

BESESSENHEITSRITEN

Die animistische Religion in ihrer senegalesischen Ausprägung ist nicht polytheistisch. Sie ruft nur einen einzigen Gott an, obwohl sich der Kult vor allem an die Geister [*génies et esprits*] der Vorfahren wendet, die auf Wolof *rab* und in der Sprache der Serer *pangol* genannt werden. Als Folge des islamischen oder christlichen Synkretismus wird das *rab* unter Umständen mit Dschinnis oder Satans, mit Engeln oder Teufeln gleichgesetzt, während den alten religiösen Riten nurmehr die Funktion magischer Praktiken zu individuellen Zwecken belassen wird. [...]

Das Wolof-Wort *rab* bedeutet Tier, das Wort *pangol* (Sing. *fangol*) in der Sprache der Serer Schlange. In der Tat manifestieren sich die Geister häufig in Form einer Schlange oder eines anderen Tiers, das sich in der Nähe von Hütten aufhält und gelegentlich den Kultort aufsucht; man reicht ihm dann eine Gabe, im allgemeinen geronnene Milch. Das *rab* kann auch in einem Baum wohnen. Gewisse beleumundete Orte [*lieux-dits*] können die Wohnung eines *rab* sein, besonders die Inselspitze von Sangomar, die Totenstadt. Die *rab* wohnen gerne im Wasser, aber sie fliegen auch durch die Luft und suchen nach einer festen Bleibe. Wenn eine Gruppe weiterzieht, nimmt sie ihre *rab* mit, wie seinerzeit die Latiner ihre Penaten; das *rab* ist also weniger an den Boden als an die *ligneage* (den Clan und seine Unterclans) gebunden. [...] Das *rab* ist nicht der Ahn, sondern dessen Doppel [*doublet*]. Die *rab* kennen eine hierarchische Organisation mit Chefs und Untergebenen und zudem eine Familienstruktur mit Kindern, die *at* heißen.

Man kann jedoch die Natur der *rab* nicht ohne Analyse ihres Kults erfassen. Gewisse kultische Aspekte des *rab* oder *pangol* gehen die Psychotherapie direkt an, wie etwa die Besessenheitsriten oder die Ekstasetänze. Die «Besessenheitstänze» haben eine gewisse Berühmtheit erlangt, dank der Studien von Jean Rouch über die Songhay,¹ von Alfred Métraux über Voudou,² von Leiris über die äthiopischen Zar³ sowie dank gewisser Ähnlichkeiten mit dem griechischen Mänadismus.⁴ Die zu ihnen gehörenden Riten weisen nicht überall dieselben Merkmale auf. Wir konzentrieren uns vor allem auf die Praktiken der Lébou (konservativer als die Wolof) wie der Serer. Wir werden keine vollständige ethnografische Beschreibung dieser Praktiken liefern, sondern sie nur aus dem für die Psychoanalyse interessanten Blickwinkel in Augenschein nehmen.

¹ Vgl. Jean Rouch: *Essai sur la religion Songhay*, Paris 1960.

² Vgl. Alfred Métraux: *Le Voudou haïtien*, Paris 1958.

³ Vgl. Michel Leiris: *Les possessions et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris 1958.

⁴ Vgl. Henri Jeanmaire: *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.

Im Hinblick auf die Behandlung von Kranken durch Besessenheitstänze schreibt Jean Rouch:

Während der Filmvorführung zu diesem Thema haben Fachärzte mehrfach faszinierende Hypothesen vorgetragen: Nach ihrem Dafürhalten seien die Besessenheitstänzer mental Unangepasste [désadaptés]; die Verhaltensweisen der Besessenen, d. h. die Eigenschaften der Geister (desjenigen, der von seiner Mutter gestillt wird, der sich mit Staub bedeckt, des Paralytikers, der bösen Mutter, des jungen Witzbolds) entsprächen den klassischen Verhaltensweisen von psychisch Gestörten in unseren Ländern. Die Initiation eines Neubesessenen durch einen *zima* (Priester) sei einer psychoanalytischen Behandlung vergleichbar (mit dem Unterschied, dass die Songhay-Priester praktisch kein Scheitern zu verzeichnen haben).

