETZ 1984, 271-275, und LEMCHE: Hebrew. In: ABD III, 1992; 95.

[88] GREENBERG 1955, 3-12, 85-96; BOTTÉRO: Ḫabiru. In: RLA IV, 1972, 14-27; LORETZ 1984, 87-88; LEMCHE: Ḫabiru, Ḫapiru. In: ABD III, 1992, 6-9.

[89] BOTTÉRO bezeichnet Nordwest-Mesopotamien und Syrien als Zentrum der Ḫabiru – d.h. das Gebiet um den Ḫabur-Fluss – und er vermutet, dass sich hinter dem Terminus ein Wort westsemitischer Herkunft verbirgt (Ḫabiru. In: RLA IV, 1972, 22, 26).

[90] Es ist allerdings auffällig, dass in zwei Sternenlisten die SA.GAZ/Ḫabiru mit MIN, d.h. Nergal, assoziiert werden (GREENBERG 1955, n° 153, 154), dass hittitische Texte einen Gott der Ḫabiru erwähnen ($^{d}$Ḫa-BI-*ru* etc.) (GREENBERG 1955, n° 121-132, 156; BOTTÉRO 1972, 18, 24) und dass ein Gott namens Ḫabiru im Tempel Adads stand (GREENBERG 1955, n° 155). In Ägypten findet man den Eigennamen *'pr ršpw* –Ḫabiru-Rašap (GREENBERG 1955, 58).

[91] Vgl. POSTGATE: Ḫābūr. In: RLA IV, 1972, 28; LEMCHE: Hebrew. In: ABD III, 1992, 95. Der Hebräername scheint auf eine positive Auslegung des „Passierens" (*'ābar*) in die Unterwelt als Aufenthalt in Ägypten zurückzugehen (vgl. LANGE 2003, 21-25).

nach wäre nicht das Phänomen der Ḫabiru als solches verschwunden, sondern nur seine einheitliche Bezeichnung.

Bei den Yoruba ist eine vergleichbare Ausweitung der Namensgebung zu beobachten. In Ifẹ nennen sich die Adepten des Pestgottes selbst Igare („Leute der Stadt"). In den Augen der Traditionalisten gelten sie aber in erster Linie als Nachkommen der wenig geschätzten Igbo, die als vormalige Menschenräuber aus dem Jenseits die schlimmsten Feinde der Menschen waren. Der Igbo-Name, für den eine Parallelisierung mit den Ḫabiru (vgl. die Form *ḫibur* für den entsprechenden Monatsnamen) in Betracht zu ziehen ist, bezeichnet nicht nur die Vorfahren des kleinen Klans der Igare von Ifẹ sondern auch das große, östlich der Yoruba lebende Volk der Igbo oder Ibo, deren isralitische Traditionen heutzutage für viel Aufsehen sorgen.[92]

## 4. Maskenträger des Egungun-Ahnenkultbundes in Ugarit (*gngn*) und bei den Yoruba

In den Ugarit-Texten taucht das Wort *gngn* – unter Hinzuziehung der Varianten *ggn, knkn* und *knkt* – an sechs verschiedenen Stellen auf. Es scheint sich fünf mal auf einen Ahnenkultbund dieses Namens zu beziehen und ein mal auf das Maskengewand des Priesters eines separaten Totenkultbundes. Man hat den Terminus bisher zumeist aufgrund des Kontextes und seiner scheinbaren Parallelität zu *npš* mit „Seele", „innere Stimme", „innerer Dämon" oder „Rachen" übersetzt (KTU 1.4 VII 48). Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass die ugaritischen *gngn* etwas mit den Egungun-Masken der Yoruba zu tun haben. Bei den Yoruba treten die Egungun-Ahnenmasken während des jährlichen Egungun-Festes, bei den Bestattungen einzelner Personen und bei anderen Gelegenheiten als Verkörperung bestimmter, vor nicht langer Zeit verstorbener oder nur noch vage erinnerter Ahnen auf. Sie kommunizieren dann mit den Lebenden in einer Fistelstimme, geben Anweisungen und sprechen Prophezeiungen aus.[93] Darüber hinaus bezeichnet der Terminus *egúngún* oder *eégún* bei den Yoruba auch die Masken von Kultbünden, die sich nicht mit der Ahnenverehrung befassen.

Die erste Belegstelle für *gngn* findet sich am Ende des Keret-Epos. Der Kronprinz Yaṣṣub wird im Palast von „seinem *ggn*" aufgefordert, sich zu seinem Vater, dem König, zu begeben und ihn zum Rücktritt aufzufordern (KTU 1.16 VI 26).[94] Angesichts der sehr rea-

[92] Willett 1967a, 210-211 Fn 114; Ọbalalẹ/Ọbatala FN 00, 71; 01, 96; Risa/Ẹmẹsẹ FN 02, 127.

[93] Johnson 1921, 29-31; Frobenius 1912, 220-221; Bascom 1944, 50-59; Beier 1959, 26-36.

[94] Die meisten Autoren betrachten *ggn* als Variante von *gngn* (Caquot/Sznycer 1974, 571 Fn v; Gibson 1978, 144; Pardee 1997, 342 Fn 97).

listischen Szene, in der jemand auf den Kronprinzen zukommt, ihn anspricht, ihn zum Handeln auffordert, ihm in direkter Rede Worte in den Mund legt, die er gegenüber einem Dritten vorzubringen habe (KTU 1.16 VI 29-30), haben einige Forscher gezögert, *ggn* wie *gngn* mit „innerer Stimme" zu übersetzen. Sie vermuten, manchmal ohne etymologische Grundlage, dass *ggn* hier nicht für *gngn* steht, sondern so etwas wie „Haremsvorsteher", „Mitglied der Palastwache" oder „persönlicher Diener" bedeuten könnte.[95]

Die Hauptschwierigkeit eines Vergleichs der ugaritischen *gngn* mit den Egungun der Yoruba besteht in der folkloristischen Umprägung der Egungun während der Kolonialzeit. Aus den wenigen Hinweisen, die wir zur Vorkolonialzeit besitzen, geht hervor, dass der Eingriff der Egungun in die Welt der Lebenden sehr weit reichend und dramatisch war: Die Egungun übermittelten den Segen der Ahnen, schlichteten Rechtstreitigkeiten, riefen Unruhestifter zur Ordnung und exekutierten in Extremfällen sogar Personen, die man des Mordes, der Brandstiftung oder der Hexerei überführt hatte.[96] Es gehörte somit offensichtlich zu den Aufgaben des Totenkultbundes der Egungun für Recht und Ordnung zu sorgen. Darüber hinaus ist festzustellen, dass es in einigen Königreichen der Yoruba Egungun des Palastes gibt, die sich von den Egungun der Stadt unterscheiden.[97] Der im Palast auftretende *gngn*, der dem Kronprinzen persönlich verbunden war, könnte entweder einer dieser Palast-Egungun gewesen sein, der ihm nahe stand, oder ein Egungun der Stadt, der zu ihm als Auftraggeber oder Erbe der Maske eine direkte Beziehung hatte.[98]

Die zweite Belegstelle betrifft den Versammlungsort der Mitglieder des Ahnenkultbundes. In den Aufzeichnungen eines Tempelverwalters erscheint in der Tat die Ortsbezeichnung *ḫlb gngnt* in einer Reihe von flüchtig geschriebenen Namen, 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 Ilib, dem Gott der Ahnen, getrunken wurde.[99] Es handelte sich wahrscheinlich um den Erstling des Weines, der durch die Kultmahlzeit im Palast während des Neujahrsfestes geweiht und damit für den allgemeinen Gebrauch freigegeben wurde.[100] Ein spektakulärer Aspekt

[95] Aistleitner 1959, 103; 1963, 64 (akk. *gāgu* – „Tempelbordell"); Delekat 1972, 22; Dijkstra 1994, 119.

[96] Johnson 1921, 29; Beier 1959, 27; Lawal 1977, 58-59.

[97] Pemberton/Afọlayan 1996, 121, 132.

[98] Beier und Schiltz weisen darauf hin, dass die Auftraggeber bestimmter Masken auch als deren Besitzer gelten (1959, 26; 1978, 48-49). Bascom unterscheidet zwischen dem Initiator und dem Erben einer Maske (1944, 52).

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

[100] Del Olmo Lete 1999, 257; de Moor 1972 II, 26.

des Festes war das schon erwähnte „Eintreten der 'Aṯtart der Steppe" und das "Eintreten der Rašaps" in den Palast (KTU 1.91 10-11), zwei Geschehnisse, die mit bestimmten Weihgeschenken und Opfern für diese Gottheiten verbunden waren. Auf der Rückseite der Tafel werden vierzehn Bestimmungsorte für den Wein mit Angabe der ihnen zugeführten Weinmenge genannt. An zweiter Stelle steht der Name *ḫlb gngnt*, ein Ort, dem die verhältnismäßig geringe Menge von drei Krügen Wein zustand. Verschiedene ugaritische Ortsnamen beginnen mit *ḫlb*.[101] In Akkadisch bedeutet *ḫalbu* „Wald" (CAD VI, 40-1). Da die Endung *-t* häufig als feminine Pluralendung benutzt wird, dürfte *gngnt* „die Ahnen- oder Totengeister" bedeuten.[102] Unter Berücksichtigung von *gngn* könnte der Name *ḫlb gngnt* deshalb einen „Hain der Ahnengeister" bezeichnen, womit vermutlich in erster Linie ein örtlich genau begrenzter Zugang zur Unterwelt gemeint war.[103] An mehreren Stellen des Alten Testaments scheinen solche Lokalitäten als *bôr* „Grube" und „Zisterne" erwähnt zu werden.[104]

Bei den Yoruba finden wir am Rande vieler Städte je einen *igbó ìgbàlẹ̀*, 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 kehren sie nach ihren Auftritten zurück, um ihre Masken abzulegen.[105] In einigen Gebieten der Yoruba wie in Igbomina ist der Name *igbó ìgbàlẹ̀* ungebräuchlich, statt dessen spricht man einfach von *igbó egúngún* „Hain der Egungun".[106] Meistens liegt der „Eingang in die Unterwelt" in einem Waldstück am Rande der Stadt, das mit kleinen Lichtungen und einer Niederung versehen ist. Manchmal bildet jedoch auch ein Schrein in Form eines kleinen Hauses inmitten von Gebäuden den *igbó igbàlẹ̀*.[107] Der ugaritische Ortsname *ḫlb gngnt* könnte eine solche Anordnung in einem Stadtviertel oder in einer Ortschaft vor der Stadt bezeichnen, in dem sich ein Schrein des Kultbundes der *gngn*-Verehrer 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 Lo-

[101] AISTLEITNER nennt *ḫlb krd*, *ḫlb 'prm*, *ḫlb ṣpn*, *ḫlb rpš*, die er alle als Bezirke der Stadt *ḫlb* betrachtet (1963, 112).

