

Das Vokabular der Moderne als Ressource im Kampf um das religiöse Feld im kolonialen Kontext

Anne Beutter

In diesem Beitrag steht die Auseinandersetzung mit der diskursiven Dimension des Modernebegriffs im Zentrum. «Moderne» als Selbstbeschreibung und die dazu gehörende Motivik fanden globale Verbreitung, indem sie das Selbstverständnis und die Infrastruktur kolonialer Staatlichkeit begleiteten und legitihierten. Doch auch lokale und unter ihnen lokal-religiöse Akteure argumentierten im Namen der Moderne und mobilisierten deren Vokabular als Ressource für eigene Anliegen.

Dieser globale Maßstab bildet hier den Rahmen, wenn es gleich um ein Fallbeispiel aus Accra (Ghana) geht, das den diskursiven Umgang konkreter sozialer Akteure mit dem lebensweltlichen Wandel und den Ansprüchen und Versprechen der Moderne aufzeigt. Das Verhältnis von Religionen zum Staat unter den Bedingungen der «Moderne» zu thematisieren, bedeutet im globalen Maßstab auch, das Verhältnis der jeweiligen Religionen zu den Zumutungen kolonialer Staatlichkeit zu betrachten. Denn für einen Kontext wie Accra ging das Auftreten der «Moderne» einher mit der Etablierung kolonialer Herrschaftsansprüche und Infrastrukturen, welche die Motivik der Moderne portierten.

Das Fallbeispiel spielt in den 1890er- bis 1920er-Jahren, einer Zeit also, in der Accra sowohl Hauptstadt der britischen Kronkolonie Goldküste, als auch das politische, kulturelle und religiöse Zentrum der lokalen Ga-Kultur war (Parker 2000: 170).¹ Die Hauptpersonen sind die *woyei* – weibliche Medien der Ga-Gottheiten – und ihre Konkurrenten, die eine zeitweilige Verbannung dieser Akteurinnen aus der Stadt erwirkten.

Der Beitrag argumentiert, dass die Diskurse rund um die *woyei* in Accra musterhaft zeigen, wie lokal-religiöse Akteure das Vokabular der Moderne einsetzen und damit kolonialstaatliche Strukturen für sich mobilisieren konnten, um die eigene Position im pluralen religiösen Feld gegen religiöse Konkurrentinnen durchzusetzen (Parker 2000: 181). Es geht also um eine punktuelle Allianz religiöser Akteure mit einem – sich unter dem Banner der Moderne und unter kolonialer Herrschaft restrukturierenden – Staat gegen die religiöse Konkurrenz.

¹ Ga bezeichnet die Sprache ebenso wie die ethnische Gruppe, welche die Küstenregion rund um Accra prägten.

Um zu unterstreichen, dass nicht nur Religionen, die als modernekompatibel verhandelt wurden (Dipper 2013: 217), das Vokabular der Moderne aufgegriffen,² geht es hier nur am Rande um die diskursprägende Rolle christlicher Akteursgruppen. Ich lege den Fokus hier vielmehr bewusst auf Akteure aus dem Spektrum lokaler, das heißt sogenannt «traditioneller» afrikanischer Religionen. Diese stellten in den Semantiken zeitgenössischer Entwicklungsmodelle – mehr noch als der Katholizismus und der Islam – das zu Überwindende *par excellence* und den unbedingten Gegenpol der Moderne dar (Molendijk 2004: 322–329; Meyer 1999: 213; Hanretta 2013: 299). Es wird deutlich, dass das Vokabular der Moderne nicht nur die Repräsentation der religiös pluralen Bedingungen im Allgemeinen entlang seiner Zäsur- und Fortschrittslogik (Einleitung S. 8ff.) strukturierte, sondern auch die Bewertungen innerhalb der jeweiligen religiösen Traditionen prägte, die es unterschied.

Die Argumentation gliedert sich in vier Schritte, die sich mit verschiedenen, diesen Sammelband als Analysekreterien durchziehenden Aspekten von Moderne (Einleitung S. 13f.) befassen: Als erstes skizziere ich mit der «diskursiven Inszenierung» (Analysekriterium 5) welche Begriffsnuance von «Moderne» dieser Beitrag adressiert und explizit macht – was also mit dem «Vokabular» bzw. der «Motivik der Moderne» konkret gemeint ist. Als zweites stelle ich die für das hier diskutierte Beispiel zentralen sozialen Akteurinnen, die *woyei*, vor und verorte sie im religiösen Feld (Analysekriterium 1). In diesem wurden die *woyei* als Konkurrenz von verschiedenen Seiten bekämpft, waren aber dennoch höchst erfolgreich. Als nächstes folgt ein Schlaglicht auf die Konnotationen der «Moderne» im Stadtraum von Accra und auf die paradoxe Bewertung von «Tradition» in diesem Kontext (Analysekriterium 4). Der vierte und letzte Schritt zieht all diese Fäden zusammen, um zu argumentieren, dass und wie hier das Vokabular der Moderne als Waffe im Kampf um die Präsenz im religiösen Feld, das diesen Stadtraum prägte, zum Einsatz kam.

1. Moderne als Motivik – die diskursive Inszenierung einer Zäsur

Ich thematisiere hier «Moderne» nicht primär als eine Zeitdiagnose, die bestimmte soziopolitische oder philosophisch-kulturelle Zuständlichkeiten zu beschreiben beansprucht. Es geht auch nicht darum, einen bestimmten historischen Zeitraum zu markieren. Es geht vielmehr um einen diskursiven Effekt, der sich aus dem von Hubert Seiwert (1995) herausgestellten Charakter ergibt, dass «Moderne» sich als das positiv besetzte Produkt einer historischen Zäsur versteht, die sich in ihrer Rationalität aus den Abhängigkeiten der Vergangen-

² Vgl. auch die Einleitung dieses Bandes sowie die Beiträge von Wasmaier-Sailer, Hochgeschwender, Baumann und Neubert.

heit gelöst habe (Meyer 1999: 213; vgl. Appiah 1992: 125; Bauman 2005: 27–28).

Die diskursive Formation, um die es hier gehen soll, operiert über eine Dichotomisierung der Welt, die für sich die positiv besetzte Seite der Dichotomie beansprucht. Diese Beobachtung ist mit Blick auf die Analyse von Wissensordnungen ein zentrales Argument orientalismuskritischer Analysen in Anschluss an Edward Said (1978) und zeigt sich in postkolonialen und globalgeschichtlichen Perspektiven auch für die praktischen Ebenen sozio-ökonomischer Bedingungen: Was in den (Selbst-)Beschreibungen sich als modern verstehender Staatlichkeit nicht von ungefähr außen vor bleibt, ist, dass die Prozesse der Industrialisierung, des gesteigerten Wohlstands und der zunehmenden Freiheitsrechte in den europäischen und nordamerikanischen Staaten (vgl. Einleitung) durch eine globale Infrastruktur von despotischem Zwang und die Extraktion von Rohstoffen und Arbeitskraft mitbedingt waren (Beckert 2015; Koditschek 2011). Damit ist die Moderne nicht nur auf einer diskursiven Ebene konstitutiv auf ihr Anderes (Spivak 1985) angewiesen, sondern auch ganz praktisch mit den als ihr Gegenteil entworfenen Zuständen als Kehrseite der modernen Medaille verbunden (Chidester 2014: 5–11; Bauman 2005: 32–33). Auf diese Weise lebt die «Moderne» auf diskursiver wie auf praktischer Ebene von Bedingungen, die sie als ihr Gegenteil stilisiert und disqualifiziert.³

Aus diesem Grund verstehe ich hier unter dem «Vokabular der Moderne» ein Konglomerat von Motiven, Schlagworten, Narrativen und Bewertungen, die als binäre Codes operieren. Diese diskursive Formation lässt sich mit Laclau und Mouffe (Laclau et al. 2012: 161–187) als Differenz- und Äquivalenzkette beschreiben, in der im zeitgenössischen Diskurs «Moderne» einerseits mit einer Reihe von Adjektiven und Ideen assoziiert und andererseits von deren jeweiligem Gegenteil abgegrenzt wurde. Gleichzeitig wirkte das so Ausgelagerte als konstitutives Außen wiederum definierend.