Und Jean Rouch weist darauf hin, ohne sich dieser Interpretation anzuschließen, dass gewisse Mediziner die Behandlung durch Tanz mit dem Psychodrama von Jacob Moreno gleichgesetzt hätten. Es sei außerdem normal, dass sich das Publikum, selbst das ärztliche, beim Betrachten eines Films über Besessenheitstänze von den spektakulären Momenten der Zeremonie beeindruckt zeigt. [...] Die imaginäre Identifikation des Mimen mit dem Charakter des Geistes kann Unterschiedliches bedeuten, je nachdem ob man eher seine Beziehung zur individuellen Therapie oder zum gemeinschaftlichen Kult in Augenschein nimmt, zu dem verschiedene Elemente gehören: Opferriten, Errichtung eines Altars, divinatorische Konsultation durch Befragung des Besessenen [...] Besessenheit ist im übrigen nicht die einzige Art, wie sich Geister manifestieren. Die Gesellschaft der Besessenen unterscheidet sich von jener der Masken; die Maske kann im Namen eines Geistes sprechen, ist aber, soweit wir wissen, nicht von ihm besessen, sondern repräsentiert direkter die Autorität der Tradition und der kollektiven Disziplin. Die Initiation in die Gemeinschaft der Masken interessiert unmittelbar die weitere Umgebung, sie führt den jungen Mann in die Klassen der erwachsenen Männer ein; die Initiation durch Besessenheitsriten hat eine speziellere kultische Funktion: Sie weiht das Individuum dem Kult eines Geistes. Die Gesellschaft der Besessenen ist gemischt, sie lässt zunehmend auch Frauen zu, besonders bei den *Lébou*, was ihren bruder- und schwesterschaftlichen Charakter unterstreicht.

Wenn man schließlich die *Lébou*- und *Serer*-Praktiken vergleicht, stellt man fest, dass der therapeutische Effekt der Besessenheitsriten auch ohne Tanz erzielt werden kann; letzterer ist nicht unbedingt notwendig; und selbst dort, wo er üblicherweise aufgeführt wird, wird er, soweit bekannt, vom religiösen Standpunkt aus nicht als unabdingbares Element angesehen. Die Zeremonie der Besessenheitstänze, die man auf Wolof *ndop* nennt, zieht jedoch die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich. Kein *ndop* kann aufgeführt werden, ohne die Riten des *samp* oder die Errichtung eines Altars abgeschlossen zu haben. Diesen geht wiederum ein Initiationsritus voraus: der Initiand, durch einen Lendenschurz geschützt, durchlebt eine Art Tod mit anschließender Auferstehung; er wird in diesem Moment dem *rab*, der von ihm Besitz ergreift, geweiht, wird dessen Träger und Priester, während das *rab* seinerseits einen Namen und Altar empfängt. Der *samp*

eröffnet einen Kult. Zu dem ersten *ndop* einer Einzelperson gehört immer ein *samp*, danach kann der *ndop* mehrfach erneuert werden. Der *samp* authentifiziert die Besessenheit, macht aus der Einzelperson einen Initierten, einen Geweihten, während er gleichzeitig den Kult begründet. Der Initierte ist dem Altardienst geweiht, auf welchem er regelmäßig Gaben darbringen muss, immer montags und donnerstags; diese Weihe führt ihn in die Gesellschaft der Besessenen ein; ab da wird er als Initiierter an den Tänzen der *ndop* teilnehmen dürfen. Der *samp* bildet selbst ein vollständiges Ganzes unabhängig vom *ndop*; er kann ohne Tanz ausgeführt werden, er hat seinen gesamten therapeutischen Wert in sich. Diese Analyse wird von der Serer-Tradition bestätigt, in der die archaische Form des Ritus besser erhalten ist. Die Serer haben ein Äquivalent zum *samp*, das *lup* heißt, aber sie haben nichts dem *ndop* Entsprechendes. Nur der durch den *lup* Initiierte oder Geweihte wird in der Folge gelegentlich Trancezustände oder Krisen durchlaufen, die seine Besessenheit durch den *pangol* bestätigen.