[102] 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).

[103] WYATT kommt dieser Lösung sehr nahe, indem er KTU 1.91 22 mit KTU 1.5 V 13 verbindet (1998, 124 Fn 43).

[104] HAL I, 112; Gen 37, 20-29; LANGE 1999, 135-136.

[105] ABRAHAM 1958, 150; ỌLAJUBU/OJO 1977, 264-268; PEMBERTON/AFỌLAYAN 1996, 109-132.

[106] PEMBERTON/AFỌLAYAN 1996, 100, 229.

[107] ỌLAJUBU/OJO 1977, 262-267; SANTOS, DOS/DOS SANTOS 1969, 92-33.

kalitäten zu betreffen, 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. Neben der Möglichkeit, dass der Name sich auf eine Ortschaft bezieht, die allein von den Adepten des Egungun-Kultbundes bewohnt wurde, ist es auch vorstellbar, dass letztere nur als Namensgeber für die Ortschaft fungierten.[108]

Ein dritter Beleg für *gngn* findet sich in Form der Monatsangabe *yrḫ ggn* in dem kultmythologischen Text KTU 1.92. Zu Beginn des Textes ist die Rede von einer Jagd 'Aṯtartes, da jedoch für jede Zeile drei oder vier Zeichen am Ende fehlen, ist der Sinn zum Teil unklar. Eindeutig ist, dass 'Aṯtart auf die Jagd geht, einen Bullen oder eine Gazelle erlegt und ihrem Vater El das Fleisch zu essen gibt. In der Zeile 16 lesen wir dann die partielle Wiederholung *tšlḥm yrḫ ggn* – „sie gibt zu essen" mit dem zusätzlichen *yrḫ ggn*. Ein Autor hat diesen Zusatz als eine Zeitangabe parallel zu *yrḫ gn* „im Monat *gn*" gelesen, doch da *ggn* in keinem anderen Kontext als Monatsname erscheint, hat er später von dieser Interpretation Abstand genommen.[109] Wenn wir jedoch *gngn* und die verkürzte Form *ggn* als Bezeichnung für einen Ahnenkultbund 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.[110] Im assyrischen Kalender gab es einen Monat Ḫubur, der nach dem gleichnamigen Unterweltfluss benannt wurde, und von dem man annimmt, dass seine Feier mit dem Totenkult zusammenhängt.[111] Aus einer Königsinschrift geht hervor, dass der assyrische Monat Ḫubur dem sumerischen Monat GAN entsprach, der aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Monat *ga-an-ga-na* identisch war.[112] Demnach ist *gngn* als ein semitisiertes sumerisches Lehnwort zu betrachten. Der sich daraus ergebene Zusammenhang zwischen dem Ḫubur- und dem Egungun-Kultbund könnte auf die jahreszeitlich zusammenfallenden Feiern von zwei getrennten Kultbünden beruhen. Bei den Yoruba unterscheiden sich die Oluyare-Igbo

[108] Die hier vorgeschlagene Identifikation von *ḫlb gngnt* als Ortsname, der sich auf die *gngn*-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 *gngn* verpflichtet waren.

[109] Olivier 1971, 42.

[110] Cohen 1993, 113, 226.

[111] Cohen 1993, 244, 247.

[112] Cohen 1993, 301.

und die Egungun in jeglicher Hinsicht: das Aussehen ihrer Maskengewänder, die verehrten göttlichen Wesen, die Kultorganisation und den Zeitpunkt ihrer Jahresfeste.

In den verschiedenen Städten der Yoruba findet einmal im Jahr, teils zweimal, ein meist siebentägiges oder auch einmonatiges Fest der Egungun statt.[113] Die Stadtbewohner versammeln sich dann – manchmal zusammen mit dem König – am *igbó ìgbàlẹ̀* zum Empfang der Egungun. Nach deren Erscheinen folgen sie tanzend und singend der Verkörperung ihres Ahnen zu ihrem Gehöft.[114] An einem besonderen Tag begeben sich die Egungun unter Führung des Alagba zum Palast, wo sie vom König verehrt werden.[115] Für einen kurzen Moment kommt dem königlichen Ahnen dann die höchste Autorität zu und nicht dem König.[116] Die Mitglieder der Egungun-Klans beschränken ihre Verehrung ganz auf die Ahnengeister und nehmen weder an Kulten noch an Festen zu Ehren der Götter (*òrìṣà*) teil.[117] Wie andere Kultgruppen treten sie jedoch auch in einigen Städten mit ihren Masken kurzfristig bei einem oder mehreren anderen Festen auf. So erscheint in Ẹdẹ die Maske des abgesetzten Urherrschers Mọ́pẹ́/Mot nicht nur während des Egungun-Festes im Juni sondern auch am letzten Tag des siebentägigen Ṣango/Baal-Festes im November. Die Maske setzt sich als erste auf den Thron, empfängt den Segen des sich später niedersetzenden Königs und zieht sich anschließend zurück.[118] Man könnte geneigt sein, diese Szene für die Interpretation der noch zu besprechenden Szene des Baal-Zyklus zu berücksichtigen (KTU 1.4 VII 49). Da es aber weder in Ifẹ noch in Ila Anzeichen für einen Zusammenhang zwischen den jeweiligen Todesgöttern – Ọbameri und Amọta – und den Egungun gibt und in beiden Fällen die Priester des Schöpfergottes in Verkörperung der göttlichen Konfliktsituation in Opposition zu den Priester des Todesgottes stehen (d.h. Baal vs. Mot), scheint die Annahme von zwei getrennten Totenkultbünden berechtigt.

Letztlich sind die Varianten *knkn* und *knkt* zu berücksichtigen. Im Baal-Zyklus gibt die Sonne an einer Stelle Baal Anweisungen, sich in die Unterwelt zu begeben. Sie spricht dann in direkter Rede von dem Berg „meines *knkn* (*knkny*)", der mit einem „Wald" (*ḫlb*) gleichgesetzt wird (KTU 1.5 V 13-14).[119] Es handelt sich offensichtlich um den Eingang in die Unterwelt, der hier nicht einem

[113] 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 Ẹdẹ sprechen vom Mai als Monat des Egungun-Festes (FN 95, 166, 168).

[114] Ọlojubu/Ojo 1977, 265-266; Pemberton/Afọlayan 1996, 109-113.

[115] Schiltz 1978, 53; Iragbiji FN 95, 162; 01, 130.

[116] Beier 1959, 27; Pemberton/Afọlayan 1996, 132.

[117] Bascom 1944, 54; FN 95, 165.

[118] Beier 1959, 27, 31; Lange 1999, 125-126; FN 00, 193; 95, 168-169.

[119] Gibson 1978, 72; de Moor 1987, 78 Fn 374; Wyatt 1998, 124 Fn 43.

Fluss, sondern einem bewaldeten Ort in einer Hügellandschaft entspricht. In Anbetracht der verschiedenen Bedeutungen von *egúngún* bei den Yoruba denkt man unweigerlich an den in einem Wald gelegenen *igbó ìgbàlẹ̀* oder *igbó egúngún*, den als Kultstätte betrachteten „Eingang in die Unterwelt", von dem aus die Ahnenmasken in das Diesseits zurückkehren.

Gegen Ende des Aqhat-Epos ist die Rede von Aqhats Begräbnis durch Danil in einem Grab (*mdgt*) in einem *knkn/knrt* (KTU 1.19 III 41). Verschiedene Autoren vermuten, dass *mdgt* und *knkn/knrt* sich auf ein Grab beziehen.[120] Bei den Yoruba nahm der Egungun-Tänzer kurz vor der Bestattung das Leichentuch vom Körper des Toten und wickelte es um sich selbst, bevor letztlich der Tote damit bestattet wurde.[121] Es ist gut vorstellbar, dass man früher das neu hergestellte Maskengewand selbst dem Toten – für eine begrenzte Zeit – angelegt hatte.[122] In diesem Fall könnte also *gngn/knkn* ein Leichentuch oder wahrscheinlicher die Egungun-Maske selbst bezeichnen.

Bisher haben wir festgestellt, dass der Ausdruck *gngn* und seine Varianten folgende Dinge bezeichnen: einen im Palast auftretenden Maskenträger, eine Ortschaft beim Hain der Ahnengeister, den man als Eingang in die Unterwelt ansah, einen Monat, in dem man das Fest der Ahnengeister feierte, einen Zugang zur Unterwelt, der auch von der Sonne benutzt wurde, und ein Maskengewand, das man einem Toten ins Grab beigab. Bei den Yoruba finden wir die gleichen Gegebenheiten im Zusammenhang mit dem Ahnenkultbund der Egungun.