Zusammengenommen bot diese Motivik ein normativ aufgeladenes Argumentarium, das bestimmte politische, soziale, ökonomische und religiöse Interventionen legitimierte. Und sie bildete ein Narrativ, das Identitäten, Selbstverständnisse und Fremdzuschreibungen nachhaltig prägte. Insbesondere, aber nicht nur im Zusammenhang mit kolonisierten Kontexten, geht es um eine Reihung von Dichotomien die ein positiv besetztes, «nach vorne» gerichtetes «modern» (Wagner 2009: S. 13–14; Latour 1997) mit einem negativ besetzten «nach hinten» gerichteten «traditionell» kontrastiert.⁴ Im hier diskutierten Zeitraum waren die Schlagworte: «zivilisiert» im Kontrast zu «unzivilisi-

³ Vgl. auch Neubert in diesem Band.

⁴ Dass sich diese Bewertungsstruktur bei genauerer Betrachtung verkompliziert – bzw. <verdoppelt> – kommt weiter unten noch zur Sprache.

siert», «primitiv» und «wild» (Chidester 2014: xiif.; Coe 2005: 33).⁵ An diese mittlerweile obsoleten Schlagworte schlossen sich eine Reihe von Konnotationen an, die teils auch aktuell noch in dieser binären Codierung in Gebrauch sind. Das konkrete Vokabular ist hinreichend bekannt, dennoch will ich hier jene Elemente explizit und in verdichteter Form auflisten, die im analysierten Beispiel zum Tragen kommen werden:

«Modern» war «geplant», «ordentlich/geordnet», «ruhig», «sauber», «hygienisch», «gesund» und strahlte vor seinem Gegenteil, das «ad hoc», «chaotisch» (vgl. Pietz 1985: 8), «nackt», «laut», «schmutzig», «unhygienisch», «krank» war (vgl. Rogaski 2004; Parker 2000: 222–228). «Moderne» Herangehensweisen waren «wissenschaftlich», «technisch», «medizinisch», «effizient», «rational», «vernünftig», «individualistisch» und galten als «männlich», ihr Gegenteil war «religiös», «rituell», «tradiert», «verschwenдерisch», «kollektiv», «irrational», «emotional», «rauschhaft», «triebhaft» und galt als «weiblich» (Wheeler-Barclay 2010: 215–242; Brunotte 2008: 71–72). Die Elemente der Dichotomie konnotierten auch legitime, weil «vernünftige» Herrschaft auf der einen und irrationalen Despotismus auf der anderen Seite. Und sie stellten die Idee der «komplexen», «differenzierten» – auch im Sinne der Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem, Säkularem und Religiösem – der «einfachen», weil «undifferenzierten» Gesellschaft gegenüber, in der dies alles zusammenfalle (vgl. Latour 1997: 20; Goody 1977; Bauman 2005: 29).

Mir geht es nun darum zu zeigen, wie diese spezifische dichotomisierende Motivik, die ich hier als «Vokabular der Moderne» bezeichne, in der Praxis wirkmächtig war, indem sie als diskursives Arsenal von Teilnehmenden am religiösen Feld mobilisiert wurde, um die eigene Position gegen Konkurrentinnen durchzusetzen. Das geschah *nota bene* nicht nur von christlicher Seite, die, obwohl zahlenmäßig im untersuchten Zeitraum noch nicht dominant, den Diskurs massiv prägte,⁶ sondern auch innerhalb des lokal-religiösen, sogenannte «traditionellen» Spektrums. Diese Akteure gilt es nun als nächstes vorzustellen.

⁵ Es sei angemerkt, dass diese Dichotomien *Charakteristikum*, aber nicht *Proprium* des hier beschriebenen Diskurses waren. Auch historisch und geographisch anders gelagerte Diskurse teilen diese Eigenschaft. Darunter solche, die im hier beschriebenen Kontext historisch unabhängig vom Einfluss Europas verankert waren und die bisweilen mit direkt vergleichbaren dichotomen Motiviken arbeiteten (Parker 2006). Über solche Äquivalenzen fanden bisweilen diskursive Allianzen statt, die quer liegen zur Unterscheidung «kolonisierend» – «kolonisiert».

⁶ Es ist hier auch mit zu bedenken, dass in der heutigen Rekonstruktion dieser Diskurse schriftliche Quellen eine überproportional große Rolle spielen und dass diese schriftlichen Zeugnisse wiederum überdurchschnittlich stark die Perspektive christlicher Akteure repräsentieren.

2. Woyei in der Religionslandschaft von Accra und deren Transformation unter den Bedingungen kolonialer Moderne

Im Zentrum stehen die *woyei*, eine bestimmte Gruppe aus den Reihen der lokalen Ritualspezialistinnen und -spezialisten. *woyei* (Einzahl in Ga: *woyoo*) waren die Medien der Ga-Gottheiten (*won* und *jemawoji*). Ga-Gottheiten hatten in der Regel nur weibliche Medien – im Gegensatz zu anderen Gottheiten in der Region. Die Gottheit ergriff die betreffende Frau, woraufhin diese eine mehrjährige Ausbildung absolvierte (Kilson 1972: 174, 176; 1971: 17, 20). Eine *woyoo* besaß ein sakrales Tongefäß, das mit speziellem Wasser gefüllt war (Ammah 2016c). Unterstützt von Assistierenden (*dadefoi*) mit Schlaginstrumenten nahm sie über dieses Wasser mit der betreffenden Gottheit⁷ Kontakt auf und trat in tranceartige Zustände ein. Hatte die Gottheit von ihr Besitz ergriffen, sprach die *woyoo* nicht mehr als sie selbst, sondern die Gottheit sprach durch sie (Kilson 1972: 175; Parker 2000: 184–185). Auf diese Weise stellten die *woyei* als «mouthpieces» die direkte Verbindung zu den Gottheiten her. Durch diesen direkten Kontakt mit den Gottheiten, einen Kontakt, den keine andere Personengruppe unter den Ga-Ritualspezialisten und -spezialistinnen in dieser Form hatte, genossen die *woyei* einen hohen Status in der patriarchal strukturierten Ga-Gesellschaft. Und sie konnten mit ihrer Praxis auch ökonomisch sehr erfolgreich sein (Kilson 1972: 175–177; Parker 2000: 183, 185).