Bleibt also zu fragen, ob die Erinnerungstrancen nicht eben in den Tänzen des *ndop* entwickelt und systematisiert worden sind. Unter dem Einfluss des Islam geben die Männer bei den Lébou diese Praktiken zunehmend auf; da die Zeremonien des *ndop* von der weiteren Gesellschaft nicht übernommen werden, leben sie hauptsächlich in weiblichen Kongregationen fort; wenn der Zeremonienmeister ein Mann ist, verkleidet er sich für die Ausübung seines Amtes als Frau. Liegen damit auf den Kapverdischen Inseln nicht alle Elemente offen zutage, die zumindest für diesen besonderen Fall zeigen, wie Mänadismus entstehen kann? Es genügt, dass der Ekstasetanz sich ein wenig von seinen Ursprüngen entfernt und seinen Schauspiel- und Mimencharakter unterstreicht: Dann haben wir den äthiopischen *Zar* vor uns, der sich auf theaterartige Aufführungen zubewegt. Im äußersten Fall stoßen wir auf athenische Dionysien und den Ursprung des griechischen Theaters.

Obwohl die religiöse Trance ein archaisches Phänomen ist, scheint die systematische Erforschung der Trance oder der Ekstase auf gesellschaftliche Transformationen zurückzugehen, in denen die Einzelperson sich unmittelbar mit dem Übernatürlichen konfrontiert erfährt, freilich nicht mehr im Rahmen einer erweiterten Gesellschaft, sondern einer Kongregation. Statt uns durch imaginäre Identifikationen verführen zu lassen, die die Zeremonie in ein Schauspiel verwandeln, suchen wir lieber in den authentisch religiösen oder sozialen Quellen des Ritus fruchtbare Annäherungen an die Psychotherapie.

Das Wort *samp* auf Wolof wie das Wort *lup* in der Sprache der Serer bezeichnet den Vorgang, etwas in die Erde zu rammen oder in ihr zu befestigen. Der Ritus des *samp* oder *lup* beläuft sich auf die Befestigung eines Altars [*sampal xamb*] oder die Anbindung eines *rab* an einen Altar. Der *samp* enthält drei Hauptelemente: divinatorische Konsultation, Opfer und Etablierung eines Altars, erbaut aus Töpfen und in die Erde gesteckten Mörsern. Es geht um einen Gründungsritus, die Begründung eines Kults, die zugleich die Initiation oder die Einweihung einer Einzelperson in diesen Kult ist.

Der *samp* erwirkt eine doppelte Transformation: Er wirkt zugleich auf das übernatürliche Wesen wie auf den Menschen ein. Indem der Mensch dem übernatürlichen Wesen einen Namen gibt, macht er die übernatürliche Macht bereit für einen Kult; indem die Macht dann wählt, wen sie in Besitz nehmen möchte, um aus ihm ihren Namen zu beziehen, lässt sie die Einzelperson an dem Akt teilhaben, der das religiöse Leben der ganzen Gruppe stiftet. Eben darin besteht der Gründungsakt der Religion, die Installation des Kults, der sich mit der Erwählung einer Einzelperson, mit jeder vom Geist besessenen Einzelperson erneuert.