## 5. Auftritt eines Maskenträgers des Mot-Kultbundes im Neujahrsfest von Ugarit und Ifẹ

Das beste Zeugnis vom Ablauf des Neujahrsfestes von Ugarit liefert der Baal-Zyklus. Dieser zentrale Text der kanaanäischen Religion und Kultur wird zumeist als Niederschrift einer weitgehend mythologischen Erzählung aufgefasst.[123] Daneben betrachten verschiedene Autoren zahlreiche Passagen des Textes als Wiedergabe kultdramatischer Handlungen.[124] Vertreter der jahreszeitlichen Interpretation verstehen den Baal-Zyklus in seiner Gesamtheit als mythologisch überhöhte Zusammenfassung einer großen Anzahl von Riten, die sich auf sukzessive Phänomene des jährlichen Naturzy-

[120] Caquot/Sznycer 1974, 452; Gibson 1978, 119; Wyatt 1998, 306 Fn 247.

[121] Frobenius 1912, 200.

[122] Ein ähnlicher Brauch wird noch heute für die Priester der Igare befolgt, die man mit ihren Maskengewändern bestattet (Woyeasiri/Igare FN 02, 235).

[123] Caquot/Sznycer 1974, 103-117; M. S. Smith 1994, 58-114; Dietrich/Loretz 1997, 1091-1100; Pardee 1997, 241-242; Wyatt 1998, 34-36.

[124] Gaster 1961, 124-129; Hvidberg 1962, 50-57; Gray 1965, 20-23.

klus beziehen.[125] Vor dem Hintergrund des Itapa-Festes der Yoruba von Ifẹ bietet es sich an, den Baal-Zyklus als Lehrbuch zur Erklärung des Zusammenhangs zwischen dem Ursprungsmythos und dem Neujahrsfest von Ugarit zu betrachten.[126] Im Zentrum des Festes stand offensichtlich das Schicksal des sterbenden und wiederauferstehenden Fruchtbarkeitsgottes Baal, das im dritten Teil des Textes mit deutlichen Anspielungen an zusammenhängende kultdramatische Aktionen das Schicksal des sterbenden und wiederauferstehenden Gottes behandelt (KTU 1.4 VII 36 - 1.6 VI 53). Wie sind dann aber die zwei ersten Teile des Baal-Zyklus, der Kampf zwischen Baal und Yamm und der Palastbau für Baal, zu verstehen? Sie beziehen sich offensichtlich auf die aufeinander folgenden Ereignisse der Urzeit und könnten als solche im Rahmen einer allgemein bekannten Oraltradition überliefert worden sein.[127] Die mündliche Überlieferung des Ursprungsmythos als Leitfaden benutzend hat Ilimilku, der Autor des Baal-Zyklus, eine ausführliche Erzählung von der Schöpfung der Welt, dem Machtantritt Baals und letztlich dem Tod und der Wiederauferstehung Baals niedergeschrieben. Unter Bezugnahme auf kultdramatische Einzelheiten unterließ er allerdings – vielleicht aufgrund der Uneinheitlichkeit oder der Mangelhaftigkeit der Überlieferung –, einige der großen Urzeitgeschehnisse ausdrücklich beim Namen zu nennen. So endet der erste Teil des Baal-Zyklus mit der „Zerstückelung" Yamms und bezieht sich deshalb, ähnlich wie die Spaltung Tiamats im babylonischen *Enuma Elisch* IV 130-138, auf den Chaoskampf und die Schöpfung der Welt, ohne dass die Schöpfung als solche benannt würde (KTU 1.2 IV 27-31).[128] Im zweiten Teil der Erzählung folgt der Bau des Palastes für Baal, der in euhemeristischer Sicht auf die Etablierung der Herrschaft Baals auf Erden abzielt, und auch hier kommt die Verlagerung der Machtverhältnisse nur indirekt zur Sprache. In dieser Sequenz führt der Einbau eines Fensters, der vermutlich in Form eines Rituals im Baal-Tempel nachvollzogen wurde,[129] letztlich zum Angriff des feindlichen Mot (KTU 1.4 V 61 - VII 15-18). Von den drei Teilen des Baal-Zyklus scheint in Ugarit, wie in Ifẹ, nur der dritte Gegenstand ausführlicher kultdramatischer Inszenierungen gewesen sein. Die kultischen Darstellungen der beiden ersten Teile könnten sich entweder auf isolierte Kulthandlungen während

[125] Gaster 1961, 61-103; de Moor 1987, 101-108.

[126] Vgl. Niehr 1999, 123-125. Selbst für die ugaritischen Priester stellten sich gewiss Fragen im Hinblick auf die mythologische Bedeutung einzelner Riten.

[127] Philo von Byblos liefert eine philosophisch verbrämte mythologische Erzählung mit stärkeren euhemeristischen Grundzügen, die von der Schöpfung über den Aufstieg Baalšamems zu den Götterkämpfen führt (Eusebius I 10,1-29; Clemen 1939, 16-29).

[128] Lambert, *"Enuma Elisch"*, TUAT III, 1994, 587; Gray 1965, 29; de Moor 1987, 43.

[129] Gaster 1962, 195 Fn XLI; Gray 1965, 51-52

des Neujahrsfestes oder auf Rituale anderer Jahresfeste stützen.[130] Ihre kultdramatische Spannung erhielten die beschriebenen Szenen aller Wahrscheinlichkeit nach – wiederum wie in Ife – aus den Gegensätzen zwischen den Anhängern Baals und denen der Söhne der Aṯirat. Mythus und Ritus gingen wohl deshalb problemlos ineinander über, weil die Oberpriester der jeweiligen Kultgruppen in den Kultdramen der Feste ihre Gottheiten verkörperten.

Besonders aufschlussreich für die Einfügung des Ritus in den Erzählfluss des Mythos ist eine Schlüsselszene beim Zusammentreffen von Baal und dem Todesgott Mot. In der Tat benutzt der Autor in diesem Zusammenhang das Wort *gngn*, dessen Bedeutung bisher nur aus dem Kontext erschlossen wurde. Nach seiner Erwähnung des Fenstereinbaus in den Palast Baals kommt Ilimilku auf das Anrücken der Feinde Baals zu sprechen (KTU 1.4 VII 35-37). Mot und seine Truppen sind offenbar auf dem Vormarsch. Wenig später erfolgt durch die Entsendung von zwei Boten eine erste Kontaktaufnahme Baals mit der Unterwelt (KTU 1.4 VII 53-58; VIII 1-46). Die Konfrontation zwischen Baal und Mot findet zwischen diesen beiden Geschehnissen statt:

*yqra mt bnpšh* - Mot schreit aus seiner Totenseele (*npš*),[131]

*ystrn ydd bgngnh* - der Geliebte verbirgt sich unter seinem Maskengewand (*gngn*).[132]

Die hier vorgeschlagene Übersetzung belässt die Verben des Textes in ihrem allgemeinen Sinn. Wortwörtlich bedeutet *str* im Hebräischen „sich verbergen" (HAL, 728). Die Übersetzung impliziert, dass der Maskenträger als solcher mit Mot identifiziert wird. In paralleler Entsprechung gelten seine Seele und sein Maskengewand als die eines Toten. Seine Eigenschaft als Maskenträger kann nur dann hervorgehoben werden, wenn sein Gegenspieler Baal ohne Maske auftritt. Offensichtlich bezieht sich der Text hier auf einen Höhepunkt des Kultdramas: Ein Gott der Unterwelt, der selbst in das Reich der Toten gehört, tritt in der Person des Oberpriesters seines Kultbundes unter einem Maskengewand in die Welt der Lebenden. Dieser Interpretation könnte man versucht sein entgegenzuhalten, dass Mot in den Ugarit-Texten nur als Personifizierung des Todes Erwähnung findet und nicht als Gott, den man verehrte und dem man opferte.[133] Zwei Texte scheinen jedoch das Gegenteil zu belegen: In KTU 1.127 29 ist die Rede von einem Opfer für

[130] Eine Anspielung auf den Chaoskampf scheint am Ende des Baal-Zyklus vorzuliegen (DE MOOR 1987, 99 Fn 479).

[131] CAQUOT/SZNYCER 1974, 218; GORDON 1977, 101; PARDEE 1997, 263 Fn 193. Zu berücksichtigen ist vielleicht auch die Bedeutung von arabisch *satara* „verbergen, schützen". In diesem Fall würde der Maske eine allgemeine Schutzfunktion vor Unheil zukommen.

[132] Andere Autoren übersetzen sehr unterschiedlich: GIBSON 1978, 65; DE MOOR 1987, 64; DIETRICH/LORETZ 1997, 1170; WYATT 1998, 111.

[133] So z. B. CAQUOT/SZNYCER 1974, 231.

Mot und in KTU 1.133 19 von einer Waffe Baals im Kampf gegen ihn. Da es sich in beiden Fällen um Ritualtexte handelt, ist jeweils mit einer kultischen Umsetzung zu rechnen.[134] Weiterhin finden wir in KTU 1.23 8-9 eine Beschreibung Mots als thronenden Herrscher mit einem Stab in der Hand, die sich aller Wahrscheinlichkeit auf den Oberpriester eines Totenkultbundes bezieht.[135]

Mit KTU 1.4 VII 49-52 folgt eine direkte Rede, deren Wortlaut keinerlei Schwierigkeiten bereitet:

> „Ich alleine bin es, der herrscht (herrschen wird) über die Götter,
> der fett macht Götter und Menschen,
> der sättigt die Mengen der Erde".

Zweifelhaft war bisher, ob dieser Ausspruch Baal oder Mot zuzuordnen ist.[136] Wenn die vorhergehenden Zeilen 47-49 sich auf Mot beziehen, der in Form eines vom Oberpriester getragenen Maskengewandes in Erscheinung tritt, so sind die anschließenden Aussprüche gleichfalls dem Todesgott zuzuschreiben. 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.[137] Erst anschließend wendet sich Baal eindeutig an seine eigenen Boten Gupan 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 längeren – vermutlich nächtlichen – Kampfes gegen Mot gewesen (KTU 1.6 VI).