Im religiösen Feld hatten *woyei* zwei zentrale Rollen: Einerseits gab es *woyei*, die als unabhängige Ritualspezialistinnen agierten. Man suchte sie zur Lösung außergewöhnlicher Problemsituationen auf, bei denen man eine spirituelle Ursache vermutete. Gleichzeitig waren *woyei* aber auch Teil der für verschiedene Stadtgottheiten vollzogenen öffentlichen «civic rituals», die den Jahreslauf prägten (Kilson 1972: 175, 1971: 21–26; Ammah 2016b: 271–275). Die prominentesten Rituale der *woyei* fanden im Freien statt,⁸ meist auf einem offenen Platz oder einer Straße, und konnten mehrere Stunden dauern. Auf der einen Seite postierten sich die Musizierenden mit den charakteristischen Trommeln und weiteren Schlaginstrumenten, und rund um den Platz sammelte sich ein Publikum, das die Melodien der rituellen Gesänge (*kplelala*) teilweise mitsang. Auf der offenen Fläche in der Mitte bewegten sich eine oder mehrere *woyei*, im rituellen Tanz (*kplezoo*) (Kilson 1971: 24–30).

Mit ihren beiden Wirkungsbereichen – als Sprachrohr der Ga-Stadtgottheiten in den *civic rituals* einerseits und als freischaffende Ritualexpertin für individuelle Anliegen spiritueller Heilung andererseits – waren die *woyei* eingebettet in ein dynamisches religiöses Feld (Parker 2000: 185; Acquah 1958: 123–131; Field 1940). Ein grober Überblick über die verschiedenen Akteursgruppen

⁷ Oder mit anderen Entitäten der unsichtbaren Welt wie Ahnen.

⁸ Im Gegensatz zu den Anlassbezogenen Konsultationen (Kilson 1972: 175).

im religiösen Feld Accras am Ende des 19. und in den ersten Dekaden des zwanzigsten Jahrhunderts lässt sich in Anlehnung an Bourdieus Modell des religiösen Feldes (Bourdieu 2009) wie folgt skizzieren.⁹

Religiöse Autoritäten und Ritualspezialisten, die ihre Autorität durch etablierte institutionalisierte Strukturen erhielten, waren die *wulomei* (Einzahl *wulomo*). Sie waren die Priester der Stadtgottheiten, der *jemawoji*. Als solche waren sie hauptverantwortlich für die Ritualzyklen der Ga-Gottheiten, wirkten im Gegensatz zu den *woyei* aber nicht als deren Medien. Das Amt des *wulomo* war erblich und wurde von Männern bekleidet (Ammah 2016b: 271–275; Kilson 1972: 172). Die Autorität der *wulomei* gründete in den Gottheiten, denen sie dienten, und bezog sich damit auf eine nicht-menschliche Quelle der Macht (vgl. Gilbert 1989). Ebenfalls in diese Sparte fielen die *mantsemei*, die Vorsteher der einzelnen Siedlungsteile der Stadt, umgangssprachlich «chiefs» genannt. Sie waren rituell für die Stadtteile verantwortlich, denen sie vorstanden. Sie legitimierten ihre Herrschaft aus der Siedlungsgeschichte. Ihre Autorität bezog sich damit auf eine gesellschaftsinterne, menschliche Quelle der Macht und war insofern «säkular» begründet, wenn man die Begrifflichkeit benutzen will. Aber sie hatten als Stellvertreter der Gesellschaft, der sie vorstanden, rituelle Verantwortung gegenüber Gottheiten und Ahnen. Beide, *mantsemei* und *wulomei*, gehörten zu den Machtpolen, die auch die präkoloniale Ga-Gesellschaft geprägt hatten. Was die religiöse Praxis betrifft, so waren beide beteiligt an den bereits genannten kollektiven öffentlichen Ritualen, die das Jahr strukturierten, und sie waren in unterschiedlichen Funktionen verantwortlich für die individuellen Ritualzyklen für die Stadt-, Quartier- und Hausgottheiten (Ammah 2016b; Sackeyfio-Lenoch 2014: 25–30; Parker 2000: 17–25, 174–176).

Von diesen institutionalisierten und etablierten Ritualspezialisten lassen sich die Vertreterinnen und Vertreter religiöser Innovationen¹⁰ unterschiedlicher Provenienz unterscheiden: Prominent waren hier christliche Missionskirchen, die als voluntaristische Gemeinschaft der Auserwählten auftraten und eine weitgehende Anpassung der Lebensführung verlangten. Ebenso wichtig war deren direkte Konkurrenz: neue religiöse Bewegungen afrikanischer Provenienz wie die aus dem Norden des heutigen Ghana «importierten» Anti-*baji*-Bewegungen (sogenannte «witchfinding cults») wie Aberewa und die *African Initiated Churches* der Region (McCaskie 1981; Parker 2004; Odotei 1991: 63; Middleton 1983; Meyer 2004; Isichei 1995).

⁹ Die Struktur der Darstellung lehnt sich grob an Bourdieus Modell des religiösen Feldes an (Bourdieu 2009). Das Modell eignet sich dafür insofern, als es die Religionslandschaft nicht nach religiösen Traditionen gliedert, sondern auf verschiedene Arten religiöser Angebote und damit einhergehende Organisationsformen und Trägerschaften abstellt.

¹⁰ Der Ausdruck umfasst in einem breiten Sinne, Akteure, Bewegungen und Organisationen unterschiedlicher Provenienz, die neue Götter, neue Riten, neue Symbolarrangements und religiöse Objekte, neue Gemeinschaftsformen und neue Spezialistenämter einführten (vgl. Vansina et al. (1976).

Als dritten Pol in diesem Feld sind jene Personen zu erwähnen, die punktuell bei individuellen Problemstellungen für ihre Dienstleistung als Vermittlerin bzw. Vermittler oder Heilerin bzw. Heiler aufgesucht wurden. Hierzu gehören die freischaffenden *woyei*, neben vielen anderen lokalen und auch zugewanderten religiös-medizinischen Expertinnen und Experten. Im Falle der *woyei* war die Position nicht erblich, sondern an ihre Person gebunden und ihr Prestige an die jeweils individuellen Fähigkeiten gekoppelt (Kilson 1971: 20, 89–95, 1972: 172; Field 1960: 105–133).

Dieses Feld war divers, dynamisch und kompetitiv, obwohl oder gerade weil die religiöse Praxis und Zugehörigkeit der Laien darin nicht als ausschließlich zu denken ist. In der Besetzung dieses pluralen Feldes und seiner diskursiven Repräsentation zeichneten sich nun seit dem späten 19. Jahrhundert Veränderungen ab, die für die hier verfolgte Themenstellung relevant sind.¹¹

Im Zuge kolonialer Indienstnahme lokaler politischer Strukturen wurden die Inhalte und Rollen von *wulomei* und *mantsemei* verändert, und zwar entlang der Unterscheidung von «säkularen»/politischen und «religiösen» Einflussbereichen. Den *mantsemei* wies das britische Kolonialregime administrativ-politische Aufgaben zu und machte sie in dieser Form zu einem Teil des staatlichen Apparats unter britischer Ägide. Die *wulomei* wurden derweil zunehmend aus der politisch-administrativen Struktur verdrängt. Sie verloren ihren bisherigen Einfluss, z.B. im Bereich der Rechtsprechung. Im «religiösen» Bereich, der ihnen im neuen Regime als Wirkungsfeld zugebilligt wurde, galt es für sie, die Position gegen Konkurrenz zu sichern (Rathbone 2000: 11; Parker 2000: 102, 134, 169, 174–177). Durch diese, an den «modernen Unterscheidungen» funktionaler Differenzierung nach europäischer Vorlage (vgl. Bauman 2005: 30; Einleitung: S. 8) orientierten kolonialpolitischen Säkularisierungsversuche sollte das plurale Feld ritueller Verantwortlichkeiten als *religiöses* Feld restrukturiert werden. Dieses Feld suchte man von der politischen Autoritätsstruktur zu entflechten, während die möglichen Akteurspositionen und -funktionen unter den Maßgaben ebendieses neuen Paradigmas ausgefochten und repräsentiert wurden.

Nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich waren das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert eine Zeit tiefgreifender Umbrüche. Das Verbot des Handels mit versklavten Menschen 1874, die Bekämpfung von *domestic slavery*, die Umstellung auf *Cash-Crop*-Wirtschaft für den neuen *legitimate trade* sowie der damit verbundene Kakaoboom und die Monetarisierung krempelten die wirtschaftlichen Strukturen der Region um. Soziale Macht- und Abhängigkeits-

¹¹ Weitere Akteure im religiösen Feld, auf die hier aber nicht weiter eingegangen wird, sind die muslimischen Gruppen. Auch sie spielten im untersuchten Zeitraum eine Rolle für die Entwicklung der Religionslandschaft von Accra, insbesondere im Zusammenhang mit Arbeitsmigration im Zuge der wirtschaftlichen und urbanen Veränderungen (Ntewusu 2013; Pellow 2001: 63–65; Parker 2000: 163–169).

strukturen verschoben sich. Es kam zu massiver Arbeitsmigration, zu plötzlichem Reichtum und zur Verschiebung und auch Zunahme von Ungleichheit. Für Ga-Frauen, die traditionell eine wichtige Rolle im lokalen Handel spielten, bedeutete die Umstellung auf *cash crop* und Export eine wirtschaftliche Marginalisierung (Austin 2005; Hill 1963; McCaskie 2000: 124–200). Diese wirtschaftlichen und sozialen Umbrüche befeuerten auch die Suche nach physischem und spirituellem Schutz, nach Abwehr von Unheil und der Wiederherstellung von Wohlbefinden. Angebote von rituellen Dienstleisterinnen oder Dienstleistern wie den freischaffenden *woyei* konnten darauf eine Antwort sein (Field 1960; vgl. McCaskie 2000: 178–200). Gleichzeitig steigerte die Monetarisierung die Zahlungsfähigkeit gewisser sozialer Gruppen, und kolonial-kapitalistische Strukturen beförderten die Individualisierung von Akkumulation und Konsum, darin inbegriffen den Konsum religiöser Dienstleistungen (McCaskie 2000: 106, 125, 189; McCaskie 1986: 7). Unter diesen Bedingungen konnte *woyoo* zu sein eine angesehene, individuell befriedigende und auch ökonomisch attraktive Aufgabe sein (Kilson 1972; Parker 2000: 183)¹² – und ein möglicher Weg, sich erfolgreich auf die Bedingungen dieser «modernen Zeiten»¹³ einzulassen (vgl. Akyeampong 1999).

3. *Motivik der Moderne und koloniale Stadt*

Um zu verstehen, wie nun Ressourcenkämpfe in diesem religiösen Feld über das Vokabular der Moderne und den über sie mobilisierten staatlichen Apparat ausgetragen wurden, gilt es nun noch, einen Blick auf die Motivik der Moderne und die Stadt Accra zu Beginn des 20. Jahrhunderts werfen. Denn die sprichwörtliche Arena, in der diese Kämpfe um das religiöse Feld ausgefochten wurden, war der Stadtraum von Accra. Die Kolonialbeamten, aber auch eine neue lokale, meist christianisierte Bildungselite und die etablierten religiösen, politischen und wirtschaftlichen Eliten der Ga-Gesellschaft suchten die Stadt nach ihren Vorstellungen zu gestalten.

Accra war seit Jahrhunderten als Handelsknotenpunkt in Kontakt mit verschiedenen europäischen Handelsmächten. Die afrikanischen Gesellschaften der Küstenregion kontrollierten den Handel ins Landesinnere. Im Laufe des 19. Jh. setzte sich Großbritannien als führende Macht an der Küste durch und die afrikanischen Staaten in dieser Region wurden zur Kronkolonie Goldküste gemacht. 1877 wurde Accra zu deren Hauptstadt. Von britischer Seite sollte die Stadt zum urbanen «Schaufenster» ihrer Vorzeigekolonie werden. Gleichzeitig war Accra das «politische, kulturelle und sakrale Epizentrum der

¹² Mit Blick auf weibliche Rollen als religiöse Spezialistinnen würde sich ein Vergleich mit spiritistischen Medien zeitgleich in Europa durchaus anbieten.

¹³ Hier nicht im diskursiven, sondern in einem zeitdiagnostischen Sinne gemeint.

Ga-Welt» (Parker 2000: 170; Übersetzung A.B.) und blieb nachhaltig von afrikanischer Urbanität, lokalen Ga Welt- und Gesellschaftsbildern und einer komplexen Ritualtopographie geprägt (Ammah 2016a: 294–327; Parker 2000: 186; Quartey-Papafio 1920).

Es ist nun genau die Motivik der Moderne mit ihren dichotomen bewertenden Unterscheidungen, die eine Inkompatibilität dieser beiden Aspekte der Stadt entwarf. Ein Weg, den Stadtraum mit der einen, der «modernen» Seite der Dichotomie zu überschreiben, waren die «sanitation policies» (vgl. Acquah 1958: 23–25). «Sanitation» war eines der Schlagwörter der Stunde, in dem sich das Vokabular der Moderne manifestierte.

Sanitation hatte zum einen die Konnotation von Medizin und Ingenieurswesen, von Epidemiebekämpfung und hygienefördernder «moderner» Infrastruktur und Architektur (Rogaski 2004; Arnold 1988; Curtin 1985). *Sanitation* verwies aber auch auf Ruhe, Ordnung und Regierbarkeit. Denn konkret richteten sich die Maßnahmen gegen die dicht gewachsenen Strukturen der alten Stadtviertel von Accra und damit auch gegen die Eigenständigkeit der lokalen sozialen und politischen Ordnung. Diese lokale Ordnung wiederum kam und kommt unüberseh- und unüberhörbar in der Ritualtopographie der Stadt zum Ausdruck (Parker 2000: 99, 195; Goshadze 2019: 192–193).

Während Infrastrukturprojekte für die neuen kolonialen Regierungsviertel und europäischen Handelsunternehmen entstanden, widersetzten sich die Ga-Stadtviertel bis zu einer Epidemie 1907 erfolgreich der kolonialen Durchdringung (Acquah 1958: 26, 28). Die öffentlichen Rituale machten die fortdauernde Wirkung der Ga-Ordnung manifest. Und diese wiederum wurden von der Gegenseite als «pandemonium» verschrien und mit gezielten Ritualverboten bekämpft. Die Verbote richteten sich u.a. gegen bestimmte Tänze, die man als obszön klassifizierte (Parker 2000: 171–173).

Unter dem Stichwort *sanitation* sehen wir also die «moderne» Stadt: Die gesunde Stadt war die geordnete Stadt, war die regierbare Stadt, war eine Stadt, in der Religion und Rituale domestiziert sind – in einer für das «moderne» Selbstverständnis verdaulichen Form¹⁴ und unter der Kontrolle kolonial legitimerter und kontrollierbarer lokaler Staatsmänner und allenfalls Priester, als «custodians of tradition».¹⁵ Welche Rituale welcher Akteure in diesem Raum präsent sein konnten, war damit also gleichzeitig eine lokal-religiöse wie auch eine eminent politische Frage.