Wir werden nun die beiden Aspekte des Ritus untersuchen. Es gibt zwei Arten von *rab* (oder *pangol*). Oder genauer, das *rab* präsentiert sich auf zweierlei Arten: als anonymes *rab*, herumirrend, unbekannt; und als benanntes, anerkanntes, an einen Altar gebundenes *rab*. Wenn das *rab* identifiziert, benannt und verortet ist, wird es ein *tuur*. Das Wort *tuur* bezeichnet zugleich das *rab* als Kultobjekt und die Opfergabe, die man ihm zu Ehren vergießt. Die großen *tuur* sind *rab tyosaan* oder «Ursprungs*rab*», deren Kult auf den Ahn der *lineage* oder den Gründer des Dorfes zurückgeht. Heute scheint sich der familieneigene *tuur*, die Betreuung des häuslichen Altars, über die Frauen zu vererben, von der Mutter auf die Tochter, manchmal von der Mutter auf den Sohn. Die Wege dieser Übertragung sind variabel, das Erbe verlangt eine Wahl. Die Informanten bestehen auf der Tatsache, dass das *rab* sich jemanden auswählt und sich vielfältig herumirrende *rab* beliebig manifestieren können.

Jede/r Beliebige kann von einem *rab* ergriffen werden. Die Intervention des *rab* beruht entweder darauf, dass der Kult des *tuur* vernachlässigt worden ist oder dass ein herumirrendes *rab* sich in eine Person verliebt hat und es erwählen möchte. In all diesen Fällen geht es darum, entweder einen *tuur* in seinen Kult wieder einzusetzen oder ein anonymes *rab* zum *tuur* zu erheben. Wie aber vollzieht sich diese Wahl?

Die Präsenz eines *rab* offenbart sich zumeist bei Krankheit. Nach A. Zempléni ist die Spannweite der Krankheiten, die einem *rab* angelastet wird, begrenzt. Die häufigsten sind: Magendarmbeschwerden, Sterilität, Fehlgeburten und Geistesgestörtheit (sich in den Busch flüchten, die Kleider von sich werfen, Visionen und Halluzinationen, unruhig oder gewalttätig sein [...]) Die am häufigsten genannten und beobachteten Syndrome aber sind: ernsthaftes Abmagern in Folge einer verlängerten Anorexie, Sprechverweigerung, Rückzug, Apathie, Schlaflosigkeit, fast immer Fortbewegungsschwierigkeiten, die bis zur Lähmung der oberen und unteren Gliedmaßen gehen können. Die einseitige Lähmung wird nicht dem *rab* zugeschrieben; gewisse organische und gut erkennbare Störungen können schnell beseitigt und an den Notdienst oder das Krankenhaus überstellt werden.

Das *rab* kann sich auch in Naturerscheinungen (wie einem Wirbelsturm oder Wasserstrudel) zu erkennen geben, in menschlicher oder animalischer Form, seine Stimme aus einem Baum erschallen lassen oder, wenn es unzufrieden ist, denjenigen Unfälle, Missgeschicke oder Bestrafungen schicken, die es vernachlässigt haben.

Wenn in Ihrem Leben etwas Unerträgliches passiert, wenn Krankheit oder Scheitern Sie aus der Bahn werfen, was machen Sie dann? Sie konsultieren einen *boroom xam* (einen Weisen oder Seher) oder einen *boroon tuur* (den Besitzer eines bedeutenden *tuur*). Kraft divinatorischer Verfahren wird er entscheiden, ob die Krankheit Folge der Intervention eines *rab* und welche Behandlung angebracht ist. [...]

Eine der Operationen geht darauf aus, den Namen des *rab* zu erfahren, der vom Subjekt Besitz ergreift. Möglicherweise identifiziert der Heiler-Seher das *rab*, zumeist aber muss der Kranke selbst auf dessen Namen kommen. Durch Lieder, Trommeln, Glockengeläut vor den Ohren des Patienten versetzt man diesen in einen erschöpfungsnahen Zustand: Er schreit, heult, zittert, ist schweißgebadet; man schüttelt oder schlägt ihn so lange, bis man ihm den Namen der mysteriösen Macht, die ihn bewohnt, entreißen kann. Bei den Serern schlug man seinerzeit den neuen König, bis dieser seinen Namen, den königlichen Namen als Omen seiner Herrschaft, preisgab.