Nach dieser Interpretation stehen wir beim Gang des Gottes in die Unterwelt und bei seiner anschließenden Auferstehung vor zwei Szenen eines Kultdramas, das sich im Beisein zahlreicher Teilnehmer 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 Oberpriester Baals, seine Herausforderung entgegen. Im zweiten Konflikt bekämpfen sich zwei Protagonisten erbittert, bis die aufsteigende Sonne Mot zur Aufgabe auffordert. Offensichtlich erlebt der Autor des Baal-Zyklus das Fest-

[134] Del Olmo Lete 1999, 350; Pardee 2002, 209-213, 281-282.

[135] Vgl. Gray 1965, 95-96; Gordon 1977, 60, Fn 58; de Moor 1987, 120 Fn 15; Pardee 1997, 276 Fn 13.

[136] Für Baal plädieren Aistleitner 1959, 45, Gordon 1977, 101; Gibson 1978, 66 und Dietrich/Loretz 1997, 1170; für Mot Gaster 1961, 198 und Margalit 1980, 68. Caquot/Sznycer 1974, 219 lassen beide Möglichkeiten offen.

[137] Tromp 1969, 14-15; Caquot/Sznycer 1974, 229-231. In Ifẹ muss der Oberpriester Ọbameris das wichtigste Opfer (*iwọ̀*) selbst weihen bevor es den Göttern – Ọbatala oder Oduduwa – dargebracht werden kann (Lokoṛẹ/Ọbameri FN 00, 102; eigene Beobachtungen FN 00, 93-5).

geschehen als eine Verquickung von Mythos und kultischer Realität: Er hat die allgemein bekannten Erzählungen von den Kämpfen zwischen Baal und Yamm, sowie denen zwischen Baal und Mot im Sinn und er sieht außerdem vor seinem geistigen Auge, wie der Priester des Mot in seinem Maskengewand seinen Machtanspruch gegenüber Baal herausschreit und wie später die beiden Protagonisten in einem Scheinkampf aufeinander treffen (KTU 1.6 VI 14-22). Dementsprechend beschreibt er die Auseinandersetzungen zwischen den Priestern wie die miterlebte Realität von Götterkämpfen.[138]

Bei dem Vergleich mit den Yoruba stellen wir zunächst fest, dass die Verehrung der traditionellen Götter im Yorubaland heutzutage durch den Einfluss von Christentum, Islam und anderen Tendenzen der Modernisierung zu einer kaum noch wahrnehmbaren religiösen Randerscheinung geworden ist. In Bezug auf die Verbindungen mit der phönikischen Welt ergibt sich auf der Grundlage von Textvergleichen und Feldforschungen, dass neben Baal, Anat, Mot und Yamm auch andere zentrale Figuren des kanaanäischen Pantheon ihre Entsprechungen bei den Yoruba haben. Zu nennen sind hier besonders El – Olodumare, Aṯirat – Oṣun, Koṯarwa-Ḫasis – Ogun und Rašap – Ṣanpọnna.[139] Wichtig ist weiterhin die Feststellung, dass die Vielzahl der Yoruba-Götter sich zum großen Teil aus dem Nebeneinander verschiedener paralleler Einflüsse aus Nordafrika erklärt. So finden wir Baal in einigen Gebieten in der Form des Ṣango, in anderen aber in der des Ọramfẹ. Mot tritt in Ifẹ als Ọbameri auf, in Ila aber sogar unter seinem kanaanäischen Namen Amọta (= Mot).[140] Yamm wiederum überlebt bei den Yoruba als Yemọja und als Oduduwa (= Dod).[141] Andersherum ist die Figur des Ọbatala im Prinzip näher mit Melqart und Yahweh verwandt als mit Baal.[142] Ọbalufọn seinerseits scheint eher auf Aššur als auf Baal zurückzugehen (s. oben). Die Liste ließe sich beliebig verlängern. Allein in Ifẹ wurden in der Vorkolonialzeit zwischen 200 und 400 Götter verehrt, eine Anzahl, die deutlich macht, dass es vor Ort zusätzlich zu vielfältigen neuen Ausprägungen und Synthesen gekommen sein muss.

Zum besseren Verständnis der Situation bei den Yoruba ist weiterhin festzuhalten, dass die meisten Götter als Ahnherren 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

[138] Ähnlich hat schon Hvidberg den Baal-Zyklus als ein Kultdrama mit mehreren Teilen und Szenen interpretiert (1962, 11-49). Die Schwäche seines Ansatzes liegt in der Unbestimmtheit in Bezug auf die Darsteller des Kultgeschehens.

[139] Lange 2004b, 354-358; Weisser 2004, 185-194.

[140] Vgl. Lange 1999, 105-137; 2004b, 354-8; Weisser, 2001, 178-181.

[141] Lange 2004a, 355.

[142] Lange 2004b, 335-336.

gleichen Klans sind. Sie unterscheiden sich von anderen Klanangehörigen dadurch, dass sie als Priester, Kultdiener und einfache Kultmitglieder die Klangottheit im Rahmen von regelmäßigen Kulttreffen und Jahresfesten öffentlich und durch geheime Rituale 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 Ifẹ, dass hier aufgrund der 200 bis 400 verehrten Götter jeden Tag ein Fest stattfand. Bemerkenswert ist außerdem, dass bei den großen Festen – Itapa, Agbon, Ọlọjọ und Edi – nicht nur die Kultgruppe eines Gottes sondern die Gruppen mehrerer Götter entweder in strikter Trennung oder in gemeinsamen Kulthandlungen teilnehmen.[143] Bei kultisch verfeindeten Gruppen werden die Querverbindungen zwischen den Aktionen der verschiedenen Kultgruppen von den meisten Teilnehmern nicht wahrgenommen. Wenn in Teilbereichen doch, dann erklärt man sie entweder durch mythologische Erzählungen oder lediglich mit dem Hinweis auf die althergebrachte Tradition. Wichtige Beiträge zur Gestaltung der Jahresfeste liefern auch der König, seine Beamten und alle anderen Mitglieder des Palastpersonals.[144]

In Bezug auf den Schöpfungsmythos ist in Ifẹ eine deutliche Verbindung zwischen der Mythe und dem Itapa-Neujahrsfest zu beobachten. Allerdings ist das eigentliche Festgeschehen durch den Gang Ọbatalas in die Unterwelt und seine am dritten Tag erfolgende Auferstehung bestimmt. Nach der Mythe erteilte der Hochgott Olodumare seinem Sohn Ọbatala den Auftrag zur Weltschöpfung, doch der Gott betrank sich mit Palmwein, schlief ein und versäumte die Erfüllung seines Auftrags. An seiner Stelle trat sein jüngerer Bruder Oduduwa auf den Plan, entwendete ihm den Sack der Schöpfung mit dem notwendigen Material und machte sich ans Werk.[145] Inwieweit es ihm wirklich gelang, die Welt zu erschaffen, ist bis heute in den Kultgruppen von Ifẹ umstritten. Je nach Zugehörigkeit zu den zwei großen Götterparteien behaupten die einen, Oduduwa habe die Welt auf dem Urozean mehr oder weniger eigenmächtig entstehen lassen, während die anderen die Bedeutung Ọbatalas für die Weltschöpfung hervorheben. Die Mitglieder der beiden Parteien sehen in der gegnerischen Gottheit jeweils einen Verhinderer der Schöpfungstätigkeit der eigenen. Das eigentliche Festgeschehen erinnert nur mit einer Szene an die Weltschöpfung. Ansonsten betrifft es ausschließlich den Gang Ọbatalas ins Exil und seine anschließende Rückkehr in die Stadt, zwei Ereignisse, die angesichts der euhemeristischen Tendenz der Yoruba-Mythen als Gang in die Unterwelt und anschließende Auferstehung interpretiert wer-

[143] Das Itapa-Fest wird hauptsächlich für Ọbatala und Ọbameri gefeiert, das Agbon-Fest für Ọsara und Olokun, das Ọlọjọ-Fest für Ogun und Ọranmiyan, das Edi-Fest für Mọremi und die Götter der Ọluyare.

[144] Lange 2004a, 128-144.

[145] Frobenius 1912, 285-287; Lange 3004a, 343-350.

den können.[146] Eine derartige Konstellation könnte auch dem Baal-Zyklus zugrunde liegen, wo der Schöpfungskonflikt zwischen Baal und Yamm 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 Ọbatala- als auch die Ọbameri-Leute verantwortlich, ohne dass es je zu einem direkten Kontakt zwischen den beiden Kultgruppen käme.[147] Am ersten Höhepunkt des Festes bringen die Leute Ọbatalas die Statue ihres Gottes und ihrer Göttin – Ọbatala und Yemoo bzw. Marduk/Jahwe und Anat – in den Unterweltshain des Gottes außerhalb der Stadt. Bei dieser Gelegenheit begeben sich auch die Ọbameri-Leute in ihren Unterweltshain, direkt jenseits des Unterweltsflusses und näher an der Stadt gelegen als der Unterweltshain des Ọbatala. Hierhin bringen Boten des Palastes – Gupan und Ugar (KTU 1.3 III 36; 1.4 VII 54)? – ihr lebendes Opfer zur Weihung, bevor sie es den Ọbatala-Leuten in ihren Hain weiterreichen. Auf der Prozessionsstraße zum Ọbatala-Hain gießen die Ọbameri-Leute Palmwein über die Straße, um ihre Gegner an die schmachvolle Trunkenheit ihres Gottes vor der Schöpfung zu erinnern und sie damit zu demütigen.[148] Am dritten Tag nach dem Gang in die Unterwelt erfolgt die Auferstehung Ọbatalas. Nachdem die Ọbameri-Leute vor dem Palast ein letztes Mal ihren erbitterten Widerstand gegen die Rückkehr des Fruchtbarkeitsgottes bekundet haben, beginnen die Ọbatala-Leute ihre eindrucksvolle Prozession zuerst zum Eingangstor des Palastes und dann weiter zum Tempel. Voran schreitet die Priesterin als Inkarnation von Yemoo mit ihrem Thron, es folgen die vielen Mitglieder der Ọbatala-Kultgruppe, den Abschluss bilden die geweihten Priester als Verkörperung Ọbatalas. 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.[149] Sobald der Beobachter sich bemüht, neben dem objektiven Festablauf auch die Bedeutung der kultdramatischen Handlungen zu erfassen, wird er – wie der Autor des Baal-Zyklus – versucht sein, die Kult-

[146] LANGE 2004b, 358-366.