An diesem Punkt zeichnete sich in der Praxis ein Paradox in der Bewertung von «Moderne» und «Tradition» ab, das die eingangs beschriebene dichotome Diskursformation kreuzt. Der Historiker Emmanuel Akyeampong (1999: 282)

¹⁴ Parker (2000: 99–102, 169–170). Dieses Bild sollte sich als nachhaltig wirksam beweisen (Plageman 2010: 154–157).

¹⁵ Vgl. z.B. die Darstellung der relevanten Akteure, in deren Zentrum «the [Dantu bzw. Korle] Priest» steht, bei Quartey-Papafio (1920).

formuliert es wie folgt: «[...] the ambiguous nature of modernity,¹⁶ with its empowering and/or subjugating capacity [... made it] a dangerous concept in the relations of colonialism. The coloniser contrived to fracture modernity and present certain strands as a <gift> to the colonised.» Das Bild von Moderne, das die britische Kolonialmacht auf diese Weise als <Geschenk> präsentierte, waren die «<three Cs> – Christianity, civilisation, and commerce» (Akyeampong 1999: 286). Es baute wie gezeigt in allen drei Elementen auf die Abwertung der als ihr Gegenteil ausgeschlossenen Elemente der «Tradition» (Coe 2005: S. 30–31).

Als das im Namen der kolonialen «Moderne» zu Überwindende legitimierte diese Idee von «Tradition» den kolonialen Zugriff (Akyeampong 1999: 286) wie die Verdrängung lokaler ritueller Praktiken, die Säkularisierung lokaler Ämter, die Umgestaltung des Stadtraums im Namen der *sanitation*, die Einführung von *cash-economy* und *cash-crop* für den Export. Gleichzeitig aber legitimierte ebendiese Idee von «Tradition» auch die lokalen Autoritätsstrukturen, auf die sich wiederum die kolonialen Herrschaftsstrukturen – über die Indienstnahme von Amtsträgern wie hier den *wulomei* (Priester der Stadtgottheiten) und insbesondere den *mantsemei* (Vorsteher der Siedlungsteile) – abstützten (vgl. Hanretta 2013: 301). Damit gab es in der Praxis eine Form der «Tradition», die für die von den Briten anvisierte «Moderne» nützlich, ja unabdingbar war (Gray 2005: 141; McCaskie 1986: 7, 12; vgl. Coe 2005: 31).

Sowohl von britischer Seite als auch von Seiten der verschiedenen lokalen Akteursgruppen hatte man sich zu diesem Paradox zu verhalten. Letztere standen vor der Herausforderung, «[...] to situate [themselves] in the discourse of modernity and appropriate the empowering aspects of modernity while appearing demure and non-threatening» (Akyeampong 1999: 282). Das galt für alle Bevölkerungsschichten wie McCaskies (2000) Fallstudien zeigen, doch im Besonderen für die lokalen Autoritäten. Für sie ging es um die paradoxe Übung, von den Briten, als «loyal and <civilised> subject» (Akyeampong 1999: 296) der kolonialen Moderne zugewandt und gleichzeitig als Vertreter der richtigen, der domestizierten und die koloniale Herrschaft stabilisierenden «Tradition»¹⁷ wahrgenommen zu werden; und das möglichst, ohne dabei die Legitimität und damit Autorität gegenüber den eigenen Untertanen zu verlieren. Das zeigt Akyeampong eindrücklich an der Person des Asantehene Agyeman Prempeh I (Akyeampong 1999: 300).¹⁸

Die unterschiedlichen lokalen Akteure wie die *mantsemei* und *wulomei* als etablierte lokale Eliten, die ihren politisch-sozialen Einfluss so weit als möglich zu erhalten suchten, neue afrikanische Wirtschaftseliten und Bildungsschichten,

¹⁶ Bei Akyeampong sowohl diskursiv als auch zeitdiagnostisch verwendet.

¹⁷ Emblematisch dafür ist das, was als «native law and custom» kodifiziert im dualen Rechtssystem zum Einsatz kam.

¹⁸ Asantehene (König von Asante) Agyeman Prempeh I wurde von den Briten zunächst deportiert, später als Zivillist repatriiert und zuletzt mit reduzierter Amtsgewalt im neu eingerichteten Amt des Kumasehene in die Regierung des nunmehr kolonisierten Asante eingegliedert.

die außerhalb hergebrachter lokaler Strukturen gesellschaftlichen Einfluss einforderten, und breite, durch Lohnarbeit und Arbeitsmigration erfasste Bevölkerungsschichten fanden unterschiedliche Herangehensweisen, sich zu diesem Widerspruch zu verhalten (McCaskie 1986; McCaskie 2000: 124–142). Möglichkeiten, sich in dieser Frage zu positionieren, waren nicht nur die Übernahme bestimmter Marker in der Lebensführung oder in Glaubensfragen (McCaskie 1986: 12). Auch die Beteiligung am Moderne-Diskurs unter Verwendung der hier thematisierten Motivik war ein solcher Weg (Akyeampong 1999: 280, 290).

4. *Motivik der Moderne als Ressource im Kampf um das religiöse Feld*

Damit sind die Bausteine zusammengetragen, um zu sehen, warum und wie nicht nur christliche, sondern auch bestimmte lokal-religiöse Akteure und ihre Anhängerschaft über das Vokabular der Moderne die kolonialstaatliche Infrastruktur mobilisieren konnten, um gegen die religiöse Konkurrenz, darunter die *woyei* (weibliche Medien), vorzugehen und so ihre eigene Position im religiösen Feld zu sichern. Dabei beteiligten sie sich an einem breiteren Diskurs, der nicht nur von britisch kolonialer und europäisch missionarischer Seite, sondern auch von «Moderne»-freundlichen Kreisen der lokalen Gesellschaft, insbesondere, aber nicht ausschließlich aus dem christlichen Spektrum gespeist wurde. Denn die Fronten, aber auch die Allianzen verliefen nicht nur zwischen britischen Kolonialbeamten und lokalen Akteuren, sondern auch zwischen alten, lokal-religiösen und neuen, meist christianisierten afrikanischen Eliten. Und sie verliefen zwischen den unterschiedlichen Akteuren innerhalb des lokal-religiösen Spektrums (McCaskie 1986: 8, 13; Parker 2000: 136, 146, 176; Abun-Nasr 2003: 221–228; Quartey-Papafio 1911: 322).

Eine publizistische Form erhielt dieser Diskurs, der sich an der Repräsentation legitimer Positionen im pluralen religiösen Feld abarbeitete, in Zeitungen und Zeitschriftenbeiträgen, die in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts insbesondere von den urbanen afrikanischen Bildungsschichten produziert und konsumiert wurden (Plageman 2010: 140–141; Parker 2000: 102).¹⁹ Ein Beispiel für die komplexe Frontstellung dabei ist der folgende Auszug aus einem Artikel vom 3. Mai 1924 im *Gold Coast Independent*, einer der wichtigen in Ghana verlegten Zeitungen der Zeit:

In the olden days whenever an okonfo [sic, A. B.] (fetish man or woman) was in possession of idols or fetishes with the intent of destroying ... people's lives, the priests [*wulomei*, A. B.] who are our ministers and doctors had power to order the arrest of such an individ-

¹⁹ Die hier zitierten Beiträge des ghanaischen Juristen A. B. Quartey Papafio und etwas später diejenigen von E.A. Ammah sind ebenfalls diesem Diskurs zuzurechnen.

ual [...] and all the idols or fetish were burnt in public. I therefore ... appeal to all our Mantesei and Priests [*wulomei*, A. B.] ... for immediate resuscitation of the custom.²⁰

