

Lesefluß erschwert. So widmet sich Müller beispielsweise dem historischen Kontext und der lokalspezifischen Ausprägung des bolivianischen Fußballs erst spät im Buch (121–122) und enthält dem Leser so Informationen vor, die den Einstieg in die ethnographischen Kapitel durchaus erleichtert hätten. Ebenso verhält es sich mit der abschließenden Diskussion der zentralen theoretischen Anliegen der Studie. Müllers Postulat der Handlungsmacht (*agency*) der Migrantinnen, das sie im Zuge einer nuancierten Kritik an Bourdieus und Wacquants Werken erarbeitet, ist durchaus schlüssig, konterkarieren doch gerade die von ihr beschriebenen diasporischen „Resemantisierungsprozesse“ einer sportlichen Praxis die dem Habitus-Konzept anhaftende Unterbewertung der reflexiven und kreativen Elemente des menschlichen Handelns (171). Meiner Ansicht nach wäre es der Arbeit dienlicher gewesen, das abschließende Theoriekapitel vor die Ethnographie zu stellen. Damit hätte es Müller dem Leser erspart, zwischen den Kapiteln hin und her blättern zu müssen.

Darüber hinaus fällt auf, daß eine Reihe wegweisender Veröffentlichungen zur ethnographischen Sportforschung in Müllers Arbeit keine Erwähnung finden. Hierzu gehört insbesondere eine neuere Studie zu Alltagserfahrungen, Körperlichkeit und Sportmigration von Thomas Carter (2011) sowie eine ältere Einführung in die sportethnographische Methodik (Sands 2001).¹ Gerade von der kritischen Rezeption dieser Einführung hätte sowohl die methodische Verortung der Studie als auch die mitunter etwas zu kurz kommende Beschreibung der Art und Weise, wie andine Migrantinnen Fußball spielen, profitiert.

Gleichwohl legt Juliane Müller mit „Migration, Geschlecht und Fußball zwischen Bolivien und Spanien“ eine theoretisch anspruchsvolle und ethnographisch fundierte Monographie vor, die in der ethnologischen Sport- und Migrationsforschung zu Recht rezipiert werden wird. Müller argumentiert eingangs richtigerweise, daß die Ethnologie

durch ihre spezifische Methodik, ihren Blick auf das Alltägliche und ihren holistischen Ansatz dafür prädestiniert ist, das Handeln sozialer Akteure jenseits struktureller Ungleichgewichte und wirtschaftlicher Kosten-Nutzen-Kalküle greifbar zu machen. Es bleibt zu wünschen, daß der Sport als sozio-kulturelles Phänomen durch Werke wie dieses in Zukunft eine zentralere Rolle in der deutschsprachigen Ethnologie einnehmen wird.

¹ Thomas Carter: In foreign fields: the politics and experiences of transnational sport migration. London: Pluto Press 2011, Robert R. Sands: Sport ethnography. Champaign: Human Kinetics 2001

Dominik Schieder

Godula Kosack: Magie. Die Kraft zum Schaden oder zum Guten. Bad Schussenried: Gerhard Hess Verlag 2012. 389 S.

„Es stirbt sich leicht in Afrika“, schrieb Leo Frobenius (1873–1938) nach seinen ersten sieben Reisen in den Nachbarkontinent (1923:23). Es war gerade die Nähe von Aufblühen und Vergehen, die ihn am dortigen Kulturgesehen ergriff und in der er Parallelen zu den aktuellen Schicksalswenden in Zentraleuropa erblickte. Warum der Tod in Gesellschaften ohne Industrie und Wissenschaft als lebendiger Begleiter auftritt, ist ein permanentes Problem in der Ethnologie und hat schon zu verschiedenen Antworten angeregt. Der Zusammenhang mit Schadenszauber gehört wegen der unterstellten Tötungsabsicht zu den brisantesten Perspektiven und wird daher gerne ausgeklammert. Die Marburger Ethnologin Godula Kosack (Habilschrift Kosack 2001) hat seit 1981 diese heikle Spur verfolgt und legt nun eine Zusammenschau ihrer Langzeitforschung in Nordkamerun vor.