Die zweite Operation beläuft sich auf ein rituelles Begräbnis des Patienten und das Opfer einer Ziege oder eines Rinds. Der Kranke legt sich auf eine Matte neben das Opfertier, eng an dieses gepresst. Man bedeckt ihn mit sieben Baumwolltüchern und sieben Lendenschurzen. Um diese herum marschieren die Initiierten und singen die *bak* (Appellgesänge der *tuur*), wobei sie die Lendenschurze mit einem roten und einem weißen Hahn abstreifen. Einige Minuten später hebt man einen Gesang an, einen *bak* für das *rab* des Kranken, dessen Name mittlerweile bekannt ist. Nach einiger Zeit beginnt der Kranke zu zittern. Man entfernt die Tücher und Lendenschurze. Der Kranke erhebt sich mit entspanntem Gesicht. Bei den *Lébou* beginnt er zu tanzen und ahmt dabei die Gesten und Posen des *rab* nach; dieses gehört aber dem *ndop* und tritt im *lup* der Serer nicht auf. Das Tier wird schließlich unter den Beinen des Kranken geopfert, dieser wird mit dem Blut übergossen, an Körper und Gesicht benetzt; er wird sich erst am folgenden Tag waschen.

Die dritte Operation beläuft sich schließlich auf die Etablierung eines Altars in einer umständlichen Prozedur. Die Serer achten besonders genau auf die Errichtung des Altars an einem bestimmten Ort: Dieser Ort darf nicht über der unterirdischen Behausung des *pagnol* liegen, sondern nur in dessen Nähe, nicht zu nah und nicht zu fern.

Das *rab* ist ab da festgelegt, domestiziert und wird verehrt. Der einstige Kranke kann als Initiiertes ins <Geschäft> kommen, um seinem *tuur* Gaben darzubringen und bei ihm Ruhe zu finden.

Auf diese Zeremonie können tagelange Tänze des *ndop* folgen. Alle Initiierten nehmen daran teil. Periodisch erfährt der eine oder andere Tänzer oder manchmal plötzlich ein Assistent einen krisenhaften Schub, wird von krampfartigen Trancezuständen befallen und wälzt sich schließlich in einem letzten Spasmus am Boden. Bei den Serern kommt es, wie wir gesehen haben, erst später zu analogen Krisen, ohne freilich zu einer so ausgearbeiteten und systematisierten Zeremonie wie dem *ndop* zu führen.

Was schließen wir aus dieser Liturgie? Bekanntlich hat das Orakel von Delphi unter bestimmten Umständen auch den Namen des *daimon* verliehen; diese Benennung machte erst die Errichtung eines Altars möglich. Denn einer unbekanntem übernatürlichen Macht erweist man keinen Kult. Offensichtliche Ausnahmen von dieser Regel wie in Athen oder Rom bestätigen eher deren Bedeutung, als sie zu widerlegen: Indem man einer unbekanntem Gottheit einen Altar widmete, ergriff man zudem eine Vorsichtsmaßnahme zugunsten des gut organisierten Pantheons. Die römischen Anrufungsformeln des Typs: «Wer du auch seist, Göttin oder Gott [...]» bezeugen eine gewissenhafte Rechtsauffassung, die darauf achtet, keinen Fehltritt zu begehen. Diese Formel ist das Äquivalent einer Namensgebung, insofern sie den Gott in einen rechtlichen Rahmen einpasst und den Kult auf eine Verpflichtung gründet, die dem Vertragstyp entspricht. Indem wir die Namensgebung als wesentlich für den Kult erachten, wollen wir gleichwohl nicht auf die These von Max Müller⁵ zum sprachlichen Ursprung der Götter zurückgreifen. Uns interessiert die Struktur des Kults eher als seine Genese. Götter können ihre Namen ändern, manche können nur durch einen Kollektivnamen bezeichnet werden; was aber auch immer die Bezeichnungen der rituellen Namensgebung sind, wichtig ist die Einführung einer rechtlichen Unterscheidung zwischen zwei Zuständen und Funktionen, die über den Platz des Initianden in der Gesellschaft sowie jenen des Gottes oder Geistes im Pantheon entscheidet. Die vom *rab* verursachte Krankheit führt eine Unterscheidung ein, die notwendig ist, um jedem Wesen seinen Platz in der Ordnung der Dinge und der Gesellschaft zuzuweisen; entweder wird das Individuum unter der Einwirkung einer anonymen Macht vor sich hin dämmern oder in die Gesellschaft reintegriert dank des Paktes mit dem Geist, der sich durch es zu erkennen gibt.

