

UNIVERSITY OF NAIROBI
FACULTY OF ARTS
DEPARTMENT OF LINGUISTICS AND LANGUAGES
MASTER OF ARTS, GERMAN STUDIES

MASTERARBEIT

FORSCHUNGSTHEMA:

**SCHÖPFUNGSMYTHEN ZWISCHEN LOKALITÄT UND GLOBALITÄT: EINE
INTERKULTURELLE UNTERSUCHUNG WESTAFRIKANISCHER UND
GERMANISCHER KOSMOGONIEN**

Vorgelegt von:

Dissirama Waguena

C50/13164/2018

August 2020

INHALTSVERZEICHNIS

ERKLÄRUNG	iii
DANKSAGUNG.....	iv
WIDMUNG.....	v
ABSTRACT	vi
Einleitung:	1
1.1 Begründung des Themas.....	7
1.2 Problemstellung	8
1.3 Forschungsfragen.....	10
1.4 Arbeitshypothese	10
1.5 Forschungsziele	11
1.6 Forschungsstand	11
1.7 Begrenzung des Themas	13
1.8 Begriffserklärung.....	14
1.8.1 Kosmogonie-Schöpfungsmythos	14
1.8.2 Kosmologie	15
1.8.3 Lokalität.....	16
1.8.4 Globalität.....	16
1.9 Theoretisches und methodologisches Instrumentarium und Gliederung der Arbeit .	16
1.9.1 Auswahlkriterien des Untersuchungsmaterials	16
1.9.2 Analysekriterien des Korpus	19
1.9.3 Gliederung der Arbeit.....	19
1.10 Die Interkulturelle Literaturtheorie.....	20
1.11 Die Interkulturalität der 'Ecole de Hanovre'	22
1.12 Die Intertextualität	27
1.13 Gleisers Klassifizierung von Schöpfungsmythen:.....	29
2 Westafrikanische Schöpfungsmythen der Yoruba und der Dogon.....	30
2.1 Die Yoruba.....	30

2.2	Schöpfungsmythos der Yoruba: Eine Analyse der Struktur und Funktion	30
2.3	Zur Klassifizierung des Yoruba-Schöpfungsmythos nach dem Gleichen Modell...	35
2.4	Zu den Kulturspezifitäten und transkulturellen Aspekte der Yoruba-Kosmogonie	35
2.4.1	Lokalität des Yoruba-Schöpfungsmythos	35
2.4.2	Globalität des Yoruba-Schöpfungsmythos.....	38
2.4.3	Fazit.....	40
2.5	Die Dogon.....	40
2.6	Schöpfungsmythos der Dogon: Eine Analyse der Struktur und Funktion	41
2.7	Zur Kategorisierung des Dogon-Schöpfungsmythos nach dem Gleichen Modell...	48
2.8	Zu den Kulturspezifika und transkulturellen Aspekten der Dogon-Kosmogonie	49
2.8.1	Lokalität der Dogon-Kosmogonie.....	49
2.8.2	Globalität der Dogon-Kosmogonie	50
2.8.3	Fazit.....	53
3	Germanische Schöpfungsmythen.....	54
3.1	Germanischer Schöpfungsmythos: Eine Analyse der Struktur und Funktion.....	54
3.2	Zur Kategorisierung des nordisch- germanischen Schöpfungsmythos nach dem Gleichen Modell.....	63
3.3	Zu den Kulturspezifitäten und transkulturellen Aspekten germanischer Schöpfungsmythen	63
3.3.1	Lokalität des germanischen Schöpfungsmythos	63
3.3.2	Globalität des germanischen Schöpfungsmythos.....	67
3.3.3	Fazit.....	68
4	Westafrikanische und Germanische Schöpfungsmythen: Ein interkultureller Vergleich aus einer doppelblickenden Perspektive.....	69
5	Schlussbetrachtung.....	75
6	Literaturverzeichnis	77

ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel verfasst habe. Die Arbeit lege ich erstmals der University of Nairobi als Abschlussarbeit vor. Alle Stellen der Arbeit, die wörtlich oder dem Sinn nach aus veröffentlichten Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht.

Studentin: Dissirama Waguena

Matrikel-Nummer:

C50/13164/2018

Ort und Datum:

Nairobi, 9. November 2020

Unterschrift



Diese Abschlussarbeit wurde als Teil des Masterstudiums der University of Nairobi mit meiner Bewilligung als Betreuer vorgelegt.

Erster Betreuer: Dr. Tobias Lechner:

Ort und Datum:

Nairobi, 9. November 2020

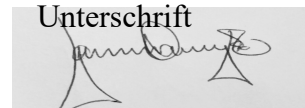
Unterschrift


Zweiter Betreuer: Dr. James O'rao

Ort und Datum:

09/11/2020

Unterschrift



DANKSAGUNG

Den nachstehenden Personen möchte ich einen besonderen Dank entgegenbringen, ohne deren Mithilfe diese Masterarbeit nicht zustande gekommen wäre:

Zuerst gilt mein großer Dank dem DAAD für die finanzielle Unterstützung, die mir ermöglichte, mein Masterprojekt in besseren Verhältnissen durchzuführen.

Ich möchte mich herzlich bei Dr. Akila Ahouli bedanken, der mir während der gesamten Zeit beratend zur Seite stand. Seine fachkundigen Literaturhinweise haben zum Erfolg dieser Masterarbeit beigetragen.

Einen besonderen Dank gilt meinen Betreuern Dr. Tobias Lechner und Dr. James Orao für Ihr kritisches Korrekturlese meiner Arbeitsentwürfe, für die wertvollen Hinweise und hilfreichen Anregungen, die einen maßgeblichen Anteil daran haben, dass die Arbeit in ihrer jetzigen Form vorliegt.

Bedanken möchte ich mich ebenfalls bei Dr. Suzanne Horstmann, die während meines fünfmonatigen Forschungsaufenthalts an der Universität Bielefeld stets für mich ansprechbar war und mich jederzeit fachlich unterstützt hat.

Dankbar bin ich Dr. Shaban Mayanja für die moralische und wissenschaftliche Unterstützung während des gesamten Masterstudiums.

Einen außerordentlichen Dank gebühre ich meinem Kommilitonen Klaus Tezokeng Tchiha für die freundliche und spontane Hilfsbereitschaft.

Des Weiteren danke ich meinen Kommilitonen Yvonne, Isra, Tendai, Damaris, Albert, Hervé, Nicholas, Jovan, Dominic für die schönen Zeiten zusammen, die mir immer in Erinnerung bleiben werden.

WIDMUNG

Diese Masterarbeit widme ich:

-Meiner ganzen Familie für ihre Aufmunterung

-Meinen Bekannten für ihre Unterstützung

ABSTRACT

Creation myths or cosmogonies are logical explanatory models for the origin of the world and can be found in almost all cultures. They emerge as cultural texts and, on closer inspection, show impressive similarities. Myths of creation develop or change over time due to cultural influences. Therefore, it becomes challenging to differentiate Locality and Globality, respectively understood as cultural specificities and transcultural aspects in these mythical stories. This leads to the assumption that cosmogonies claim to be universal. They do not only showcase cultural specificities, but also express clearly a common human behavior, especially the common tendency of a given group to transfer a reduced perception of the universe to the whole global world. This results in a tension between the local and the global. The present work compares West African creation myths of the Dogon and the Yoruba with Nordic Germanic creation myths. Leo Kreutzer's »Doppelblickend« Method will have the merit of bringing together two seemingly different cultural texts, looking at each other. Cultural specificities such as symbols and metaphors in the two myth categories are examined and checked to see how they resemble each other in a more detailed critical analysis. The present work should primarily make a literary contribution to intercultural myth research. In addition, this work aims in a larger space to promote intercultural understanding between societies that are today strongly characterized by their heterogeneity and confronted with issues of identity and alterity.

Key Words:

Cosmogonies, Interculturality, West Africa, Germanic Tribes, »Doppelblickend« Method

Einleitung:

In seinem 2019 verfassten Theaterstück *Die Illegalen Masken* wirft der berühmte deutsche Schriftsteller Ilija Trojanow auf subtiler Weise die grundlegende und sehr aktuelle Frage der Rückgabe der Raubkunst auf. Fünf ausgestellte Masken in einem Museum haben Sehnsucht nach ihrer Heimat, dem afrikanischen Kontinent. Die Masken, die halb menschlich und halb Gegenstände aus Holz sind, nehmen diese Entfernung von Afrika als einen Fluch wahr und planen eine Flucht aus dem Museum. In diesem epischen Theater lässt Trojanow einen Griot, der mit einer Kora immer wieder auftaucht, die Fulani-Kosmogonie mit der Begleitung der Stimme seines irrenden Sohnes Timbuktu erzählen. So schuf Gott am Anfang Stein. Aus Stein schuf er Eisen. Aus Eisen schuf er Feuer. Aus Feuer schuf er Wasser. Aus Wasser schuf er Luft und dann schuf er die Menschen:

Der Mensch wurde stolz.

So schuf Gott die Blindheit

Den Stolz zu bändigen.

Die Blindheit wurde stolz.

So schuf Gott den Schlaf

Den Stolz zu bändigen.

Der Schlaf wurde stolz.

So schuf Gott das Leid

Den Stolz zu bändigen.

Das Leid wurde stolz.

So schuf Gott den Tod

Den Stolz zu bändigen.

Der Tod wurde stolz.

So schuf Gott die Unendlichkeit

Den Tod zu überwinden.¹

¹ Trojanow 2019, S. 11-12.

Trojanow lässt den Griot an den Kontext erinnern, in dem die Kunstwerke entworfen wurden. Dies verweist auf die bedeutende gesellschaftliche Stellung des Griots in den meisten Ländern des Subsaharischen Afrikas. Bei den Manding in Westafrika dominiert nach wie vor die mündliche Überlieferung. Dem Griot kommt die Rolle zu, rituelle Manifestationen als Sänger, Dichter und Instrumentalist zu begleiten, weil er ein umfangreiches Wissen über die Ahnenbräuche und die mündliche Tradition einer Gesellschaft besitzt. Der Griot tritt wie das Licht auf, um die kulturellen Missverständnisse zwischen dem Museumsdirektor und seinen Gästen zu beleuchten, die nur einen begrenzten Blick über die fremde Kultur haben und den Schöpfungsmythos der Fulani als eine „komplexe und wildeste Spekulation“ ohne historische Beweise betrachten.² Trojanow lässt den Leser verstehen, dass der eigene eingeschränkte Blick des Europäers auf die fremde Kultur nicht ausreicht, um nachzuvollziehen, was das Fremde ausmacht.

Die Kosmogonie oder der Schöpfungsmythos ist eine Erzählung von dem Ursprung und den Umständen, unter denen die Welt entstanden ist. Aus dem Griechischen „Kosmos“ und „Gonos“, die jeweils als Welt und Genesis verstanden werden können, ist die Kosmogonie die bedeutendste Geschichte, die die Menschen zu erzählen haben. Jede Kultur bietet also eine Kosmogonie an, die manchmal eindruckliche Ähnlichkeiten zu einer anderen aufweist.

Keine kulturelle Vorstellung ist so universell und kulturspezifisch wie der Schöpfungsmythos. Die Kosmogonie ist so weltumspannend wie das Bedürfnis des Menschen zu erfahren, wann, wie alles begann und woher er kommt. Aus einer psychoanalytischen Sicht erscheint der Schöpfungsmythos als ein kultureller Traum, der menschliche Erfahrungen widerspiegelt. Zu dieser mentalen Struktur schreibt Rasch folgendes:

Da es jedoch niemanden gab, der da war, um zu sehen, wie alles begann, blieben wir mit der Notwendigkeit zurück, Geschichten zu erzählen, metaphorische und symbolische Erzählungen zu konstruieren, die in die Elemente und Erfahrungen des realen Lebens -Väter, Mütter, Sexualität, Geburt, Tod, die Mängel der menschlichen Wesen-gehüllt sind.³

Der Schöpfungsmythos weist Aspekte der Globalität und der Lokalität auf. In diesen Erzählungen sind Elemente zu identifizieren, die durch die Umgebung und die kulturellen Verhältnisse eines Ortes bedingt sind sowie universelle oder semi-universelle Muster und Motive. Wenn sich eine Kultur ihren Schöpfungsmythos erträumt, spezifiziert sie de facto das Universelle. Sie erzählt, wie die Realität besondere Form in den Elementen der Welt annimmt,

² vgl. Trojanow 2019, S. 13.

³ Rasch 2014, S.5.

die man kennt.⁴ Der Schöpfungsmythos fungiert daher als ein gemeinsames Kulturgut der Menschheit. Sie ist die bedeutendste Geschichte, die zu erzählen ist, weil sie es ermöglicht, die Weltbilder und Wertvorstellungen anderer Völker wahrzunehmen.

Der Auswahl dieses Forschungsthemas liegen mehrere Faktoren zugrunde.

Zunächst tragen Mythen zur Identitätskonstruktion eines Volkes bei. Sie entstehen als Ausdruck ihrer Kultur und geben somit Auskunft über die Denkweise und die Weltanschauung eines Volkes. Diese Erzählungen verkörpern die inneren Wünsche, Konflikte oder Bestrebungen der betroffenen Völker. Herder führt an, dass der Mythos, die Sprache und die Volkspoesie Formen sind, in denen sich der Geist einer „Nation“ äußert und in deren Medium das Wesen eines Volkes zutage tritt. So drückte er sich in seiner Abhandlung mit dem Titel *Von Ähnlichkeit der mittleren englischen und deutschen Dichtkunst* aus:

Sie sind gewissermaßen Resultat des Volksglaubens, seiner sinnlichen Anschauung, Kräfte und Triebe, wo man träumt, weil man nicht weiß, glaubt, weil man nicht siehet [sic] und mit der ganzen unzertheilten [sic] und ungebildeten Seele würket.⁵

Hierbei wird betont, dass der Mythos ein effektives Mittel sein kann, andere Kulturen oder Zivilisationen besser kennen zu lernen.

Als nächstes betonen Mythen eine patriotische Zugehörigkeit. Die Diskussion um die Authentizität der Volkspoesie in der deutschen Romantik verdeutlicht es. Nach dem Wiener Kongress (1815) war Deutschland zersplittert. Damals nahm die Poesie eine zentrale Bedeutung in der Literatur ein, weil die Bürger nach einer naturgewollten politischen und gesellschaftlichen Ordnung strebten, wie sie im Mittelalter zu finden war.⁶ Zu dieser Zeit unterschieden sich Deutsche und Engländer stark in ihren Volkstraditionen. Die Engländer konnten auf ihre aufblühende Volkspoesie und deren Vertreter wie James Macpherson und Thomas Percy stolz sein. Ihre Bücher, die im Wesentlichen eine Verarbeitung einer mündlichen Überlieferung von Gesängen und Gedichten waren, wurden als authentisch betrachtet und in ganz Europa bewundert. Hingegen konnte sich der Deutsche Bund, der insgesamt aus vierunddreißig Fürstentümern und vier freien Städten bestand mit keinen Märchen oder Mythen identifizieren. Den Deutschen wurde deutlich, dass die Wiederbelebung ihrer alten Schätze Voraussetzung war, um Zugang zu dem Geist des Volkes zu haben und um dadurch den

⁴ Ebd.: S.5.

⁵ Kellner 1994, S.25.

⁶vgl. Volkert 2011.

gesellschaftlichen Zusammenhalt Deutschlands zu erbauen.⁷ Dies belegen die großen Leistungen der Brüder Grimm, die sich der Sammlung von Märchen und Mythen zur Bestätigung und Erhaltung der deutschen Volkstradition widmeten.

Mythen werden weiterhin zu politischen Zwecken instrumentalisiert, um sich von anderen Völkern abzugrenzen. Besonders werden Gründungsmythen umerzählt, um gewisse Interessen eines Volkes oder einer „Nation“ zu befriedigen, so Herfried Münkler: „[Die Gründungsmythen] arbeiten an der Herausbildung eines ‚Wir‘, indem sie es scharf gegen ein ‚Sie‘ abgrenzen. Sie bebildern Alterität, um Identität zu festigen.“⁸ Ein Beispiel hierfür ist Alfred Rosenbergs Roman *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*,⁹ der nach dem Dritten Reich aufgrund seiner Legitimierung der „Überlegenheit“ der Deutschen gegenüber den Juden in Frage gestellt wurde. Daraus ergibt sich, dass Mythen konstruiert werden können, um bestimmte Ziele zu erreichen. Dabei sind Schöpfungsmythen oder Kosmogonien, die generell mit dem Kult und der Religion verbunden sind, nicht auszuschließen.

Heute erfahren Schöpfungsmythen eine große Rezeption in der Literatur und in den Medien, besonders im Film. Zu den beispielhaften Werken zählen unter anderem Ilija Trojanows Theaterstück *Die Illegalen Masken* (2019), das von der Fulani-Kosmogonie hervorgeht. Christoph Ransmayrs Roman *Die Letzte Welt* (1988), in dem antike Mythen verarbeitet und umerzählt werden, sowie Lisa Grimms Roman *Die Götter von Asgard* (2018), der germanische Götter mit neuen Abenteuern inszeniert. Das erneute Interesse an Mythen ist auch in der modernen afrikanischen Literatur zu beobachten. Als Beispiel gilt u.a. Chigozie Obiomas Roman *An Orchestra of minorities* (2019), der von der Igbo-Kosmogonie ausgeht und Louis Camaras Erzählung *Iyéwa* (1998, neu bearbeitete Auflage 2017), ein stark von der Yoruba-Mythologie inspiriertes Science-Fiction-Buch. Darin wird ein umfangreiches Wissen über die Yoruba-Kultur vermittelt, obwohl der Senegalesische Schriftsteller Camara diese Kultur nur durch Bücher kennen gelernt hat.¹⁰ Mythische Stoffe werden auch in Filmen verarbeitet. Die neue Serie „American Gods“ (2017) ist eine Adaptation von Neil Gaimans Fantasy-Roman. Sie erzählt vom Kampf klassischer Götter biblischen oder mythologischen Ursprungs gegen neue Gottheiten, die vor allem aus der menschlichen Sehnsucht nach Geld, Technologie, Medien,

⁷ vgl. Kellner 1994, S.25-28.

⁸ Münkler 2009, S.21.

⁹ Vgl. Kellner 1994, S.25.

¹⁰ Goethe Institut 2018.

Ruhm und Drogen entstanden sind. All diese Beispiele zeigen deutlich, dass eine „mythische“ Verpackung die Vermittlung von Kritiken der modernen Welt erleichtert.

In den Geisteswissenschaften ist der Mythos vor allem eine Erzählung, sei es kosmologisch (die Struktur des Kosmos beschreibend) oder ätiologisch (den Ursprung der Welt erzählend). Diese Erzählung kommt in symbolischer Form vor. Ihre Struktur und ihr Inhalt bestehen also in dem Wissen, das die Erzählung vermittelt. Die mythische Erzählung kann daher mehrere Funktionen erfüllen: eine soziokulturelle, eine rituelle und eine organisatorische unter anderem.¹¹ Dies deutet darauf hin, dass der Schöpfungsmythos eine Widerspiegelung der tiefsten Strukturen einer Gesellschaft ist, zumal es um ein Zusammenfließen kollektiver Vorstellungen geht, welche in Form eines kohärenten Diskurses formuliert werden.

Der Mythos ist also keinesfalls unsinnig wie die meisten Vertreter der griechischen Aufklärung wie Thales, Anaximander und Anaximenes im Zuge des Übergangs vom Mythos zum Logos dachten.¹² Er ist im Gegenteil Ausdruck der gesellschaftlichen Einbildungskraft schlechthin¹³. Deswegen kann der Mythos nicht getrennt von der Gesellschaft untersucht werden, die ihn erzeugt hat. Der kosmogonische Mythos ist auch nicht in einer dogmatischen Gestalt eingefroren, obwohl dieser stets als Basis einer sakralen Literatur angesehen wird. Der Mythos ist nicht statisch, sondern er ist ein dynamisches System, das sich im Alltag manifestiert. Bei afrikanischen Volksgruppen ist beispielsweise heute noch zu beobachten, dass die mythische Erzählung zur Entstehung der Welt wie ein Drama in verschiedenen Ritualen und Festen vorgespielt und aktualisiert werden. Bei politischen und religiösen Veranstaltungen wie der Krönung von Königen, genannt „Oba“, bei den Yoruba (in Nigeria, Benin, Elfenbeinküste, Burkina Faso und Togo) werden die Legenden der ersten Prinzen bis hin zur Kosmogonie der Yoruba nacherzählt. Ebenso werden mythisch-historische Ereignisse bei dem Kult der sogenannten Nésuhu (Gottheiten der Voodoo in Benin) und der Einweihung der PriesterInnen rekonstruiert. Dabei geht es darum, vergangene Ereignisse wiederzubeleben, damit sich wichtige Vorfahren zu erkennen geben.¹⁴

¹¹ Vgl. Sene 2004, S. 60.

¹² Vgl. Waldow 2006, S. 137.

¹³ vgl. Sene, S.60.

¹⁴ vgl. ebd.: S. 66.

Selbst in einer Gesellschaft wie der deutschen, in welcher der Ahnenkult zugunsten des Christentums und anderer sogenannter offenbarer Religionen verschwunden ist, weist immer noch Spuren vergangener Ritualen auf. Im alltäglichen Sprachgebrauch mag es den meisten Deutschen nicht bewusst sein, dass sich beispielsweise hinter den Wochentagen die Namen der früheren germanischen Gottheiten verbergen. Wie bei den meisten kosmogonischen Erzählungen, hängen die Namen stark mit der Natur und dem Kosmos zusammen. So ist zum Beispiel Sonntag der Tag der Sonne. Der Name stammt aus dem Altnordischen „Soldagr“ und wurde der Gottheit Baldur geweiht. Montag ist im Gegensatz zu Sonntag der Tag des Mondes und heißt im Altnordischen „manidagr“ und wurde der Gottheit der Asen Heimdall geweiht.¹⁵

Die vorliegende Masterarbeit versteht sich als eine interkulturelle und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit westafrikanischen und germanischen Schöpfungsmythen. Es geht um eine literaturkritische Annäherung germanischer und westafrikanischer Schöpfungsmythen der Dogon und der Yoruba. Dabei wird versucht, für einen genaueren Einblick in die verschiedenen Kulturen die Schöpfungsmythen von ihrer metaphorischen Sprache zu entkleiden. Kulturspezifika wie Symbole, Metaphern sowie transkulturelle Aspekte werden in den zu untersuchenden Schöpfungsmythen unter die Lupe genommen. Es wird davon ausgegangen, dass der kosmogonische Mythos ein kultureller Text ist, der in einer Gesellschaft entsteht und in eine Kultur eingebettet ist. Dazu bringt Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zum Ausdruck, dass der Mythos kulturell geformt wird und verschiedene Interpretationsmöglichkeiten hat. Der Mythos fungiert daher als ein Symbol, dessen Bedeutung konstituiert wird und ein Weltbild enthüllt.¹⁶ Dies zeigt, dass der Mythos eine symbolische Form aufweist und sich genauso wie die Sprache oder die Kunst als Träger der kulturellen Leistung erweist und somit den Grundzug für das humane Dasein bildet.¹⁷ Die vorliegende Arbeit nimmt sich vor, die verschiedenen Weltbilder und Ordnungsvorstellungen zu untersuchen, die die zu analysierenden Texte anbieten.

¹⁵Vgl. Zach 2019.

¹⁶ Vgl. Waldow 2006, S. 144.

¹⁷ Vgl. ebd.: S. 144

1.1 Begründung des Themas

Die Kosmogonie ist ein Traumbild, das mehrere Kulturen gemeinsam haben und sie reflektiert zugleich kulturspezifische Realitäten. Mit anderen Worten tritt die Weltanschauung verschiedener Völker in Schöpfungsmythen zu Tage, obwohl sie die Entstehungsgeschichte der Menschheit erklären wollen. Diese Arbeit geht von den Prämissen aus, dass Schöpfungsmythen Eigenschaften der Lokalität und Globalität aufweisen.

Dem Thema wurde bisher in der interkulturellen Germanistik wenig Aufmerksamkeit gewidmet, obwohl Kulturthemen mit unterschiedlicher Reichweite u.a. Gegenstand der interkulturellen Germanistik seit ihren Anfängen sind und dazu beitragen können, neue Methoden einer interkulturellen Germanistik zu entwickeln.¹⁸ Ethnologische Horizonte einer interkulturellen Literaturwissenschaft erweisen sich insbesondere als fruchtbar für die Entwicklung einer interkulturellen Germanistikforschung. Seit den 1970er Jahren wurde die amerikanische Ausrichtung der Kulturanthropologie/Ethnologie zu einer Leitdisziplin, die die Interkulturelle Literaturforschung und deren Methodenreflexion äußerst prägte. In diesem Zusammenhang wird Kultur als Text und Kultur als performatives Schreiben angesehen.¹⁹ Es ist von Belang, das kulturelle Potential der ausgewählten Texte zu erschließen. Der Schöpfungsmythos wird daher als kultureller Text betrachtet. Der Kulturbegriff wird hierbei als gesellschaftliches Feld symbolischer Formen und Praxis verstanden, um den Verflechtungen von Literatur und Kultur gerecht zu werden.²⁰ Denn eine ethnologisch ausgerichtete interkulturelle Literaturwissenschaft trägt dazu bei, das Verhältnis zwischen Kultur und Text neu zu reflektieren sowie die Entwicklung von Methoden des Fremdverstehens zu überdenken.

Der Auswirkung der Kosmogonie auf die gegenwärtigen Gesellschaften wird ebenfalls nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet, obwohl es von großem Interesse ist, auf Schöpfungsmythen Berufung einzulegen, um manche gesellschaftlichen Gegebenheiten nachzuvollziehen. Sei es die Namen der Wochentage, die Namen der Planeten oder die Beschneidung und die Exzision bei manchen afrikanischen Gesellschaften, um nur diese zu erwähnen. Diese Arbeit soll Grundlage für weitere literatursoziologisch orientierte Recherchen über Schöpfungsmythen sein.

¹⁸Vgl. Alois Wierlacher & Andrea Bogner 2003, S. 437.

¹⁹ Vgl. Ebd.: S. 441.

²⁰ Vgl. Ebd.: S. 433.

Des Weiteren soll die vorliegende Arbeit einen literaturwissenschaftlichen Beitrag zur interkulturellen Mythenforschung leisten. Darüber hinaus kann diese Arbeit in einem größeren Raum, dazu beitragen, die untersuchten Kulturen oder Zivilisationen besser zu verstehen, wenn davon ausgegangen wird, dass Mythen eine Entschlüsselung der tiefsten Gedankenstrukturen der Völker ermöglichen. Der Schöpfungsmythos ist auch ein Thema der Anthropologie bzw. der Ethnologie. Der schweizerische Professor Mondher Kilani stellt in seiner *Anthropologie. Du Local au Global* die neuen Debatten und Perspektiven der Anthropologie dar. Dabei behandelt er beispielsweise die Problematiken der modernen Gesellschaft, die stark durch soziopolitische, kulturelle und wirtschaftliche Wandlungen geprägt ist. Daher besteht der neue Gegenstand der Ethnologie nicht mehr in der bloßen Beschreibung der Partikularitäten der sogenannten primitiven oder exotischen Gesellschaften, sondern vielmehr darin, die Vielfältigkeit der traditionellen Gesellschaften zu begreifen und sie in Beziehung mit der Universalität und der modernen globalisierten Gesellschaft zu setzen.²¹ Das Ziel dieser Forschungsarbeit ist es letztendlich, die interkulturelle Verständigung zu befördern. Das ist insbesondere relevant für Gesellschaften, die sich heute mehr denn je durch ihre Heterogenität kennzeichnen und mit Problemen der Alterität und Identität konfrontiert sind.