Das implizite Motto der Studie heißt „Wissen ist Macht“. Dies stimmt aber nicht frohgemut, wie modernes Denken zu folgern gewohnt ist, sondern bedrückt. Das Buch handelt von lebensgefährlichem Wissen, das zwar weltweit belegt ist, aber in den meisten ethnologischen Monographien eher wegrationalisiert wird. Nach Joachim Sterlys „Kumo. Hexer und Hexen in Neu-Guinea“ (1987) liegt nun ein zweiter Versuch in deutscher Sprache vor, zwischenmenschliche Beziehungen von ihrer Kehrseite her zu begreifen, die der lokalen Interpretation offensichtlich weit weniger Schwierigkeiten bereitet als dem wissenschaftlichen Diskurs.

Ein Buch mit derart abgründiger Thematik kann nicht systematisch aufgebaut sein. Hexerei – oder wie Kosack vermittelnd übersetzt: Kraftglaube – ist kein logisch geordnetes Feld, noch läßt es sich als solches sortieren. Das unterscheidet diesen unkonventionellen Zugang von den älteren Analysen, die wissenschaftliche und technische Analogien vorgezogen haben, um die ethnologische Erklärungsschuld auch hier abzutragen. Nicht von ungefähr wird diese unkonventionelle Annäherung von einer Frau versucht, deren Empirie auf Empathie gründet, auf Mitleiden mit anderen (oft verlassenen) Frauen und Müttern. Entsprechend impressionistisch klingt das Inhaltsverzeichnis, und die Kapitel muten bisweilen wie Tagebucheinträge an. Es sind aber verblüffende und oft erschreckende Einblicke, die dem Leser gewährt werden und die ihm die Überzeugungskraft des Ambivalenten beibringen – als Bedrohtheit des Bedrohlichen. Anders läßt sich das Wissen der „Kraftbegabten“, wie Kosack Hexen nennt, vielleicht gar nicht vermitteln, zumindest nicht im wissenschaftlichen Kontext.

Die „Kraft zum Schaden“ haben die einschlägig Begabten nach Kosacks Ermittlungen mit den Geistern gemeinsam, die Tote sind und nach Leben dürsten. Sie wollen Lebenskraft verzehren. Für die Mafa in Nordkamerun, bei denen Kosack seit Jahrzehnten

forscht, bereitet es offenbar keine Schwierigkeiten, Wesen in Bilokation zu akzeptieren. Viele Mitmenschen leben in der Anderswelt (Himmel), aber auch auf Erden. In beiden Sphären wird mit „Mentalkraft“ gearbeitet; die Verteilung von „gut“ und „böse“ scheint austauschbar zu sein. Ohne Verständnis für die überall und jederzeit anwesenden Geister (die unsichtbar sind, aber für Kraftbegabte sichtbar sein können) gibt es offenbar keinen Zugang zum Begreifen von Hexerei. Für Mafa scheint es selbstverständlich zu sein, daß Tote Lebende zu sich ziehen wollen. Diese mit „Magie“ eben völlig unzureichend wiedergegebene Macht wird als zwanghaft, unausweichlich, auch selbstzerstörerisch erfahren: „Kraftbegabte, die keine Gelegenheit haben, sich von der Kraft anderer zu ernähren, werden selbst krank und sterben“ (137). Viele Kraftbegabte, mit denen die Ethnologin Kontakt hatte, schienen sich ihrer Taten und Toten auch zu schämen und waren bereit, dafür zu sterben, selbst wenn sie die Ahnen im Jenseits als Rächer fürchteten. Es seien auch die Ahnen und Eltern, die das Schicksal von Kraftbegabten besiegelten. Mentalkraft, so Kosack unter Verweis auf viele afrikanische Parallelen, ist vor allem erblich.

Schadenszauber braucht Körperlichkeit: Stofffasern, Schweiß, Schmutz, Ausscheidungen – alles Themen, die Ethnologen gerne ausklammern – vielleicht, weil sie abfärben oder anhaften bleiben und damit in Widerspruch geraten zum Reinigungsunternehmen Wissenschaft beziehungsweise zur westlichen Zivilisation. Vor der Einführung des WC geht man rund ums Gehöft austreten. Das gibt – bei den Simbu Sterlys ebenso wie bei den Mafa Kosacks – einerseits den nachwachsenden Rohstoff für Schadenszauber, andererseits erklärt es den weltweit verbreiteten Widerwillen gegen Latrinen, die Schmutz lokalisierbar machen. Neben Ausscheidungen ist Menschenfleisch das Elixier für Geister und Kraftbegabte – ein weiteres Tabu-Thema der modernen Ethnologie. Ohne Menschenfleisch