Der Begriff *okomfo* ist der Twi-Begriff für Priester von Akan-Gottheiten.²¹ Die Spezifizierung «fetish man or woman» zeigt allerdings an, dass sich der Begriff hier als Sammelbezeichnung gegen all jene Akteure im Feld richtete, die als freischaffende Heilerinnen bzw. Heiler, Medien und Priesterinnen bzw. Priester von Gottheiten diverser Provenienz nicht der Kontrolle der *wulomei* und *mantsemei*, d.h. der institutionalisierten Ga-Ritualspezialisten, unterstanden. Der Autor plädiert für die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Ordnung in der Stadt²² durch die althergebrachte («in the olden days») Autorität der *wulomei*. Letztere präsentiert er mit den Ausdrücken «our ministers and doctors» in einer modernekompatiblen Form.²³ Mit dem Symbol der öffentlichen Verbrennung von Paraphernalien der religiösen Konkurrenz, benutzt er gleichzeitig ein Motiv, das klar dem Fundus christlicher Missions- und Konversionsnarrative entlehnt ist. Dort stand es stereotypisch für die Überwindung der als wirkungslos bis schädlich diffamierten «falschen Religion» und ihrer Verstrickungen in eine irrationale Ordnung und deren teuflischen Dinge (Meyer 1999: S. 83–111, 113).

In die Geschichte des von unterschiedlichen Seiten und über ein diverses Dispositiv wie Gesetzgebung, Infrastruktur und Publizistik bewirtschafteten Diskurses, in dem das Vokabular der Moderne gegen religiöse Konkurrentinnen und Konkurrenten zum Einsatz kam, reihen sich auch Rhetorik und Maßnahmen gegen die freischaffenden *woyei* ein.²⁴

Der Ga-*mantse*²⁵ hatte bereits in den 1890er-Jahren einen Bann gegen die *woyei* in Accra ins Auge gefasst. Die Motivation dafür sieht Parker insbesondere in ökonomischen Beweggründen, die sich aus der oben beschriebenen Veränderung der Rolle von *mantsemei* ergaben: Die rituell-rechtlichen Funktionen des Ga-*mantse* waren durch die britische Obrigkeit deutlich eingeschränkt

²⁰ Gold Coast Independent, 3. Mai 1924 nach Parker (2000: 181), Auslassungen ohne eckige Klammern wie dort. Zur Interpretation siehe zusätzlich Parker (2000: 192, Endnote 125).

²¹ Akan bezeichnet ein in Kultur und Sprache (Twi) verbundenes Cluster von Gesellschaften im heutigen südlichen Ghana und der Elfenbeinküste. Die verschiedenen Twi-Dialekte sind geografisch weiter verbreitet als Ga.

²² Dass es hierbei vermutlich eher um das Einführen einer neuen Ordnung gehen dürfte, sei hier nur am Rande erwähnt und erinnert an McCaskies Beobachtung zu religiösen Reformen im präkolonialen Asante, die Kritik am Status quo in der Regel nicht im Duktus der Revolution, sondern der Restauration thematisierten (McCaskie 1995: 124).

²³ Dass er ihnen für die aktuelle Forderung («immediate resuscitation of the custom») die *mantsemei* zur Seite stellt, kann als Zugeständnis an die veränderten Rollen dieser Ämter gelesen werden.

²⁴ Wo nicht anders angegeben bezieht sich die Darstellung im folgenden Abschnitt auf Parker (2000: 178–186).

²⁵ Die föderalistische Struktur der politischen Ga-Ordnung wurden in der britischen Restrukturierung lokaler politischer Ordnung in eine zentralistische, hierarchische Form gebracht, an deren Spitze der Ga-*mantse* stand.

und auch die Einnahmen, die er daraus generieren konnte, strikt plafoniert worden. *woyei* hingegen unterstanden für ihre stark nachgefragten rituellen Dienstleistungen keinen solchen Einschränkungen und hatten sich dem *mantse* gegenüber offenbar gewiegt, ihr Honorar nach unten anzupassen (Parker 2000: 184).

Um zu verstehen, was eine solche Konstellation für die Autorität der Amtsinhaber und die Konkurrenz um den rituellen Raum der Stadt bedeuten konnte, ist ein Vergleich zu Maßnahmen instruktiv, die Agyeman Prempeh I nach seiner Rückkehr u.a. gegen syrische Händler und gegen «a new class of wealthy commoners *akonkofo* (<capitalists>, <gentlemen>）」 (Akyeampong 1999: 299) ergriff. Ähnlich wie zuvor die erfolgreichen freischaffenden *woyei* in Accra waren diese Akteure im neuen britisch-kolonialen Regime unabhängig von den hergebrachten politischen Strukturen zu Reichtum und sozialem Ansehen gekommen. Sie stellten eine empfindliche Herausforderung für den ökonomischen und den verbleibenden politischen Einfluss der etablierten lokalen Autoritäten dar (vgl. McCaskie 1983, 1986). Gleichzeitig hatte ein Vorgehen gegen diese Akteure den Vorteil, dass damit die eigene Autorität eingefordert werden konnte, ohne dass die britische Kolonialadministration dies als Angriff auf ihre Interessen auffassen musste (Akyeampong 1999: 299–300). Und im Fall der *woyei* konnte man dabei, wie gleich deutlich wird, außerdem noch die eigene «Moderne-Freundlichkeit» unter Beweis stellen.

Da die lokalen Autoritäten in Accra im betreffenden Zeitraum keine eigene Polizei mehr betreiben durften, waren sie zur Durchsetzung eines solchen Banns direkt auf den kolonialen Zwangsapparat angewiesen (Acquah 1958: 25; Parker 2000: 169). Und so brachte der Ga-*mantse* den Gouverneur der Goldküste dazu, den Bann per Dekret umzusetzen, so dass es *woyei* fortan verboten war, in der Stadt öffentlich zu tanzen und ihre Rituale durchzuführen.²⁶ Davon, dass der Bann wohl eher punktuell als flächendeckend durchgesetzt wurde, zeugt ein Foto von ca. 1904 aus dem Archiv der Basler Mission (Abb. 1).

²⁶ Zur Motivation britischer Intervention im religiösen Feld siehe Parker (2004: 417–418).



Abbildung 1: Religionslandschaft in Accra zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Eine *woyoo* praktiziert vor Publikum in Osu (Accra) zur Zeit des Verbots (um 1904). Die Schatten vorne rechts im Bild könnten jene der *dadefoi* (Musiker) sein, im Hintergrund ist der Turm der Kapelle der Basler Mission zu sehen (vgl. Parker 2000: 179). (Foto: Max Otto Schultze, Archiv der Basler Mission, BMA QD-32.032.0162; online: <https://www.bmarchives.org/items/show/73300>, abgerufen 16.8.2021).

1916 wurde der Bann aufgehoben, die *woyei* kehrten zurück nach Accra und waren sehr gefragt. Gleichzeitig fand sich auch ein Teil der Öffentlichkeit, die dieser Entwicklung mehr als skeptisch gegenüberstand. In den 1920er-Jahren wurden *woyei* publizistisch angegangen, und es wurde eine Reihe von rechtlichen Verfahren gegen *woyei* angestrengt. Das Mittel der Wahl, die religiösen Konkurrentinnen zu bekämpfen, waren nun die staatlichen Gerichte.