1.2 Problemstellung

Globalisierung ist ein facettenreiches Phänomen im Hinblick auf ihre Auswirkungen auf die moderne Welt. Reisen und Mobilität sind Schlagwörter der Globalisierung. Es wird viel von der Hybridisierung der Kulturen gesprochen, als Resultat von der Migration und dem ständigen Kontakt verschiedener Völker.

Hervorzuheben ist die Tatsache, dass die Mobilität nicht nur Menschen betrifft, sondern auch und vor allem die mit ihnen verbundenen Ideen. Yilmaz stellte fest, dass sich traditionelle Ausdrucksformen wie Bilder, Klänge, Rituale oder Symbole durch die Globalisierung von ihrem ursprünglichen Ort lösen, um sich in dem sogenannten Globalen Raum zu verbreiten.²² Dieses Phänomen betrifft auch Schöpfungsmythen.

²¹ Vgl. Kilani 2013, S.380-400.

²²Vgl. Yilmaz 2012, S. 148.

Letztere erzählen generell, wie die Welt oder das Universum erschaffen wurde und sind in fast allen Kulturen zu finden. Man stellt jedoch fest, dass sie dank soziokultureller Faktoren eine gewisse Entwicklung im Laufe der Zeit erleben. Im Nachwort zu seinem Buch *Germanische Götter-und Heldensagen* führt Reiner Tetzner an, dass sich die Isländer große Mühe gaben, eine lebendige Dichtertradition zu behalten. Dennoch waren christliche Einflüsse auf die germanischen Mythen unvermeidlich, weil die Chronisten, die sich damit ab dem 13. Jahrhundert beschäftigten, Christen waren. „So schrieb Snorri beispielsweise von Odin als Allvater, von einem höchsten und reinsten Ort Gimblé [...], obwohl es bei den Germanen kein Strafort war“, stellt Tetzner fest.²³ Abgesehen von religiösen Aspekten, können Veränderungen wie bereits oben erwähnt aus politischen Gründen erfolgen.

Aus einer anthropologisch-psychologischen Perspektive sind diese Parallelen nicht immer gerechtfertigt, weil der Mythos bzw. der kosmogonische Mythos transzendental zu sein scheint. In diesem Zusammenhang ist der Schöpfungsmythos unabhängig von Raum, Zeit und manchmal auch von Geschichte. Charles Baudelaire veranschaulicht diese Tatsache durch eine Analogie. Der Mythos wird dabei mit einem Baum verglichen, der überall wächst : „Le Mythe est un arbre qui croît partout, en tout climat, sous le soleil, spontanément et sans boutures (...) comme le péché est partout, le mythe est partout“.²⁴ Der Mythos ist somit eine transkulturelle Erzählgattung.

In den Geschichtswissenschaften ist die Translokalisierung oder die Transkulturalität ein umstrittenes Konzept. Aber die verschiedenen Reflexionen über den Begriff führen zu der Annahme, dass die Translokalisierung vor allem eine Grenzüberschreitung voraussetzt.

Im Letzteren [sic] Sinne werden unter Translokalisierung Phänomene verstanden, die als Ergebnisse von Zirkulation und Transfer gesehen werden können, die also aus konkreten «Bewegungen» von Menschen, Gütern, Ideen und Symbolen hervorgehen, soweit diese mit einer gewissen Regelmäßigkeit räumliche Distanzen und Grenzen überwinden.²⁵

Wie erläutert, ist der Schöpfungsmythos die einzige Erzählung, die kulturspezifisch und zugleich universell ist. Betrachtet man Schöpfungsmythen von verschiedenen Völkern, so stellt man fest, dass sich diese im Laufe der Zeit durch verschiedene Faktoren wie kulturelle Kontakte, historiografisch oder unbewusst entwickeln. Dieses Phänomen ist nicht nur bei den europäischen Völkern festzustellen. Globale Verflechtungen können auch unter afrikanischen

²³Tetzner 2011, S. 397.

²⁴ Zitiert nach Soba 2008, S.11.

²⁵ Freitag & Oppen 2005, S. 2.

Völkern selbst beobachtet werden. Als Volkserzählungen weisen Kosmogonien manchmal eindruckliche Ähnlichkeiten auf, egal wie distanziert die Völker voneinander sind. Es ergibt sich die Herausforderung das Globale von dem Lokalen zu unterscheiden.

1.3 Forschungsfragen

Der vorliegenden Forschungsarbeit liegen folgende Fragen zugrunde:

Die Leitfrage der vorliegenden Arbeit ist die folgende:

- Was macht die Lokalität bzw. Kulturspezifität und die Globalität bzw. Translokalität der zu untersuchenden westafrikanischen und germanischen Schöpfungsmythen aus?

Aus dieser Hauptfrage leiten sich folgende Unterfragen ab:

- Womit zeichnen die zu untersuchenden Schöpfungsmythen ihre Lokalität und ihre Globalität aus?
- Welche inhaltlichen, formalen und sozio-kulturellen Überschneidungen lassen sich jeweils nachzeichnen?
- Wie setzen sich die zu untersuchenden Schöpfungsmythen mit Fragen der Differenz auseinander? Erheben sie etwa Anspruch auf Universalität?

1.4 Arbeitshypothese

Die vorliegende Arbeit beruht auf der Annahme, dass die Kosmogonie eine transkulturelle Gattung ist. Die Kosmogonie ist also nicht nur Kulturspezifisches, sondern drückt zugleich ein gewisses menschliches Verhalten aus. Menschen aus verschiedenen Kulturen neigen dazu, ihre beschränkte Wahrnehmung des Universums auf die ganze Welt zu übertragen.

1.5 Forschungsziele

Das Hauptziel der vorliegenden Arbeit besteht in einem interkulturellen Vergleich westafrikanischer und germanischer Schöpfungsmythen.

Die vorliegende Arbeit verfolgt auch folgende spezifische Ziele:

- Die Struktur der westafrikanischen und germanischen Schöpfungsmythen zu untersuchen: Dabei werden die inhaltlichen und formalen Aspekte der Schöpfungsmythen eine besondere Aufmerksamkeit verdienen
- Die Schöpfungsmythen im Hinblick auf ihre sozio-kulturellen Kontexte zu vergleichen
- Die Lokalität und Globalität der zu untersuchenden Schöpfungsmythen zu bestimmen

1.6 Forschungsstand

Das Thema „Schöpfungsmythen“ ist schon Gegenstand von vielen Forschungsarbeiten gewesen. 2009 schrieb Münkler *Die Deutschen und ihre Mythen*. Dabei untersuchte er die narrative Variation von den deutschen Lokalsagen bzw. Gründungsmythen seit dem 16. bis zum 20. Jahrhundert und bearbeitete ihre Strukturen, ihre Funktionen und Dominanzansprüche gegenüber Schöpfungsmythen Frankreichs. 2015 schilderte Walther in ihrer Doktorarbeit mit dem Titel *Erzählen von Anfang. Schöpfungs- und Gründungsmythen im Hochmittelalterlichen Island* den Ymirmythos als ein indogermanisches Erbe und erläuterte das Phänomen der Mischungen von nicht-christlichen und christlichen Mythen im damaligen Island. Dabei untersuchte sie die Konstruktion und die Funktionen von Schöpfungs- und Gründungsmythen, die nach bestimmten Interessen und Neuorientierungen im Laufe der Zeit verändert wurden. 2005 untersuchte Krebernik die Parallele zwischen dem biblischen Schöpfungsmythos und den altorientalistischen Mythen und zeigte, dass viele mesopotamisch babylonische und sumerische mythische Elemente von dem biblischen Schöpfungsbericht übernommen wurden. Dabei lenkte

er die Aufmerksamkeit der Leser auf die Verarbeitung des Grundmotivs der Enlil-Kosmogonie oder die Spaltung der Himmel und Erde sowie das Motiv des gestörten Urgottheit. Bei der Menschenschöpfung sind ebenso ägyptische Elemente im biblischen Mythos erkennbar.

Müller untersuchte Mythen und ätiologische Märchen zum Ursprung des Todes. Er fand heraus, dass die Schlange in der Bibel sowie das Chamäleon bei afrikanischen Schöpfungsmythen die gleiche Funktion erfüllen.²⁶ Diese symbolischen Tiere fungieren als Todverursacher der Menschheit. 1961 setzte sich Bianchi in seinem Artikel mit dem mythischen Trickster auseinander, einem demiurgischen.²⁷ Schöpfergott, der immer wieder in allen Mythologien auftaucht und als der „Archetyp“ schlechthin gilt. Dabei charakterisiert er den Trickster als ein potenzieller Widersacher des Schöpfergottes. Dies hat einen Dualismus in den kosmogonischen Erzählungen zur Folge, welcher einen Konflikt zwischen den beiden Göttern darstellt. Jedoch betonte er, dass nicht alle Widersacher Trickster seien, da Trickster oder der Widersacher einen komplizierten, zweideutigen, polyvalenten und demiurgischen Charakter aufweise.

2002 versuchte Lock durch einen interkulturellen Vergleich des Asengottes Loki mit dem Trickster Esú in der Yoruba-Mythologie eine neue Deutung der komplexen Figur zu schaffen. 2011 führt Vallier den Vergleich weiter mit dem amerikanischen mythologischen Betrüger Coyote. Dabei betonte er die Notwendigkeit der Kontextualisierung bei der Auseinandersetzung mit dem Trickster. Nicht zuletzt hat sich Muchugu 2003 mit der Funktion kenianischer Mythen beschäftigt. Er ist davon ausgegangen, dass die heutigen Mythensammlungen in Afrika sowie deren Übersetzungen darauf abzielen, diese vom Aussterben zu bewahren. Denn Mythen spiegeln nicht nur die Identität eines Volkes wider, sondern befördern auch internationale Verständigung. Außerdem widerlegt er die Thesen Akivagas und Odagas (1983), denen zufolge Mythen nur an Sakralität, Magie und Religion gebunden seien. Laut Muchugu sollen Mythen als reine menschliche Fantasie betrachtet werden.

²⁶ In fast allen Schöpfungsmythen Afrikas (u.a. bei den Bamileke aus Kamerun, bei den Haussa aus Ghana, bei den Kikuyu aus Kenya).

²⁷ In der Art und Weise des Weltenschöpfers

Es liegt nahe, dass verschiedene Aspekte germanischer und afrikanischer Schöpfungsmythen bereits erforscht worden sind. Doch gibt es kaum interkulturelle Vergleiche afrikanischer mit germanischen Schöpfungsmythen. In seinem 2018 veröffentlichten wissenschaftlichen Beitrag hat Ahouli es geschafft, anhand von ausgewählten westafrikanischen und germanischen Schöpfungsmythen das Phänomen der Lokalität und Globalität aufzuzeigen. Die vorliegende Forschungsarbeit unterscheidet sich von diesem Beitrag dadurch, dass sie einen Schritt weiter geht, um die interkulturelle bzw. transkulturelle Aspekte der Schöpfungsmythen aufzuzeigen. Die Schöpfungsmythen werden formal und inhaltlich analysiert und im Hinblick auf soziokulturelle Kontexte verglichen.

1.7 Begrenzung des Themas

Die vorliegende Arbeit beruht auf bestimmten Texten germanischer und westafrikanischer Schöpfungsmythen der Dogon und der Yoruba. Der Fokus der Untersuchung liegt auf die Erschließung des interkulturellen Potentials der zu untersuchenden Texten. In seinem wissenschaftlichen Beitrag mit dem Titel *Lokalität und Globalität der Kosmogonien. Afrikanische und germanische Schöpfungsmythen in interkulturell ‚doppelblickender‘ Annäherung* beschäftigte sich Ahouli mit westafrikanischen Schöpfungsmythen der Ewe, der Yoruba, der Dogon und den germanischen Schöpfungsmythen. Dabei untersuchte er deren Lokalität und Globalität und kam zum Schluss, dass trotz ihrer Verankerung im Lokalen, erheben die Kosmogonien einen gewissen Anspruch auf Universalität, was zu einem Spannungsverhältnis zwischen Lokalem und Globalem hinsichtlich dieser mythisch-kulturellen Erzähltexte führt. Die vorliegende Arbeit fokussiert die interkulturelle bzw. transkulturelle Aspekte der zu untersuchenden Schöpfungsmythen. Dabei werden intertextuelle Bezüge zwischen den kosmogonischen Texten analysiert und schließlich wird erörtert, ob die westafrikanischen und germanischen Schöpfungsmythen Anspruch auf Universalität erheben.

1.8 Begriffserklärung

1.8.1 Kosmogonie-Schöpfungsmythos

Der Begriff „Kosmogonie“ stammt aus dem altgriechischen *kosmos* (Welt, Weltordnung) und *gonos* (Zeugung)²⁸ und bezeichnet dem Duden zufolge die „mythische Lehre von der Entstehung der Welt.“²⁹ In der gleichen Richtung unterscheidet man auch die Theogonie (die Lehre von der Entstehung der Götter)³⁰ und die Anthropogenie (die Lehre von der Entstehung der Menschheit)³¹. Konkret bezeichnet man mit dem Begriff Kosmogonie eine mythische Erzählung über die Schöpfung der Welt ohne wissenschaftlichen Beleg. In diesem Kontext ist die Kosmogonie mit einem Schöpfungsmythos gleichzusetzen, also einem Mythos, der die Schöpfung oder die Entstehung der Welt zu erklären versucht. Gleiser geht davon aus, dass der Schöpfungsmythos bzw. die Kosmogonie religiöse Wurzeln hat und „ein Ausdruck der Ehrfurcht der verschiedenen Kulturen vor dem Geheimnis der Schöpfung ist.“³² Denn trotz aller wissenschaftlichen Fortschritte, bleibt die sogenannte „Frage aller Fragen“, die Frage nach dem Ursprung der Welt doch ein Mysterium. Philosophisch gesehen fungieren Kosmogonien als die allerersten Annäherungen von Menschen an die absolute Wahrheit vor den Diskussionen um die Vernunft.³³ Christian von Ehrenfels ist sich dessen bewusst, dass die absolute Wahrheit nie erreicht wird, ist jedoch davon überzeugt, dass die ursprünglichen „metaphysischen“ Vorstellungen nicht widerlegt werden sollten, zumal sie einen gewissen Annäherungsgrad an die Wahrheit besitzen und dass die Wahrheit im Laufe der Zeit entdeckt werden sollte³⁴. Für diese Forschungsarbeit ist zwangsläufig eine Nuancierung der Begriffe Kosmogonie und Kosmologie notwendig.

²⁸ Linternaut 2019.

²⁹ Duden: Das Fremdwörterbuch 2005, S.570-571.

³⁰ Großes Fremdwörterbuch 1977, S.758.

³¹ Duden: Das Fremdwörterbuch 2005, S.73

³² Gleiser 1998, S. 14.

³³ Von Ehrenfels 1916, S. 1-2.

³⁴ Ebd., S. 1

1.8.2 Kosmologie

Der Begriff „Kosmologie“ ist zum ersten Mal für das 15. Jahrhundert belegt. Das Kompositum „Kosmologie“ leitet sich vom altgriechischen *kosmos* (Weltordnung) und *logos* (Kunde, Lehre, Wissenschaft)³⁵ ab und ist dem Großen Fremdwörterbuch zufolge ein Teilgebiet der Astronomie, das den Zustand und die Entwicklung der Welt als Ganzes beschreibt.³⁶ Die Kosmogonie ist ein Teil der Kosmologie. Auch die mit den sogenannten harten Wissenschaften wie Mathematik und Physik verbundene Urknalltheorie, ist eine Kosmogonie, weil sie letztendlich eine Hypothese über den Ursprung der Welt ist. Mit dem Konzept der Kosmogonie sind häufig Mythen gemeint, die von der Entstehung der Welt erzählen. Die sogenannten kosmogonischen Mythen streben im Wesentlichen danach, die gegenwärtige Ordnung der Welt zu erklären sowie den Geist der gegenwärtigen Gesellschaft, für welche der Mythos relevant ist.³⁷ Die Kosmogonie fungiert daher als ein literarisches Genre, sozusagen als Volkspoesie, die sich je nach Kultur unterschiedlich ausdrückt. Treffend brachte Paul Valéry zur Sprache :

La Cosmogonie est un genre littéraire d'une remarquable persistance et d'une étonnante variété, l'un des genres les plus antiques qui soient. On dirait que le monde est à peine plus âgé que l'art de faire le monde.

³⁸

Die Vielfalt der Kosmogonien ist eindrücklich und gibt Auskunft über verschiedene Weltanschauungen. Sowohl Kosmogonien als auch kosmologische Erklärungsmodelle sind somit Versuche, die Welt zu verstehen³⁹.

³⁵La langue Française 2019.

³⁶ Großes Fremdwörterbuch 1977, S. 416-417.

³⁷ Cosmovisions 2019.

³⁸ Valéry 1998, S. 1.

³⁹ vgl. Gleiser 1998, S. 13-14.

1.8.3 Lokalität

In Schöpfungsmythen tauchen Elemente auf, die durch bestimmte Umgebungen beeinflusst sind und die sich auf vorherrschende Tätigkeiten der jeweiligen Gebiete beziehen. Daher umfasst der Begriff „Lokalität“ all diese Elemente, die spezifisch für eine Kultur sind.

1.8.4 Globalität

Schöpfungsmythen enthalten auch kulturübergreifende oder transkulturelle Muster und Motive. Unter Globalität sind Überschneidungen zu verstehen, die nachzeichnen können, wenn die gegebenen Schöpfungsmythen miteinander verglichen werden.

1.9 Theoretisches und methodologisches Instrumentarium und Gliederung der Arbeit

1.9.1 Auswahlkriterien des Untersuchungsmaterials

Da die Zielsetzung dieser Arbeit die Erschließung des interkulturellen Potentials von Schöpfungsmythen ist, werden die Daten von relevanten Büchern erhoben. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Feststellung, dass Interkulturalität in einer intertextuellen Dimension offenbar ausgedrückt und vermittelt wird. Texte aus den folgenden Büchern bilden den Korpus der geplanten Untersuchung: Die westafrikanischen Schöpfungsmythen der Dogon und der Yoruba, die jeweils in Marcel Griaules *Dieu D'eau* (1948) und Frank Willets *Ifè* (1967) zuzugreifen sind, sowie Reiner Tetzners *Germanische Götter-und Heldensagen* (2011) werden in der vorliegenden Arbeit unter die Lupe genommen. Die Auswahl von Textauszügen aus diesen Büchern kommt nicht von ungefähr. Die Auswahlkriterien erfolgen durch die disziplinäre Ausrichtung der vorliegenden Arbeit, die dazu führen soll, sich Einsichten einer afrikanischen Germanistik zu eigen zu machen, die sich als interkulturell versteht. Die anderen Auswahlkriterien sind nämlich die Zugänglichkeit der oben erwähnten Quellen, die Prominenz

der Autoren sowie die Repräsentativität der Texte im Hinblick auf die Kulturen, aus denen sie entstanden sind.

Ein besonderes Merkmal afrikanischer Mythen ist ihre Vielfalt, die auf die Mannigfaltigkeit afrikanischer Stämme zurückzuführen ist. Die bekanntesten Schöpfungsmythen Westafrikas sind jedoch die der Yoruba und der Dogon, da diese Volksgruppen ethnologisch bereits viel erforscht wurden. Wer sich mit afrikanischen Schöpfungsmythen auseinandersetzen möchte, soll unvermeidlich darauf beachten, dass nur eine begrenzte Verschriftlichung afrikanischer Mythen vorhanden ist. Manche afrikanische Mythen sind im Laufe der Zeit verloren gegangen oder verdrängt worden.⁴⁰ Ein anderes Hindernis für eine gründliche Beschäftigung mit afrikanischen Mythen besteht in der Sakralität der meisten afrikanischen Mythen, die lediglich an initiierte Mitglieder der Gemeinschaft vermittelt werden.

Der französische Ethnologe Marcel Griaule wurde berühmt, weil er sich beispielsweise einweihen lassen musste, um Zugang zu den Geheimnissen der Dogon-Vorfahren zu haben. Sein Buch *Dieu D'eau* gehört bis heute zu den wichtigsten Quellen der mündlichen Literatur des Dogon-Volkes. Dieses Buch hat das Verdienst, für Experte und Nicht-Experte zugänglich zu sein. Im Gegensatz zum *Le Renard pâle*, das lange Transkriptionen enthält und eine gewisse wissenschaftliche Kompetenz fordert. Sein literarisches Werk gibt dem Leser die Möglichkeit, die Komplexität aber zugleich die kulturellen Schätze des Dogon-Schöpfungsmythos zu entdecken. Obwohl eine mehrtätige Unterhaltung zwischen Griaule und dem alten Mann Ogotemmêli in diesem Buch wiedergegeben wird, wird in der vorliegenden Arbeit den Text mit dem Titel „La Première Parole et la jupe de Fibres“ von Seite 19 bis Seite 27 besonders in den Blick genommen, weil dieser Text die Schöpfungsgeschichte der Dogon hervorragend und ausführlich darstellt.

Frank Willet war ein britischer Archäologe und Anthropologe, der als berühmtester Afrikanist seiner Zeit bekannt war. Er lebte einige Jahre als Offizier der nigerianischen Abteilung für Altertümer und konnte die erstaunlichen Skulpturen, die Ife berühmt gemacht haben, mit der Umgebung, aus der sie stammen, genau studieren. Sein Buch *Ife* ist eine Synthese seiner eigenen Entdeckungen und der anderen Forscher auf dem weiten Gebiet der westafrikanischen Kunst. Mit Rücksicht auf die Tatsache, dass Benin-Skulpturen in den Museen Europas ausgestellt wurden und allgemein bekannt waren, fokussierte er die Skulpturen von Nok und Ife, die in ihrem Kontext in ihrer Heimat unbedingt zu erforschen waren. Frank Willets Buch

⁴⁰ vgl. Ahouli 2018, S. 7.

prägte maßgeblich die europäische Wahrnehmung afrikanischer Kunst und revolutionierte dadurch die Weltgeschichte. In dem Vorwort des Herausgebers ist schon den begrenzten Blick der Europäer festzustellen, die nach wie vor ihre eigenen Interpretationen der afrikanischen Kunst als die plausibelsten halten und dazu neigen, die afrikanische Kunst zu verteufeln und zu pauschalisieren:

Professor Willet records from Experience that European visitors to Ife frequently ask how it could have been possible for people living in a mud houses with grass roofs to have made such beautiful objects as the bronze and terracotta sculptures which are exhibited in the museum [...]The varied and often dramatic emphasis which marks certain of the Nok terracotta or Benin bronzes accords more nearly with certain modern trends in the West, and the accordance is not entirely accidental. But it is above all the wide range of African aesthetic in its own right that impresses the serious student. The old Misconception that all ‚African‘ Art was vaguely an expression of “folk fetish” still demands constant and public refutation.⁴¹

Im Rahmen dieser Untersuchung wird der Textauszug betitelt „The Origins of the Yoruba and of the Art of Ife“ von Seite 121 bis 122 unter die Lupe gezogen.

Reiner Tetzner ist einer der deutschen Autoren, die der germanischen Mythologie viel Zeit gewidmet haben. Als freier Autor hat er zahlreiche Bücher über griechische und germanische Götter- und Heldensagen verfasst und veröffentlicht. Obgleich ein großer Teil der germanischen mythischen Überlieferung im Laufe der Zeit verloren gegangen ist, existieren noch Schriften von Gelehrten, die sich mit der germanischen vorchristlichen Religion 200 Jahre nach der Christianisierung beschäftigt haben.⁴² Zu den kanonischen Quellen der nordischen germanischen Mythologie zählen Snorri Sturlusons *Snorra-Edda* aus der Wikingzeit um 1220, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von unbekanntem Autoren verschriftlichte *Lieder-Edda*, die von Saxo Grammaticus verfassten *Gesta Danorum* über frühe dänische Geschichte (etwa 1140 bis 1220) sowie Zeugnisse aus der Römerzeit wie Tacitus‘ *Germania* (Anaconda 2009). Die folgende Arbeit basiert auf Reiner Tetzners aus den Quellen neu erzählte *Germanische Götter- und Heldensagen*. Reiner Tetzners Buch erzählt Geschichten von Göttern und Helden aus der Vorzeit Mittel- und Nordeuropas, die zu den großen, wirkungsmächtigen Stoffen der deutschen Literatur gehören. Mit Bezug auf die altnordischen und mittelalterlichen Quellen greift er alte Märchen um die nordisch-germanischen Götter unter anderem Odin, Thor, Freyja, Siegfried und Kriemhild auf. Faszinierend ist die Erzählweise des Autors, der dem Leser den Eindruck gibt, einen Roman zu lesen. Dem ist hinzuzufügen, dass die einzelnen

⁴¹ Willet 1967, S.7-8.

⁴²vgl. Simek 2006, S. 9.

Geschichten chronologisch und in einer modernen zugänglichen Sprache wiedergegeben werden. Tetzners Buch hat den Verdienst, eine kritische und nötige Rückkehr zu den Quellen zu liefern. In dieser Arbeit wird das erste Buchkapitel mit dem Titel „Die Asen-Götter werden geboren und bauen die Welten“ analysiert. Das Kapitel handelt von den Anfängen der germanischen kosmogonischen Welt.

1.9.2 Analysekriterien des Korpus

Das ausschlaggebende Kriterium für die Analyse der oben erwähnten Textauszüge lässt sich dadurch rechtfertigen, dass die ausgewählten Texte Eigenschaften der Lokalität und der Globalität aufweisen.

1.9.3 Gliederung der Arbeit

Auf dieser oben erwähnten Grundlage werden folgende Schritte im Rahmen der vorliegenden Arbeit unternommen

Im Ersten Teil der Arbeit werden die Strukturen und Funktionen der ausgewählten westafrikanischen Schöpfungsmythen analysiert. Dabei werden lokale und globale Aspekte in den westafrikanischen Schöpfungsmythen der Yoruba und der Dogon herausgearbeitet.

Der zweite Teil der Arbeit wird den germanischen Schöpfungsmythen gewidmet. Analysiert werden hierbei ebenfalls deren Struktur und Funktion sowie ihre Kulturspezifitäten und transkulturellen Aspekte.

Im dritten Teil der Arbeit werden germanische und westafrikanische Schöpfungsmythen mit Rücksicht auf ihre sozio-kulturellen Kontexte intertextuell aus einer doppelblickenden Perspektive der *Ecole de Hanovre* verglichen. Dabei werden intertextuelle Bezüge und transkulturelle Aspekte germanischer und westafrikanischer Kosmogonien aufgezeigt.