[147] Auch das Hauptfest von Ila, Ẹbọra Ila, wird zum Teil von den antagonistischen Kultgruppen des Amọta und des Ọbatala gestaltet (PEMBERTON/AFỌLAYAN 1996, 138-144, 179-181).

[148] Siehe Karten und Foto in LANGE 2004b, 357, 361, 363.

[149] LANGE 2004b, 358-366.

dramatik mit der Mythologie zu verbinden. Für die Festteilnehmer jedenfalls verkörpern die Priester und Priesterinnen der Kultgruppen die jeweiligen Gottheiten so sehr, dass sie beim intensiven Miterleben der kultmythologischen Geschehnisse nicht mehr zwischen menschlichen und göttlichen Wesen unterscheiden.

Im Kontext des Itapa-Festes von Ifẹ kommt es zu einer indirekten Konfrontation wie der zwischen Baal und Mot kurz vor der Auferstehungsprozession: Die Mitglieder der Kultgruppe des Ọbameri/Mot haben sich vor dem Palast versammelt; sie singen und tanzen, und der Oberpriester wirft seinen Siegesspeer in die Luft, um damit seiner erbitterten Feindschaft gegenüber Ọbatala/Baal Ausdruck zu verleihen.[150] Zwar ereignet sich diese Szene erst am Ende der Herrschaft Ọbameris über die Stadt, aber eine ähnliche Herausforderung des Gegners ist auch gut vorstellbar drei Tage zuvor für den Moment der Vertreibung Ọbatalas aus der Stadt, bzw. zu Beginn seines Ganges in die Unterwelt. In Ifẹ wird die Bedeutung dieses Ereignisses durch das Ausschütten von Palmwein im Anschluss an die Prozession der Ọbalata-Leute in ihren Unterweltshain hervorgehoben. In Ugarit scheint der Maskenauftritt des Mot-Priesters vor dem Gang Baals in die Unterwelt in Bezug auf die Kultdramatik gleichfalls die Funktion einer Schlüsselszene für die Kultmythologie des Festes gehabt zu haben.

Letztlich stellt sich die Frage nach den Maskengewändern bei den Teilnehmern des Itapa-Festes. Heutzutage werden Masken in Ifẹ öffentlich nur noch von den Oluyare-Igbo, den Iro-Gruppen und vereinzelten Egungun-Verehrern getragen. Vor ungefähr sechzig Jahren gehörte auch der Oberpriester der Ọbalufọn-Kultgruppe zu den Trägern eines Maskengewandes.[151] Noch früher scheint auch der Oberpriester Ọbameris/Mots unter einer Maske aufgetreten sein, denn ein im Ọbameri-Hain ausgegrabener Terrakottakopf, der auf das 18. Jahrhundert datiert wurde, deutet eine Gesichtsmaske an.[152] Vielleicht hängt damit der Brauch zusammen, dass der Oberpriester Ọbameris in Anwesenheit anderer Personen Getränke nur zu sich nimmt, indem er seinen Kopf hinter ein weißes Tuch verbirgt.[153] Wie wir gesehen haben, tritt beim Inthronisierungsritual von Ifẹ neben den Oluyare auch der Oberpriester der Oduduwa- oder Unterweltspartei in einer Maske auf. Diese Maske trägt den Namen Egúngún Rẹ́mọn und sie soll zweifellos – wie die anderen Masken auch – zur Evokation einer Unterweltsituation dienen.[154] In Ila „erobert" der neue König in Nachahmung des Staatsgottes Amọta/Mot den Thron unter dem Maskengewand Egúngún

[150] Foto in Lange 2004b, 362.

[151] Der wertvolle Maskenkopf wurde in der Ọmirin-Ritualkammer des Palastes aufbewahrt (Willett 1967a, 29, 33).

[152] Willett 1967a, 59, 139; 1967b, 5-6.

[153] Die Gegner der Ọbameri-Leute behaupten, dass der Priester damit andeutet, dass seinem Gott einst der Kopf abgeschlagen wurde (Olu/Ọbatala FN 00, 34, 42).

[154] Lokọrẹ/Ọbameri, Woyeasiri/Igare FN 02, 104-105, 147-148, 237.

Ọ̀sanyìn.[155] Da Amọta auch in Ila in Gegnerschaft zu Ọbatala steht, ist in diesem Fall gleichfalls von einer Zugehörigkeit zur Unterweltspartei auszugehen.

Diese beiden Beispiele verdeutlichen, dass bei den Yoruba das Tragen von Maskengewändern, die als *egúngún* bezeichnet werden, keinesfalls auf den Egungun-Ahnenkultbund beschränkt ist. Aus der Tatsache, dass auch die Mitglieder anderer Kultgruppen der Unterweltpartei – wenn auch im begrenzten Maße – Masken trugen, wird die weite Verbreitung des Phänomens der Masken und ihre Bezugsetzung zur Totenwelt deutlich. Der vom Baal-Zyklus nahe gelegte Auftritt des Oberpriesters des Todesgottes unter einem Maskengewand erscheint auch unter diesem Gesichtspunkt durchaus plausibel.

Für die Interpretation der Ugarittexte ergeben sich aus der weit reichenden Übereinstimmung zwischen der Kultmythologie der Yoruba und der Ugariter drei wichtige Konsequenzen.

Erstens, das in den kultmythologischen Texten erwähnte Auftreten bestimmter Gottheiten bezieht sich häufig auf kultdramatische Begebenheiten, bei denen Priester und Priesterinnen einzelner Kultbünde die Rolle ihrer jeweiligen Gottheiten übernahmen. Es dürfte sich also zumeist bei der Verkörperung von Gottheiten um lebenden Menschen und nicht – wie bisher vermutet – um Statuen gehandelt haben.[156] Das würde auch erklären, weshalb die Texte, trotz der häufig beschriebenen kultdramatischen Szenen, keine Priester und Kultdiener oder Palastbeamte und -diener erwähnen.[157]

Zweitens, die den kultdramatischen Konflikten zugrunde liegenden Spannungen entstanden durch die Klanstruktur der Gesellschaft. Da die einzelnen Klans sich durch die Abstammung von bestimmten Göttern definierten, übernahmen ihre Mitglieder in den Kultdramen der Jahresfeste die Rollen ihrer göttlichen Ahnen. Besonders den Priestern der aus den Klans hervorgegangenen Kultgruppen fiel dabei die Aufgabe zu, ihren jeweiligen Gott beziehungsweise Ahnen in den Kultdramen zu verkörpern und dessen urzeitliches Schicksal zu vergegenwärtigen.[158]

[155] PEMBERTON/AFỌLAYAN 1996, 40, 86.

[156] DE MOOR 1987, 120, 165-166; 168, 171; DEL OLMO LETE 1999, 33, 282-283.

[157] Eine Ausnahme bildet KTU 1.23, ein Text, der sich auf ein Ritual bezieht, bei dem Mot (d.h. sein Priester) mit seinem Stab in der Hand auf einem Thron sitzt. Die anwesenden Priester (*'rbm*) werden begrüßt, sie antworten und sie werden gepriesen (ll. 7, 12, 18, 26). Im Gegensatz zu *khnm* (KTU 1.6 VI 56; 2.4 1) scheint der Terminus *'rbm* – wie ursprünglich das israelitische *levi* – die Priester der Yamm-Mot Partei zu bezeichnen (vgl. Lange 2003, 25-26). Insofern ist auch die von de Moor vorgeschlagene Identifikation der *'rbm* mit Arabern (1987, 119 Fn 13), aufgrund deren Abstammung von Ismael/Mot, nicht ganz von der Hand zu weisen (vgl. LANGE 2003, 24-26).

[158] Göttergruppierungen wie „die Söhne der Atirat", „die Versammlung Baals" und „die Versammlung der Söhne Els" könnten Hinweise über die Götter hinaus auf die Gruppierung der Kultgruppen in Parteien liefern (vgl. MACDONALD 1979, 515-526; PARDEE 2002, 274-275, 277).

Drittens, Mitglieder der Kultbünde der Unterweltgötter trugen zuweilen Masken, um den Jenseitscharakter ihrer Ahnen zu verdeutlichen. Diese Masken verhüllten nicht nur den Kopf ihrer Träger sondern zuweilen den ganzen Körper. Durch die Bezugsetzung zur Unterwelt ermöglichten sie es ihren Trägern, die Verkörperung bestimmter Götter und Ahnen zu verdeutlichen. Der häufig benutzte Ritualbegriff verdeckt die den Texten zugrunde liegenden komplexen Organisationen und Aktionen, da er sich nur auf punktuelle Kulthandlungen bezieht. Der hier verwandte Begriff des Kultdramas bezieht sich dagegen auf ausgeprägte und strikt ritualisierte Kulthandlungen, die von Priestern, Kultdienern, dem König und anderen Mitgliedern des Palastes durchgeführt wurden.

Verschiedene Forscher haben Einzelaspekte dieser Zusammenhänge und Definitionen bereits in Betracht gezogen. Doch die undeutlichen Textniederschläge der angesprochenen Phänomene haben die Gelehrten anschließend wieder von den entsprechenden Erkenntnissen der sozialen Gegebenheiten abgelenkt und so einen Paradigmenwechsel in der Interpretation der Ugarittexte bisher verhindert.