Aber wie konnte man gegenüber der kolonialstaatlichen Obrigkeit – dem Gouverneur und den Rechtsinstanzen – plausibilisieren, dass gerade *diese* Akteurinnen besonders verbietens- bzw. beobachtenswert sind? Hier kommt wiederum das Vokabular der Moderne zum Tragen: Von ihren Gegnern als «dangerous fetish priestess» (Parker 2000: 185) präsentiert, personifizierten die *woyei* all das, was die moderne, «zivilisierte Stadt» bedrohte.

Mit dem Schlagwort «fetish» (Pietz 1985: 14) versehen, standen sie emblematisch für jene lokal-religiösen Praktiken, die als «primitive», «nutzlose», «falsche» oder gar «gefährliche» Religion abgewertet wurden und die man in einen Kontrast mit «zivilisierter», «vernünftiger» Religion stellte. Die Wortwahl und Motivik orientierten sich hier explizit an denjenigen christlicher Polemik (Meyer 1999: 96–100). Diese Motivik galt selbst als Teil des «moder-

nen» Arsenalen und wurde von den christlichen Akteuren diskursmächtig in ihrer Repräsentation des pluralen religiösen Umfelds eingesetzt. Der oben zitierte Zeitungsartikel zeigt aber, dass auch Anhänger lokaler Religionen die Motivik aufgriffen.²⁷ Als rituell mächtige, sozial angesehene und ökonomisch unabhängige Frauen stellten die *woyei* die «balance of conjugal and ritual power» (Parker 2000: 181) innerhalb der Ga-Gesellschaft in Frage (vgl. McCaskie 2000: 161–163). Und sie passten auch nicht in das Bild, das britische und christlich-missionarisch Kräfte als zeitgemäße Frauenrollen vorsahen (Maxwell 2013: 273). Als Gefahr galten sie für die Ga-Gesellschaft im Allgemeinen und für die öffentliche Gesundheit, Recht und Ordnung im Besonderen: Denn in der Rhetorik ihrer Gegnerschaft waren die *woyei* gierige Trickster, welche die Unmoral in der Stadt befördern, skrupellos Menschen vergiften oder rituell und ökonomisch in ihre Abhängigkeit bringen, um sich zu bereichern (Parker 2000: 177, 178, 181; vgl. Gray 2005; Parker 2004: 402). Aber auch die öffentliche Ordnung und die Kontrolle über die Vorzeigestadt stand auf dem Spiel: Mit ihren Ritualen stifteten sie «Chaos» und besudelten das Bild der «fortschrittlichen» Stadt. Sie agierten nicht im Privaten, sondern machten «Lärm» und zögen in aller Öffentlichkeit stundenlang Menschenmengen an. Als besessen tanzend, singend und nur mit einem Hüfttuch bekleidet, sah man sie als Gefahr des öffentlichen Friedens, der Moral und der Kontrolle über die Stadt (Parker 2000: 185).

Auf diesem diskursiven Wege ließen sich die staatlichen Infrastrukturen und Zwangsapparate durchaus mobilisieren, denn «[t]he activities of Ga spirit mediums not only reinforced the established social and ritual power of women in Accra, but directly challenged notions of the colonial capital as a symbol of ordered modernity» (Parker 2000: 155).

Kurz: Das aus den dichotomen Bewertungen des Vokabulars der Moderne gespeiste Bild der gefährlichen, wilden, Frauen verbannte die *woyei* sowohl im wörtlichen Sinne als auch diskursiv in den «bush», der in dieser dichotomen Reihung den *konstitutiven* Kontrast zur «zivilisierten», «modernen» Stadt darstellte. Im Gegensatz zu diesem Bild ließen sich, wie im oben zitierten Artikel, die *wulomei* und *mantsemei* mit der Gravitas der Hüter alt hergebrachter Rituale entwerfen. Sie legitimierten sich nicht wie die *woyei* durch Besessenheit, sondern durch das ererbte Amts-Charisma einer institutionalisierten, damit regierbaren Staatsreligion, dies in direktem Kontrast zu jenen Akteurinnen, die als Inbegriff des Gegenteils entworfen wurden. Diese dichotome und hierarchisierende Motivik unterfütterte also, wie legitime Autoritätspositionen in einem pluralen Feld ritueller Verantwortlichkeiten, das durch kolonial induzierte Säkularisierungs- und Differenzierungsmaßnahmen als religiöses Feld

²⁷ Die Deutung bezüglich der religiösen Affiliation des Leserbriefschreibers leite ich daraus ab, dass er sich offenbar genug mit den Ga-Priestern identifiziert, dass er diese als «our ministers and doctors» und «our Mantsemei and Priests» bezeichnet (Hervorhebung A.B.).

restrukturiert worden war, diskursiv repräsentiert und durchgesetzt werden konnten.

An diesem Beispiel sehen wir damit einerseits, wie die Motivik der Moderne über die koloniale staatliche Infrastruktur und ihre Interventionen in politische, soziale, ökonomische und religiöse Zusammenhänge global Verbreitung fand. Wir sehen außerdem, wie jene Akteure, die dabei als lokal bzw. als «traditionelle» religiöse und politische Autoritäten entworfen wurden (wie *wulomei* und *mantsemei*), selbst das Vokabular der Moderne mobilisieren konnten, um die eigene Position unter den «modernen» Bedingungen gegen ebenso «moderne» Konkurrenz (lokal-religiöse Entrepreneure wie die *woyei* ebenso wie die neuen christlichen Eliten) durchzusetzen und ihren Platz im sich verändernden «religiösen» Feld zu sichern.

Literatur

- Abun-Nasr, Sonia (2003): *Afrikaner und Missionar. Die Lebensgeschichte von David Asante*, Basel: Schlettwein.
- Acquah, Ioné (1958): *Accra survey*, London: University of London Press.
- Akyeampong, Emmanuel (1999): «Christianity, modernity and the weight of tradition in the life of Asantehene Agyeman Prempeh I, c. 1888 – 1931», in: *Africa*, 69, S. 279–311.
- Ammah, E. A. (2016a): «Ga Calendar», in: Marion Kilson (Hg.), *Kings, priests, and kinsmen. Essays on Ga culture and society*, Legon-Accra: Sub-Saharan, S. 286–369.
- Ammah, E. A. (2016b): «Ga religion, world view, forms of worship», Undatiert, in: Marion Kilson (Hg.), *Kings, priests, and kinsmen. Essays on Ga culture and society*, Legon-Accra: Sub-Saharan, S. 262–276.
- Ammah, E. A. (2016c): «Water in Ga ritual», in: Marion Kilson (Hg.), *Kings, priests, and kinsmen. Essays on Ga culture and society*, Legon-Accra: Sub-Saharan, S. 370–384.
- Appiah, Anthony (1992): *In my father's house. Africa in the philosophy of culture*, New York: Oxford University Press.
- Arnold, David (Hg.) (1988): *Imperial medicine and indigenous societies. [rev. versions of papers presented at a conference held by the Soc. for the Social History of Medicine at the Univ. of Aston on Apr. 19, 1986]*, Manchester: Manchester University Press.
- Austin, Gareth (2005): *Labour, land, and capital in Ghana. From slavery to free labour in Asante, 1807–1956*, Suffolk: Boydell & Brewer.
- Bauman, Zygmunt (2005): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Beckert, Sven (2015): *King Cotton. Eine Geschichte des globalen Kapitalismus*, München: Beck.