1.10 Die Interkulturelle Literaturtheorie

Das seit den 1960er Jahren akademisch institutionalisierte Forschungsgebiet der *Cultural Studies*, das sich abschließend in den 1970er Jahren in einem multikulturellem Amerika etablierte, prägte das Kulturverständnis von dem Rest der Welt, so dass dieses Forschungsgebiet zu einer wichtigen Leitdisziplin geworden ist, die für den interkulturellen Untersuchungshorizont und für eine neue Methodenreflexion der Literaturwissenschaft maßgeblich geworden ist.⁴³ Der Begriff Interkulturalität ist eine Zusammensetzung aus dem lateinischen *Inter* (unter, zwischen) und aus dem Substantiv *Kultur* (aus dem lateinischen *Cultura*, das heißt, Landbau, Pflege des Körpers und des Geistes).⁴⁴ Duden zufolge, bezeichnet das Adjektiv ›interkulturell⁴⁵ die Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen. Die Interkulturalität kann daher als eine Begegnung zwischen verschiedenen Kulturen verstanden werden und die damit verbundenen Konstellationen. In der Literaturforschung können die kulturellen Differenzen von großer Bedeutung sein, denn sie ermöglichen es, über die Grenzen hinauszugehen im Sinne eines kulturellen Austauschs, wie es Alois Wierlacher zu Recht betonte:

Auf dieser Grundlage, die ein romantischholistisches Verständnis von Kultur ebenso ausschließt wie ein postmodern-dekonstruktives, arbeitet interkulturelle Literaturwissenschaft am besten mit einem Kulturbegriff, der Kultur als eine Dimension, ein Feld, ein Teilsystem von Gesellschaft bestimmt. Weiter ist Kultur beschreibbar als System und als Prozess, es lassen sich kontinentale, nationale, und regionale, Klassen- und Gruppen-, Sub- und Gegen-, residuale, hegemoniale und emergente Kulturen unterscheiden. In Hinblick auf Kunst und Literatur ist es wichtig zu beachten, dass Kultur nicht nur eine Quelle von Distinktion, Abgrenzung, Konflikt, sondern auch ein Feld von Kontakt, Austausch, Diffusion und Integration sein kann.⁴⁶

Hier wird die Kultur als ein dynamisches Phänomen begriffen, eine Auffassung, die sich von den frühen Ideen abkehrt, denen zufolge, die einzelnen Kulturen homogen in sich seien. Die Nationalisierung des Kulturbegriffs in Deutschland reicht in das 19. Jahrhundert zurück, als sich Deutschland von den anderen „Nationen“ abzuheben suchte. Vorher war der Fremdeheitsbegriff in Europa nicht bekannt. Glaube und Gemeinde hatten eine zentrale Bedeutung in der deutschen Gesellschaft. Infrage wurden Fremdsprachen in der Kirche zum Beispiel oder in ritualen Kontexten nicht gestellt. Man war dessen bewusst, dass Deutschland

⁴³ Vgl. Hoffmann 2006, S.9.

⁴⁴ Vgl. Ebd.

⁴⁵ Duden 926.

⁴⁶ Alois Wierlacher, Andreas Bogner 2006, S.433

stets eine Migrationsland /multikulturelles Land gewesen ist. Ausschließungen von Minderheiten beginnen erst mit der Klein/Großdeutschlandsfrage. Es folgt die Exklusion von Minderheiten, wie zum Beispiel Österreich-Ungarn. Später zur Zeit des Nationalsozialismus werden polnische oder slavistische Literatur als undeutsch zensiert. Im Kurzen wird jede fremde Literatur zurückgewiesen.⁴⁷ Die Auseinandersetzung mit Interkultureller Literaturwissenschaft beginnt erst mit Goethes Auseinandersetzung mit dem Orient, Indien-Begeisterung in der Romantik, europäische Zivilisationskritik. Danach wurde eine detaillierte Interpretation der hybriden Migranteliteratur durchgeführt. Uwe Tims Morenga markiert die Perspektive einer postkolonialen Literaturgeschichte in Deutschland. Als zentraler Begegnungsraum mit dem Interkulturellen gilt später die deutsch-türkische Literatur im Zuge der zweiten Migrantengeneration in den 1990 er Jahren. Die Literatur ergibt sich aus den Debatten um die sogenannte „Gastarbeiterliteratur“. Themen der deutsch-türkischen Literatur werden von der Migration zu Globalisierung weiterentwickelt. Die Überwindung der klischeehaften Bilder ermöglicht eine methodische und thematische Öffnung der Interkulturellen Literaturwissenschaft.⁴⁸ Die Interkulturelle Literaturwissenschaft in Deutschland ist daher eine von gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen wie die Globalisierung und die Migration geprägte Fachrichtung.

Die interkulturelle deutsche Germanistik wurde auch lange Zeit durch das traditionelle germanistische Konzept einer monolingualen und kulturell homogenen 'Nationalliteratur' im Sinne des 19. Jahrhunderts gekennzeichnet. Das unübersehbare Hervortreten der Arbeitsmigration in den 1980er Jahren revolutionierte die interkulturelle Germanistik gründlich, dass neue Formen einer offenen, hybriden, interkulturellen deutschsprachigen Literatur von der Literaturwissenschaft zunehmend wieder wahrgenommen und unter dem Einfluss von *multicultural* und *postcolonial studies* und des *cultural turn* auch in den Philologien zum Gegenstand einer transnational und kulturwissenschaftlich erweiterten Germanistik gemacht wurde.⁴⁹ Daher finden Kategorien wie u.a Inter-, Trans- und Multikulturalität Verwendung in diesem Forschungsfeld, denn die kulturelle Identität im Sinne einer Mischung zweier oder mehrerer Kulturen verstanden wird. Bezugnehmend auf das Verständnis der Interkulturalität Michael Hoffmanns, lässt sich sagen, dass die Interkulturelle

⁴⁷ Vgl. Esselborn2009, S.43

⁴⁸ Vgl Esselborn 2009, S.55.

⁴⁹ Vgl Schmitz 2009, S.7.

Literaturwissenschaft auf Essentialismus, feste Identifikationen und eine gegenseitige Anerkennung differenter, homogener kultureller Einheiten verzichtet.⁵⁰

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit lohnt es sich festzuhalten, dass Gegenstand interkultureller Literaturwissenschaft interkulturelle Aspekte der Literatur und ihrer Rezeption ist. Diese können sich an den Texten selbst zeigen, sei es als thematische Aspekte, wie die Darstellung von Kulturbegegnungen und Kulturkonflikten in Texten oder sei es als formale Aspekte wie Gattungsadaptation, sprachliche Vielstimmigkeit, Intertextualität und Hybridität jeweils über Kulturgrenzen und -differenzen hinweg. Diese interkulturellen Aspekte können sich ebenfalls an den Kontexten der Texte zeigen, an Lebens- und Produktionsbedingungen ihrer Autoren, an ihrer Einbettung in historisch-soziale Diskurse oder an ihrer Rezeption.⁵¹ In der interkulturellen Literaturwissenschaft spielt die interkulturelle Kommunikation auch eine bedeutende Rolle, zumal Interkulturalität literarische Texte zwischen verschiedenen Kulturen verortet und sie in den umfassenderen Horizont der interkulturellen Kommunikation rückt. Im Zuge der Entwicklung der interkulturellen Germanistik, hat sich ebenfalls die afrikanische Germanistik zu sich gefunden durch das Engagement deutscher und afrikanischer Literaturwissenschaftler. Die vorliegende Arbeit stützt sich insbesondere auf die Perspektive einer interkulturellen afrikanischen Literaturwissenschaft der sogenannten „Ecole de Hanovre“, die die jüngsten Ansätze einer afrikanischen Germanistik zur Verfügung gestellt hat.

1.11 Die Interkulturalität der 'Ecole de Hanovre'

Die Bezeichnung „Ecole de Hanovre“ wurde Ende der 1990er Jahre zum ersten Mal von dem togoischen Germanisten Pierre Kadi Sossou im Rahmen eines deutsch-afrikanischen Kolloquiums in Hannover zur Erforschung von Fragestellungen und Vorgehensweisen einer interkulturellen Literaturwissenschaft verwendet. Damit bezeichnete er sechs aus dem subsaharischen Afrika stammende Germanisten, die unter der Betreuung von Leo Kreutzer habilitierten und promovierten. Die interkulturelle Theorie der Hannoverschen Schule wurde schrittweise entworfen durch eine Reihe von Treffen und intensiven Forschungsarbeiten. Diese Schule wurde ins Leben gerufen dank dem Engagement von Leo Kreutzer, Alioune Sow,

⁵⁰ Vgl. Hofmann, 11.

⁵¹ Vgl. Wierlacher & Bogner, S.434.

Norbert Ndong und David Simo.⁵² In seiner Anfangsphase hatte die Schule keine systematisch organisierte Methode. 2003 wurde in Yaoundé ein Alumni-Seminar veranstaltet, wobei sich Germanisten aus Westafrika und Kamerun zum ersten Mal versammelten, um Ansätze einer afrikanischen Germanistik zu entwickeln. Diese Lehrveranstaltung verlief aber letzten Endes im Still einer Brainstorming. Entscheidend waren die Lehrveranstaltungen vom Wintersemester 2000/01 bis zum Sommersemester 2003 in Hannover, wobei sich sechs ehemalige afrikanische Habilitanden ihre Ansichten angesichts einer Methodik „der Ecole de Hanovre“ austauschten.⁵³

Die Frage nach dem Sinn und Zweck einer afrikanischen Germanistik ergab sich nach dem 12. Kongress der Hochschulgermanisten in Dakar. Das Thema war: Schwarzafrika in der deutschsprachigen Literatur «Négritude et Germanité». Beteiligt an diesem Kongress war der bedeutende frankophone Schriftsteller Leopold Sédar Senghor, der versuchte, einer Germanistik in Afrika Perspektiven zu weisen. Seine Aufforderung für eine Auseinandersetzung Afrikas südlich der Sahara mit der deutschen Sprache, der deutschen Kultur und Literatur beruhte auf seiner »Négritude-Theorie«, wofür er 1968 den Friedenspreis bekommen hatte. Am zweiten Kongresstag schilderte der aus Abidjan kommende Germanist Michel Kokora die Begegnung mit bestimmten Ausdruckformen der deutschen Romantik, mit Lied und Märchen, die ihm zum Beispiel ermutigt hätte, sich zu ähnlichen Ausdrucksformen einer schwarzafrikanischen mündlichen Tradition zu bekennen. Die Komplexität eines afrikanischen Zugangs zur deutschen Sprache und Literatur wurde viel diskutiert. Man wusste nicht, ob dieser Zugang zur deutschen Sprache als kultureller Tradition, Medium kultureller Begegnung oder einfach als erwünschter «Technologie-Transfer» aufzufassen war.⁵⁴ Da das Thema des Kongresses sich von der «Négritude Theorie» inspiriert hatte, ergriff Senghor die Gelegenheit um seine Idee einer Beziehung zwischen «Négritude» und « Germanité» zu verteidigen. Er verwies auf eine Verwandtschaft der «Seele des Negers» (l'âme nègre) und der «deutschen Seele» (l'âme allemande), deren verbindendes Moment die Fähigkeit der «Einfühlung» der Gefühlsbewegung (puissance d'émotion) ermöglichte.⁵⁵ Im Rahmen dieser Überlegungen leuchtete es ein, dass die Germanistik in Afrika südlich der Sahara anfangs vielmehr im Sinne einer entwicklungsorientierten Fachdisziplin im Sinne einer «Technologie-Transfer» von den Schwarzafrikanern selbst verstanden war. Nach dieser Vorstellung sollte das Erlernen der deutschen Sprache oder die Auseinandersetzung mit der deutschen Literatur ein

⁵² Vgl. Kreutzer 2009, S.29

⁵³ Vgl. Kreutzer S. 14.

⁵⁴ Vgl. Ebd., 14.

⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 15.

ökonomisch und technologisch nachholender Vorgang aufgefasst werden im Kontext einer kapitalistischen Gesellschaft. Kreutzer kam zum Schluss, dass eine schwarzafrikanische Germanistik in Westafrika nicht als Begegnung von «Négritude» und «Germanité» zu organisieren war, zumal viele junge Schwarzafrikaner die Négritude -Theorie unter Ideologie Verdacht geraten war.⁵⁶

Kreutzer vertrat die These, dass die afrikanischen Germanisten ein wissenschaftliches Instrumentarium brauchten für eine vergleichende Analyse deutscher und afrikanischer Literatur. Er begründet damit, dass die Afrikaner somit ihren eigenen Entwicklungsweg definieren würden. Als vergleichende Kulturwissenschaft hätte die Germanistik, so Kreutzer, eine Chance, sich in Afrika nützlich zu machen. In Anbetracht der Missverständnisse um den Begriff «Entwicklung» in einem afrikanischen Kontext, der nichts weiter bedeutete als Modernisierung, ging er davon aus, dass eine afrikanische Germanistik als Entwicklungsfaktor zu legitimieren ist. In diesem Zusammenhang wird Entwicklung als kultureller Prozess im Sinne einer Entfaltung spezifischer Lebensverhältnisse wahrgenommen.⁵⁷ Eine Reihe von wissenschaftlichen Beiträgen waren ausschlaggebend für den Entwurf einer Methode der Hannoverschen Schule.

1985 promovierte der senegalesische Germanist Alioune Sow mit dem Entwurf einer afrikanischen Germanistik als eine «entwicklungsorientierte» Wissenschaft im Bereich Deutsch als Fremdsprache an der Universität Hannover. Ende der 1990er Jahre verknüpfte er seine Dissertation mit einer Habilitationsschrift über «Entwicklungsoptionen» der Goethe-Zeit an.⁵⁸ In seiner Arbeit liest er Texte von Herder und Goethe als Entwürfe «dezentrierter Entwicklung» und zeigte, wie ihre Vision von einer «anderen Moderne» für eine Auseinandersetzung mit destruktiven Tendenzen gegenwärtiger Globalisierungsprozesse «wieder ins Spiel» bringen lasse.⁵⁹ Seine Arbeit gab der interkulturellen Literaturwissenschaft der «Ecole de Hanovre» eine Orientierung. Interkulturalität wird als eine interkulturelle Partnerschaft zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern.

Der Mitbegründer der Hannoverschen Schule Norbert Ndong war zu dieser Zeit Habilitand. Beide waren skeptisch gegenüber dem Konzept einer «interkulturellen Kommunikation», welches die Tatsache außer Acht gelassen hatte, dass Austauschbeziehungen stets mit Machtverhältnissen verbunden sind. Norbert Ndong plädierte für die Einbeziehung der

⁵⁶ Vgl. Ebd., S.17.

⁵⁷ Vgl. Kreutzer 2009, S.29.

⁵⁸ Vgl. Ebd. 23.

⁵⁹Vgl. Ebd., S.2

afrikanischen Literatur in einer interkulturellen Germanistik. In einem forschungspraktischen Teil seiner Arbeit, exemplifizierte er am Beispiel von jeweils zwei Romanen über Konflikte von Söhnen und Töchtern mit ihren Vätern, wie themenverwandte «Segmente» afrikanischer und deutscher Literatur methodisch reflektiert und interkulturell ergiebig zusammengeführt werden können.⁶⁰ In seiner Habilitationsschrift entwirft er eine interkulturelle Literaturwissenschaft als Inszenierung von «regards croisés» zwischen Literaturen, durch die das Eigene (die eigene Literatur) im «Lichte» des Fremden (einer fremdkulturellen Literatur), das Fremde aber zugleich im Lichte des Eigenen erschien.⁶¹ Diese Methode des Verfahrens wird später von Leo Kreutzer als „Doppelblickend“ in Bezug auf Goethes Gedanken bezeichnet.

Der Hauptvertreter von der Hannoverschen Schule Leo Kreutzer hat die Theorie entworfen, um die afrikanischen Forscher in eine den Afrikanern mehr gerechte interkulturelle Germanistik zu integrieren, die bei ihm promovierten. Die Reflexion beginnt mit seiner Mitte der 1980er Jahre in der Zeit veröffentlichten Artikel „Warum Afrikaner Goethe lesen sollen,“. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung afrikanischer Germanisten mit der deutschen Literatur sollte also legitimiert werden. Tatsächlich ist der Ansatz als Gegenreaktion auf die Perspektive einer interkulturellen Germanistik des Bayreuther Germanisten Alois Wielacher entstanden. Bei seiner Theorie ging es darum „durch eine multiperspektivische Hermeneutik die innenperspektive der Germanistik von einer Außenperspektive befruchten zu lassen“.⁶² Diese These wurde von dem Mitbegründer der „Ecole de Hanovre“ Norbert Ndong als eine ethnozentrische Reflexion beurteilt. Aus diesem Grund forderte er eine Integration fremdkultureller Literaturen in eine interkulturelle Germanistik. Der afrikanische Literaturwissenschaftler fungiert daher als ein Kulturvermittler zwischen der deutschen und der afrikanischen Literatur, die er selbst zusammenführt und gestaltet. Der Ansatz schlägt eine Vorgehensweise vor, welche darin besteht, afrikanische Realitäten bei der Auseinandersetzung mit der deutschen Literatur mitzudenken. Die Überlegungen für eine interkulturelle Germanistik an der ‚École de Hanovre‘ sowie in den Entwicklungsländern südlich der Sahara führten zur Auffassung von Germanistik als eine Entwicklungswissenschaft.

Die Habilitationen David Simos an der Universität Hannover am Sommer 1991 war ausschlaggebend. David Simo untersuchte in seiner Habilitationsschrift Zusammenhänge zwischen interkultureller und ästhetischer Erfahrung im «ethnopoetischem» Werk Hubert Fichtes. Dabei beschreibt er Fichtes ethnographische Arbeit als ästhetische Erfahrung und

⁶⁰ Vgl. Ebd., S.48.

⁶¹ Vgl. Kreutzer 2009.51.

⁶² vgl. Essomba 2016, S.12

arbeitet Muster heraus, mit deren Hilfe Alltag und Riten afro-amerikanischer Kulturen als ästhetisches Objekt wahrnehme. Er machte auf diese Weise deutlich, wie bei Fichte interkulturelle Erfahrung ein Modus ästhetischer Erfahrung und ästhetischer Erfahrung ein Modus der interkulturellen Erfahrung war.⁶³

Die doppelblickende Methode wurde ebenfalls exemplarisch durch den interkulturellen Vergleich von Birago Diops *Die Verstellung* und Franz Kafkas *Die Verwandlung* umgesetzt.

Auf den ersten Blick lassen sich beide Erzählungen nicht im Sinne einer literaturwissenschaftlichen Komparatistik miteinander vergleichen. *Die Verstellung* ist eine Erzählung des senegalesischen Schriftstellers Birago Diop, die die Geschichte von Mor Lame erzählt, der wegen seiner Gier lebendig begraben wird. Tatsächlich geht es in dieser Erzählung um ein Dorf, in dem aufgrund einer tödlichen Seuche kaum Fleisch zu finden war. Nach einer guten Ernte konnten sich die Dorfbewohner einen Stier leisten. Von diesem Stier, der unter den Familienoberhäuptern geteilt wird, sucht sich Mor Lame heimlich einen mit Fleisch versehenen Knochen aus und fordert seine Frau auf, den Knochen zuzubereiten. Seinem „Frère de Case“⁶⁴ Moussa fällt auf, dass er beim gemeinsamen Gebet nicht erscheint. Dieser kommt zu Besuch bei Mor Lame und hofft darauf, dass dieser das Fleisch mit ihm teilt. Mor Lame möchte auf keinen Fall der Erwartung des Besuchers entsprechen und hofft darauf, dass sich dieser wegzieht: „Aber auch als er sich krank und, da das nichts nützt, tot stellt, weicht Moussa nicht von seiner Seite“.⁶⁵ Aus purer Gier spielt Moussa den Toten vor seinem Bruder. Mor Lames Frau Awa beharrt dennoch darauf, dass Moussa die Leute aus dem Dorf herbeiholt. Moussa möchte weder die Leiche seines Bruders noch die Witwe verlassen. Am darauffolgenden Tag erfahren alle Dorfbewohner vom „Tod“ Mor Lames. So wird dieser Letzere anschließend lebendig begraben. Die berühmte Erzählung *Die Verwandlung* hingegen handelt von Gregor Samsa, der sich eines Morgens in ein Ungeziefer verwandelt. Als ältester Sohn seiner Familie muss er für seine Eltern und seine Schwester sorgen und wird somit zu einem Sklaven. Seine Verwandlung ist nicht nur körperlich, sondern wird auch als eine Flucht vor einer belastenden Realität interpretiert.

Zwischen beiden Erzählungen scheint kein Zusammenhang zu bestehen wegen der zeitlichen und räumlichen Diskrepanz. Die eine Erzählung spielt sich in Senegal und die andere geschieht in Deutschland. Das sind schon zwei unterschiedlichen Kulturräumen und Realitäten, aber doch

⁶³ Vgl. Ebd. 95.

⁶⁴ Es ist hier die Rede von einer Brüderlichkeit zwischen Mor Lam und Moussa, weil sich beide mit zwölf Jahren gemeinsam den Initiationsriten im gleichen Haus unterzogen haben.

⁶⁵ Kreuzer 2009, S. 63.

wurden sie von Leo Kreutzer zusammengeführt und analysiert. Durch die doppelblickende Annäherung der beiden Werke, weist er nach, dass es Aspekte der Verwandlung in der Verstellung gibt und Aspekte der Verstellung in der Verwandlung. Mor Lamé wollte seine Haxe mit seinem „Frère de Case“ nicht teilen und „stellt sich konsequent tot, dass man ihn beerdigt“⁶⁶. Er treibt seine Verstellung so weit, dass er sich am Ende in einen Toten verwandelt. Auch *Die Verwandlung* weist Aspekte der Verstellung auf. Erst nach seiner Verwandlung lernt Gregor seine eigene Familie kennen. Er erfährt, dass sich sein Vater seit dem Zusammenbruch seines Geschäfts bei seinem Arbeitsgeber hoch verschuldet hat. Daher musste er sich aufopfern, um diese Schulden zu begleichen. Der Vater gibt sich als krank und kraftlos, trotzdem schafft er es, nach der Verwandlung seines Sohnes eine Stelle als Diener bei einer Bank zu erhalten. Man erfährt sogar, dass er über lange Zeit ein Vermögen verheimlicht hat, welches seine Schulden längst hätte begleichen können. Kreutzer kommt zum Schluss, dass Gregor Samsa Opfer der Verstellung seines Vaters ist.

Die oben erwähnten wissenschaftlichen Beiträge lassen zwei Verfahrensweisen der Ecole de Hanovre unterscheiden: Die einen Methoden sind entwicklungsorientierte Methoden, während die anderen ein intertextuelles Vorgehen anwenden. Da das Ziel der vorliegenden Arbeit darin besteht, westafrikanische und germanische Schöpfungsmythen im Hinblick auf ihre formale, inhaltliche und sozio-kulturelle Aspekte zu vergleichen, wird die Intertextualität als Methode verwendet.

1.12 Die Intertextualität

Mit Intertextualität wird die Eigenschaft das Bezogensein literarischer Texte auf andere, auch nicht literarische Texte gemeint. Die Eigenschaft von literarischen Texten, auf andere Texten bezogen zu sein bildet die Voraussetzung für eine intertextuelle Untersuchung.⁶⁷ Die Intertextualität beschreibt, erklärt oder systematisiert Bezüge zwischen Texten. Ausgehend davon, dass ein literarischer Text in keinem Vakuum existiert, ist die Idee von Literatur oder

⁶⁶Ebd.: S. 60.

⁶⁷ Vgl. Nünning 2004, 110.

anderen Gattungen ohne die Annahme intertextueller Bezüge undenkbar, zumal die bloße Klassifizierung eines Texts als Typus schon eine Aussage über Ähnlichkeiten oder Unterschiede zu anderen Texten impliziert.⁶⁸ Man unterscheidet grundsätzlich zwei Kategorien der Intertextualität, nämlich eine deskriptive und eine ontologische. In der einen Kategorie wird Intertextualität als ein Oberbegriff für herkömmliche Bezugsformen von Texten verstanden. Es geht also um systematische Bezüge zwischen Texten, bewusste Zitate, Anspielungen und Bezugnahmen, die die jeweiligen Prätexte erkennen lassen. Gerard Genette hat es versucht, eine Typologie der verschiedenen Bezüge zwischen Texten zu realisieren. So unterscheidet er das Zitat, die Paratextualität (Nebeninformationen über den Text oder Informationen neben dem Haupttext), die Metatextualität (Kommentierung eines anderen Textes), die Hypertextualität (Transformation eines Prätextes in eine Parodie oder Nachahmung) und die Architextualität (Rückgriff auf Gattungsmerkmale). In der anderen Kategorie wird Intertextualität in einem umfassenderen ontologischen Sinn zur qualitativen Bezugnahme auf sämtliche Arten von bedeutungstragenden Äußerungen verwendet.⁶⁹ Im Unterschied zu der deskriptiven Intertextualität, die versucht, die intentionale und spezifische Anspielung eines Autors auf das Werk eines anderen beispielsweise zu bezeichnen, ist die ontologische Richtung eine breitere und radikalere Richtung. Sie geht von einem prinzipiellen dialogischen Verhältnis von Texten aus. Bachtins Theorie der Dialogizität postuliert, dass jede Äußerung untrennbar mit Dialog und Zitat sei.⁷⁰ Sprache fungiert als ein soziales Medium, denn die verwendeten Wörter bereits angereichert mit den Intentionen und Akzenten anderer Sprecher. Die Dialogizität ist daher schon auf ein sprachliches Niveau zu situieren. Julia Kristeva bezieht sich auf Bachtin, um die dialogische Relation zwischen Texten zu beschreiben. Die von Kristeva entworfene Intertextualität geht aber noch weiter. Ihre poststrukturalistische Theorie stellt die Autonomie und die Einheit des Textes. Daher haben Texte keinen semantischen Kern, sondern verweisen auf andere Texte, die wieder auf andere Texte verweisen.⁷¹ Das Konzept der Intertextualität ist in dem aktuellen Kontext als Bezeichnung für eine Vielzahl möglicher Bezugsformen von Texten in Gebrauch, seien sie intentional oder unbewusst, zufällig oder von theoretischer Notwendigkeit.⁷² Die vorliegende Arbeit nimmt sich vor, die intertextuellen Bezüge zwischen den kosmogonischen Texten aus einer interkulturellen doppelblickenden Perspektive nach den Grundkriterien der Lokalität und der Globalität herauszuarbeiten.

⁶⁸ Vgl. Ebd. S. 110.

⁶⁹ Vgl. Nünning 2004, Ebd.110.

⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 111

⁷¹ Vgl. Ebd. S.111

⁷² Vgl. Ebd. S.110

1.13 Gleisers Klassifizierung von Schöpfungsmythen:

Gleiser hat sich für die Entwicklung des kosmologischen Denkens interessiert. Bei seiner Untersuchung beginnt er mit den vorchristlichen Schöpfungsmythen, welche er als die jeweiligen Antworten der Kulturen auf die Frage nach dem Ursprung des Kosmos begreift. Auch die neueren kosmologischen Theorien, die versuchen, den Ursprung der Welt wissenschaftlich zu verstehen, vermitteln seiner Auffassung nach, die gleichen früheren Vorstellungen, nur die Sprache und die Symbole variieren. Bei seiner Klassifizierung der Schöpfungsmythen ist Gleiser von der Frage ausgegangen, ob es einen Anfang gab. Die Schöpfungsmythen lassen sich daher in zwei Hauptgruppen einteilen: die Schöpfungsmythen und die Nicht-Schöpfungsmythen. Die Schöpfungsmythen sind Mythen, bei denen das Universum einen Anfang hat. Bei Nicht-Schöpfungsmythen hat das Weltall jedoch keinen Anfang und existiert in Ewigkeit. Bei der ersten Kategorie hat das Universum ein Ende. So können Mythen, die einen bestimmten Zeitpunkt der Schöpfung erzählen, als Schöpfungsmythen betrachtet werden. Aber zu der zweiten Kategorie gehören Mythen, die die Welt als unendlich bzw. als einen Zyklus der unendlichen Zerstörung und Schöpfung ansehen. Diese Mythen werden als die Nicht-Schöpfungsmythen bezeichnet. Bei diesen Mythen wird also kein bestimmter Moment der Schöpfung dargestellt, sondern eine unendliche Reihe von Momenten geschildert, die weder Anfang noch Ende haben.

In jeder Hauptgruppe unterscheidet Gleiser noch Untergruppen, je nach der Darstellung des Schöpfungsprozesses. Die sogenannten Schöpfungsmythen können in drei Untergruppen aufgeteilt werden. In der ersten wird die Schöpfung der Welt einer Gottheit oder einer Instanz, die als „positives Wesen“ bezeichnet wird, zugeschrieben. In der zweiten entsteht die Welt aus dem Nichts oder aus der absoluten Leere. Die schöpferische Instanz ist also nicht an der Schöpfung beteiligt und wird als ein „negatives Wesen“ bezeichnet. In der dritten Untergruppe entsteht das Universum aus einem Urchaos, einem totalen Durcheinander, das die Spannung zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein widerspiegelt. Die drei Untergruppen haben gemeinsam, dass ein bestimmter Startpunkt der Schöpfung veranschaulicht wird. Die Hauptgruppe der Nicht-Schöpfungsmythen besteht aus zwei Untergruppen. Bei der ersten handelt es sich um ein ewiges Universum, gekennzeichnet durch einen schöpferischen Prozess ohne Anfang und Ende, während bei der zweiten von einem rhythmischen Weltall die Rede ist. Dieser Rhythmus charakterisiert sich durch eine unendliche Sukzession von Schöpfung und

Zerstörung. Man kann also von einem ständigen Neustart sprechen. Die Schöpfung setzt im einzelnen Fall keinen exakten Moment voraus, wo alles begann.