## *Schluss*

Im subsaharanischen Afrika haben sich somit viele Einzelheiten der kanaanäischen Kultdramatik bis in unsere Zeit erhalten. Um die erstaunliche Übereinstimmung zwischen präzisen Kulturzügen der Ugariter und der Yoruba und ihre Verbreitung zu erklären, ist es unerlässlich, auf die historischen Verbindungslinien zwischen der kanaanäischen Kultur und der der Yoruba genauer einzugehen.

Rezente archäologische Forschungen im Bereich des nigerianischen und nordkameruner Tschadseegebietes scheinen die Annahme von Auswirkungen der phönikischen Expansion auf die Völker südlich der Sahara zu bestätigen. In der Tat machen diese Arbeiten es erstmalig möglich, den historischen Kontext der Einführung der Eisentechnologie im Zentralsudan genauer zu bestimmen. Offensichtlich war die Ankunft des Eisens im Tschadseegebiet mit einem Bruch der Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte verbunden. Die alte, relativ stabile und durch zahlreiche sehr kleine Siedlungseinheiten gekennzeichnete Gajiganna-Tradition zerfiel zwischen 800 und 500 v. Chr. Ihre Träger gaben die sesshafte Lebensweise auf und wandten sich erneut dem von ihren Vorfahren vor mehr als tausend Jahren aufgegebenen Nomadismus zu. Gleichzeitig begann die Besiedlung der vorher unbewohnten Überschwemmungsgebiete südlich des Tschadsees. In dieser als Krise des 1. Jahrtausends v. Chr. bezeichneten Umbruchsituation erfolgte um 500 v. Chr. der Aufstieg der eisenzeitlichen Zilum-Tradition, die ihrerseits durch wenige, aber sehr viel größere, sozial differenziertere und durch Festungswälle geschützte proto-urbane Siedlungen charakterisiert

war.[159] Um die gleiche Zeit begann man das Eisen auch in den Mandara-Bergen Nord-Kameruns und südlich davon im nigerianischen Middle-Belt im Bereich der Nok-Kultur herzustellen.[160]

Archäologen sehen in der Verschlechterung des Klimas und der Umweltbedingungen die Hauptfaktoren dieser sozialen Umwälzungen, ohne damit jedoch die Auflösung der zahlreichen Kleinsiedlungen und die plötzlich auftretende Tendenz zur politischen Zentralisierung ausreichend erklären zu können.[161] Wenig Berücksichtigung bei den Überlegungen zur Umbruchsituation der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. fanden bisher drei zusätzliche Faktoren: Die von anderen Archäologen als wahrscheinlich angesehene Einführung der Eisentechnologie aus dem punischen Nordafrika,[162] die günstigen Reisebedingungen auf der zentralsaharanischen Piste zwischen Tripoli und dem Tschadseegebiet und die mit dem am Tschadsee gelegenen garamantischen Teilreich Agisymba bezeugte Möglichkeit einer antiken transsaharanischen Herrschaftsausübung.[163] Dahingegen ist die Abwesenheit von antiken Importgütern in den bisher untersuchten Fundstätten wohl hauptsächlich auf die Inhibition des Handels in Folge der Sklavenrazzien zurückzuführen. Die weiter nördlich im Tschad und im Niger zu suchenden Siedlungen der punischen Organisatoren der Sklavenrazzien sind bisher archäologisch nicht erfasst worden. Somit dürfte die von den Archäologen festgestellte Krise des 1. Jahrtausends in erster Linie eine Konsequenz der aggressiven Maßnahmen der Sklavenbeschaffung durch die Karthager und ihre lokalen Verbündeten gewesen sein. Diese Aktivitäten führten auf der einen Seite zum Transfer von Kultur- und Organisationsformen von Norden nach Süden, zum anderen aber auch zur Entwurzelung und Umstrukturierung der lokalen Gesellschaften. In beiden Fällen scheint sich neben der Technologie des Eisens auch das Modell des kanaanäischen Staates mit seinen religiösen Aspekten in einem Prozess der fortlaufenden Aneignung durch Urheber und Opfer der Sklavenrazzien verbreitet zu haben.

Die weitere frühe Ausbreitung des Eisens nach Süden ist bisher hauptsächlich durch die Fundstellen der zwischen 500 v. Chr. und 200 n. Chr. florierenden Nok-Kultur des nigerianischen Middlebelt dokumentiert.[164] Verbunden mit der Diffusion der eisenzeitlichen Kultur war die Entstehung der ersten proto-urbanen Strukturen des Tschadseegebietes. In diesem Zusammenhang sind auch

[159] Breunig/Neumann 2002, 495-501; Breunig 2004, 59-63; Magnavita 2004, 83-94; Brunk/Gronenborn 2004, 107-109.

[160] Brunk/Gronenborn 2004, 111; Shaw 1978, 78-84; MacEachern 1997, 426-427.

[161] Breunig 2004, 59-61; Brunk/Gronenborn 2004, 110-111.

[162] Shaw 1978, 86-88; Connah 1981, 163; Phillipson 1993, 159-160; MacEachern 1997, 225-227.

[163] Lange 2004b, 277-287.

[164] Shaw 1978, 70-88. In Gabun reichen die Datierungen bis ins 4. Jh. v. Chr. zurück (MacEachern 1997, 427).

die Bodenbeläge aus Tonscherben zu berücksichtigen, die in späterer Zeit südlich des Tschadsees und bei den Yoruba in archäologischen Kontexten belegt sind und die häufig auf mediterrane Vorbilder zurückgeführt wurden.[165] In einigen Tschadsprachen, darunter dem Hausa, zeugt die Entlehnung des phönikischen Fremdwortes *qrt* (Ug. *qrt*; Hebr. *qīr*) für Stadt[166] von direkten Einflüssen aus dem punischen Nordafrika. Bei den für ihre Stadtkultur bekannten Yoruba taucht dieses Wort in Ifẹ als Eigenname der Kultgruppe des Pockengottes auf. Weitere Kulturelemente der Yoruba, die häufig auf das antike Nordafrika zurückgeführt werden, betreffen den Impluvialbau, die Templumidee, die Perlenschleiferei und die Techniken des Gelbgusses und der Glasherstellung.[167]

Es bleibt die Frage zu klären, warum wir so zahlreiche Belege der kanaanäischen Kultdramatik bei den weit im Süden lebenden Yoruba und nicht etwa bei den Völkern am Rande der Sahara finden. Offensichtlich hat der Islam im Verlauf der Jahrhunderte in den Gesellschaften unmittelbar südlich der Sahara die religiös als verwerflich betrachteten Kulturformen des kanaanäischen Polytheismus stark zurückgedrängt. Im Bereich der Festkultur konnten sich jedoch wesentliche Elemente des kanaanäischen Erbes in assimilierter Form bis heute erhalten. Ausgehend von der Gestaltung des Neujahrsfestes als Schöpfungsdrama stellen wir je nach der Intensität des islamischen Einflusses eine erstaunliche Resistenz der kultdramatischen Grundelemente in verschiedenen Gesellschaften des Zentralsudan fest. Bei den Kanuri, den Einwohnern des seit dem 11. Jahrhundert islamisierten Tschadstaates Kanem-Bornu, zeugen allerdings nur noch die Festprozessionen, die Abschirmung des Königs auf dem Gebetsplatz und die abschließenden Ehrbezeugungen der Provinzverwalter vor den großen weiblichen Titelträgerinnen von der vormals grandiosen Inszenierung der Weltschöpfung.[168] Sehr viel deutlichere Überreste des antiken Schöpfungsdramas finden wir in Daura, dem kulturellen Zentrum der Hausa, in dem der Islam vermutlich im 15. Jahrhundert Eingang gefunden hat. Unter dem Vorzeichen einer Legendarisierung des kultmythologischen Schöpfungsdramas entspricht das Festgeschehen hier einer Inszenierung der Tötung des Drachen durch den Gründungshelden Bayajidda: In Verkörperung seines Ahnen, dem Drachentöter, begibt sich der König des Nachts heimlich zum Brunnen, in dem einst die Schlange hauste, und beschwört deren Geist; später feiert er mit einer großen Prozession den Sieg über die Schlange und letztlich erinnert seine „Begrüßung" der amtlichen Königin

[165] Shaw 1978, 160-162; Connah 1981, 148. In Nordafrika scheinen besonders die *pavimenta poenica* als Vorbilder in Frage zu kommen (vgl. Niemeyer: *Pavimenta poenica*. In: NP IX, 2000, 453).

[166] Skinner 1996, 78-79; Aistleitner 1963, 283; HAL III, 1028.

[167] Frobenius 1912, 330-343; Shaw 1978, 160-162.