läßt sich aber das Verzehren oder Sich-Einverleiben des anderen nicht gut denken. Das unheimliche Begehren betrifft zwar hauptsächlich die fremde „Vitalkraft“, die aber konkret, also fleischlich gedacht wird. Normalen, erfuhr Kosack, würde der Verzehr von Menschenfleisch Übelkeit bereiten, Kraftbegabte blühten dabei auf, auch wenn ihr Verlangen sich steigere. Es handelt sich offensichtlich um eine Art Sucht, die aber auf die Nachtseite des Lebens verbannt bleiben muß. Nur die Abwehrmaßnahmen, die mannigfachen Schutzvorrichtungen gegen das benachbarte Böse gelten als moralisch unbedenklich und brauchen das Tageslicht nicht zu scheuen.

Das Buch von Kosack möchte die in der Literatur eingespielte Unterscheidung zwischen der historischen Hexenverfolgung der Frühen Neuzeit und der Hexerei Außereuropas (gerade Afrikas, aber auch Melanesiens und anderer Weltregionen) nivellieren, wodurch sich die zwei Unheimlichkeiten weniger gegenseitig erhellen als verdüstern. Denn es bleibt der gravierende Kontextunterschied. Auch der Bezug zu von Carlo Ginzburg (1993) beschriebenen Hexensabbaten im Friaul des 16. und 17. Jahrhunderts macht das Nachvollziehen der nicht immer geradlinigen Gedanken der Ethnographin nicht leichter. Doch erscheint ihr Motiv lauter: Die Mafa seien keinem „Hexenwahn“ verfallen, wie die Aufklärer erst die Träger dieser Idee, dann deren Ankläger titulierte. Hexerei sei keine Erfindung der Verfolger und eigne sich nicht als „Indikator für Primitivität“ der Kultur oder des Denkens. Unter Kosacks Gewährsfrauen finden sich Schulabgänger und Kirchenmitglieder. Auch für gebildete Mafa sei „mentaler Kraftverzehr“ eine selbstverständliche Form des zwischenmenschlichen Umgangs, auch wenn oder gerade weil er Angst und Gegenmaßnahmen evoziert. Selbst die in religionsethnologischen Schriften gerne getroffene Unterscheidung zwischen „weißer“ und „schwarzer Magie“ hält Kosack für akademisch und irreführend. Die immer unheimliche Kraftbega-

bung impliziere oft beides. Zwischenmenschlichkeit, das Zentralthema ethnographischer Beschreibung, verliert mit der Sensibilität für Kraftbegabung ihre Eindeutigkeit. Beobachtbare Interaktionen werden fragwürdig: „Kraftbegabte, die böse Absichten hegen, betragen sich ihren Mitmenschen gegenüber sympathisch, gastfreundlich und respektvoll. Ihre Freundlichkeit ist jedoch geheuchelt, um sich einer Person annähern und sie im geeigneten Moment verzehren zu können“ (296). Im Resultat einer solchen mehrschichtigen Einsicht in soziales Handeln offenbart sich „ein Klima des Argwohns“, das den „Kleinkrieg aller gegen alle“ zu beherrschen scheint (300). Es handelt sich dabei um eine alternative Parallelebene zur präskriptiven Solidarität: Je größer die Nähe in Genealogie und Territorialität, um so häufiger die Opfer.

Kosack versteht sich als feminine Aufklärerin, die sich sowohl gegen den monotheistischen Bann – etwa wenn Luther über Exodus 22,17 („Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen“) predigt (79) – wie gegen die rationale Lehrmeinung etwa beim „Ethnologenpapst“ Evans-Pritchard (85) wendet.¹ Ihre eigene Ethnographie (aus dem Frauenbauch heraus?) ist radikal relationistisch: „Warum sollte gerade die jüdisch-christliche Religion, in der ich zufällig aufgewachsen bin, den alleinigen Anspruch auf Repräsentanz einer ‚anderen‘ Wirklichkeit haben?“ (107) Dem Monopolspruch der patriarchalen Schriftreligionen folgte bekanntlich die Apotheose der Meßbarkeit in der cartesianischen Begründung der Wissenschaft. Kosack verwendet die letzten, manchmal etwas ausufernden Kapitel für die Kritik am „mechanistischen Weltbild“ im Zwielficht des nordkamerunischen Kraftglaubens – und im Widerschein vergangener Muttergottheiten.