2 Westafrikanische Schöpfungsmythen der Yoruba und der Dogon

2.1 Die Yoruba

Die Yoruba sind westafrikanische Volksgruppen, die sich zu dem historischen Herkunftsort Ife in Nigeria bekennen. Circa 30 Millionen Menschen bezeichnen sich als *Yoruba*. Davon leben etwa 25 Millionen in Nigeria und circa 5 Millionen in anderen Ländern: unter anderem Benin, Ghana, Togo, Elfenbeinküste und Burkina-Faso.⁷³ Durch den Sklavenhandel lassen sich heute noch Einflüsse ihrer Kultur in Süd- und Nordamerika sowie in der Karibik zu spüren.

2.2 Schöpfungsmythos der Yoruba: Eine Analyse der Struktur und Funktion

Zwei sich ergänzenden Textauszügen aus übersetzten Primärtexten, die die Entstehung der Yoruba-Welt erzählen, liest man folgendes:

<i>[...] Òrúnmilà</i>	<i>[...] Òrúnmilà</i>
<i>Ódá eérindínlógún silè</i>	Created the sixteen cowries
<i>Ló bá kó o lé Òsun lówó</i>	He then handed then to Òsun
<i>Nímúu gbogbo eborá òòsá tí í lo eérindínlógún⁷⁴ [...]</i>	Of all the Òrìsà who use sixteen cowries [...]
<i>Wón délé ayé,</i>	When they arrived on earth,
<i>Wón lagbó orò,</i>	They created a sacred forest for Orò
<i>Wón lagbó opa</i>	They created a sacred forest for Opa

⁷³ Oloukpona 2009, S.1-5.

⁷⁴ Transkription von Wande Abimbola in Ógbèsá. In diesem Märchen handelt es sich von der Entstehung der Götter. *Òrúnmilà* ist auch Obatala. Orunmila (auch bekannt als Òrúnmilà, Órúnmilà, Orúnla oder Orula in Nigeria und Lateinamerika) ist eine Orisha. Er ist die Orisha der Weisheit, des Wissens und der Wahrsagerei. Es wird angenommen, dass diese Wissensquelle ein genaues Verständnis der menschlichen Form und der Reinheit besitzt und als oft wirksamer als andere Heilmittel gelobt wird. Joseph M. Murphy & Mei-Mei Sanford (hrsg.) 2001, S.142.

Wón lànà gbóóró òtífè wá
 Wón rán ni okùn,
 Wón rán níí de
 Enikan ò ké sí Ósun
 Ósun ní sí í maa á tójúu won
 Lónje, níwá, léyìn
 Gbogbo ohun tí won se, kò gún
 Wón pòjò, òjò ò rò
 Kíkan kikan gbayé,
 Òjòjò ó gbòde
 Wón ní hà! Olódumarè é ha jé puró fáwon
 Irúu kín lèyi?
 Bó se ní káwon ó se é làwón ní se é.⁷⁵

They made a small road leading to Ife
 They sent people to make Okun beads
 They sent people to make brass objects
 But nobody involved Òsun in anything.
 Whereas Òsun was the person taking care of them
 Giving them food and other things.
 All the things which the Òrisha were doing, none was successful.
 They prayed for rain, but it did not rain
 Bitterness engulfed the earth.
 Restlessness took over the streets of the city.
 They exclaimed "Did Ólódumarè tell us a lie?
 What is this?
 We are doing everything according to his instructions.

Der von Abimbola in Form von Versen geschriebenen Märchen mit dem Titel: *The Bag of Wisdom* deren Textauszüge in der vorliegenden Arbeit dargestellt werden, handeln von der bedeutenden Stellung von der Gottheit Ósun im Yoruba-Pantheon. Der erste Text ist ein Auszug aus einem Märchen. Diesem Märchen zufolge gab es eine Zeit, als Ólódumarè alle vierhundert ein Òrisà zu sich im Himmel einlud. Aber unterwegs begegneten die Òrisà zu ihrer größten Überraschung einer Gruppe böser Kannibalen im Himmel, die anfangen, sie zu töten und zu fressen. Nur Òrúnmilà überlebte, weil er Opfer gebracht hatte, bevor er die Erde verließ. Er wurde also auf wundersamen Weisen von Ósun gerettet. Daraufhin nimmt er Ósun zur Ehefrau. In diesen Versen setzt er das System der Wahrsagerei mit sechzehn Kauris zusammen und lehrt Osun, wie man sie benutzt. Die sechs Kaurien sind stellvertretend für die sechs Kleingötter, die von den Hexen gefressen worden sind. Diese Erzählung ist tatsächlich eine Folge der Vorgeschichte zur Entstehung der Yoruba-Welt.

Der zweite Text, der in Form eines Gedichts verfasst wurde, stellt diese Vorgeschichte dar. Das Gedicht besteht aus sechzehn Versen und handelt immerhin von der Bedeutung von Ósun in der Yoruba-Religion. Man erfährt in diesen Versen von der Ungerechtigkeit, die gegen Ósun hinsichtlich der Schöpfung der Yoruba-Welt verübt worden ist. Die erste Strophe des Gedichts

⁷⁵ Transkription von Wande Abimbola. Mythos aus Odù. Im Mittelpunkt der Erzählung steht Ósun eine Orisha (Gottheit) der Yoruba Mythologie, die im Südwesten Nigerias sehr bekannt ist. Ósun wird in der Yoruba-Religion allgemein als Orisha oder Göttin des Flusses bezeichnet und ist typischerweise mit Wasser, Reinheit, Fruchtbarkeit, Liebe und Sinnlichkeit verbunden. In diesem Mythos wird sie als die siebzehnte Gottheit dargestellt, die aber bei der Welterschöpfung ausgeschlossen ist. Als Konsequenz schlägt das Schöpfungsvorhaben der sechzehn Gesandten Olodumares fehl. Ebd., S.144.

drückt eine gewisse Empörung aus. Die Anapher „They“ bezeichnet die sechzehn Gottheiten oder Òrìsà, die den Auftrag von Ólódumarè erhielten, die Welt in die Existenz zu rufen. Aber Als sie auf die Erde kommen, fangen sie mit der Schöpfung an, ohne die Göttin des Flusses oder des Wassers, die Göttin der Reinheit, der Fruchtbarkeit, Liebe und Sinnlichkeit zu konsultieren, nur weil sie eine weibliche Göttin ist. Ihnen gelingt es ein paar Elementen zu beschaffen:

They created a sacred forest for Orò
They created a sacred forest for Opa
They made a small road leading to Ife
They sent people to make Okun beads
They sent people to make brass objects

Für die Gottheit der Gerechtigkeit Orò schaffen sie einen Wald, sie machen das Gleiche für Opa, der Inbegriff der Wahrsagerei von Ilè Ifè. Sie bauen eine Straße, lassen die einen eine Perle anfertigen für die Gottheit der Mut und der Kraft Okùn und andere Gegenstände aus Messing herzustellen. Aber der Fehler, der die sechzehn Òrìsà begehen wird in dem zentralen Vers des Gedichts ausgedrückt: "But nobody involved Òsun in anything." Dies bringt nur gravierende Folgen, wie es im letzten Teil des Gedichts zum Vorschein kommt:

All the things which the Òrisha were doing, none was successful.
They prayed for rain, but it did not rain
Bitterness engulfed the earth.
Restlessness took over the streets of the city.
They exclaimed "Did Ólódumarè tell us a lie?
What is this?
We are doing everything according to his instructions.

Die Ausschließung von Ósun bei der Erschaffung der Yoruba-Welt, deutet darauf hin, dass diese Kosmogonie durch eine patriarchalische Hierarchie beeinflusst ist. Der Schöpfergott Oludumare ist nicht aktiv. Aber er zeigt seine Meinungsverschiedenheit durch sein Schweigen. Ohne Osún gibt es kein Wasser, keinen Regen und keine Fruchtbarkeit.

Der Textauszug, der den Korpus der vorliegenden Arbeit bildet, wurde dem ethnologischen Buch Frank Willets *Ife* entnommen mit dem Titel „The Origins of the Yoruba and the Art of

Ife“. In diesem Textauszug gibt Willet chronologisch und übersichtlich die Yoruba-Kosmogonie wieder. Die Yoruba-Kosmogonie erzählt, wie die Welt und verschiedene Menschen hervorgebracht wurden folgendermaßen:

Im Anfang besteht das Universum nur aus Wasser. Der Schöpfergott Olodumare erteilt sechzehn Kleingöttern den Auftrag, die Arbeit der Erschaffung der Welt zu vollbringen. Der Schöpfergott Olodumare gibt dem Kleingott Orishanla (auch Obatala genannt) die notwendigen Materialien, um die Welt selbst zu erschaffen. Er bekommt zu diesem Zweck eine Kalebasse voller Sand und einen Hahn mit fünf Krallen an jedem Bein. Unterwegs trinkt Orishanla Palmwein, der ihn in einen tiefen Schlaf versetzt. Der andere Kleingott Oduduwa nutzt die Situation aus, um die Kalebasse und das Huhn an sich zu reißen, und beeilt sich. Als Erster kommt er und schüttet den Sand ins Wasser. Es bildet sich ein Hügel, auf welchen er den Hahn setzt. Mit seinen Krallen zerteilt der Hahn den Sand und so entsteht die Erde aus dem Wasser. Die anderen Kleingötter steigen nach ihm durch eine Kette herab, die sich im Hain von Olose in Ife befindet, bis dieser Hain nach einigen Jahren zerstört wird. Obwohl Orishanla seine Chance verliert, die Welt zu erschaffen, wird ihm dennoch das Privileg gewährt, die Menschheit zu erschaffen. Aber dieser berauscht sich nochmals an Palmwein. In diesem Zustand erschafft er Zwerge, Bucklige, Krüppel und Albinos und nimmt die Letzteren unter seinem Schutz.

In diesem Text ist die Formel „Im Anfang...“ ein typisches Muster, das in vielen anderen Schöpfungsmythen wiederkehrt. Themen der Yoruba-Kosmogonie betreffen die Entstehung der Welt und verschiedener Menschen. Sie verweist auf einen Anfang, der zeitlich und örtlich nicht situiert werden kann. Die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Welt wird aber explizit formuliert. Die Yoruba-Kosmogonie kann als eine Theo-Kosmogonie betrachtet werden, indem sie zunächst eine Theogonie bzw. übernatürliche Kräfte und Gegenstände vor der Schöpfung erscheinen lässt. Diese übernatürlichen Wesen sind entweder fassbar oder unfassbar. Obatala ist beispielsweise Symbol für Weisheit und Wissen. Die Gottheit Olokún ist der Urozean. Der Urozean ist zunächst ein Gewässer, das aber in der Yoruba-Kosmogonie zu einer Gottheit wird. Es sei an dieser Stelle hervorgehoben, dass Gottheiten, die zugleich Dinge sind, auch in vielen anderen Kosmogonien vorkommen aber mit unterschiedlichen Namen.

Die mythische Erzählung der Yoruba stellt Phänomene und Ereignisse dar, die niemand je beobachtet hat. Die Figuren sind fantastische Wesen. Die Erteilung des Auftrags durch

Olodumare an den sechzehn Orisha, die Übergabe der notwendigen Instrumente für die Schöpfung der Welt sowie die vom Himmel fallenden Götter bzw. sich zwischen Himmel und Erde bewegenden Götter sind Ereignisse, die noch niemand erlebt hat. Was die Namen der handelnden Figuren der Yoruba-Kosmogonie angeht, sind diese epische Namen, weil sie in vielen anderen Yoruba-Märchen auftauchen. Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass fantastische Phänomene und übernatürliche Wesen ihre völlige Bedeutung in diesen märchenhaften Erzählungen finden, zumal diese insbesondere vom Wunder leben.

Die sozio-kulturelle Einbettung der Yoruba Kosmogonie ist ebenfalls ein typisches Merkmal einer Kosmogonie. Die Namen der Götter und die Verbundenheit der mythischen Erzählung mit dem Glauben der Yoruba können nichtssagend in einer anderen Kultur erklingen. In dieser Hinsicht ist die Yoruba-Kosmogonie eine in sich logisch, aber geschlossene Erzählung. Die Yoruba-Kosmogonie erfüllt eine explikative Funktion, denn sie versucht, Realitäten zu erklären, die eigentlich schon existieren. Zu diesen Realitäten gehören Naturelementen wie u.a. der Ozean, die Flüsse, der Regen, der Sand. Zudem versucht sie, eine gesellschaftliche Ordnung zu legitimieren. Abgesehen von alltäglichen Gegenständen wie die Kalebasse, der Palmwein oder der Huhn, die in der Yoruba-Kosmogonie in Erscheinung treten, ist die Altstadt "Ifè" ohne Zweifel das bedeutendste Kulturgut für die Yoruba, zumal Ifè lange Zeit ein wirklicher Zivilisationsort im Südwesten Nigerias gewesen ist und mit seinen eindrucklichen Skulpturen weltweit bekannt wurde. Der Schlussteil der Yoruba-Kosmogonie liefert eine Erklärung für eine andere schon existierende Realität, nämlich die Unterschiede zwischen Menschen aus verschiedenen Kontinenten.

Schließlich, lässt sich sagen, dass die Yoruba-Kosmogonie eine Theo-Kosmogonie ist, weil sie die Schöpfung mit der Entstehung der Götter beginnen lässt. Die Figuren sind entweder fantastische Gegenstände oder immaterielle Entitäten. Die Funktion der Yoruba Kosmogonie besteht in der Erklärung von Phänomenen, die schon existieren.

2.3 Zur Klassifizierung des Yoruba-Schöpfungsmythos nach dem Gleichen Modell

Nach dem Gleichen Kategorisierungsmodell lässt sich die Yoruba-Kosmogonie in die Kategorie „Schöpfungsmythen“ einzuordnen, weil sie von einem Schöpfungsbeginn ausgeht. Olodumare fungiert hier als die schöpferische Instanz und kann daher als das positive Wesen betrachtet werden. Er ist der Auftraggeber bei diesem schöpferischen Prozess. Sechszehn Kleingötter werden darauf aufgefordert, der Welt eine Form zu geben.

Orishanla oder Obatala erscheint hier als der Führer der anderen Kleingötter, weil er mit der exklusiven Mission betraut ist, die Welt als Erster zu erschaffen. Dafür bekommt er zwei symbolische Gegenstände: eine Kalebasse voller Sand und einen Hahn mit fünf Krallen. Das ist ein Privileg, das er wegen seines Lasters verliert: Er betrinkt sich mit Palmwein. Der Kleingott Oduduwa ist es, der als Erster kommt, um die Welt mit denselben Materialien hervorzubringen. Er taucht als der Wegbereiter für die anderen Kleingötter auf und ermöglicht ihnen, durch eine Kette auf die Erde bzw. nach Ife herabzusteigen. Obatala wird nochmals die Chance gewährt, die Menschheit zu erschaffen, aber seine Vorliebe für den Palmwein führt dazu, dass er unter anderem behinderte Menschen erschafft. Olodumare erscheint als der allmächtige Gott, der die Schöpfung steuert. Obatala und Oduduwa können daher als seine Gesandten oder Boten angesehen werden.

2.4 Zu den Kulturspezifitäten und transkulturellen Aspekte der Yoruba-Kosmogonie

2.4.1 Lokalität des Yoruba-Schöpfungsmythos

Die Yoruba-Kosmogonie reflektiert viele Aspekte der Yoruba-Kultur, die bis heute bestehen. Als erstes sind die Götternamen des Yoruba-Pantheons zu erwähnen. Die Yoruba wollen 401 Gottheiten haben. Diese werden Orisha genannt und sind entweder männlich oder weiblich. Sie repräsentieren verschiedene Mittel des Zugangs zur Göttlichkeit. Daher verehren die Yoruba unzählige Gottheiten. Zu den Orisha zählen Oduduwa (Symbol für heiliges Königtum), Shango (für Gewitter und Blitz), Ogun (für Kräfte und Mut), Osun (Inbegriff der Schönheit und

Fruchtbarkeit), Yemoja (Mutter aller Lebewesen und aller Orisha), Olokun (Urozean) und Eshu (für Justiz und Macht), um nur diese zu nennen.

Die Orisha sind tatsächlich keine sich ausschließenden Entitäten. Sie handeln nicht getrennt, sondern bilden einen Teil eines Ganzen. Sie sind Teilmanifestationen von Olodumare, dem höchsten und allmächtigen Gott. Verbreitet ist bei den Yoruba die Auffassung, nach der der göttliche Geist die ganze Welt umhüllt und dementsprechend überall zu finden sei: beim Menschen und sogar bei Tieren, Bäumen und Felsen. Jeder Mensch trägt also das Fragment der Orisha in sich. Es ermöglicht dem Menschen, auf eine bestimmte Orisha zu reagieren oder als ein Kanal für den Geist der Orisha zu handeln, wenn er in Trance gerät.⁷⁶ Es lässt sich zeigen, dass die Yoruba-Philosophie die Idee einer einzigen monolithischen Gottheit ablehnt, die einen engen Kontakt ermöglichen würde.

Wie oben erwähnt, stellt der vorliegende Schöpfungsmythos Olodumare als den obersten Gott dar. Obatala erscheint als der Älteste aller Orisha. Er ist Schöpfer der Menschheit und der Tiere und somit wird er in der Yoruba-Tradition als der Größte aller Orisha betrachtet. Sein Scheitern bei der Welterschöpfung verweist auf seinen Charakter. Obatala erscheint als der sanfteste und reinste aller Götter. Im Gegensatz zu den anderen Orisha ist Obatala kein Krieger, sondern zeichnet sich durch seine Weisheit und seine Geduld aus. Verschiedene Mythen erzählen, dass er beim Kampf mit den anderen Göttern nie getötet werden kann. Als Menschenschöpfer ist er zudem unfähig, seine Kreaturen zu zerstören. Dies zeugt von seiner Gutmütigkeit und seinem Wohlwollen gegenüber seinen Kreaturen. Trotz seiner Schwäche in der Schöpfungsgeschichte bleibt Obatala der Älteste der Orisha, auch in einem rituellen Kontext.⁷⁷ Neben den Eigenschaften Obatalas ist ein Aspekt der Humanität in diesem Mythos anzumerken. Der Rausch Obatalas, der zur Erschaffung von Menschen mit Behinderung geführt hat, kann hier als eine Metapher betrachtet werden, um die Menschen über das Miteinander in der Gesellschaft zu belehren:

All deformed people must be looked after by society. There are no beggars in traditional Yoruba Society. Albinos, cripples and blind people have a special status in Yoruba society. As servants of Obatala, they are indispensable, because there are functions which only they can fulfil in his shrine.⁷⁸

Es wird darauf hingewiesen, dass die Yoruba die Vernachlässigung von Bettlern in ihrer Gesellschaft nicht ausstehen können. Den Anhängern Obatalas kommt die Aufgabe zu, für

⁷⁶ Vgl. Ulli Beier 1980, 62.

⁷⁷ Vgl. Beier 1980, 66.

⁷⁸ Beier 1980, 67.

behinderte Menschen zu sorgen.⁷⁹ Ein positiver Aspekt ist die Tatsache, dass in einem rituellen Kontext die Anhänger Obatalas keinen Palmwein trinken dürfen als Resultat des Misserfolgs Obatalas bei der Weltschöpfung.

Der Yoruba-Schöpfungsmythos enthüllt eine gewisse Organisation in der traditionellen Yoruba-Gesellschaft. Der Titel *Oba* steht für den König des ehemaligen Yoruba-Landes. Der Schöpfungsgeschichte zufolge wurde Oduduwa nach einem siegreichen Krieg gegen die anderen Götter der erste König von Ife, ein gemeinsamer historischer Herkunftsort in Nigeria, zu dem sich fast alle Yoruba bekennen. Daraufhin gab er seinen Kindern Kronen und sandte sie aus, um ihre eigenen Königreiche zu gründen. Dies erklärt vermutlich, warum das Yorubaland in Stadtstaaten organisiert war. Mit der Kolonialisierung afrikanischer Länder, verliert Oba seine Herrschaft. Nichtsdestotrotz spielt der Oba heute eine wichtige politische Rolle als Ratgeber der Regierung.

Oduduwa erscheint in diesem Mythos als der Weltschöpfer und Begründer Ifes. Ein Konflikt oder eine Art Konkurrenz zwischen Obatala und Oduduwa steht im Mittelpunkt des vorliegenden Mythos. Die Tatsache, dass Oduduwa als Erster die Welt ins Leben ruft, macht aus ihm den Anführer aller Orisha, auch wenn er diese Stellung bekommt, indem er die Rechte seines älteren Bruders Obatala an sich mit Gewalt reißt. In der Yoruba-Tradition wird Oduduwa die Gründung des Landes Ife zugeschrieben. Sein Aufstieg als älterer Kleingott wird in diesem Mythos legitimiert – im Gegensatz zu Obatala, dessen Schuld darin besteht, dass er wegen seines Rausches die Chance verliert, die Führung der Orisha zu übernehmen.

Außer der Theogonie der Yoruba können auch kulturspezifische Gegenstände in diesem Mythos identifiziert werden. Die Kalebasse, das Huhn und der Palmwein erfüllen verschiedene Funktionen bei den Yoruba. Die Kalebasse ist ein kulturelles Objekt, das in Westafrika weitverbreitet ist. Forscher der evolutionären Anthropologie haben herausgefunden, dass die Kalebasse (mit dem wissenschaftlichen Namen *Lagenaria siceraria*) seit mindestens viertausend Jahren in Westafrika angebaut wird, also lange genug, um den Ort des Kulturobjekts schlechthin auszuloten.⁸⁰ Die harte und hohle Schale dieser Kürbisflasche ist wasserdicht und leicht und dient dazu, unterschiedliche Gegenstände herzustellen, wie zum Beispiel Behälter, Musikinstrumente oder rituelle Embleme. Um das lokale Getränk zu genießen, sei es Palmwein, aus Hirse oder Mais gewonnener Wein, ist die Kalebasse seit Jahrzehnten ein

⁷⁹ Vgl. Willet 1967, S.122.

⁸⁰ Vgl. Daybo 2019.

unverzichtbarer Behälter in Westafrika. Es kommt also nicht von ungefähr, dass die Kalebasse als Symbol in diesem Mythos Anwendung findet.

Im Yoruba- Kult spielen Palmwein, Huhn und Kalebasse eine bedeutende Rolle, denn Tiere wie ein Huhn zum Beispiel werden dem höchsten Gott Olodumare durch die Vermittlung der verschiedenen Orisha als Opfer gebracht. Zudem wird erzählt, dass die Kalebasse magische Kräfte habe. Aus diesem Grund wird sie bei fast allen Yoruba-Ritualen verwendet.⁸¹

2.4.2 Globalität des Yoruba-Schöpfungsmythos

Die universelle doppelte Realitätswahrnehmung ist in der Yoruba-Kosmogonie abzulesen. In diesem Mythos sieht sich die Menschheit in einem intensiven Magnetfeld verfangen, dessen entgegengesetzte Pole Himmel und Erde sind. Himmel und Wasser werden generell als die archetypischen Kräfte des Universums angesehen.⁸² Himmel und Erde, Männlichkeit und Weiblichkeit, Gut und Böse, Gehorsam und Ungehorsam, Sichtbares und Unsichtbares verdeutlichen die duale Sichtweise des Menschen. In diesem Zusammenhang muss unterstrichen werden, dass die Yoruba der Ziffer Zwei eine sakrale Bedeutung verleihen. Dies lässt sich dadurch erklären, dass die „Dualität“ oder die sogenannte „Twoness“⁸³ auch in der Natur zu finden ist, etwa am Beispiel von Tag und Nacht, Sonne und Mond, Leben und Tod, Wärme und Kälte, Rechts und Links, Mann und Frau unter anderem.

Mit der Zahl Zwei wird Ausgeglichenheit assoziiert. Bei rituellen Manifestationen wird häufig erhofft, dass die übernatürliche Zahl ein erwünschtes Ereignis positiv beeinflusst. Es wird einem deutlich, warum die Yoruba für ihre Verehrung von Zwillingen weltweit bekannt sind. So glauben sie, Zwillinge kommen mit übernatürlichen Kräften zur Welt und bringen ihren Eltern Bewahrung und Glück.

Die Kalebasse in dem Yoruba-Schöpfungsmythos weist auf zwei relevante globale Aspekte hin. Die Yoruba-Mythologie nimmt das Universum als eine Kalebasse oder eine kosmische Kürbisflasche wahr, die in zwei symmetrische, aber entgegengesetzte Halbschalen unterteilt ist. Die obere Halbschale steht für den Himmel und die Männlichkeit, die untere repräsentiert die

⁸¹ Vgl. Calame-Griaule & Görög-Karady 1972, 12-75.

⁸² Vgl. Beier 1980, 64.

⁸³ Lawal 2008, 24.

Erde und die Weiblichkeit. Dies erinnert beispielsweise an den Schöpfungsmythos des Ewe-Volkes in Togo, Ghana und Benin. Bei ihnen liegt die Weltschöpfung auch einer Kalebasse zugrunde:

Im Anfang ist eine Kalebasse, die Zeit und Raum enthält. Sie ist in ihrer Mitte durchgetrennt. Die obere Halbschale ist der Himmel und die untere Halbschale die Erde. Der Himmel ist männlich und voller Wasser. Die Erde ist weiblich und in ihrem Schoß brodelt das Feuer. So ist die Kalebasse an sich gleichzeitig Himmel, Erde, Wasser und Feuer. Der Himmel schickt eines Tages sein Wasser auf die irdische Oberfläche. Dieser Urregen lässt durch seine Frische die Pflanzen aufblühen. So entsteht das Leben. Die Pflanzen verwandeln sich zum Teil in Tiere, zum Teil in Menschen.⁸⁴

Die Kalebasse enthält nicht nur Raum und Zeit, sondern sie ist in sich Himmel, Erde, Feuer und Wasser. Dies deutet erneut auf eine duale Realitätswahrnehmung von Menschen hin. Ein ähnlicher Yoruba-Mythos erzählt zum Beispiel, dass die beiden Halbschalen des kosmischen Kürbisses anfangs eng zusammengebunden waren. Oludumare regierte die obere Halbschale (männlicher Himmel) und Ilè die untere Halbschale (weibliche Erde). Aber eines Tages stritten sie sich um die einzige Buschratte, die sie bei der gemeinsamen Jagd im Wald gefangen hatten. Ilè bestand darauf, die Ratte zu behalten, weil diese aus ihrem Gebiet stammte und sie die Älteste war. Olodumare gab die Beute auf, trennte die obere Halbschale von der Erde und verhinderte, dass Regen vom Himmel fielen. Dadurch wurde der Fortpflanzungszyklus in der sichtbaren physischen Welt jedoch gestört. Dies zwang Ilè dazu, die hohe Position von Olodumare als Kopf des Kosmos anzuerkennen. Daraufhin normalisierte sich anschließend das Leben in der physischen Welt wieder.⁸⁵

In den beiden Mythen erscheint der Himmel als die positive Instanz, die alles erschafft, indem er einen Urregen fallen lässt. Dabei wird die Bedeutung vom Wasser pointiert. Ohne Wasser ist das Leben auf Erde unmöglich. Deswegen lässt Olodumare den Himmel und die Erde sich trennen und verhindert, dass es regnet, um Ilè seine Macht zu zeigen. In derselben Richtung lohnt es sich, sich für die Figur Oduduwas zu interessieren. Auf den ersten Blick würde man Oduduwa als ein männliches Wesen betrachten. Aber tatsächlich ist Oduduwa, der Weltschöpfer in der Yoruba-Tradition mit dem Namen „Iyá Agbè“ (Mutter der Kürbisflasche oder Mutter der geschlossenen Kalebasse) sehr berühmt. Oduduwa ist also zugleich männlich und weiblich und wird häufig als eine sitzende Mutter dargestellt, die ihr Kind stillt. Das doppelte Geschlecht von Oduduwa weist wieder auf die Metapher einer zweigeteilten allmächtigen und allgegenwärtigen kosmogonischen Kraftoberfläche hin. Als Metapher

⁸⁴ Ahouli 2018.