[168] Jäger 1998, 35.

in deren Palast an die Heilige Hochzeit zwischen dem siegreichen Helden und der lokalen Priesterkönigin.[169] In dem wahrscheinlich erst im 17. Jahrhundert islamisierten Hausastaat Gobir sind weitere Einzelheiten des kanaanäischen Schöpfungsdramas zu erkennen: Ein nächtlicher Besuch des Königs beim Schmied erinnert an ein Kampfgeschehen der Urzeit; ein Widderopfer vor der Festgemeinde evoziert die mythische Drachentötung, zumal der Widder noch heute vom kultischen Gegenspieler des Königs geliefert wird; ein Kleiderwechsel des Königs in der Abgeschiedenheit eines Verschlags inmitten der Festgemeinde symbolisiert seine Inkarnation des kosmischen Schöpfers, und eine ominöse Zweisamkeit des Königs mit der amtlichen Königin im Palast deutet auf den Vollzug einer Heiligen Hochzeit des Schöpfungshelden mit einer Priesterin.[170] Auf der Ebene der Legende erinnert neben der Drachentötung durch Bayajidda die vom gleichen Helden nach anderen Erzählungen – analog zu Marduks Aufsplittung der Tiamat im *Enuma Elisch* – durchgeführte Zerstückelung des Drachens in sieben oder zwölf Teile an die Weltschöpfung.[171]

Während wir uns bei den Kanuri und Hausa im Wesentlichen mit Interpretationen von kultischen Überresten mit wenig mythologischem Hintergrund zufrieden geben müssen, beobachten wir bei den Yoruba von Ifẹ ein zwar marginales aber unverfälschtes kanaanäisches Neujahrsfest der Schöpfung, bei dem sich ähnlich wie im Baal-Zyklus der Meeresgott und der Todesgott auf der einen Seite und der Schöpfergott und seine Gefährtin auf der anderen gegenüberstehen. Nur sind es in diesem Fall – wenigstens für den Außenstehenden – nicht zwei Götterparteien, die sich kultisch bekämpfen, sondern zwei Priestergruppen und deren Gefolgsleute. Weiterhin steht in Ifẹ nicht wirklich die Weltschöpfung im Zentrum des Festgeschehens, sondern – ähnlich wie im Baal-Zyklus – das Schicksal des sterbenden und wieder auferstehenden Schöpfergottes. Ansonsten lassen sich unter Voraussetzung einer kultmythologischen Gesamtschau alle wichtigen Szenen des Neujahrsfestes von Ifẹ und des Baal-Zyklus miteinander in Beziehung setzen: Die Vertreibung des Gottes aus der Stadt, sein Weg in die Unterwelt, die Übernahme der Macht in der Stadt durch die feindlichen Götter, das Zurückweichen der feindlichen Götter und die Rückkehr des Gottes in die Stadt.[172]

Offensichtlich hängt der vollständige und lang andauernde Erhalt des kanaanäischen Kulturerbes bei den Yoruba mit deren geographischer Abgeschiedenheit zusammen. Der Islam breitete sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in weiten Bevölke-

[169] Kühme 2003, 185-203; Lange 2004b, 221-224.
[170] Lange 2004b, 227-229.
[171] Lambert: *Enuma Elisch*. In: TUAT III/4, 1994, 569-602; Lange 2004b (1995), 174.
[172] Lange 2004b, 343-372.

rungschichten der nördlichen Yoruba und das Christentum erst um die Jahrhundertwende bei den südlichen Yoruba aus.[173] Diese spät einsetzende und bis heute noch nicht ganz abgeschlossene Verdrängung der traditionellen Religion durch die monotheistischen Weltreligionen und andere Modernisierungstendenzen erklärt in hohem Maße, wieso kanaanäische Kulturformen im abgelegenen Innerafrika fortbestehen konnten, während sie im Mittelmeergebiet und am Südrand der Sahara durch antike und mittelalterliche Entwicklungen verdrängt und überlagert wurden. Bei den weit von Kanaan und in Isolation vom Weltgeschehen lebenden Yoruba haben sich somit die Grundzüge der kanaanäischen Kultdramatik als besonders resistent gegen den kulturellen Wandel und Verfall erwiesen.

In unserer Zeit sind die Zerfallserscheinungen der antiken Kultur der Yoruba jedoch unübersehbar. Die wichtigste Ursache dafür ist der mangelnde Rückhalt der traditionellen Priester in der Bevölkerung aufgrund des unaufhaltsamen Vordringens von Christentum und Islam. Daneben spielt die schwindende Unterstützung von Seiten des Königs nur eine untergeordnete Rolle. Die Auswirkungen dieser Faktoren auf den Niedergang des wohl spektakulärsten Aspektes der Kultdramatik von Ifẹ, dem Maskenwesen der Oluyare, können ziemlich genau datiert werden. Der letzte Maskenträger unter den aufeinander folgenden Ọbalara-Priestern der Ọbalufọn-Leute starb ca. 1940.[174] Seither nimmt der jeweilige Ọbalara an den Aktionen der Igare ohne ein Maskengewand teil. Die letzte Maske aus Papageienfedern der Igare wurde 1946 mit dem Leichnam des Priesters Ọwajan begraben. Sein Nachfolger war nicht in der Lage, die Mittel für die kostspielige Maske aufzubringen.[175] Auch er beteiligt sich seither – jetzt im Alter von 75 Jahren – an Kulthandlungen ohne Maske. Anlässlich der Krönung von König Olubuse 1980 wurden lediglich die bei der Bestattung seines Vorgängers begrabenen Maskengewänder für zwei Igare-Priester neu hergestellt.[176] Der letzte Oberpriester der Igare starb 1997 und seine Maske wurde zusammen mit seinem Leichnam begraben.[177] Es konnte kein neuer Oberpriester geweiht werden, da kein Mitglied des Klans bereit war, diese „heidnische" Funktion zu übernehmen.[178] Stattdessen folgte der untergeordnete Priester Woyeasiri in das Führungs-

[173] R. S. Smith 1988, 97.

[174] Lapara, der letzte Maskenträger unter den Ọbalara, begann seine Amtszeit unter König Ajagun (1910-1930) (Ọbalara/Ọbalufọn FN 04, 123).

[175] Ọwajan FN 04, 92. Die zweite Papageienfedermaske, die des Lọwagbaọfin (Olu/Ọbatala FN 02, 240; Ọwjan/Igare FN 04, 92), wurde vermutlich schon früher aufgegeben.

[176] Woyeasiri sagt ausdrücklich, dass es schon 1975 nur zwei Masken gab (FN 04, 77).

[177] Der Oberpriester Ọbawinrin wird seither durch Woyeasiri ersetzt (Lokọrẹ/Ọbameri FN 04, 80).

[178] Amuru/Igare FN 04, 71. Die gleiche Situation war in der Familie des kranken Ọbainyun zu beobachten (FN 04, 131).

amt der Igare nach. 1999 verweigerte der gegenwärtige König einem der Igare-Priester die Unterstützung für die Herstellung einer neuen Maske mit dem Hinweis auf seinen christlichen Glauben.[179] Zur Zeit ist Woyeasiri der letzte Maskenträger der Oluyare. Er wird in diesem Jahr 85 Jahre alt und besitzt seit dem Antritt seines Priesteramtes 1975 eine Maske.[180] Wenn er oder der jetzt 75 jährige König sterben, wird auch diese Maske begraben werden. In beiden Fällen besteht nur äußerst geringe Aussicht auf die Bereitschaft dieses Königs oder seines Nachfolgers, in die Herstellung einer neuen Maske einzuwilligen. Das Edi-Fest selbst, bei dem der spektakulärste Auftritt der Oluyare in ihren Masken stattfindet, wird seit 1999 nicht mehr gefeiert.[181] Am Beispiel der Masken der Oluyare wird deutlich, dass weder von Seiten des Königs noch von Seiten der Kultgruppen die begründete Hoffnung besteht, der endgültige Zerfall der letzten lebendigen Zeugnisse einer Kultdramatik altorientalischer Provenienz sei noch aufzuhalten. Wenn von den Forschungen über die Yoruba wirklich neue Erkenntnisse zur Kultur der Kanaanäer zu erwarten sind, so besteht in dieser Hinsicht eine Dringlichkeit, wie sie die Ausgräber altorientalischer Kulturschätze in dieser Form nicht kennen.

*Universitaet Bayreuth*

[179] Ọbainyun/Igare FN 04, 131; ähnlich Lokọrẹ/Ọbameri FN 02, 153.

[180] Woyeasiri/Igare FN 02, 243.

[181] LANGE 2004a, 145. Schon 1959 mussten die Palastbeamten durch den König dazu gezwungen werden, ihre kultdramatische Rolle im Edi-Fest weiterhin wahrzunehmen (2004a, 144 Fn 59).

## LITERATUR

**Abkürzungen:**

ABD: D.N. FREEDMAN (Hrsg.): *Anchor Bible Dictionary*. 6 Bde., New York 1992.

CAD: A.L. OPPENHEIM *et al.* (Hrsg.): *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, 21 Bde., Chicago 1956 *sq.*

EI[1]: M.Th. HOUTSMAN *et al.* (Hrsg.): *Encyclopaedia of Islam*. 1. Ausg., 9 Bde., Leiden 1913-38.

FN: FELDNOTIZEN D. Lange nach Jahren 00: 2000; 01: 2001 etc.

HAL: L. KOEHLER/W. BAUMGARTNER: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 5 Bde., Leiden 1967.

KAI: H. DONNER/W. RÖLLIG (Hrsg.): *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. 3 Bde., Wiesbaden 1964.

KTU: M. DIETRICH *et al.*, *Cuneiform Alphabetic Texts From Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. 2. Ausg., Münster 1995.

NP: H. CANCIK/H. SCHNEIDER (Hrsg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. 15 Bde., Stuttgart 1996-2003.

RLA: D.E. EBELING *et al.* (Hrsg.): *Reallexikon der Assyriologie*. Berlin 1932 *sq.*

TUAT: O. KAISER (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. 3 Bde. Gütersloh 1981-1997.

**Studien:**

ABRAHAM, R.C.: *Dictionary of Modern Yoruba*. London 1958.

ADEDIRAN, B.: „A descriptive analysis of the Ife palace organisation". In: *The African Historian* 8 (1976), S. 3-29.

ADEMAKINWA, J.A.: *Ife, Cradle of the Yoruba*. 2 Bde., Lagos 1958.

AISTLEITNER, J.: *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra*. Budapest 1959.

— — : *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*. Berlin 1963.

ASTOUR, M.C.: „A north Mesopotamian locale of the Keret epic?" In: *Ugarit-Forschungen* 5 (1973), S. 29-39.

BASCOM, W.: „The sociological role of the Yoruba cult-group". In: *American Anthropologist* 46 (1944), S. 3-75.

BAUMANN, H. *et al.*: *Völkerkunde von Afrika*. Essen 1940.

BEIER, U.: *A Year of Sacred Festivals in One Yoruba Town*. Lagos 1959.

BOVILL, E.W.: *The Golden Trade of the Moors*. 2. Ausg., London 1968.

BREUNIG, P.: „Environmental instability and cultural change in the later prehistory of the Chad basin." In: M. KRINGS/E. PLATTE (Hrsg.), *Living with the Lake*. Köln 2004, S. 52-72.