Kosack bekennt an mehreren Stellen ihres dicken Buches, daß sie „völlig verwirrt“ wurde von den Geschichten, die ihre Freundinnen ihr erzählt haben (z.B. 128, 213, 279). Der Wert ihrer Beobachtungen am Rande

oder jenseits des intellektuell Nachvollziehbaren ist, daß sie ihre Aufgabe weniger in der Entwirrung der Erzählungen über Kraftbegabung gesehen hat, als in der Weckung eines Verständnisses, das sich aus Verunsicherung speist. Sie könne die Phänomene nicht erklären, bekennt sie im Schlußkapitel, das Halt bei den Verunsicherungsexperimenten der modernen Physik sucht, aber auch auf Erfahrungen mit Multikausalität, Aspektivismus und der prinzipiellen Offenheit des nichtwissenschaftlichen Menschen in der heutigen Ethnologie verweist. Kosack kommt zu dem Schluß, daß sich der moderne Mensch als Resultat der jahrhundertelangen Hexenverfolgung in seiner Individuation „verpanzert“ habe – die Voraussetzung für Persönlichkeitsbildung und Erfolgsstreben (356). Deswegen gibt es für die Autorin hier kein Zurück mehr; Wicca und verwandten Neopaganistinnen hält sie entgegen: „Den Faden, der durch die Hexenverfolgung abgeschnitten wurde, wieder aufgreifen zu wollen, verharmlost das vorkartesianische Weltbild mit all seinen bedrohlichen Konsequenzen für alle einzelnen. Diese Lektion habe ich in Afrika gelernt [...]“ (354).

Wer von einer dickleibigen Abhandlung über Magie ein Handbuch des Bannens und Bindens des Bösen erwartet, muß von Kosacks Opus enttäuscht werden. Auch bei den Mafa lassen sich die *fakalau* genannten Geister weder epistemologisch systematisieren noch sozialtechnisch instrumentalisieren. Selbst für die sogenannten Experten bleibt der Kraftglaube gefährliches Wissen. Diese Gefahren einem westlichen Leser zu vermitteln und zu verdeutlichen, leistet das engagiert geschriebenen Buch, das nebenbei auch als Lehrbuch der Polygynie aus Frauensicht (30 Prozent der untersuchten Schadenszauberfälle betreffen Mitfrauen) oder als Manifest des Geisterglaubens und einer heidnischen Thanatologie gelesen werden kann. Auch wenn die umfangreiche Literaturliste bei einem derart uferlosen Thema nie vollständig sein kann, wird der orts- und sachkundige Kollege über viele

Lücken stolpern, so beim Bösen Blick über das Fehlen des Klassikers Seligmann (1910) und seines Wiederentdeckers Hauschild (1979). Doch auf dieser Ebene braucht die Auseinandersetzung mit dem ebenso unbequemen wie überfälligen Buch nicht geführt werden. Auf anderen Ebenen aber schon, und die sind – angefangen bei der selektiven Wahrnehmung des Feldforschers bis hin zur schriftreligiösen Befangenheit auch des „Atheisten“ – alle von hoher ethnologischer Relevanz.

¹ „Hexen, wie die Azande sie wahrnehmen, kann es nicht geben“ (Evans-Pritchard 1978:60).

LITERATURVERZEICHNIS

EVANS-PRITCHARD, Edvard E.

- 1978 *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Aus dem Englischen übersetzt von Brigitte Luchesi. Frankfurt am Main: Suhrkamp ('1937, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press)

FROBENIUS, Leo

- 1923 *Das sterbende Afrika*. München: O.C. Recht

HAUSCHILD, Thomas

- 1979 *Der böse Blick*. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen. Hamburg: Arbeitskreis Ethnomedizin

KOSACK, Godula

- 2001 *Die Mafa im Spiegel ihrer oralen Literatur*. Eine Monographie aus der Sicht von Frauen. Köln: Rüdiger Köppe

SELIGMANN, Siegfried

- 1910 *Der böse Blick und Verwandtes*. 2 Bände. Berlin: Hermann Bardsdorf

Bernhard Streck