⁸⁵vgl. Lawal 2008, 25.

verweist die Kalebasse global gesehen auf das universelle kosmische Ei, das als Ursprung aller Dinge aufgefasst wird. Auch bei den Fon aus Benin dient die Kalebasse als Erklärungsmodell der Welterschöpfung.

2.4.3 Fazit

Abschließend kann festgehalten werden, dass die Yoruba-Kosmogonie nicht die Erschaffung des Universums präsentiert, sondern die Entstehung von Kontinenten schildert. Zwerge, Bucklige, Krüppel und Albinos sind tatsächlich auf den verschiedenen Kontinenten zu finden. Die vorkommenden Götter werden alle in der Yoruba-Kulturgesellschaft angebetet. Symbole, wie zum Beispiel die Kalebasse, das Huhn mit fünf Krallen und der Palmwein sind Kulturspezifika, während die Erde, der Ozean und die Menschen als Universalien zu betrachten sind.

2.5 Die Dogon

Die Dogon bilden eine weitere westafrikanische Volksgruppe, die überwiegend in Ostmali zu finden ist, an der Grenze zwischen Mali und Niger. In diesem Land, das drei Regionen umfasst, das heißt, die Klippen, das Plateau und die Ebene, registriert man eine starke Bevölkerung in den Klippen. Die Dogon bekennen sich zum gemeinsamen ursprünglichen Ort in Mandé. Die Region war einst Sitz des Mandingo-Reiches von Soundiata Keita. Dieses Reich hatte im 13. Jahrhundert seine Herrschaft über einen großen Teil Westafrikas ausgedehnt. Ethnologischen Untersuchungen zufolge haben Nachbarbevölkerungen der Dogon wie die Mandingo, die Bambara, die Bozo, die Samogo, die Marka und die Fulani die gleiche gesellschaftliche Organisation wie die Dogon. Diese gesellschaftliche Struktur stammt aus der Zeit des Kaisers Soundiata. Auffallend ist die Tatsache, dass einige dieser verschiedenen Bevölkerungsgruppen Verwandtschafts- und Bündnisbeziehungen erkennen, was eine gemeinsame Kosmogonie erklärt.

Ihre rituellen Manifestationen spiegeln auf den ersten Blick dieselben Überzeugungen wider und gehen von demselben vergleichbaren mentalen Prozess aus.⁸⁶ Dieses System wurde freiwillig auf der Grundlage des Dualitätsprinzips entworfen, so dass sich die Gesellschaften gegenüberstehen, um ein gewisses Gleichgewicht aufrechtzuerhalten. Dieses Wissen wird aber nur den Eingeweihten dieser traditionellen Gesellschaften ausschließlich vermittelt, abgesehen von der Bekehrung mancher zum Islam.⁸⁷ Die traditionellen Griots dieser verschiedenen ethnischen Gruppen aktualisieren einen gemeinsamen Schöpfungsmythos alle sieben Jahre, wobei das Wort der Schöpfung zugrunde liegt. Bei diesen rituellen Manifestationen wird die Genealogie der alliierten Familien weitererzählt, die in mehreren Ländern Westafrikas wie Mali, Senegal, Niger, der Elfenbeinküste, Togo und Ghana weit verbreitet sind. Die Dogon-Kosmogonie ist ein Beispiel dafür, wie symbolreich und komplex Schöpfungsmythen sein können.

2.6 Schöpfungsmythos der Dogon: Eine Analyse der Struktur und Funktion

amma talu gunnu

In the beginning, before all things, was Amma, God, and he rested upon nothing. "Amma's egg in a ball" was closed

amma ani guyo vomo dania gunnu-go; voy la ley sele

It is said: Amma's four joined clavicles form a ball; and one adds: "After that, there is nothing", which is to say, aside from that, nothing existed.

to penu/ tu tuluku

This egg, in its entirety, is compared to a termite hill

*ani guyo nay dana; amma ani guyo nay talu yege vo.*⁸⁸

Amma's clavicles were stuck together; Amma's four clavicles were like four eggs.

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit Marcel Griaules Werk *Dieu D'eau* auseinander. Der Dogon-Schöpfungsmythos stellt das Problem der Dualität dar und liefert im Wesentlichen

⁸⁶ Vgl. Griaule & Dieterlen 1991, S.13-15.

⁸⁷Vgl. Ebd.: S.15.

⁸⁸ Dieterlen &Griaule 1986, S.81.

Erklärungen zur sozialen Bedeutung von Zwillingen sowie zur Beschneidung und Exzision. Angesichts der Komplexität der Dogon-Kosmogonie, lässt sich die Dogon-Kosmogonie folgendermaßen einfach resümieren:

Der allmächtige Schöpfergott Amma erschafft die Erde. Die Sterne erschafft er aus kleinen Stücken der Erde und wirft sie ins Universum. Amma töpft die Sonne und den Mond. Die Erde ist weiblich und ihr Geschlecht ist ein Termitenhügel. Aber Amma fühlt sich einsam und begehrt das weibliche Wesen. Der Termitenhügel am Eingang ihres Geschlechts verhindert ihn daran, die Erde zu befruchten. Amma schlägt den trotzigen Termitenhügel gewaltsam ab, der die Männlichkeit symbolisiert. Daraufhin findet die Begattung statt. Da die brutale Paarung die natürliche Ordnung des Universums gestört hat, sind die Nachkommen der Vereinigung keine Zwillinge, wie es Amma erhofft hat, sondern der Fuchs namens Yurugu, der seitdem Symbol für Gottes Schwierigkeiten ist.

Amma begattet sich weiter mit seiner Frau. Dabei stößt er diesmal auf keine Schwierigkeiten mehr, weil die Exzision Ordnung auf die Erde gebracht hat. Amma füllt die Erde mit Wasser und die Erde gebärt Zwillinge genannt Nommo. Die Nommo sind zugleich weiblich und männlich. Der Nommo ist das Wasser und besitzt das Wort. Er bringt seiner Mutter, der wortlosen Erde, das Wort. Yurugu der Fuchs, der enttäuschte Sohn Gottes, begeht mit seiner Mutter, der Erde, eine inzestuöse Beziehung. Dadurch bekommt er zum einen das Wort sowie die Fähigkeit, Gottes Zeichnungen zu offenbaren. Zum anderen ergeben sich daraus monatliche Blutungen, die die Erde unrein machen. Gott trennt sich also von seiner unreinen Frau und beschließt, die Menschen zu erschaffen. Aus Tonerde erschafft Amma das Urpaar. Jeder Mensch ist mit zwei Seelen und zwei Geschlechtern ausgestattet. Das Urpaar bringt also acht Urahnen zur Welt. Durch Beschneidung und Exzision wird ihr Geschlecht bestimmt und die natürliche Ordnung der Existenz wiederhergestellt.

Die Dogon Kosmogonie kann zeitlich und örtlich nicht eingeordnet werden, was ein typisches Merkmal einer Kosmogonie ist. Der Dogon-Schöpfungsmythos ist im Vergleich zu den anderen Schöpfungsmythen tatsächlich die längste. In ihrem 507-seitigen Buch mit dem Titel *Le Renard Pâle* konnten Marcel Griaule und Germaine Dieterlen die Dogon- Kosmogonie nicht bis Ende erzählen. Die Dogon-Welt wurde in verschiedenen Sequenzen beschaffen und kennzeichnet sich durch falsche Anfänge einer Instanz, die nach Ordnung und Ausgeglichenheit strebte. Ein Urei liegt der Schöpfung zugrunde, aber *amma* ist es, der die Welt erschafft. Der Name *amma* in der Originalsprache trifft sehr gut auf dem Schöpfungsmythos zu:

The Word *amma* means: to hold firmly, to embrace strongly and keep in the same place. "one calls Amma's name all day long, one calls him when the day begins; he is Hogon (chief) of the scheme, Hogon of wasters; Amma arranges the scheme of things after he had wasted. Amma one is space fourteen (-fold). To pronounce the name of Amma is to preserve all space. The name of Amma is preservation and safe keeping of all things.⁸⁹

Inhaltlich kann Dogon-Kosmogonie in drei Hauptphasen unterteilt werden aufgrund des langwierigen und komplexen Schöpfungswerks von Amma. Der Dogon-Schöpfungsmythos beginnt tatsächlich mit einer ersten Genesis, die Schöpfung der *Sene*, die aber am Ende zerstört wird.

Having thought and then designed the world he wished to create, Amma tried as an experiment to superpose a bit of every kind of substance that formed a "flesh" originating from his own person, a "dross" to which he added his saliva. Softly kneading it with his hands, he molded it into the form of a seed, the parts that ran out between his fingers formed "roots". The result of his first labor was the seed of the tree *sene na*, the first of all plants. [...] The oval-shaped seed, comparable to a "chicken's egg" (*ene talu*), had to contain four elements and the principle of all beings. It was larger than the other seeds would later be, particularly those of the cereals.⁹⁰

Die erste Schöpfung war ein Urei (*ene talu*), das vier Grundelemente enthielt:

*amma sene na vo mǎni kize bullogu nay timmi*⁹¹

Amma to create the *sene na*, superposed things separated into four.

⁸⁹ Transkription von Dieterlen & Griaule 1986, S.82.

⁹⁰ Ebd. S.110.

⁹¹ Transkription von Dieterlen und Griaule Ebd. S.110.

Die vier Grundelemente in der Dogon-Kosmogonie verweisen auf die Vorstellung Aristoteles über die Entstehung des Universums. Aristoteles war einer der Philosophen (Thalès und seine Nachfolger Anaximander, Anaximene usw...), die in der antiken Griechenland Kritik gegen die Theogonie und die Götter übten, als in der westlichen Kultur *Mythos* und *Logos* unterschieden wurden. Diese Gruppe entwarf rationale Erklärungsmodelle zur Entstehung des Universums. Aristoteles war also überzeugt, dass Erde, Wasser, Luft und Feuer der Schöpfung des Universums zugrunde liegen. Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die Dogon-Kosmogonie Bedingungen beschreibt, in denen schon existierende Naturelementen in Erscheinung treten. Amma verwendet Pflanzen, bringt Samen in das Urei, um die Welt zu erschaffen.

*amma keu da-mogo-le doñu-mogo-le logoro-ne yurugu numo kunnã, kize vogo kologo-ne toli. amma Yurugu nuno logoro-ne tobe-go ginne gilay. kize voy togu goy. yurugu numo bere-go da-go be-go-ne aduno kize si tobe-go binemã doñou goy. didí damogo-le doñu-mogo-le logorogo-ne amma numo-go ginne gilia vo yã.ley vazú-go yãna-le ayne-le uñu yoy, vogo ley-go alagala-le minne-le mōñĩ.*⁹²

Amma placed the Fox's hand' between the upper point and the lower one and things began in that. Amma made 'the Fox's hand, which was in the middle, spin, scattering what was inside; all sorts of things came out of it. The hand of the Fox, which was with the palm up, contained all sorts of things belonging to the world; in turning it upside down, (everything) was scattered. When Amma stopped the spinning of the hand, which was between the upper and lower thorns, and drew it back, the two (thorns) which remained were like a man and a woman who lie down and unite (literally to enter into). These two thorns (represent) the union of the sky and the earth.

Hier taucht Yurugu der Fuchs auf, der Symbol für die anfänglichen Schwierigkeiten Gottes ist. In der Dogon-Kosmogonie wird eine mit komplexen Zeichen und Symbolen beladene Sprache verwendet, dass man zwischen den Zeilen lesen muss, um die ganze Geschichte nachvollziehen zu können. Amma, versucht sich mit der Erde zu begatten. Er schlägt einen Termitenhügel gewaltsam ab, der ihn daran hindert, sein Ziel zu erreichen. Die Begattung findet aber statt und das daraus entstandene Wesen Yurugu, der unvollkommen ist, bringt Unordnung in die Welt. Die Gründe für die Zerstörung der ersten Welt werden folgendermaßen erläutert:

But Amma had put too many things into the first creation. Moreover, their superposition was not effective; it failed. In fact, during the spinning the basic element “water” left the whole.

⁹² Transkription von Dieterlen & Griaule 1986, S.114.

Therefore, when emphasizing that this scattering of the elements contained in the grain had been the cause of disorder, one says that “the *sene* seed is neither dead, nor alive,” “that it is neither plant, nor tree nor anyone, and represents Amma’s failure. Amma was not satisfied with the creation of this World by the *sene*, which constituted a first failed attempt, a first exercise. He abandoned and destroyed it, keeping of this roughly drafted creation with the *sene* only the seed itself and the four elements as well as certain germs of wild seeds, which were to develop later.”⁹³

Bildhaft wird die Gewalt der ersten Paarung mit der Erde hier deutlich. Yurugu der Fuchs ist ein unvollkommenes Wesen aufgrund des Mangels eines Elements in dieser ersten Schöpfung, nämlich das Wasser. Die Grundelemente der *sene* Luft, Erde, Feuer und Wasser werden für die zweite Genesis behalten.

In der zweiten Genesis entscheidet Amma, neue Samen für die neue Schöpfung in der Natur zu finden. Mittels der winzigen Samen einer typischen westafrikanischen Pflanze deren wissenschaftliche Name *Digitaria Exilis* ist, formt er zwei Eier aus dem Urei. Amma, der anfangs Töpfer war, wird nun Architekt und entwirft Zeichen eines neuen Universums innerhalb seines Urei. Diese Zeichen werden als die *yala* bezeichnet. Das erste Yala von dem Ei Ammas wird folgendes beschrieben.

amma talu sunu tanu pelley kuloy sige to timmelu yala

yala of Amma’s egg with 266 signs

Dies verweist auf die Bedeutung von Zahlen in der Dogon-Kosmogonie. Die Zwei Eier veranschaulichen die Dualität des Universums, das geformt wird. Es sei an dieser Stelle hervorgehoben, dass die Dogon-Kosmogonie von den Kosmologen als die beste afrikanische Kosmogonie betrachtet wird besonders wegen dem zweiten *yala*, das ein Parallel zu dem Sonnensystem in der Astronomie aufweist:

Now, the term *yalu ulo*, designates the Milky Way of our galaxy, which includes the entire stellar world of which the Earth is part and which turns in a spiral. The number seven expresses the multiplication for [...]it is the total of three, which symbolizes the male sex, and four, the female sex. Seven expresses, in this case, the quasi infinite multiplication and development of the spiral-shaped stellar worlds to be formed by Amma which, having reserved their movement as they emerged, will spin, on the outside, in the original direction of the movement within the primordial egg. Thus, the transformation of *yala* into *tonu* marks a stage in the formation of the heavenly bodies-visible and invisible-which are twins of the

⁹³ Dieterlen & Griaule 1986, S.114.

seeds. It prefigures all spiraling worlds of stars that are to fill in the universe of Amma-infinite and yet measurable-when he will "open himself up".⁹⁴

In einer dritten Genesis liegt Ammas Urei immerhin der Schöpfung zugrunde

*amma eñe talu kize pu kologo-ne to duia vo gelebe me vomo bi.*⁹⁵ Amma's egg, that had enveloped all things inside it, became his placenta.

In dieser Phase wird der Entstehungsprozess der *nommo* aus der zweiten Paarung zwischen Amma und der Erde geschildert. Das erste Nommo war *nommo anagonno*. Er sieht aus wie ein Fish mit einer Kalebasse ähnlicher Kopf. Amma formt ihn aus den vier Grundelementen, wie folgt:

yau onune di yau kune baru nommo yau-le di-le monieze...amma di yala ani-guyo-ne demele-go gonu...ani-guyo o anay...illi ani guyo-ne yoy di o-ne yoa anay amma nommo anagonno vo manaze kize bullogu tanu mona, bullogu turu gamma ano-ne bara geli...minne-le ono-le di-le yau-le onune bey...minne-le ono-le di yala-ne yoy...minne-le ono-le di kolo-ne yoa, di bey gona gele...minne ki kunni...minne onune ono yoy ono goa para ienna bey bozi...aduno ninnu amma ta i-gin vo...nommo anagonno gozu kolone ono sosogu bozi...izu boni banie-vo-ze bolo kubo-le giru ta i-le vo ninne yaze...izu ta i ono ozi...amma nommo anagonno vo mani tonu sebele...amma nommo anagonno mana tonu tologo mana...nommo anagonno kize temedo-ga teme bele kama amma-mo-ne ya kize temeni seluma...amma kize bullogu mona vo mani minne gayley geliade...amma minne galey vo geli vomo-go obi...vo gelebe-go tanu- Amma, when he created the *nommo anagonno*, formed the clavicle...what existed that day (at that time) was the darkness of night... In creating the *nommo anagonno*, he began first with fire...the flame (tongue) of the rising fire is like the key (pectoral fin)...After fire, Amma added water to the fire...The *nommo* united fire and ...Amma spun the form of the water in a circle in the clavicle which is like a pond...The blood went into the clavicle like the water into the pond. When Amma created the *nommo anagonno*, he put three elements together, he divided one element (the earth of which he took a piece), added it to the air and kept it...The earth and the air came after the water and fire...Earth and air entered there where the water was...The earth and air entered the water, the water holds them by surrounding them...The earth formed bone...After the earth, the air entered and came out again, it looked outside and made them stay...The breathing of the World(i.e., air) is like the key of Amma...Inside the body of the *nommo anagonno*, the air made the *sosogu* remain (alive)...The fish when it swims, it is with its hind legs (caudal fins) that it goes and with its front legs (pectoral fins) that it breathes...The key of the fish is the pathway of the air...When Amma created the *nommo anagonno*, it had no teeth...Amma created the *nommo anagonno* without teeth...Trying to bite into something, it found it was not able to...It went to Amma to ask him for something to bite...(For Amma when he had created the thing (the Nommo) by putting the four elements together, had kept with him a piece of earth. What he had kept he added to the three... The *nommo anagonno* became alive. Amma who had kept

⁹⁴ Dieterlen &Griaule 1986, S.128.

⁹⁵ Ebd. S.153.

go-ne bard ... nommo anagonno omoy the piece of earth, the nommo anagonno told him that it is without teeth, which
bi...amma minne gayley vo gelebe nommo it asks for, gave it the tai and the teeth...The first fish nommo anagonno
anagonno vomo-ne tonu sele-ga, vo created by Amma, its head was like a *pommu* calabash...By adding the
selumeze ta i-le tonu-le voy obi..polo izu separate piece of earth and the air which he had kept, he (Amma) in adding
nommo anagonno amma mani ku-go that, (the nommo) became alive, its head had four sides...The piece of earth
pommu-go be...minne gayley ono-le bara- which Amma gave to it, he gave it so that it (the Nommo) would follow him
vo-ze-be vogo-ne vo bari omoy biga ku-go (that is so that it would depend upon him)...Amma put the words in the earth
sibe nay bi...amma minne gayley vo obi uni that he had split (withheld)...The words entered the seven internal organs of
dimia-ga ko-de obi...amma minne vo the *nommo anagonno*...The *nommo* who's speaks the words, they came out
gammi so kunn...so nommo anagonno kolo by the *pegu* of the jaw they went through the space between the teeth...
da digu soy kolone yoy..nommo so soy aa
*pegu-ne goa ya tonu kelu-ne goy.*⁹⁶

Der erste Nommo *nommo anagonno* bekommt somit Zähne und das Wort von Amma. Nach der Erschaffung von diesem ersten *nommo*, setzt Amma mit der Vermehrung seiner Kreatur fort. Er formt vier Paare gemischter Zwillinge. Die Zahl der Nommo ist daher vier, weil sie Zwillinge sind, nämlich zwei weibliche und zwei männliche Wesen.

Die Dogon-Kosmogonie zeugt von einer eindrucklichen Einbildungskraft. Sie ist eine sehr bildhafte, symbolreich und komplexe Auffassung der Weltschöpfung. Sie ist die längste Kosmogonie im Hinblick auf den Umfang und beinhaltet tatsächlich viele Bilder und viele Zeichen, die nach der mündlichen Überlieferung von Amma selbst entworfen wären. Hierbei kann man auch von einer Theo-Kosmogonie sprechen, denn die Kosmogonie lässt einen Schöpfer vor den Dingen existieren. Auffällig ist die sehr ausführliche Erzählung von Phänomenen und Ereignissen, als hätte ein Augenzeuge die geschilderten Phänomene beobachtet. Dass die Welt aus einem Ei kommt, hat noch niemand irgendwo gesehen. Dass ein Ei aus einem anderen Ei entsteht, ist ein Ereignis, dass noch niemand gesehen hat. Die Dogon-Kosmogonie besteht also aus fantastischen Figuren. Aus dem Wasser wird ein Gott gemacht, nämlich Nommo. Am Rande sei auch erwähnt, dass der Schöpfergott Amma die Welt auf eine handwerkliche Weise erschafft. In dieser Hinsicht weist er ein Parallel zum Schöpfergott in der biblischen Genesis auf, der die Welt in sechs Tagen ohne Ruhe hervorbringt. Ammas Suche nach Perfektion bringt ihn dazu, die Welt dreimal ins Leben zu rufen. Es sei ebenfalls angemerkt, dass die Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Welt nicht genau formuliert

⁹⁶ Transkription von Dieterlen & Griaule 1986, S. 176.

wird. Stattdessen, werden sozio-kulturelle Ereignisse legitimiert. Die Hauptthemen der Dogon-Kosmogonie sind die Beschneidung und die Exzision, deswegen hat diese Kosmogonie eine starke sexuelle Konnotation. Die Einheit zwischen Amma und der Erde ist ein Beispiel. Ihre Funktion besteht also darin, diese kulturellen Praktiken zu erklären. Die Dogon-Kosmogonie ist eine in sich logisch und geschlossene Erzählung, weil sie in die Dogon-Kultur verankert ist. Die Götternamen mögen keinen Sinn in einer anderen Kultur haben.

2.7 Zur Kategorisierung des Dogon-Schöpfungsmythos nach dem Gleischen Modell

Nach dem Klassifizierungsmodell Gleisers lässt sich der Dogon-Schöpfungsmythos der Kategorie der Schöpfungsmythen zuordnen. Amma ist das Subjekt der Schöpfung. Er ist in diesem Fall das „positive Wesen“, das die Welt und dann die Lebewesen formt. Dem ist hinzuzufügen, dass es einen Anfang gibt. Einen bestimmten Zeitpunkt der Schöpfung wird hierbei geschildert.

Der Schöpfer Amma ist männlich und die Erde, seine Frau, ist weiblich. Aus seiner ersten Begattung mit der Erde entsteht Yurugu der Fuchs, der allein eine unvollständige Kreatur ist. Dies deutet auf die bedeutende Stellung von Zwillingen bei den Dogon hin. Nachdem die erste Schöpfung fehlgeschlagen hat, wird Ordnung durch die Exzision der Erde wiederhergestellt. Der Nommo, der aus der zweiten Paarung entsteht, ist ein zwittriges Wesen. Als Erster bringt Nommo der Erde das Wort bei. Infolge eines Mutter-Sohn-Inzestes wird die Weltordnung erneut zerstört. Die Erde wird unrein und verliert dadurch das Wort. Das erste Menschenpaar wird demnächst erschöpft. Von da an, werden die Menschen nicht mehr zwittrig geboren, sondern mit einer gepaarten Seele.

2.8 Zu den Kulturspezifika und transkulturellen Aspekten der Dogon-Kosmogonie

2.8.1 Lokalität der Dogon-Kosmogonie

Die Dogon-Kosmogonie widerspiegelt im Wesentlichen gesellschaftliche Konstellationen. Zweifellos bietet sich die Dogon-Kosmogonie an, um die Hintergründe der Exzision und der Beschneidung aus einer afrikanischen Perspektive zu begreifen. Dabei spielt das Zwitterigkeitsprinzip eine große Rolle. Der alte Ogotemméli erklärt in den nächsten Kapiteln nach der Schöpfung, dass die Geburt eines Einzelkindes in den Anfängen Unglück auf die Erde gebracht hat. Yurugu der Fuchs hätte viele abscheuliche Taten wie u.a. die Blutschande mit seiner Mutter aus Einsamkeit begeht.⁹⁷ Daher musste die zweite menschliche Kreatur zwitterig sein. Die Nommo sind einigermaßen Zwillinge. Sie sind zwei Wesen in einem, halb tierisch und halb menschlich. Im Grunde sind sie Geister oder Genies. Sie werden folgendes beschrieben:

Dieu les a créés comme de l'eau. Ils étaient de couleur verte, en forme de personne et de serpent. Les yeux rouges étaient fendus comme ceux des hommes et leur langue fourchue comme celle des reptiles. Les bras, souples, n'avaient pas d'articulations. Tout leur corps était vert et lisse, glissant comme une surface d'eau, garni de poils courts et verts, annonce des végétations et germinations.⁹⁸

In der Schöpfungsgeschichte erscheinen die Nommo als die Boten des Gottschöpfers, die die Erschaffung der Welt vervollständigen. In der Dogon-Tradition werden Amma und Nommo als Vater und Sohn verehrt. Nommo ist Gott des Wassers und ist selbst das Wasser. Daher der Titel des Buches *Dieu d'eau*. Nommo und Wasser ist also eins und dasselbe wie folgt: „Le couple [Nommo] est présent dans toute eau, il est l'eau, celle des mers, des confins, des torrents, des orages, de la cuillerée qu'on boit“.⁹⁹

Die Nommo sind himmlischer Herkunft und sind fast so mächtig wie Amma. Sie können als Ammas Stellvertreter auf Erde betrachtet werden. Amma hätte ihnen seit den Anfängen die Entwicklung des Universums sowie das Leben der Lebewesen anvertraut.¹⁰⁰ Der Schöpfergott arbeitet also eng zusammen mit den Nommo. Amma wird tatsächlich im Gebet und unter allen Umständen von Menschen angerufen. Dennoch greift er für Menschen nicht direkt ein. In einem

⁹⁷ Griaule 1975, S.25.

⁹⁸ Ebd.: S.21.

⁹⁹ Ebd.: S.22.

¹⁰⁰ Vgl. Griaule & Dieterlen 1991, S.506.

ritualen Kontext wenden sich die Gläubigen an die Nommo an, wenn sie Amma Opfer bringen, denn allein die Nommo können handeln. Amma kümmert sich lieber um die Verstorbenen.¹⁰¹

Die Zwitterigkeit ist sehr bedeutend für die Dogon. Man erfährt, dass das erste Menschenpaar zwitterig war. Demzufolge konnte Jeder Mensch mit sich selbst begatten, so dass die ersten Vorfahren der Dogon insgesamt vier waren: Zwei Frauen und zwei Männer. Die Nommo kommen aber zu der Erkenntnis, dass die Menschen mit ihrer Zwitterigkeit kein normales Leben auf der Erde führen können. Die Praxis der Exzision und der Beschneidung liegt einer tiefen Philosophie zugrunde. Die Dogon gehen davon aus, dass Jeder Mensch zwei sexuelle Prinzipien in sich trägt, oder besser gesagt, dass der Mensch mit zwei Geschlechtern bzw. zwei Seelen gebärt. Durch die Exzision und die Beschneidung wird das weibliche oder das männliche Geschlecht endgültig bestimmt. Dies wird folgendermaßen zusammengefasst :

*Ainsi, chaque être humain, dès l'origine, fut nanti de deux âmes de sexes différents, ou plutôt de deux principes correspondant à deux personnes distinctes à l'intérieur de chacun. Pour l'homme, l'âme femelle siégea dans le prépuce. Pour la femme, l'âme mâle fut supportée par le clitoris.*¹⁰²

Die Vorhaut ist somit Symbol für Weiblichkeit, während die Klitoris Symbol für Männlichkeit ist. Aus diesem Grund werden beide Organe der Tradition nach beschnitten, um die Weltordnung wiederherzustellen.