- Bourdieu, Pierre (2009): «Genese und Struktur des religiösen Feldes» [zuerst erschienen als *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue française de sociologie* 12 (3) 1971, S. 295–334], in: Franz Schultheis, Stephan Egger (Hg.), *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* 5, Konstanz: UVK, S. 30–91.
- Brunotte, Ulrike (2008): «Jane Ellen Harrison (1859-1928): Gewendeter Kolonialdiskurs, Ritualtheorie, Suffrage», in: Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers, Daria Pezzoli-Olgati (Hg.), *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 69–78.
- Chidester, David (2014): *Empire of religion. Imperialism and comparative religion*, Chicago: University of Chicago Press.
- Coe, Cati (2005): *Dilemmas of culture in African schools. Youth, nationalism, and the transformation of knowledge*, Chicago: University of Chicago Press.
- Curtin, Philip D. (1985): «Medical knowledge and urban planning in tropical Africa», in: *The American Historical Review*, 90, Nr. 3, S. 594.
- Dipper, Christopf (2013): «Religion in modernen Zeiten: Die Perspektive des Historikers», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript.
- Field, Margaret Joyce (1940): «Some new shrines of the Gold Coast and their significance», in: *Africa*, 13, S. 138–149.
- Field, Margaret Joyce (1960): *Search for security. An ethno-psychiatric study of rural Ghana*, London: Faber and Faber.
- Gilbert, Michelle (1989): «Sources of power in Akuropon-Akuapem: Ambiguity in classification», in: William E. Arens, Ivan Karp (Hg.), *Creativity of power. Cosmology and action in African societies*, Washington: Smithsonian Institution Press, S. 60–89.
- Goody, Jack (1977): *The domestication of the savage mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goshadze, Mariam (2019): «When the deities visit for *Ḥōmōwō*: Translating Religion in the language of the secular», in: *Journal of the American Academy of Religion*, 87, Nr. 1, S. 191–224.
- Gray, Natasha (2005): «Independent spirits: The politics of policing anti-witchcraft movements in colonial Ghana, 1908–1927», in: *Journal of Religion in Africa*, 35, Nr. 2, S. 139–158.
- Hanretta, Sean (2013): «New religious movements», in: J. Parker, R. Reid (Hg.), *The Oxford handbook of modern African history*: Oxford University Press, S. 298–316.
- Hill, Polly (1963): *The migrant cocoa-farmers of Southern Ghana. A study in rural capitalism*, Hamburg, Oxford: Lit; James Currey.
- Isichei, Elizabeth Allo (1995): *A history of Christianity in Africa. From antiquity to the present*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Kilson, Marion (1971): *Kpele lala. Ga religious songs and symbols*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kilson, Marion (1972): «Ambivalence and power: Mediums in Ga Traditional Religion», in: *Journal of Religion in Africa*, 4, Nr. 3, S. 171–177.

- Koditschek, Theodore (2011): *Liberalism, imperialism and the historical imagination. Nineteenth century visions of Greater Britain*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal / Hintz, Michael / Vorwallner, Gerd (Hg.) (2012): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Latour, Bruno (1997): *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- Maxwell, David (2013): «Christianity», in: John Parker, Richard Reid (Hg.), *The Oxford handbook of modern African history*, Oxford: Oxford University Press, S. 263–280.
- McCaskie, T. C. (1981): «Anti witchcraft cults in Asante: An essay in the social history of an African people», in: *History in Africa*, 8, S. 125–154.
- McCaskie, T. C. (2000): *Asante identities. History and modernity in an African village, 1850–1950*, London, Bloomington: Edinburgh University Press.
- McCaskie, Thomas C. (1983): «Accumulation, wealth and belief in Asante history: I. To the close of the nineteenth century», in: *Africa*, 53, Nr. 1, S. 23–43.
- McCaskie, Thomas C. (1986): «Accumulation: Wealth and belief in Asante history: II The twentieth century», in: *Africa*, 56, Nr. 1, S. 3–23.
- McCaskie, Thomas C. (1995): *State and society in pre-colonial Asante*, Melbourne: Cambridge University Press.
- Meyer, Birgit (1999): *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meyer, Birgit (2004): «Christianity in Africa: From African independent to pentecostal-charismatic Churches», in: *Annual Review of Anthropology*, 33, Nr. 1, S. 447–474.
- Middleton, John (1983): «One hundred and fifty years of Christianity in a Ghanaian town», in: *Africa*, 53, Nr. 3, S. 2–19.
- Molendijk, Arie L. (2004): «Religious development: C.P. Tiele's paradigm of science of religion», in: *Numen*, 51, Nr. 3, S. 321–351.
- Ntewusu, Samuel A. (2013): «One hundred years of Muslim community in Accra. A historical study of Tudu from 1900 to 2000», in: Pade Badru, Brigid M. Sackey (Hg.), *Islam in Africa south of the Sahara. Essays in gender relations and political reform*, Lanham: Scarecrow Press, 67–95.
- Odotei, Irene (1991): «External influences on Ga society and culture», in: *Research Review / Institute of African Studies*, 7, Nr. 1–2, S. 61–71.
- Parker, John (2000): *Making the town. Ga state and society in early colonial Accra*, Portsmouth, NH: Heinemann.
- Parker, John (2004): «Witchcraft, anti-witchcraft and trans-regional ritual innovation in early colonial Ghana: Sakrabundi and Aberewa, 1889–1910», in: *The Journal of African History*, 45, Nr. 3, S. 393–420.
- Parker, John (2006): «Northern gothic: Witches, ghosts and werewolves in the savanna hinterland of the Gold Coast, 1900s–1950s», in: *Africa*, 76, Nr. 3, S. 352–380.

- Pellow, Deborah (2001): «Cultural differences and urban spatial forms: Elements of boundedness in an Accra community», in: *American Anthropologist*, 103, Nr. 1, S. 59–75.
- Pietz, William (1985): «The problem of the fetish I», in: *Anthropology and aesthetics*, 9, S. 5–17.
- Plageman, Nate (2010): ««Accra is changing, isn't it?»: Urban infrastructure, independence, and nation in the Gold Coast's Daily Graphic, 1954–57», in: *International Journal of African Historical Studies*, 43, Nr. 1, S. 137–159.
- Quartey-Papafio, A. B. (1911): «On native tribunals of the Akras of the Gold Coast», in: *African Affairs*, 10, Nr. 39, S. 320–330.
- Quartey-Papafio, A. B. (1920): «The Gã Homowo festival», in: *African Affairs*, 19, Nr. 75, S. 227–232.
- Rathbone, Richard (2000): *Nkrumah & the chiefs. The politics of chieftaincy in Ghana, 1951–60*, Accra: Reimmer.
- Rogaski, Ruth (2004): *Hygienic modernity. Meanings of health and disease in treaty-port China*, Berkeley: University of California Press.
- Sackeyfio-Lenoch, Naaborko (2014): *The politics of chieftaincy. Authority and property in colonial Ghana 1920–1950*, Rochester: University of Rochester Press.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, London: Penguin Books.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): «The Rani of Sirmur: An essay in reading the archives», in: *History and Theory*, 24, Nr. 3, S. 247.
- Vansina, Jan / Craemer, Willy de / Fox, Renee C. (1976): «Religious movements in central Africa: A theoretical Study», in: *Comparative Studies in Society and History*, 18, Nr. 4, S. 458–475.
- Wagner, Peter (2009): *Moderne als Erfahrung und Interpretation. Eine neue Soziologie zur Moderne*, Konstanz: UVK.
- Wheeler-Barclay, Marjorie (Hg.) (2010): *The science of religion in Britain, 1860–1915*, Charlottesville: University of Virginia Press.