BREUNIG, P./NEUMANN, K.: „Continuity or discontinuity? The first millennium BC-crisis in West African prehistory." In: T. LENSSEN-ERZ *et al.* (Hrsg.), *Tides of the Desert*. Köln, S. 491-505.

BRUNK, K./D. GRONENBORN: „Floods, droughts and migrations. The effects of late Holocene Lake level oscillations." In: M. KRINGS/E. PLATTE (Hrsg.), *Living with the Lake*. Köln 2004, S. 101-132.

CAQUOT, A./M. SZNYCER: *Textes ougaritiques. Vol. I: Mythes et légendes*. Paris 1974.

CLEMEN, C.: *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*. Leipzig 1939.

COHEN, M. E.: *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda 1993.

CONNAH, G.: *Three Thousand Years in Africa. Man and His Environment in the Lake Chad Region of Nigeria*. London 1981.

CORNELIUS, I.: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal*. Göttingen 1994.

DELEKAT, L.: „Zum ugaritischen Verbum". In: *Ugarit-Forschungen* 4 (1972), S. 11-26.

DIETRICH, M./O. LORETZ: „Ugaritische Rituale und Beschwörungen." In: TUAT II/3, 1988, S. 300-350.

— — : „Mythen und Epen in ugaritischer Sprache." In: TUAT III/6, 1997, S. 1091-1369.

DIJKSTRA, M.: „The myth of Astarte (KTU 1.92)." In: *Ugarit-Forschungen* 26 (1994), S. 113-126.

DREXEL, A.: „Bornu und Sumer." In: *Anthropos* 14-15 (1919-1920), S. 215-294.

DURAND, J.-M.: "Trois études sur Mari." In: *MARI* 5 (1987), S. 133-136.

EHRET, Ch.: *The Civilizations of Africa*. Oxford 2002.

EDZARD, D. O.: „Mesopotamien." In: H.W. HAUSSIG (Hrsg.), *Wörterbuch der Mythologie*. Stuttgart 1965, S. 19-139.

ELUYEMI, O.: „Selecting an Ooni of Ife." In: *Nigeria Magazine* 53, 4 (1985), S. 17-23.

FOHRER, G.: *Geschichte der Israelitischen Religion*. Berlin 1968.

FROBENIUS, L.: *Und Afrika sprach*. Berlin 1912.

FULCO, W.J.: *The Canaanite God Rešep*. New Haven 1976.

GASTER, Th.H.: *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. New York 1961.

GIBSON, J.: *Canaanite Myths and Legends*. 2. Ausg., Edinburgh 1978.

GORDON, C.H.: „Poetic legends and myths from Ugarit." *Berytus* 25 (1977), S. 1-133.

GRAY, J.: *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*. Leiden 1964.

— — : *The Legacy of Canaan*. Leiden 1965.

GREENBERG, M.: *The Ḫab/piru*. New Haven 1955.

GSELL, St.: *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*. Bd. 1, Paris 1921.

HALLAM, W.: „The Bayajidda legend in Hausa folklore." In: *Journal of African History* 7 (1966), S. 47-60.

HALLGREN, R.: *The Good Things in Life. A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba*. Lund 1991.

HERODOT: *Historien.* Übers. A. Horneffer, Stuttgart 1971.

HUSS, W.: *Geschichte der Karthager.* München 1985.

HVIDBERG, F.F.: *Weeping and Laughter in the Old Testament.* Leiden 1962.

JÄGER, F.: „Von sakraler zu islamischer Herrschaft – die historische Entwicklung des Königtums in Kanem-Bornu." 1998 (unveröffentlichtes Manuskript).

JOHNSON, S.: *History of the Yorubas.* London 1921.

KINET, D.: *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments.* Stuttgart 1981.

KRINGS, V. (Hrsg.): *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche.* Leiden 1995.

KÜHME, W.: *Das Königtum von Gobir. Götter, Priester, Feste einer sakralen Gesellschaft,* Hamburg 2003.

LANCEL, S.: *Carthage.* Paris 1992.

LANGE, D.: „Das hebräische Erbe der Yoruba, II: Israelitische Geschichte und kanaanäischer Kult." In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 149 (1999), S. 79-144.

— — : Der Ursprung des Bösen: Neue Evidenzen aus Afrika, Kanaan und Israel. In: W.H. RITTER/J.A. SCHLUMBERGER (Hrsg.), *Das Böse in der Geschichte.* Dettelbach 2003, S. 1-27.

— — : (2004a): „Preservation of the Canaanite Creation Culture in Ife." In: P. PROBST/G. SPITTLER (Hrsg.), *Between Resistance and Expansion: Dimensions of Local Vitality in Africa. Münster* 2004, S. 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 2004.

LAWAL, B.: „The living dead: Art and immortality among the Yoruba." In: *Africa* 47 (1977), S. 50-61.

Lipinski, E. (Hrsg.): *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique.* Brepols 1992.

— — : *Itineraria Phoenicia.* Leuven 2004.

LORETZ, O.: *Habiru-Hebräer.* Berlin 1984.

MACDONALD, J.: „An assembly at Ugarit?" In: *Ugarit-Forschungen* 11 (1979), S. 515-526.

MACEACHERN, S.: „Western African iron age." In: J.O. VOGEL/J. VOGEL (Hrsg.), *Encyclopaedia of Precolonial Africa.* London 1997, S. 425-429.

MAKINDE, M.A.: *Ilé*-Ifẹ. *Ileṣa* 1970 (in Yoruba).

MAGNAVITA, C., „Zilum. Towards the emergence of socio-political complexity in the Lake Chad region." In: M. KRINGS/E. PLATTE (Hrsg.): *Living with the Lake.* Köln 2004, S. 73-100.

MARGALIT, B.: *A Matter of Life and Death.* Neukirchen-Vluyn 1980.

MEISSNER, B.: *Babylonien und Assyrien.* Bd. I., Heidelberg 1920.

MOOR, J. DE: *New Year with Canaanites and Israelites.* 2 Bde., Kampen 1972.

— — : *An Anthology of Religious Texts From Ugarit.* Leiden 1987.

NIEHR, H.: „Zu den Beziehungen zwischen Ritualen und Mythen in Ugarit." In: *Journal of Northwest Semitic Languages* 25 (1999), S. 109-136.

OLIVIER, J.P.J.: „Notes on the Ugaritic month names." In: *Journal of Northwest Semitic Languages* 1 (1971), S. 39-45.

ỌLOJUBU, O./J.R.O. OJO: „Some aspects of Ọyọ Yoruba Masquerades." In: *Africa* 47 (1977), S. 253-275.

OLMO LETE, G. DEL: *Canaanite Religion*. Bethesda 1999.

PARDEE, D.: „West Semitic canonical compositions." In: W.W. HALLO (Hrsg.), *The Context of Scripture*. Bd. 1, Leiden 1997, S. 239-375.

— — : *Les textes rituels*. 2 Bde., Paris 2000.

— — : *Ritual and Cult at Ugarit*. Leiden 2002.

PEMBERTON, J./F. S. AFỌLAYAN: *Yoruba Sacred Kingship*. Washington 1996.

PHILLIPSON, D.W.: *African Archaeology*. 2. Ausg. Cambridge 1993.

RUPRECHTSBERGER, E.: *Die Garamanten*. Mainz 1997.

SANTOS, DOS J., E./D.M. DOS SANTOS: „Ancestor worship in Bahia: the Égun cult." In: *Journal de la Société des Américanistes* 58 (1969), S. 79-108.

SCHILTZ, M.: „Egungun masquerades in Iganna." In: *African Arts* 9, 3 (1978), S. 48-55.

SHAW, TH.: *Nigeria. Its Archaeology and Early History*. London 1978.

SKINNER, N.: *Hausa Comparative Dictionary*. Köln 1996.

SMITH, M.S.: *The Ugaritic Baal Cycle*. Bd: 1, Leiden 1994.

SMITH, R.S.: *Kingdoms of the Yoruba*. 3. Ausg. London 1988.

STADELMANN, R.: *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*. Leiden 1967.

STEVENS, P.: „Orisha-nla festival." In: *Nigeria Magazine* 90 (1966), S. 184-199.

TREMEARNE, A.: *The Ban of Bori. Demons and Demon Dancing in West and North Africa*. London 1914.

TROMP, N. J.: *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*. Rom 1969.

VERGER, P.: *Notes sur le culte des orịṣa et vodun*. Dakar 1957.

VIROLLEAUD, Ch.: „Le mariage du roi Kéret." In: *Syria* 23 (1942), S. 137-172.

— — : *Le palais royal d'Ugarit*. Bd. 5, Paris 1965.

WALSH, M.J.: „Edi festival at Ile-Ifẹ." In: *African Affairs* 47 (1948), S. 231-238.

WEISSER, G.: „Zur Historisierung von Jahresfesten bei den Yoruba." In: H. EGBERT *et al.* (Hrsg.), *Afrika im Wandel*, Berlin 2001, S. 173-184.

— — : *Das Königtum der Ọwọ-Yoruba: Zwischen Geschichte und Mythologie*. Bayreuth 2004 (Diss.).

WILLETT, F., [1967a]: *Ifẹ in the History of West African Sculpture*. London 1967.

— — [1967b]: „Letter". In: *West African Archaeological Newsletter* 7 (1967), S. 5-6.

WYATT, N.: *Religious Texts From Ugarit*. Sheffield 1998.

XELLA, P.: „Le dieu Rashap à Ugarit." In: *Les Annales Archéologiques Syriennes* 29-30 (1979-80), S. 145-162.

— — : „D'Ugarit à la Phénicie: sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun". In: *Die Welt des Orients* 19 (1988), 45-64.

Yāqūt: *Mu'jam al-buldān*. F. Wüstenfeld (Hrsg.), Leipzig 1866-73.