2.8.2 Globalität der Dogon-Kosmogonie

Die Dualität der menschlichen Wahrnehmung kehrt wieder. Die Welt wird auch in der Dogon-Kosmogonie in Form von Gegensätzen aufgefasst. Das Zwitterigkeitsprinzip verdeutlicht es. Die Schöpfung der Welt resultiert aus der Paarung zwischen dem Himmel und der Erde. Der Himmel ist männlich und die Erde, weiblich. Die Dualität wird weiterhin durch den Gut-Böse-Kontrast zum Ausdruck gebracht. Yurugu der Fuchs verkörpert das Böse. Als allein geborenes

¹⁰¹ Vgl. Ebd.: S.506.

¹⁰² Griaule 1975, S.26.

Kind ist Yurugu unvollkommen. Die Einsamkeit führt ihn dazu, die Ursünde zu begehen und somit die Weltordnung zu zerstören. Das Böse setzt aber immer etwas Gutes voraus. Die Nommo repräsentieren das Gute, eine ideale Vollkommenheit in der Schöpfung. Die Zwillinge sind mächtige Genies und erscheinen als Ingenieure der Welt. Aus dem Himmel konnte Nommo feststellen, dass seine Mutter nackt und wortlos war infolge der misslungenen ersten Begattung Ammas mit der Erde. Es wird auch erzählt, dass Nommo seiner Mutter mit einem Faserrock bekleidet, den er selbst aus himmlischen Pflanzen herstellt. Der Faserrock steht in der Tat für ein langes traditionelles Gewand, welches von maskierten Männern bei bestimmten Tänzen getragen werden. Die Herstellung des Kleidungsstücks ist ein übernatürliches Verfahren in sich, denn es wurde anhand von dem Wort und Zaubersprüchen angefertigt.¹⁰³ Mit der Kleidung bekommt die Erde somit das erste Wort:

Ainsi vêtue la terre avait un langage, le premier de ce monde, le plus fruste de tous les temps. Syntaxe élémentaire, verbe rare, vocabulaire sans grâce. Les mots étaient des souffles peu différenciés, mais cependant porteurs de force. Telle quelle, la parole sans nuances convenait aux grands travaux de commencements.¹⁰⁴

Ein weiterer Punkt, auf den eingegangen werden soll ist das Wort. Bei dem Dogon-Volk liegt der Schöpfung das Wort zugrunde. Ohne das Wort hätte Amma die Welt nicht ins Leben rufen können. An dieser Stelle weist die Dogon-Kosmogonie eine Parallele zum Evangelium Johannes. So heißt es: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles wurde durch dasselbe, und ohne dasselbe wurde auch nicht eins, das geworden ist.“¹⁰⁵

Diese Passage verweist auf die schöpferische Kraft des Wortes oder besser noch, auf die Macht der Sprache. In Afrika ist das gesprochene Wort als sakral begriffen. In dem Vorwort zu dem von Germaine Dieterlen herausgegebenen Buch mit dem Titel *Texte sacrés d'Afrique Noire* stellt der berühmte frankophone Schriftsteller Amadou Hampâté Bâ, der selbst aus Mali kommt, die Sakralität des gesprochenen Wortes in den Oralgesellschaften des subsaharischen Afrikas zur Schau. Er pointiert in diesem Zusammenhang die ausschlaggebende Rolle, die das Mandingo-Reich früher für die Erhaltung der Traditionen Westafrikas gespielt hat. Das Mandingo-Reich war früher Ursprung aller anderen Traditionen Westafrikas, welche von

¹⁰³ Vgl. Griaule 1975, S.24.

¹⁰⁴ Ebd.: S.24.

¹⁰⁵ Johannes 1: 1-3

Generation zu Generation mündlich überliefert werden.¹⁰⁶ In einer Oralgesellschaft ist das gesprochene Wort so sakral und magisch, dass es das Vorrecht von Menschen eines bestimmten Alters ist. Bei wichtigen Versammlungen dürfen lediglich Eingeweihte das Wort bekommen. Sie werden darauf gut vorbereitet, denn sie verfügen über ein breites Wissen von der mündlichen Tradition sowie von anderen Geheimnissen der Gemeinschaft, die ihnen bei der Einweihung insgeheim zugeflüstert werden. Abgesehen von den Oralgesellschaften sind in vielen Kosmogonien noch Anspielungen auf das gesprochene Wort festzustellen. Die Macht des gesprochenen Wortes kann daher als universell betrachtet werden. In der biblischen Welterschöpfung erschafft Gott die Welt mit dem Wort. So steht es im ersten Buch Moses: „Im Anfang schuf Gott die Himmel und die Erde. Und die Erde war wüst und leer, und Finsternis war über der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern. Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es wurde Licht.“¹⁰⁷

Es lohnt sich hierbei hervorzuheben, dass der Satz „Gott sprach“ durch die ganze Geschichte der biblischen Erschaffung der Welt mehrmals zum Vorschein kommt. Dies weist auf die Macht der Worte hin, denn dem Wort wird eine schöpferische Kraft zugeschrieben.

Der bedeutende Vertreter der Nachkriegsliteratur Heinrich Böll vertritt auch diese Meinung. Laut Böll haben Worte eine gewisse Wirkung auf die Menschen, denn ihm zufolge steckt in den Worten Liebe, Hass, Krieg und Tod : Im Jahr 1956 äußerte er sich in einem Vortrag mit dem Titel *Die Sprache als Hort der Freiheit* folgendermaßen:

[...] Das Wort kann zur Todesursache für Millionen werden; die meinungsbildenden Maschinen können es ausspucken, wie ein Maschinengewehr seine Geschosse: vierhundert, sechshundert, achthundert in der Minute [...] Der Spruch: Wenn Worte töten könnten, ist längst aus dem Irrealis in den Indikativ geholt worden: Worte können töten, und es ist einzig und allein eine Gewissensfrage, ob man die Sprache in Bereiche entgleiten läßt, wo sie mörderisch wird.¹⁰⁸

Das Gesagte hat also eine große Wirkung auf das Geschehene. Mit Worten kann man den Mitmenschen segnen oder fluchen. Ein einziges Wort genügt, um ein nicht existierendes Wesen ins Leben zu rufen oder um einen zum Tod zu bringen. Böll geht davon aus, dass der Mensch vorsichtig mit seinen Worten umgehen sollte, um gravierende Ereignisse wie den Krieg u.a. zu vermeiden. Die Dogon waren seit langem dessen bewusst, wie verhängnisvoll Worte, auf das das Leben wirken können, wenn sie falsch verwendet werden. Das folgende Gebet an Amma zeugt von diesem tiefen Glauben:

¹⁰⁶ Vgl. Dieterlen 1965, S.7-8.

¹⁰⁷1 Mose 1, 1-3.

¹⁰⁸ Die Zeit 1971, S.4.

Amma, nos corps sont courbés devant toi,
Nos mains sont dans notre dos,
Tous les hommes ont les mains au dos,
Enferme dans un trou toutes les mauvaises paroles,
Donne à notre gorge de bonnes paroles,
Donne à la gorge de bonnes paroles,
Donne à la gorge de tous les hommes de bonnes paroles.¹⁰⁹

Ein nicht zu unterschätzendes Element in dem Dogon-Schöpfungsmythos ist eindeutig das Wasser. Das Wasser zählt zu den vier Urelementen, die der Schöpfung zugrunde liegen. Die anderen Elemente sind nämlich das Feuer, der Wind und die Erde. Nommo ist Gott des Wassers. Das Wasser ist daher göttlich. Damit wurde den Faserrock für die Erde angefertigt. Auch das erste Menschenpaar wurde aus einer nassen Tonerde erschaffen, was von der Lebenskraft des Wassers zeugt.

2.8.3 Fazit

Insgesamt zeigt sich, dass natürliche Phänomene wie die Sterne, die Sonne, der Mond, die Erde, das Wort sowie die Dualität der menschlichen Wahrnehmung als Universalien betrachtet werden können, während die Beschneidung und die Exzision Kulturspezifitäten darstellen.

¹⁰⁹ Zitiert nach Dieterlen 1965, S.28.

3 Germanische Schöpfungsmythen

Der Begriff „Germanen“ ist etymologisch noch nicht sicher gedeutet. Aber der Name „Germanien“ wurde nach Tacitus erst um das 3. Jahrhundert nach Christus von einem Einzelstamm auf die Gesamtheit übertragen. Die Bezeichnung „Germanen“ kommt von den Römern, deren Reich damals an die Gebiete der Germanen angrenzte.¹¹⁰ Da ihr Verhältnis zueinander besonders von Kriegen gekennzeichnet war, wurden die Germanen aufgrund ihrer körperlichen Gestalt und ihres aggressiven Verhaltens als „Barbaren“ eingestuft. Als „Germanen“ werden nun in der vorliegenden Arbeit verschiedene Volksgruppen bezeichnet, die von der Bronzezeit 1500-500 v. Chr. bis zum Ende der Christianisierung germanischer Stämme im 11. Jahrhundert in Mitteleuropa und südlich Skandinaviens lebten.¹¹¹ Der Oberbegriff „Germanen“ bezeichnet unterschiedliche Volksgruppen, die aber eine gewisse innere Einheitlichkeit ihres Geisteslebens aufwiesen.¹¹² Sie hatten zudem die gleichen körperlichen und sprachlichen Merkmale. Den archäologischen Forschungen zufolge zählten zweifellos auch die Vorfahren der Deutschen zu diesen Nordvölkern, welche keinen eigenen umfassenden Begriff für ihre Stämme hatten, sondern sich Sueben, Goten, Cherusker oder Markomannen nannten.¹¹³

3.1 Germanischer Schöpfungsmythos: Eine Analyse der Struktur und Funktion

Die folgende Arbeit beruht auf Reiner Tetzners aus den Quellen neu erzählten *Germanische Götter- und Heldensagen*. Die vorliegende Arbeit fokussiert das erste Kapitel des Buches mit dem Titel „Die Asen-Götter werden geboren und bauen die Welten“, welches eine in moderner Sprache erzählte Fassung der germanischen Kosmogonie bietet.

Dieser nordisch-germanische Schöpfungsmythos erzählt, wie die Welt und die Menschen aus dem Mord eines Urwesens namens Ymir erschaffen wurden. Am Anfang herrscht das Chaos. Im Norden ist die Dunkelheit und die Eisgegend, genannt Nilfheim. In der Mitte befindet sich

¹¹⁰ Vgl. Tacitus 2009, S. 145.

¹¹¹ Vgl. Ebd.: S.144.

¹¹² Vgl. Tetzner 2011, S. 394.

¹¹³ Vgl. Künzl 2019, S. 12.

die Quelle von Hvergelmir, ein rasender Kessel, von dem aus elf Flüsse entspringen. Diese münden in einen gähnenden Abgrund namens Ginnungagap. Es ist so kalt, dass die Fluten im Norden zu festem Eis werden. In Muspellsheim im Süden sind aber Hitze und Feuer. Von dort an schmelzen die brennenden Winde das Eis. Aus den Tropfen entsteht ein Urwesen namens Ymir. Er ist männlich und weiblich zugleich. Unter seinem linken Arm wachsen zunächst ein Mann und eine Frau, und danach bekommen seine Füße einen Sohn. So entstehen alle Riesengeschlechter. Aus den Tropfen taucht dann noch eine Urkuh namens Audumla auf, mit deren Milch sich Ymir ernährt. Ymir nimmt gigantische Ausmaße an. Da es noch kein Gras gibt, ernährt sich die Kuh von Eisblöcken. Die Kuh beleckt das Eis und allmählich entsteht der Göttervater Buri und seine Frau. Die beiden bekommen einen Sohn namens Burr, der Bestla, die Tochter einer Riesin, zur Frau nimmt. Letztere zeugen die jungen, starken und klugen Götter Odin und seine Brüder Vili und Vé. Dennoch sind die jungen Götter mit den kahlen Orten der Riesen nicht zufrieden und beschließen, die Welt zu erschaffen. Inzwischen beansprucht Ymirs massiver Körper immer mehr Platz. Er macht viel Lärm und ist immer zornig. Der Götterkönig Odin und seine Brüder töten ihn und erbauen aus ihm die Welten. Aus seinem Fleisch bauen sie die Erde, aus seinem Blut das Wasser und die Meere. Aus seinem Schädel machen sie den Himmel und aus seinen Gebeinen, die Berge. Aus seinem Kinnbacken, seinen Zähnen und zersplitterten Knochen schaffen sie die Steine. Aus seinen Haaren werden Bäume und die Wolken aus seinem Hirn geschaffen. Dann erschaffen die Götter Midgard, die mächtige mittlere Welt, und ihre Bewohner, die Menschen. Aus Ymirs Wimpern bilden sie Utgard, die Welt der Riesengeschlechter und der Trolle. Schließlich errichten die Götter ihre eigene Welt Asgard im Himmel. Daher werden sie als die Asen-Götter bezeichnet. Zu den Asen gehören Thor, der älteste Sohn Odins und andere Nachkommen.

Tetzners Sammlung von *Germanischen Götter-und Heldensagen* besteht aus zwei Büchern. Das erste Buch besteht aus den germanischen Göttersagen und das zweite Buch präsentiert die Heldensagen. Das erste Buch bietet eine Kosmogonie, eine Kosmologie und eine Eschatologie¹¹⁴. In der Form von einem kurzen Prosatext, streckt sich die germanische Kosmogonie von der 13. Seite bis auf die 16. Seite und handelt von der Entstehung der germanischen Götter, die die Welten ins Leben rufen. Der kosmogonische Ablauf wird in einer zugänglichen Sprache und chronologisch erzählt.

¹¹⁴ Vorstellung von den letzten Dingen und vom Ende der Welt. Die eddische Mythologie endet mit Visionen von dem Untergang der nordisch-germanischen Welten genannt *Ragnarök*. Simek 2006, S.92.

Im Nachwort zu seinem Buch lenkt Tetzner die Aufmerksamkeit des Lesers darauf, dass die Grenzen zwischen Mythen und Sagen fließend sind:

Insofern können Sagen mehr oder weniger Mythisches enthalten, es ist für sie jedoch keine Bedingung. Heldensagen können aus Preisliedern auf Siege oder Heerführer entstehen, es dabei belassen oder später Mythen aufnehmen. Aber Sagen können auch aus Kulturen und Ritualen erwachsen. Der vielfältigen Sagenbildung sollte jedenfalls kein theoretisches Schema aufgedrückt werden.¹¹⁵

Dies trifft auf die germanischen Göttersagen zu. In seiner Nachgestaltung versucht Tetzner, das Mehrdeutige des Mythischen sowie der überlieferten Texte zu erhalten. Der Einleitungsformel „Am Anfang waren Kälte und Dunkel im Norden, Hitze und Helle im Süden und dazwischen Ginnungagap, die gähnende Schlucht.“ Spielt sich tatsächlich auf die Einleitungsformel der *Snorra-Edda* an, welche wiederum auf die biblische Genesis verweist. In seinem um 1220 verfassten Lehrbuch der Skaldendichtkunst, der drei Teile hat, nämlich die *Gylfaginning*, eine Darstellung der heidnischen Mythologie, die *Skáldskaparmál*, ein Lehrbuch der Keningar und das *Háttatal*, eine Reihe von 102 Strophen in 100 verschiedenen Formen mit metrischen Kommentar, präsentiert Snorri Sturluson in der *Gylfaginning* eine systematische Darstellung altskandinavistischer Mythologie und macht damit die Snorra-Edda zur wichtigsten Quelle germanischer Mythologie. Nichtsdestotrotz war die Darstellung von Snorri nicht unverfälscht wegen etlicher christlichen Einflüsse.¹¹⁶ In der *Gylfaginning* beginnt die germanische Kosmogonie folgendermaßen:

Ár var alda,
þat er ekki var,
var-a sandr né sær
né svaldar unnir ;
jörð fannsk eigi
né upphiminn,
gap var Ginnunga,
en gras ekki.¹¹⁷

Erst was the age| When nothing was
Nor sand nor sea, |nor chilling stream-
waves.
Earth was not found, |nor Ether-
Heaven, --
A Yawning Gap, | but grass was
none."

Diese alliterierende Formel der nordgermanischen Quelle, die auch in anderen kanonischen Quellen zu finden sind, erinnert an die Genesis 1, 2, welche der Struktur „terra...erat...vacua“¹¹⁸ folgt, das heißt, eine Entstehung aus dem Nichts oder aus einer

¹¹⁵ Tetzner 2011, S.402.

¹¹⁶ Vgl. Simek 2006, S.389.

¹¹⁷ *Gylfaginning & Skáldskaparmál* Übersetzung aus dem Altnordischen ins Englische von R. Anderson (1879).

¹¹⁸ Vgl. Simek 2006, S. 236.

absoluten Leere. Sie ist ebenfalls eine Entstehung, wobei Finsternis herrscht. In dem Wessobruner Gebet, das im 9. Jahrhundert von einem unbekanntem Autor aus dem Adel, das bis heute in München aufbewahrt wird, ist eine analoge Formel zu lesen:

Dat gaftregin ih mit firahim firiuizzo meista,
dat ero ni uuas noh ûfhimil,
noh paum...noh pereg ni uuas, ni...nohheinîg
noh sunna ni scein,
no mãno ni liuhta,
noh der mãreo sêo.
Dô dâr niuuiht ni uuas enteo ni uuenteo.¹¹⁹

Da erfuhr ich unter den Menschen als der Wunder
größtes,
dass Erde nicht war, noch oben der Himmel,
nicht Baum..., noch Berg nicht war,
noch die Sonne nicht schien,
noch der Mond nicht leuchete,
noch das herrliche Meer.

In der chronologischen Erzählung Tetzners nimmt die Einleitungsformel nur eine variierte Form. Seine Erzählung beginnt nun mit der Darstellung zweier Gegenpole, die am Anfang existieren nämlich: das eisige Nilfheim und das feurige Muspellheim. In ihrer Mitte ist der Abgrund Ginnungagap. Die elf Flüßen, die dann von dem brausenden Kessel (Hvelgelmir) aus entspringen haben ihre Namen in den Quellen. Diese Namen werden bei Snorri aufgelistet:

Fyrr var þat mörgum öldum en jörð var sköpuð er Nilfheim var gerr; ok í honum miðjum liggr bruðr sá, er Hvelgelmir heitir, ok þaðan af falla þær ár, er svá heita: svöl, Gunnþrá, Fjorm, Fimbulþul, Slíðr ok Hríð, Sylgr ok Ylgr, Víð, Leiftr; Gjöll er næst Helgrindum.¹²⁰

It was many ages before the earth was shaped that the Mist-World was made; and midmost within it lies the well that is called Hvergelmir, from which spring the rivers called Svöl, Gunnthrá, Fjorm, Fimbulthul, Slídr and Hrid, Sylgr and Ylgr, Vid, Leiptr, Gjöll is hard by Helgates.

Diese Flüße füllen Ginnungagap (den gähnenden Abgrund) mit giftigem Reif, werden durch die Kälte aber zum festen Eis „Und das wurde hart wie Stein“.¹²¹ In der südlichen Region

¹¹⁹ Aus dem Althochdeutschen übersetzt von Egon Kühebacher-Wessobrunner Gebet, Ursprung im Jahr 814.

¹²⁰ Übersetzung von R. Anderson (1879).

¹²¹ Tetzner 2011, S.13.

„loderte Feuer“. ¹²² Diese Region wird als eine feurige Gegend beschrieben, wo sich niemand einst hätte aufhalten können. ¹²³ Von dort kommen heiße Winde, die dann das Eis schmelzen. Die fallenden Tropfen werden also lebendig „durch die Kraft, die das Feuer sandte“¹²⁴. Unter diesen Umständen entsteht der Urriese Ymir, der zugleich Mann und Frau ist. Es sei an dieser Stelle hervorgehoben, dass diese Vorstellung einer Anthropogenie schon außergermanischen Entsprechungen hatte. Zu den Affinitäten zwischen den west- und nordgermanischen Stämmen, berichtete Tacitus, daß die Germanen einen der Erde entstammenden Gott namens Tuisto anbeteten, dessen Sohn Mannus Ahnherr der drei germanischen Volksstämme Ingaevonen, Hermionen und Istaevonen ist. ¹²⁵ Tuisto wird etymologisch zur Zahl zwei gestellt und war ebenso hermaphroditischer Natur wie der nordische Urriese Ymir:

Die (nach Tacitus gemeingermanische) Ursprungssage ist schon urindoeuropäisch, wie sich aus verwandten Vorstellungen bei anderen indoeuropäischen Völkern ergibt: von der Mutter Erde stammt der »zweigeschlechtige« Tuisto (verwandt mit »Zwitter«), von diesem der »Mensch« (=Mannus). Auch der Gedanke, Volksstämme durch Zurückführung auf eine Geschlechtstafel zu begründen, ist indogermanisches Gemeingut; bei den genannten »Stämmen« handelt es sich in Wahrheit um westgermanische Kulturverbände: die Ingävonen sitzen an der Nordsee, die Irminonen an Ober- und Mittelbe, die Istävonen zwischen Rhein und Weser. ¹²⁶

Über Ymir wird in den eddischen Liedern, besonders in der *Völuspá* berichtet, dass er sogar vor Urzeiten hauste, »als weder Himmel noch Erde existierten« (jörð fannz æva né upphiminn) oder auch in der ersten Zeile der genannten *Völuspá*-Strophe der Codex Regius liest man »In alter Zeit, als Ymir hauste« (Ár vas alda, þat er Ymir bygði). ¹²⁷ Was die Zwitterigkeit Ymirs anbelangt, lässt sich anhand von Quellen die Parallelität der Zwittergestalten Tuisto/Ymir mit dem indischen Stammvater (Im Sanskrit Yama und im Avestisch Yima) bestätigen. ¹²⁸

Um auf die Erzählung Tetzners zurückzukommen, lässt sich feststellen, dass die germanische Kosmogonie zugleich eine Anthropogenie darstellt. Ymir beschreibt Tetzner als ein „Menschgestaltiges Riesenwesen“¹²⁹. Unter dem linken Arm Ymirs wachsen dann ein Mann und eine Frau, und ein Fuß bekommt mit dem anderen einen Sohn. Nicht nur entsteht die Menschheit, sondern auch alle Riesen, Frostriesen und gewaltige Bergriesen zusammen. ¹³⁰ Aus

¹²² Ebd., S.13.

¹²³ Ebd., S.13.

¹²⁴ Ebd., S.13.

¹²⁵ Simek 2006, S.236.

¹²⁶ Tacitus 2009, S.145.

¹²⁷ Zitiert nach Simek 2006, S.236.

¹²⁸ Vgl. Simek 2006, S.236.

¹²⁹ Tetzner 2011, S.13.

¹³⁰ Ebd., S.13.

den Tropfen taucht nun die milchreiche Kuh Auðumla, welche Ymir ernährt. Snorri erzählt, dass aus ihrem Euter vier Milchströme liefen, die den Riesen Ymir ernährten, wie folgt:

Næst var þat, þá er hrímit draup, at þar varð af kýr sú, er Auðumla hét, en fjórar mjólkár runnu ór spenum hennar, ok fæddi hon Ymi. ¹³¹	The next thing was that when the rime melted into drops, there was made thereof a cow, which hight Audhumla. Four milk-streams ran from her teats, and she fed Ymer.
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

An dieser Stelle lohnt es sich die Parallelität der germanischen Kosmogonie mit anderen außermanischen Kosmogonien im Hinblick auf die heilige Kuh zu unterstreichen. Etymologisch bezeichnet der Name Auðumla die (milch-)reiche, hornlose Kuh (auðr »Reichtum« und humala »hornlose«). Das Bild der heiligen Kuh ist auch bei anderen außermanischen Religionen eng verbunden mit der Gestalt der Erdmutter. So ist die ägyptische Hathor die einzige kuhköpfige Himmelsgöttin. Auch Hera ist eine Kuhäugige Göttin und Isis Reste der Kuhgestalt.¹³² Auðumla erscheint hier als die Mutter Erde, eine Göttin, die den Riesen Ymir ernährt. Die vier Milchströme aus Auðumla Euter legen ebenfalls einen Vergleich mit vier Paradiesesströmen nahe, die als germanische Ursprünge im Umkreis der nahöstlichen Magna-Mater-Vorstellungen.¹³³ Die Urkuh kann als eine Göttin angesehen werden, denn sie freileckt aus dem Eis Buri, den Stammvater der Götter. Buri ist der Vater von Burr, welcher mit der Riesentochter Bestla die Götter Odin, Vili und Vé zeugt, die dann entschließen Ymir zu erschlagen. Bei Snorri wird der Entstehungsprozess folgendermaßen geschildert:

¹³¹ Übersetzung aus dem Altnordischen ins Englische von R. Anderson (1879).

¹³² Vgl. Simek 2006, S.30.

¹³³ Vgl. Ebd., S.30.

Hon sleikði hrímsteinana, er saltir váru, ok inn fyrsta dag, er hon sleikði steinana, kom ór steininum at kveldi manns hár, annan dag manns höfuð, þriðja dag var þar allr maðr. Sá er nefndr Búri. Hann var fagr álitum, mikill ok máttugr. Hann gat son þann, er Borr hét, hann fekk þeirar konu, er Bestla hét, dóttir Bölþorns jötuns, ok fengu þau þrjá sonu. Hét einn Óðinn, annarr Vili, þriði Vé.¹³⁴

She licked the salt-stones that were covered with rime, and the first day that she licked the stones there came out of them in the evening a man's hair, the second day a man's head, and the third day the whole man was there. This man's name was Bure; he was fair of face, great and mighty, and he began a son whose name was Bor. This Bor married a woman whose name was Bestla, the daughter of the giant Bolthorn; they had three sons, —the one hight Odin, the other Vile, and the third Ve.

Odin und seine Brüder Vili und Vé werden von Tetzner als starke und kluge Götter dargestellt. Bei Snorri auch sind die drei Götter Herrscher der Himmel und Erde. Die drei Götter entschließen daraufhin, die Welten zu erbauen. Von da an entstehen Konflikte zwischen den Riesen und Götter-geschlechtern. Der Urriese Ymir wird zu einem Feind der Götter wegen seiner gigantischen Gestalt, die immer mehr Platz beansprucht. Sie entscheiden sich also, Ymir zu töten, um aus seinem Fleisch, erschaffen sie die Welten:

Ór Ymis holdi
var jörð of sköpuð,
en ór sveita sær,
björg ór beinum,
baðmr ór hári,
en ór hausi himinn.

Of Ymer's flesh
The earth was made,
And of his sweat the seas;
Rocks of his bones,
Trees of his hair,
And the sky of his skull;

En ór hans brám
gerðu blíð regin
Miðgarð manna sonum,
en ór hans heila
váru þau in harðmóðgu
ský öll af sköpuð.¹³⁵

But of his eyebrows
The blithe powers
Made Midgard for the sons of men.
Of his brains
All the melancholy
Clouds were made.

¹³⁴ Übersetzung der Snorra-Edda aus dem Altnordischen ins Englische von R. Anderson (1879).

¹³⁵ Lieder Edda, Übersetzung aus dem Altnordischen ins Englische von R. Anderson (1879).

Tezner erzählt, dass aus den Wunden Ymir so viel Blut strömte, dass es eine Flut ergab, darin ertränkten die jungen Götter das ganze Geschlecht der Riesen. Nur der schlaue Riese Bergelmir bestieg mit seiner Frau und seinen Hausleuten einen starken ausgehöhlten Baumstamm und entkam. Von Bergelmir stammen alle neuen Geschlechter der Riesen und ihr späterer Hass gegen die Götter.¹³⁶ Aus dem Fleisch Ymirs bauen die Götter die Erde, aus seinem Blut das Wasser und die Meere. Aus seinem Schädel machen sie den Himmel und aus seinen Gebeinen, die Berge. Aus seinem Kinnbacken, seinen Zähnen und zersplitterten Knochen schaffen sie die Steine. Aus seinen Haaren werden Bäume und die Wolken aus seinem Hirn geschaffen. Dann erschaffen die Götter Midgard, die mächtige mittlere Welt, und ihre Bewohner, die Menschen. Aus Ymirs Wimpern bilden sie Utgard, die Welt der Riesengeschlechter und der Trolle. Schließlich errichten die Götter ihre eigene Welt Asgard im Himmel. Asgard wird bei Snorri einfach als Wohnort der Asen bezeichnet.¹³⁷ In Asgard liegt also die Halle genannt Walhall und dort befindet sich auch *Hliðskjálf*, von wo aus Odin die ganze Welt überblickt und der Platz *Íðavöllir* liegt innerhalb von Asgard. Die Götter lassen sich ebenfalls in Asgard auch einen Tempel *Glasðsheimr* und eine Halle für die Asinnen *Vingólf* bauen. Auch die Götterwohnungen liegen in Asgard. Simek geht davon aus, dass Asgard ursprünglich als Teil Midgards aufgefasst worden sein dürfte, in dem die Götter nahe den Menschen wohnten im Gegensatz zu Utgard, dem außerhalb dieses Gebiets gelegenen Bereich. Dagegen stellte sich Snorri Asgard offensichtlich schon als im Himmel gelegen vor, wie die Bezeichnung *Himminbjörg* belegt, und in dieses himmlische Asgard führt die Brücke *Bifröst*. Bei Tezner wird nicht ausdrücklich erwähnt, dass die Götter eine feste Burg bauen lassen. Sie hatten tatsächlich diese gewaltige Asenbrücke erbaut, um die Götter Burg und der Menschenwelt zu verbinden. Auch sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass Asgard Hauptstadt von Asaland oder Asaheimr ist. Dieses »Alte Asgard« legt einen Vergleich mit dem griechischen Troja nahe.¹³⁸

Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die Drei-Generationen-Folge der Protoplasten (Buri-Burr-Odin) mit der Tötung der Vorfahren Entsprechungen in griechischen, phönizischen Mythologien hat. Auch die Schöpfung der Welt aus dem Körper eines Urwesens hat weltweit Entsprechungen.¹³⁹

Die germanische Kosmogonie kann zeitlich und örtlich nicht bestimmt werden. Aber sie gibt eine explizite Antwort auf die Frage, ob es einen Anfang gab. Die germanische Kosmogonie ist

¹³⁶ Vgl. Tetzner, S. 14.

¹³⁷ Vgl. Simek 2006, S.28.

¹³⁸ Vgl. Simek 2006, S.29.

¹³⁹ Vgl. Simek 2006, S.237.

ebenfalls eine Theo-Kosmogonie, zumal sie Götter vor der Schöpfung erscheinen lässt. Diese Figuren sind zugleich Götter und Dinge, nämlich fantastische Figuren. Die germanische Kosmogonie folgt weist in diesem Zusammenhang ein Parallel zur griechischen Kosmogonie. In seiner Theogonie lässt Hesiod beispielsweise Götter-Dingen vor der Schöpfung auftreten:

Earth first of all bore starry Sky, equal to herself, to cover her on every side, so that she would be ever immovable seat for the blessed gods; and she bore the high mountains, the graceful haunts of the goddesses, Nymphs who dwell on the wooded mountains. And she also bore the barren sea seething with its swell, Pontus, without delightful love; and then, having bedded with sky, she bore the deep-eddying ocean and Coeus and Crius and Hyperion and Iapetus and Theia and Rhea and Themis and Mnemosyne and golden-crowned Phoebe and lovely Tethys. After these, Cronus was born, the youngest of all, crooked-counseled, the most terrible of her children, and he hated his vigorous father.¹⁴⁰

Die Erde genannt "Gaia" fungiert hier als die Mutter Erde, die dann die Götter zur Welt bringt. Gaia ist die Erde, ein Ding und zugleich eine Göttin.

Die germanische Kosmogonie inszeniert unbekannte Ereignisse. Phänomenen, die nie beobachtet wurden. Aus dem Nichts entsteht der Urriese Ymir, aus Ymir entsteht das Riesengeschlecht, das wiederum Götter zeugen. Auch Tiere, die auftauchen sind Götter. Die milchreiche Urkuh Audumla ist ein Beispiel. Außerdem töten die Götter Ymir und schaffen aus seinem Fleisch die Welten. Die germanische Theogonie besitzt aber ihre eigene Kohärenz, weil sie in die germanische Kultur eingebettet ist. In diesem Zusammenhang sind diese Kulturgötter, weil diese Theogonie ihre einzige ultimative Selbstreferenz ist. Daher haben die Götternamen wie Odin, Vili, Vé oder Ymir möglicherweise keine Bedeutung in anderen Kulturen. Themen des germanischen Schöpfungsmythos sind die Erschaffung der Welt (Kosmogonie), die Entstehung der Götter (Theogonie) und die Menschenschaffung (Anthropogenie). Als Unterthemen können ebenso die Muttererde, die Urleere, das Motiv der Welteltern-Opfer-Zerstückelung unterstrichen werden, die ebenfalls in anderen Kulturen verbreitet sind. Die germanische Kosmogonie erfüllt eine explikative Funktion. Die Erzählung versucht, die Entstehung der Welt aus ihrer eigenen Perspektive aufzufassen. Beeindruckend sind hierbei die vielen Parallele mit anderen Kulturen. Tetzner hat es versucht, den Quellen möglichst treu zu bleiben und in manchen deutschen Übersetzungen der Lieder verlorene Urwüchsige der Originale zu bewahren. Er hat den Verdienst, ein moderner Zugang zu dem Archaischen der altnordischen Texte zu schaffen, die er auf der Grundlage der Snorra-Edda verfasst hat.

¹⁴⁰ Hesiod 2006, S.

3.2 Zur Kategorisierung des nordisch- germanischen Schöpfungsmythos nach dem Gleichen Modell

Der germanische Mythos kann unter die Kategorie von Schöpfungsmythen eingeordnet werden, weil er einen bestimmten Zeitpunkt der Schöpfung beschreibt. Das Chaos am Anfang kann hier als das Potential für die Existenz von Gegensätzen betrachtet werden, welche von einem Schöpfergott getrennt und in Ordnung gebracht werden. Der Mythos kann auch als eine Anspielung, auf die von Aristoteles benannten, grundlegenden Elemente wie Feuer, Luft und Erde gelesen werden. Der germanische Mythos weist eine Zeugungsmetapher auf, die auch bei vielen anderen Mythen auffallen. Die schöpferische Instanz ist ein positives Wesen, eine Art Muttergottheit, die ein Urwesen als Opfer hervorbringt. Ymir könnte hierbei als eine Untergottheit betrachtet werden. Er verkörpert zugleich eine männliche und eine weibliche Dimension. Die Vereinigung der beiden Dimensionen ist in der Wirklichkeit sowie im menschlichen Denken die natürliche Voraussetzung, damit die anderen Lebewesen, nämlich die Riesen und später die Asengötter, gezeugt werden. Das Urwesen Ymir wird von den Asengöttern geopfert, um die Welt ins Leben zu rufen. Dies verweist auf das Motiv des Urmordes, der ebenso in vielen anderen Schöpfungsmythen festzustellen ist. Es entsteht ein heißer Konflikt zwischen der Uruntergottheit und den jungen Untergottheiten. Ymir wird immer gigantischer und stört die jungen Götter. Die einzige Lösung, um ihre Ruhe zu haben, besteht in der Tötung Ymirs. Aus seinen Körperteilen formen die Asengötter die Welt bzw. die Welten.

3.3 Zu den Kulturspezifitäten und transkulturellen Aspekten germanischer Schöpfungsmythen

3.3.1 Lokalität des germanischen Schöpfungsmythos

Die nordisch-germanische Kosmogonie weist eine starke Naturverbundenheit auf, da die Natur eine große Rolle für die Germanen spielte. Der Natur wurde eine heilige und seligmachende

Bedeutung zugeschrieben. Wie es bei den meisten frühen Kulturen der Fall war, glaubten auch die Germanen, dass die Natur ihr Schicksal bestimmte. Die Natur wurde als eine Muttergottheit angesehen und brachte alle möglichen Phänomene wie Kälte und Wärme, Erdbeben und Stürme. Aus diesem Grund war es notwendig, die Natur durch Opfer an mehrere Gottheiten zu besänftigen. Die nordisch-germanische mythische Erzählung beginnt mit einer Theogonie, die darauf hinweist, dass die Germanen an die Existenz mehrerer Götter glauben. Sie lassen die Schöpfung mit einer Verschmelzung vom nördlichen Eis durch das südliche Feuer beginnen. Das ist ein logischer Einstieg im germanischen mythischen Universum, wenn man weiß, dass Schneefall ein typisches Phänomen für den Winter in Europa ist, genau in den Gebieten, wo die Germanen lebten.

In der germanischen Theogonie tauchen epische Götternamen wie Odin oder Thor auf, die im täglichen Sprachgebrauch noch präsent sind. Der Name Odin aus dem altnordischen *Wöden* oder aus dem altfränkischen *Wodan* steht für den Hauptgott der eddischen Mythologie. Der Begriff *Wodan* erinnert an das englische Wort „Wednesday“ (Mittwoch). Es kommt nicht von ungefähr, dass der Mittwoch ihm als die allmächtigste Gottheit der germanischen Mythologie gewidmet wurde.¹⁴¹ Man kann nicht von Odin sprechen, ohne Frigg zu erwähnen, die Frau Odins. Sie ist die Hauptgöttin der Asen und bildet mit ihrem Mann das göttliche Ehepaar, das bei Konflikten der Menschen verschiedene Parteien einnimmt. Frigg, die Göttin des Freitags, tritt mit verschiedenen Rollen in mehreren Geschichten auf. Sie war so bekannt, dass sie im 3. und 4. Jahrhundert auch außerhalb Skandinaviens verehrt wurde. In dem zweiten Merseburger Zauberspruch taucht sie beispielsweise als eine handelnde Figur auf.¹⁴² Hervorzuheben ist, dass ihr südgermanischer Name *fríadagr* bei der Übersetzung der Wochentage aus dem Lateinischen übernommen wurde. Charakterlich wurde Frigg der griechischen Göttin Venus gleichgesetzt und kann daher als die Göttin der Frauen, der Verwandtschaft oder eben der Liebe betrachtet werden.¹⁴³ Ein anderer Göttername ist Thor. Er ist der Sohn Odins und einer der bekanntesten Götter der germanischen Mythologie. Als der Donnergott ist er der Stärkste unter den Asen. Er ist der Bekämpfer der Riesen und verfehlt nie sein Ziel.¹⁴⁴ Thor stellte man sich stets als groß, kräftig und rotbärtig vor, mit einem steckenden Blick. Sein Hammer symbolisiert Kraft und

¹⁴¹ Vgl. Simek 2006, 493-494.

¹⁴² Zwei in Althochdeutsch überlieferte Sprüche, deren Zeilen magische Beschwörungsformeln aus vorchristlicher Zeit wiedergeben. Die wurden 1841 vom bekannten Historiker Georg Waitz entdeckt und 1948 von Jacob Grimm bearbeitet und veröffentlicht. Die beiden Sprüche gehören zu den wenigen althochdeutschen Texten, in denen Gestaltern der germanischen Götterwelt wie Wodan, Balder und Frija unter anderem handeln.

Vgl. Merseburger Dom 2020.

¹⁴³ Vgl. Simek 2006, 118- 119.

¹⁴⁴ Vgl. Simek 2006, 414-425.

Zorn, denn er verteidigt die Götter und die Menschen gegen die bedrohlichen Mächte. Zu den Kulturpartikularitäten zählen auch Tiere. Die Tiere spielten eine große Rolle im germanischen heidnischen Alltag, denn diese wurden den Götzen geopfert und als heilige Lebewesen betrachtet. In der germanischen Schöpfung ist es Audumla (aus dem altnordischem *Auðumla*), die das Urwesen Ymir mit den aus ihrem Euter laufenden vier Milchströme ernährt. Audumla ist in der Schöpfung die emblematische Urkuh, die aus dem tauenden Urreif entsteht. Diese ernährt nicht nur den Riesen Ymir, sondern leckt den Stammvater der Götter Buri innerhalb von drei Tagen frei aus dem salzigen Eis. Der Name Audumla selbst bedeutet die „milchreiche, hornlose Kuh“. Dies erinnert an die hornlosen Kühe bei den Germanen, von denen Tacitus berichtet. Außer ihrer religiösen Rolle kommt den Tieren eine andere Bedeutung zu. Das Vieh war ein Symbol für Reichtum bei den Germanen, wie es Tacitus ausdrückt: „Die Germanen freuen sich, wenn sie viel Vieh haben, und das ist ihr einziger und der ihnen willkommenste Reichtum.“¹⁴⁵ Dies zeigt ganz deutlich, wie wichtig die Tiere für die Germanen waren.

Zu den Kulturspezifika der germanischen nordischen Schöpfung gehören des Weiteren der Glaube an Geister sowie eine gewisse gesellschaftliche Ordnung. In der Schöpfung erschaffen die Götter drei Hauptwelten: Asgard ist die Götterwelt und liegt im Himmel, Midgard ist die Menschenwelt und Utgard die Welt der bösen Geister. Hervorzuheben ist die Tatsache, dass die Götter in der Nähe der Menschen wohnen. Sie bauen sogar einen Wall, um die menschliche Welt von der Außenwelt Utgard zu schützen. Utgard ist eine für Götter und Menschen unbewohnbare Welt, wie es Tetzner beschrieben hat:

In Utgard sind die Gebirge baumlos und eisig, der Urwald aus Bäumen wie Eisenstangen ist undurchdringlich, und die Moore sind gierig. Dort wiesen die Götter den Riesengeschlechtern, die von Bergelmir abstammen, Plätze zu. Auch Trolle und anderer Unholde hausen an öden Stränden und in kahlen Gebirgen.¹⁴⁶

Der Glaube an Trolle oder feindliche Riesen und an böse Geister oder Zauberei prägte die skandinavistischen Völker so lange Zeit, dass Trolle beispielsweise an Bedeutung in der Literatur des Hochmittelalters gewinnen. Den Trollen wurden mit der Zeit je nach Kultur verschiedene Charakterzüge zugeschrieben. Im Mittelalter wurden sie als Wesen mit Zauberkraften wahrgenommen. So dachte man, sie wären Krankheits- und Schadenszauberer. In der spätmittelalterlichen isländischen Literatur, besonders in den Märchensagas und im westskandinavischen Volksglauben der Neuzeit bekommen die Trolle dann eine größere Rolle

¹⁴⁵ Tacitus 2009, 39.

¹⁴⁶ Tetzner 2011, 14.

als die Riesen, trotzdem werden sie hässlicher dargestellt. Sie wohnen in den Bergen und schaden häufig den Menschen. Trolle wurden mit Wiedergängern oder lebendigen Toten assoziiert. Aber im schwedischen und dänischen Volksglauben sind Trollen eine Art von heinzelmännchenartigen Wesen, dem Huldrefolk, das oft in den Wechselbalgsagen eine Rolle spielt.¹⁴⁷ So gründlich wurde das kulturelle Gedächtnis skandinavistischer Völker von den Trollen geprägt.

Ein anderer Aspekt, der hier als Kulturpartikularität betrachtet werden könnte, ist eine gewisse soziale Ordnung unter den Göttern. In Asgard lassen die Götter eine himmlische Burg bauen. Die Burg ist ein wichtiges Kennzeichen des deutschen Mittelalters, sodass davon ausgegangen werden kann, dass die germanischen Mythen und Traditionen, die sich im Volksglauben länger gehalten haben, eine mittelalterliche soziale Ordnung enthüllen. In der himmlischen Burg finden wichtige Versammlungen statt. Dort halten die Götter Rat und versuchen, Lösungen für ihre Konflikte mit den Riesen zu finden. Im Mittelalter spielten die Burgen wirtschaftlich und politisch eine große Rolle. Sie waren große Wirtschaftszentren und wiesen eine soziale Ordnung auf. Die Schönheit und Prächtigkeit der Götterburg zeugt davon:

Die Götter bauten auch mit Holz und brachten Steine. Thor schleppte die schwersten Felsbrocken auf Asgard. Zuerst wurde die Halle für die Versammlung der Asen fertig. Halten die Götter Rat, sitzen sie dort auf ihren Hochsitzen. Kein Gebäude ist größer und besser als diese Wohnstätte für Odin. Sie heißt Freudeheim, und innen und außen glänzt vieles von rotem Gold.¹⁴⁸

In der Regel war es die Adeligen, die Burgen sowie umliegende Ländereien besaßen. Es kommt nicht von ungefähr, dass die Burg später, im 19. Jahrhundert, in der deutschen Romantik wiederaufgenommen wird. Das Bild vom Ritter, der sich auf seine Burg zurückzieht, um sich von den Strapazen des Krieges zu erholen, steht im Mittelpunkt der Literatur.¹⁴⁹

All diese Kulturpartikularitäten führen zu der Annahme, dass die nordische germanische Schöpfungsgeschichte interessante Einblicke in die Kultur der Germanen ermöglicht. Die Schöpfungsgeschichte spiegelt ihre tiefen Vorstellungen und ihre Weltanschauung wider, welche eine starke Naturverbundenheit und eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung beweisen.

¹⁴⁷ Vgl. Simek 2006, 443.

¹⁴⁸ Tetzner 2011, 15.

¹⁴⁹Vgl. Tobias Aufinkolk 2020.

3.3.2 Globalität des germanischen Schöpfungsmythos

Der germanische Schöpfungsmythos bietet nicht nur Einblicke in die Weltbilder und Ordnungsvorstellungen der germanischen Kultur. Auch Hinweise auf eine universelle menschliche Denkweise können dem Text entnommen werden. Eine duale Realitätswahrnehmung des menschlichen Denkens ist festzustellen. In Anlehnung an Gleiser ist darauf hinzuweisen, dass die Schöpfung den menschlichen Verstand übersteigt, sodass der Mensch die Welt in Form von Gegensätzen auffassen muss, um diese Letztere ordnen und verarbeiten zu können.¹⁵⁰ Eine polare Realitätswahrnehmung lässt sich durchschauen:

Am Anfang waren Kälte und Dunkel im Norden, Hitze und Helle im Süden und dazwischen Ginnungagap, die gähnende Schlucht. In dieser Urzeit gab es weder Himmel noch Erde, weder Götter noch ein Büschel Gras.¹⁵¹

Gegensätze wie Dunkel/ Helle, Hitze/Kälte, Norden/Süden, Himmel/Erde, Wasser/Feuer, Mann/Frau unter anderem belegen diese polare Denkstruktur. In Anlehnung an Gleiser kann davon ausgegangen werden, dass diese Unterscheidung aus einer kulturanthropologischen Sicht notwendig ist, um der Wirklichkeit einen Sinn zu geben.¹⁵² Die Welt entsteht also aus einem Urchaos, gekennzeichnet durch Gegensätze. Es lohnt sich, die Zeugungsmetapher zu wiederholen. Der Urriese Ymir ist zugleich weiblich und männlich. Die Geburt seiner Nachfahren erfolgt durch eine Autogamie. Als er schlief, wuchs unter seiner linken Achsel ein Mann und eine Frau, und einer seiner Füße zeugte mit dem anderen einen Sohn. Von diesen Kindern Ymirs stammen also die Riesen und diese zeugten dann die Götter. Dies deutet auf eine Zeugungsmetapher hin, die voraussetzt, dass konträre Prinzipien, wie zum Beispiel Weiblichkeit und Männlichkeit sich vereinigen, um die Welt hervorzubringen. Ein bedeutendes globales Prinzip ist des Weiteren der Urmord, der bei vielen anderen mythisierten Schöpfungsgeschichten vorkommt. In der germanischen Schöpfung stirbt das Urwesen Ymir. Die Beseitigung des Letzteren erscheint als eine Notwendigkeit, um die Welt hervorbringen zu können.

¹⁵⁰Vgl. Gleiser 1998, 17.

¹⁵¹ Tetzner 2011, S. 13.

¹⁵² Vgl. Gleiser, ebd.

Die Erschaffung der Welt aus den Körperteilen eines menschlichen Wesens ist bei anderen Mythen zu finden. Als Beispiel kann der chinesische P'an Ku -Mythos aus dem 3. Jahrhundert erwähnt werden. Der Tod von P'an Ku war eine Voraussetzung, um das Universum vollenden zu können. Aus seinen Körperteilen wird die Welt geformt.¹⁵³Das gleiche Bild ist auch bei anderen Schöpfungsmythen wahrzunehmen, bei denen die Explosion des Urei der Schöpfung zugrunde liegt. Die Urknalltheorie, welche in der modernen Kosmologie verankert ist, besagt, dass vor ca. 15-20 Milliarden Jahren eine Explosion das gesamte Universum erschütterte, wobei sich alle Teilchen in verschiedene Richtungen ausbreiteten. Auch wenn bisher nicht genau geklärt wird, in welchem Zustand sich das Universum vor dieser Explosion befand, ist anzunehmen, dass das Universum anfangs platzsparend war und sich seit dem Urknall immer weiter ausbreitet. Das Urei taucht in mehreren Schöpfungsmythen sowie in der modernen Kosmologie auf. In der germanischen Schöpfung wird es als ein brausender Kessel dargestellt, dem elf Flüsse entspringen.

3.3.3 Fazit

Zusammenfassend lässt sich herausstellen, dass die nordisch germanische Kosmogonie multidimensional ist und reflektiert viele universelle Realitäten. Die Erde, das Wasser, die Meere, die Berge, die Flüsse, die Wolken, die Winde, die Kuh sind u.a. Universalien. Symbole wie das Eis sind kulturspezifisch. Die Kulturspezifität des germanischen Schöpfungsmythos wird zudem durch die Glaubensvorstellungen nordischer Völker zum Ausdruck gebracht. Die Asengötter wurden zu der Germanen-Zeit angebetet. Auch war der Glaube an die Existenz von Trollen und Riesengeschlechtern kennzeichnend für diese Nordvölker. Eindrücklich ist die Feststellung vieler Symbolen und Prinzipien, die auch in den meisten fremdkulturellen Schöpfungsmythen zu finden sind.

¹⁵³ Vgl. Gleiser, 26.

4 Westafrikanische und Germanische Schöpfungsmythen: Ein interkultureller Vergleich aus einer doppelblickenden Perspektive

Die Zusammenführung der germanischen und westafrikanischen Schöpfungsmythen mag auf den ersten Blick schwer vorstellbar sein. Die germanische Ära kann bis zur Eisenzeit zurückreichen, auch wenn wenig darüber bekannt ist. Erst ab dem 11. Jahrhundert beginnt die Aufzeichnung der nordisch germanischen Mythen, genau zu der Zeit, als der Christianisierungsprozess germanischer Stämme abgeschlossen war.

Die westafrikanischen Mythen existierten auch schon seit langem vor der Kolonialzeit. Den britischen Ethnologen Frank Willet und Bernard Fagg zufolge, seit der Bronzezeit. Es ist also eindeutig, dass die Oralität als Kommunikationsmittel par excellence kennzeichnend für afrikanische Völker vor der Alphabetisierung gewesen ist. Dies schließt allerdings nicht die Tatsache aus, dass die Mündlichkeit bis heute in diesen traditionellen Gesellschaften aufrechterhalten wird und die Identität afrikanischer Volksgruppen stiften. Außer der zeitlichen Differenz sind es mindestens sechstausend Kilometer, die den afrikanischen von dem europäischen Kontinent trennen. Außer dieser zeitlichen und räumlichen Distanz sind die beiden Kategorien in zwei verschiedenen Kulturen verankert. Dem ist hinzuzufügen, dass sich die westafrikanischen Sprachen Yoruba, Dogon unter anderem vom skandinavistischen Sprachen unterscheiden. Alle diese Unterschiede führen zu der Annahme, dass germanische und afrikanische Schöpfungsmythen nichts miteinander zu tun haben.

Die doppelblickende Methode zieht eine neue Kontextualisierung des Eigenen und des Fremden mit ein, damit Fehlentschlüsse vermieden werden. Die doppelblickende Methode kehrt sich von der komparatistischen Methode ab, die darin besteht, einen Eins-zu-Eins-Vergleich durchzuführen. Zu dieser Methode des Vergleichens sagte Kreutzer Folgendes:

Denn wenn das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ miteinander <eins zu eins > verglichen werden, dann führt das zwangsläufig zu Fehlentschlüssen und falschen Bewertungen. Das lässt sich dadurch vermeiden, dass sie durch ein methodisch «doppelblickendes» Verfahren neu kontextualisiert werden: dass das Eigene ›im Lichte‹ des Fremden, das Fremde aber zugleich im ›Lichte‹ des Eigenen gesehen wird.¹⁵⁴

In der selben Richtung ist Gleiser der Ansicht, man den Fehler begehen sollte , „fremde Kulturen anhand von eigenen Symbolen und Wertvorstellungen zu interpretieren.“¹⁵⁵ Aufbauend auf dieser Grundlage stellt sich die Frage: Wie blicken sich germanische und

¹⁵⁴ Kreutzer 2009, 59.

¹⁵⁵ Gleiser 1998, 18.

westafrikanische Schöpfungsmythen einander? Gibt es in den scheinbaren Unterschieden doch Ähnlichkeiten bei einer genaueren kritischen Betrachtung?

Die germanische Kosmogonie und die westafrikanischen Kosmogonien der Dogon und der Yoruba weisen Unterschiede und Ähnlichkeiten auf. Die beiden Mythenkategorien, das heißt, westafrikanisch und germanisch, sind geographisch und kulturell unterschiedlich. Die Dogon, die Germanen und die Yoruba bilden faktisch drei unterschiedliche Gemeinschaften. Ihre Mythen entstehen zu verschiedenen Epochen und weisen viele Kulturspezifika auf, die in Form von Symbolen oder Metaphern auftauchen. Auch die handelnden Figuren sind unterschiedlich und tragen unterschiedliche Namen in der Sprache der jeweiligen Volksgruppe. Dies verdeutlicht, warum die verschiedenen Götternamen ihre Bedeutung nur in ihren eigenen Kulturräumen finden. Oberflächlich betrachtet, scheinen die zwei Schöpfungsmythen nichts gemeinsam zu haben.

Bei einer genaueren kritischen Betrachtung können nun folgende Ähnlichkeiten bei den germanischen und westafrikanischen Schöpfungsmythen festgestellt werden. Als Erstes lassen sich die drei Kosmogonien der Kategorie der Schöpfungsmythen zuordnen. In den drei Fällen wird ein bestimmter Zeitpunkt der Schöpfung beschrieben. In der germanischen Schöpfungsgeschichte entsteht das Universum aus dem Urchaos. Das Urwesen entsteht aus der Spannung zwischen entgegengesetzten Naturelementen, nämlich durch die Verschmelzung von Wasser und Feuer. So erwächst Ymir aus den Tropfen. Man könnte mutmaßen, dass die Muttererde all diese anfänglichen Verwandlungen bewegt hat, denn aus den Körperteilen Ymirs kommen dann alle Riesengeschlechter zur Existenz, welche dann die Götter zeugen. Die Götter (Odin und seine Brüder) sind es jetzt, die die Welt bzw. die Welten (Asgard, Midgard, Utgard...) durch den Mord Ymirs hervorbringen. In der Yoruba-Schöpfungsgeschichte ist es eindeutig, dass Olodumare der Schöpfergott des Universums ist. Orishanla und Oduduwa fungieren als seine Gesandten oder Mitarbeiter bei diesem Schöpfungswerk. In dem Dogon-Schöpfungsmythos erscheint Amma als das positive Wesen, das die Erde und die Lebewesen erschafft. Die Nommo können als Kleingötter angesehen werden. Sie erfüllen im Wesentlichen eine Vollständigkeitsfunktion. Sie werden von Amma erzeugt, um die Weltschöpfung fortzusetzen.

Als Nächstes behandeln die beiden Mythenkategorien (germanisch und westafrikanisch) die gleichen Themen wie die Entstehung der Götter, die Weltschöpfung, die Menschenschöpfung und die konfliktuell aufgeladenen Götterverhältnisse. Außerdem geben die beiden Mythenkategorien Einblicke in die gesellschaftliche Ordnung der jeweiligen Volksgruppen.

Der Yoruba-Schöpfungsmythos präsentiert ein Pantheon, der aus unzähligen Gottheiten besteht. Die Stellung der verschiedenen Gottheiten im Pantheon haben offenbar einen Einfluss auf die gesellschaftliche Organisation. Einerseits dürfen Obatalas Anhänger keinen Palmwein trinken und sollen sich um behinderte Menschen kümmern. Andererseits fungiert Oduduwa als Begründer und erster *Oba* von Ifè. Oduduwa überlässt seinen Nachkommen ein großes Privileg, denn nur diese dürfen den Titel *Oba* tragen und von Generation zu Generation gekrönt werden. Die germanische Schöpfungsgeschichte enthält ebenfalls Spuren einer gesellschaftlichen Ordnung. In der mythischen Erzählung ist schon eine gespannte Beziehung zwischen den Riesen und den Göttern zu spüren. Die Götter schaffen eine neue Welt namens Utgards, wohin sie alle Riesengeschlechter, Trollen und andere „böse Geister“ buchstäblich wegschicken, um sie loszuschlagen. Diese Konflikte spielen sich einigermaßen auf die kriegerischen Beziehungen an, die die Germanen zu ihren Nachbarvölkern hatten. Wie es Tetzner erkannte, haben germanische Götter menschliche Züge. Sie sind nicht unsterblich, nicht allmächtig, nicht allwissend und haben liebenswerte Schwächen.¹⁵⁶ Die germanischen Götter verhalten sich daher als die Eltern von den Menschen, für die sie Verantwortung übernehmen. Ein anderer Hinweis auf die gesellschaftlich- und politische Organisation ist nämlich die gemeinsame Herrschaft germanischer Asen-Götter. In einer Burg in Asgard halten sie Rat, um zu erörtern, wie die Feinde abzuwehren und die Welten zu erhalten sind.¹⁵⁷ Auch legt die Dogon-Kosmogonie die Bedeutung sozialer Praktiken der Exzision und der Beschneidung dar. Zudem ist das Dualitätsprinzip bei ihnen Basis für eine gesellschaftliche Ausgeglichenheit.

Weiterhin gehen die beiden Mythenkategorien von der gleichen Denkstruktur hervor. Diese Denkstruktur kommt in den wiederkehrenden Symbolen, Metaphern zum Vorschein. Die Kalebasse im Yoruba-Mythos und der Kessel in dem germanischen Mythos können als Anspielungen auf das universelle Urei betrachtet werden, dessen Explosion der Schöpfung zugrunde liege. Das Bild von der Einheit zwischen dem Himmel und der Erde, zwischen der männlichen oberen Halbschale und der weiblichen unteren Halbschale einer Kalebasse verweist auf eine Zeugungsmetapher, die in verschiedenen Formen in den westafrikanischen und in germanischen Schöpfungsmythen auftaucht.

Ebenfalls ist das Wasser eine verbreitete Metapher und in beiden Mythenkategorien zu erkennen. Das Wasser scheint eine wichtige Rolle in den untersuchten Schöpfungsmythen zu spielen. Die Yoruba glauben, dass das Universum anfangs nur daraus bestand. Auch die Dogon

¹⁵⁶ Tetzner 2011, 399.

¹⁵⁷ Ebd.: 398.

nehmen das Wasser als etwas Göttliches wahr. Nommo ist Gott des Wassers. Nommo ist das Wasser und ist überall im Meer, im Ozean, im Nebel, auf den Pflanzen, Nommo ist das Leben. In der germanischen Kosmogonie entsteht das Urwesen Ymir aus dem Wasser bzw. aus den Tropfen, die aus der Verschmelzung des Eises durch das Feuer resultieren. Dies deutet darauf hin, dass alle Menschen auf Erde von der Lebenskraft bewusst sind, die im Wasser steckt. Ohne dieses Grundelement hätte der Schöpfergott allem Anschein nach, die Welt nicht zustande bringen können. Die Yoruba sind deswegen davon überzeugt, dass Wasser eine lebenswichtige und heilige Quelle ist. Bei ihnen wird das Wasser beispielsweise aufgrund seiner Sakralität traditionell im Heilprozess verwendet.¹⁵⁸ Auch bei den Germanen ist der Glaube an die Heiligkeit des lebenspendenden Wassers sehr verbreitet, sodass Brunnen lange Zeit als Sitz der Weisheit betrachtet wurden.¹⁵⁹

Weiterhin hat sich eine universelle Polarität der menschlichen Wahrnehmung in den beiden Mythenkategorien herauskristallisiert. Die untersuchten Schöpfungsmythen bringen alle die menschliche Zuneigung zum Vorschein, die Welt jedenfalls in Form von Gegensätzen zu erfassen. Dieses Phänomen kommt in den Gegensätzen wie Wasser und Feuer, Himmel und Erde, Leben und Tod, Gut und Böse, Männlichkeit und Weiblichkeit zum Ausdruck. Bei den Yoruba beleuchtet das Symbol der Kalebasse diese Dualität. Die obere Halbschale symbolisiert für die Männlichkeit und die untere Halbschale, für die Weiblichkeit. So steht die Vereinigung zwischen Himmel und Erde der Schöpfung voraus. Darüber hinaus stützt das konkurrierende Verhältnis zwischen Obatala und Oduduwa dieses Dualitätsprinzip. Zum einen ist Obatala schwach im Charakter, zum anderen weist Oduduwa ein mehr verantwortliches Benehmen auf. Außerdem drückt sich diese Dualität auch in der Zwitterigkeit von den Mythenhelden aus. Ymir, die Nommo und Oduduwa sind alle zwitterigen Wesen.

Die duale menschliche Realitätswahrnehmung manifestiert sich auch in der Polarisierung in Gut und Böse. In der Dogon-Kosmogonie repräsentiert Yurugu der Fuchs zugleich die Unvollkommenheit und das Böse. Im Unterschied zu Yurugu wurden die Nommo unter guten Umständen geboren, nämlich infolge eines Urregens. Zudem ist Nommo ein zwitteriges Wesen. Daher vertritt Nommo das Gute und die Vollkommenheit. Dabei sollte auch nicht außer Acht

¹⁵⁸ Vgl. Rinne 2001, 42.

¹⁵⁹ Vgl. Simek 2006, 488.

gelassen werden, dass die Rechtfertigung für die Praxis der Beschneidung und der Exzision bei den Dogon dieses Dualitätsprinzip hervorhebt. Die Dogon gehen davon aus, dass jeder Mensch mit zwei Seelen und zwei Geschlechtern geboren wird. Hierbei kehrt wieder das Yoruba-Konzept der Twoness wieder. Dies zeigt, wie bedeutend die Zahl zwei für westafrikanische Stämme ist. Nach der Geburt eines Menschen soll sein Geschlecht durch Beschneidung oder Exzision also endgültig bestimmt werden. Man begründet damit, dass die natürliche Ordnung der Existenz dadurch wiederhergestellt wird.

In der germanischen Kosmogonie ist die Darstellung von zwei polaren Welten am Anfang festzustellen. Im Norden, in Niflheim ist es eiskalt und dunkel. Im Süden, in Muspellsheim ist es aber heiß und brennend. Ymir erscheint als ein zwittriges Wesen, eine für die menschliche mentale Struktur normale Voraussetzung, damit die Welt aus der Vereinigung zwischen den beiden Geschlechtern ins Leben gerufen wird. Auch in der germanischen Kosmogonie kann eine subtile Polarisierung in Gut und Böse gespürt werden. Die Asen-Götter werden als die Guten dargestellt, während die Riesen und die Trolle als die Bösen erscheinen. Die Letzteren werden aus diesem Grund in Utgard weggejagt.

Man könnte sich fragen, woran man einen Schöpfungsmythos oder eine Kosmogonie erkennt. Worin unterscheidet sich der Schöpfungsmythos von anderen Formen der mündlichen Überlieferung, wie zum Beispiel der Legende oder dem Märchen? In Anlehnung an Gleiser kann davon ausgegangen werden, dass die Kraft eines Mythos nicht in seinem Wahrheitsgehalt liegt, sondern darin, ob er befriedigende Antworten auf die sogenannte „Frage aller Fragen“ zu geben vermag. Das trifft besonders auf die kosmogonischen Mythen zu.¹⁶⁰ Schöpfungsmythen sind also Erzählungen über die Entstehung des Universums und die damit verbundenen Konstellationen. Es ist die Rede von Göttern, die meistens als Menschen handeln, denn sie stehen ständig in Konflikt miteinander, sie haben ihre Stärken und ihre Schwächen. Inszeniert werden auch gute, böse Geister und andere übernatürliche Wesen. Die ganze Erzählung erfolgt in einer metaphorischen Sprache und in Form von Symbolen. Das lässt erkennen, dass Schöpfungsmythen nicht nur interessante Einblicke in die verschiedenen Kulturen bieten, sondern bei einer genaueren Betrachtung auch Parallelen zu anderen Kulturen aufweisen.

Aus der Untersuchung ergibt sich weiterhin, dass sich westafrikanische und germanische Schöpfungsmythen im Wesentlichen durch ihre Kulturspezifika auszeichnen. Dem ist

¹⁶⁰ Gleiser 1998, 18.

hinzuzufügen, dass westafrikanische Schöpfungsmythen an die Existenz einer Instanz glauben, die die Welt ins Leben gerufen hat. Die anderen Gottheiten erscheinen als ihre Gesandte oder Bote. Von da an, versteht man die bedeutende Stellung der Ahnenkult in den westafrikanischen Gesellschaften. Der Schöpfergott ist zwar allmächtig, aber er greift nicht unmittelbar ein. Deshalb wenden sich die westafrikanischen Gläubigen an die sekundären Gottheiten, die als Vermittler zwischen Gott und den Menschen angesehen werden können. Die germanischen Stämme glauben aber an eine gemeinsame Herrschaft verschiedener Gottheiten. Die germanischen Götter weisen daher menschliche Züge und verhalten sich, als wären sie die Eltern des Menschen. Sie nehmen das Schicksal der Menschen selbst in die Hand.

Es wird außerdem deutlich, dass die westafrikanischen und germanischen Schöpfungsmythen nichts als die verschiedenen Versuche der jeweiligen Kulturen, das immense Universum zu erfassen. Dass der menschliche Verstand es nicht schafft, die Schöpfung zu begreifen, so greift er auf Bilder, Symbolen aus seiner Umgebung zurück, um ein befriedigendes Erklärungsmodell zu finden. Dies betont die Aussage, dass Schöpfungsmythen nicht außerhalb der Kulturen interpretiert werden können, die sie erzeugt haben. Eine große Rolle spielt dabei die Polarität bei der Realitätswahrnehmung, denn im menschlichen Verstand scheint das klassische Schema zu bestehen, dass das irdische Leben ohne Gegensätze sinnlos wäre: Der Tod gibt dem Leben seinen Sinn, das Glück dem Unglück und die Freiheit der Gefangenschaft.

5 Schlussbetrachtung

Diese vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, transkulturelle Aspekte westafrikanischer und germanischer Schöpfungsmythen aufzuzeigen und sie im Hinblick auf ihre soziokulturellen Kontexte zu vergleichen.

Im 2. Kapitel wurden die westafrikanischen Schöpfungsmythen der Yoruba und der Dogon untersucht. Daraus ergibt sich, dass die Yoruba von ihrer soziokulturellen und ökonomischen Umgebung leihen, benutzen den Gegenstand und das Tier aus ihrer Umgebung für rituellen Zwecken und lassen Oduduwa mit einer symbolischen Kalebasse voller Sand und einem Huhn die Welt erschaffen, während die Dogon die kulturelle Praxis der Beschneidung und der Exzision begründen, indem sie diesen eine kosmogonische Nuancierung geben. Im 3. Kapitel wurden die germanischen Schöpfungsmythen analysiert. Hieraus ergibt sich, dass Die Germanen das kalte Klima ihres bewohnten Erdteils subsumieren und erzählen von der Entstehung des Urwesens Ymir aus der Verschmelzung vom nördlichen Eisgengend durch die südliche Hitze.

Im 4. Kapitel wurden die germanischen und westafrikanischen Schöpfungsmythen aus einer interkulturellen doppelblickenden Perspektive betrachtet. Dabei wurden Ähnlichkeiten in den scheinbaren Unterschieden und Unterschiede in den scheinbaren Ähnlichkeiten herausgearbeitet. So hat die Untersuchung gezeigt, dass vor allem Gegenstände, Symbole, Götternamen sowie die mit denen verbundenen Glaubensvorstellungen die Lokalität westafrikanischer und germanischer Kosmogonien ausmachen. Sie bilden zugleich den meisten Unterschieden zwischen den ausgewählten Schöpfungsmythen. Zu den Differenzen gehören außerdem eine zeitlich- und räumliche Diskrepanz sowie die feste Verankerung der Schöpfungsmythen in zwei unterschiedlichen Kulturräumen. Ähnlichkeiten zwischen den ausgewählten Schöpfungsmythen wurden ebenfalls zu Tage gefördert. Es hat sich herausgestellt, dass germanische und westafrikanische Kosmogonien der Kategorie von Schöpfungsmythen zuzuordnen sind, denn sie alle von einem bestimmten Zeitpunkt der Schöpfung hervorgehen. Die schöpferische Instanz tritt in den germanischen und westafrikanischen Schöpfungsmythen entweder als positives Wesen oder als negatives Wesen auf. Die Erschaffung der germanischen Welt ist ein kollektiver Akt, indem alle Götter waren an der Schöpfung beteiligt sind und daher positive Wesen sind. In den westafrikanischen Schöpfungsmythen wird die Schöpfung einem einzigen Wesen zugeschrieben, das entweder positiv (Amma) oder negativ (Olodumare) handelt. Am spektakulärsten war die Feststellung

einer polaren menschlichen Wirklichkeitswahrnehmung in den westafrikanischen und germanischen Schöpfungsmythen, was die menschliche Denkstruktur bestätigt, die Wirklichkeit in Form von Gegensätzen zu erfassen.

Die dargestellten Ergebnisse bestätigen die Annahme, dass die Kosmogonie eine transkulturelle Gattung ist. Sie ist also nicht nur Kulturspezifisches, sondern drückt zugleich ein gewisses quasi unbewusstes menschliches Verhalten aus.

Was die Universalitätsansprüche von germanischen und afrikanischen Schöpfungsmythen betrifft, lässt sich sagen, dass diese nicht unbedingt Universalitätsansprüche erheben. Westafrikanische und germanische Schöpfungsmythen verfolgen nicht unbedingt die Wahrheit und grenzen fremdkulturelle Vorstellungen nicht unbedingt aus. Die vielen Parallele, die in den beiden Mythenkategorien herausgearbeitet wurden, zeugen von einer gewissen Auflösung des Fremdheitskonzepts im Kontext von Schöpfungsmythen, weil diese sogar inklusiv sind. Die verschiedenen Erzählungen sollten also nicht Kulturunterschiede betonen, sondern sollten sie eine Bereicherung im Sinne eines Kulturaustauschs wahrgenommen werden, zumal die Kosmogonie interessante Einblicke in Fremdkulturen ermöglichen.

6 Literaturverzeichnis

- Abimbola, Wande (2001): *The bag of Wisdom. Ósun and the Origins of the Ifá Divination*.
In: M. Murphy, Joseph & Mei-Mei Sanford (Hrsg.): *Bloomington. Indiana University Press*.
- Ahouli, Akila (2018): *Lokalität und Globalität der Kosmogonien. Afrikanische und germanische Schöpfungsmythen in interkulturell ‚doppelblickender‘ Annäherung*. Vortrag anlässlich der Tagung der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik ‚Die Welt und Afrika. Neue Wege interkultureller Sprach- und Literaturforschung‘, Ouidah, 5.-8. September 2018.
- Akivaga, Kichamu S. and Bole A. Odaga (1983): *Oral Literature: A School Certificate Course*. Nairobi: Heinemann.
- Bianchi, Ugo (1961): *Trickster und die Religionsethnologie in Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 7, H.7, Jun 1.
- Beier, Ulli (1980): *Yoruba myths*. UK: Cambridge University Press.
- Duden: *Das Fremdwörterbuch*, Bd. 5, Dudenverlag, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 2005, S.570-571.
- Die Heilige Schrift (2013). *Aus dem Grundtext übersetzt*. Hückeswagen: Christliche Schriftenverbreitung.
- Dieterlen, Germaine (1965) (Hg.): *Textes sacrés d’Afrique Noire*. Paris : Gallimard
- Eschenlohr, Nicole (2015) : *Le Caméléon et la mort en Afrique*. Paris: L’Harmattan.
- Esselborn, Karl (2009): *Neu Zugänge zur interkulturellen deutschsprachigen Literatur*.
In: Schmitz, Helmut (Hrsg.). *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam-New York: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik*.
- Essomba, Henri (2016): *Bildungsvorstellungen im „interkulturellen Doppelblick“ eine Studie über deutsche Romane der Goethezeit und frankophon afrikanische Romane*.
In: *Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe Literaturwissenschaft, Band 42 Marburg: Tectum, 4-30*.
- Freitag, Ulrike und von Oppen, Achim (2005): *Translokalität als ein Zugang zur Geschichte globaler Verflechtungen*. In: *Programmatic texts, Nr. 2/2005, S.2*.

- Galame-Griaule, Geneviève & Görög-Karady, Veronika (1972) : Laalebasse et le fouet : le thème des « Objets magiques » en Afrique occidentale. In: Cahiers d'études africaines, vol. 12, n°45, 12-75.
- Gleiser, Marcelo (1998): Das tanzende Universum. Schöpfungsmythen und Urknall, aus dem Amerikanischen von Chris Hirte. Wien/ München.
- Griaule, Marcel & Dieterlen, Germaine (1986): The Pale Fox. Translated from the French by Stephen C. Infantino. Chino Valley : continuum Foundation.
- Griaule, Marcel (1975) : Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli. Paris : Arthème Fayard.
- Griaule, Marcel & Dieterlen, Germaine (1991): Le renard Pâle. Tome I. Le Mythe cosmogonique. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Grimm, Sabine (1997): Einfach Hybrid! Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies. In: Die Beute, Nr.223, 39-42.
- Hesiod (2006): Theogonie works and days. Testimonia. Edited and translated by Glenn W. Most. London: Harvard University Press.
- Hofmann, Michael (2006): Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Joachimsthaler, Jürgen (2009): 'Undeutsche ' Bücher: Zur Geschichte interkultureller Literatur in Deutschland. In: Schmitz, Helmut (Hrsg.). Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam-New York: Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik
- Kellner, Beate (1994): Mythen in Jacob Grimms Mythologie. Studien zum Mythosbegriff und seiner Anwendung in der Deutschen Mythologie. München: Ludwig-Maximilian-Universität zu München.
- Kilani, Mondher (2013): Anthropologie. Du local au global. Paris: Armand Colin.
- Kiiiiru, Muchugu (2003): As Flies to Boys Are, we to the Gods. Human Identity in Kenyan Myths. In: The Nairobi Journal of Literature, 1, March.
- Kreutzer, Leo (2009): Goethe in Afrika. Die interkulturelle Literaturwissenschaft der « Ecole de Hanovre » in der afrikanischen Germanistik. Hannover: Wehrhahn Verlag.
- Künzl, Ernst (2019): Die Germanen. Geheimnisvolle Völker aus dem Norden. Darmstadt:

- Lange, Dierk (1997): Das hebräische Erbe der Yoruba: I. Ursprungssagen, Schöpfungsmythen und Festrитуale. In Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1997, S. 77-136.
- Lawal, Babatunde (2008): Èjìwàpò. The Dialectics of Twoness in Yoruba Art and Culture In: African arts, March 2008, S. 24-39.
- Lock, Helen (2002): Transformations of the Trickster. In: Southern Cross Review, Heidelberg, Springer, Berlin 2002, S. 157-188.
- Mayanja, S., & Hamann, E. (Hg.) (2014): Schwerpunkte der DaF-Studiengänge und Germanistik im östlichen Afrika. Göttingen: Universitätsverlag.
- Müller, Hans Peter (1999): Afrikanische Parallelen zu Gen. III und verwandten Texten. Vetus Testamentum, S. 88-108.
- Nünning, Ansgard (Hrsg.): Grundbegriffe der Literaturtheorie. Weimar: JB Metzler.
- Oloukpona-Yinnon, Adjaï Paulin (2009): Zeit-und Raumvorstellungen der Yoruba in Westafrika. Präsentation anlässlich des Internationalen Humboldt-Kollegs ‚Phänomen ZEIT-Dimensionen und Strukturen in Kultur und Wissenschaft‘, Graz, vom 10.-14. November 2009.
- Rasch, Dominik (2014): Schöpfungen. Vom Anbeginn der Zeit. Entstanden im Rahmen des Projekts „Zeit“ im Bereich Ko De im Wintersemester 2014/15 an der Muthesius Kunsthochschule.
- Rinne, Eva-Marita (2001): Water and Healing-Experiences from the Traditional Healers in Ile-Ife, Nigeria In: The nordic Journal of African Studies 10(1), 41-65.
- Sene, Amsata (2004) : Les structures anthropologiques de l’imaginaire en Afrique noire traditionnelle. Ou vers une archétypologie des concepts de pratiques rituelles et de représentations sociales, Thèse de doctorat de troisième cycle, Dép. de Sociologie, Université Pierre-Mendès-France.
- Schmitz, Helmut (2009): Einleitung. Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur. In derselbe (Hrsg.). Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam-New York: Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik.
- Soba, Padokidom (2008) : La palingénésie du Mythe de Prométhée dans O Pays mon beau Peuple ! De Sembène Ousmane et une Tempête d’Aimé Césaire, D.E.A, Dép. Lettres Modernes, Université de Lomé.

- Simek, Rudolf (2006): Germanisches Heidentum und Quellen, Bd. 368. Stuttgart: Kröner, S. VII -IX
- Simek, Rudolf (2006): Wodan. In: Lexikon der germanischen Mythologie, Bd. 368/ Stuttgart: Kröner, 493-494.
- Simek, Rudolf (2006): Frigg. In: Lexikon der germanischen Mythologie, Bd. 368/ Stuttgart: Kröner, 118- 119.
- Simek, Rudolf (2006): Thor. In: Lexikon der germanischen Mythologie, Bd. 368/ Stuttgart: Kröner, 414-425.
- Simek, Rudolf (2006): Asgard. In: Lexikon der germanischen Mythologie, Bd. 368/ Stuttgart: Kröner, 28-29.
- Simek, Rudolf (2006): Kosmogonie. In: Lexikon der germanischen Mythologie, Bd. 368/ Stuttgart: Kröner, 235-237.
- Tacitus (2009): Germania. Zweisprachige Ausgabe lateinisch-deutsch, Übertragen und erläutert von Arno Mauersberger. Köln: Anaconda Verlag.
- Tetzner, Reiner (2011): Germanische Götter-und Heldensagen. Nach den Quellen neu erzählt von demselben. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Trojanow, Ilija (2019): Die Illegalen Masken. Ein Stück in drei Akten. Stuttgart.
- Vallier, Gilles-Félix (2011): Le concept du héros imprévisible: Système religieux yorùbá (Bénin-Nigeria) Èsù, l'improbable Trickster (The Unforeseeable Hero as a Notion (Yoruba Religious System Benin-Nigeria): Eshu the Unlikely Trickster). In Cahiers D'Études Africaines, 2011, S. 811-845.
- Valéry, Paul (1998), Variété I et II, Paris : Folio Poche.
- Von Ehrenfels, Christian (1916): Kosmogonie, Jena: Eugen Diederichs 1916, S. 1-2.
- Walther, Sabine Heidi (2015): Erzählen von Anfang. Schöpfungs-und Gründungsmythen im hochmittelalterlichen Island, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Philosophische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn.
- Waldow, Stephanie (2006): Der Mythos der reinen Sprache. Walter von Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Wierlacher, Alois & Bogner, Andrea (2003) (Hg.): Interkulturelle Germanistik. Ein Handbuch. Stuttgart-Weimar: JB Metzler.

Willet, Frank (1971): Ifè. Une civilisation africaine, aus dem Engl. v. André u. Jean Ravaute. Paris.

Yilmaz, D.T. (2012). Globalisierungstendenzen in der neueren Gegenwartsliteratur und Feridun Zaimoglus Roman „Hinterland“ (2009). Folklore/Edebiyat, 18(71), S. 143-163. Großes Fremdwörterbuch, Leipzig: VEB Bibliographisches Institut 1977, S.758.

Internetquellen

Anderson, Rasmus Björn (1879): The third English Translation of Gylfaginning. URL: <http://www.germanicmythology.com/index.html> (abgerufen am 19.07.2020).

Aufmkolk, Tobias (2020): Leben auf der Burg. URL: https://www.planetwissen.de/geschichte/mittelalter/leben_auf_der_burg/index.html (Zugriff am 10.03.2020).

Cosmovisions (2019). URL: <http://www.cosmovisions.com/cosmogonie.htm> (abgerufen am 25. 11. 2019).

Der Jahreskreis (2019): Eine heidnische Reise. URL: <http://www.gylfaginning.de/wochentage.html> (abgerufen am 13.01.2020).

Die Zeit (1971): Ein deutscher Schriftsteller wird sowjetischen Lesern nahegebracht: Heinrich Bölls Gedichte. URL : <https://www.zeit.de/1971/29/heinrich-boells-gedichte/seite-4>.

Daybo (2019): La calebasse, une constante culturelle et cosmologique. URL: <https://www.culturesofwestafrica.com/fr/calebasse-constante-culturelle-cosmologique/> (Letzter Zugriff am 20. 03.2020).

Goethe Institut (2018) : Senegal : Au cœur de la littérature. Louis Camara, Laudator der Yoruba-Mythologie. URL: <https://www.goethe.de/ins/sn/de/kul/sup/ceu/21364916.html> (abgerufen am 6.12.2019).

Kühebacher, Egon (814): Das Wessobrunner Gebet. Übersetzung aus dem Altnordischen. URL: http://www.wessobrunn.com/wessobrunner_gebet.htm (abgerufen am 22. 07.2020).

- La langue Française (2019). URL: <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition-cosmologie> (abgerufen am 25. 11. 2019).
- Linternaute (2019). URL: <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/cosmogonie/> (abgerufen am 23.11.2019).
- Vereinigte Domstifter (2020): Die Merseburger Zaubersprüche. URL: <https://www.merseburger-dom.de/dom-st-laurentius-und-johannes/merseburger-zaubersprueche.html> (Zugriff am 10.04.2020).
- Volkert, Catarina (2011): Zeitalter der Romantik. Zeitgeschichte. URL: <https://www.planetenschule.de/wissenspool/die-brueder-grimm/inhalt/hintergrund/das-zeitalter-der-romantik-zeitgeschichte.html>