Auch wenn die animistische Religion einen Gott anruft und anfleht, macht sie nicht notwendigerweise aus ihm das Hauptobjekt eines Kults. Gott ist allmächtig, sein Wille lässt nichts neben ihm zu. Man wird sagen: Wenn Gott diese Krankheit geschickt hat oder das veranlasst hat, kann man nichts dagegen tun. Man kann sich nur beugen. Man kann sich nicht vorstellen, dass Gott durch einen Vertrag, der Zugriff auf ihn erlaubte, gebunden werden könnte. Es gibt hier keine Alternative zwischen einer unbekanntem und einer von einer Allianz beherrschbaren Macht. Wie ist es den Büchern (des Judentums, Christentums, Islam) gelungen, aus Gott das alleinige Objekt des Kults zu machen? Haben sie etwa eine radikale Alternative in die Benennung Gottes eingeführt, indem sie ihm einen exklusiven Zug verliehen haben: Jahweh ist sein Name und du wirst nur ihn allein ehren? Indem er sich durch eine historische Allianz bindet, lässt der höchste Gott diese exklusiv werden: durch einen alleinigen Weg zum Heil, ein einziges Buch, ein einziges Wort (Thora, Evangelium, Koran). Ab da gibt es eine historische und juristische Alternative, die dem Kult eine Existenzberechtigung verleiht. Zum Zeitpunkt der Reform von Joschija vollendet das Deuteronomium die Zentralstellung des Kults in Jerusalem (in einem einzigen Tempel) und begründet die Buchreligion, indem sie juristische Kategorien für das Lob Gottes einführt (Einführung und Schluss des

⁵ Müller war ein deutscher Philologe und Orientalist, 1823–1900, er begründete die Indologie und komparative Religionswissenschaft.

Deuteronomiums). Die Festlegung des Kanons der inspirierten Bücher ist für den jüdischen, christlichen und islamischen Monotheismus wesentlich.

In der Religion der Familie und der Ahnen Afrikas findet sich die kultbegründende Unterscheidung auf einer ganz anderen Ebene. Im Gegensatz zum biblischen Monotheismus bleibt der animistische Henotheismus mystisch. Gott steht außerhalb jeder rechtlichen Kategorie, wird im Kult angerufen, der Kult ist aber die Umsetzung eines <Wissens>, nämlich der Kunst, gemeinschaftliche Bande zwischen Lebenden und Toten, zwischen Geistern und Menschen zu knüpfen. Der fundamentale Gegensatz im Animismus ist jener zwischen Beherrschtem und Formlosem und nicht zwischen Reinem und Unreinem (Analerotik), wie man sie heute im Islam und Christentum um sich greifen sieht. Der animistische Glaube [*croyance*] ist kein <Glaube> [*foi*] im biblischen Sinn. Erst wenn man die Stammesgemeinschaft verlässt, stellt sich das Problem des Glaubens. Der Glaube individualisiert. Er tut dies weniger im Islam als im Christentum, denn der Islam privilegiert den Glauben des <edlen Vaters>, des Familienoberhaupts. In den Augen des bewussten Animisten wäre der Glaube tendenziell zerstörerisch für die Gruppe. Im Rahmen einer Stammesgesellschaft ist das Übernatürliche eine dem sozialen Leben immanente Erfahrung, untrennbar vom Gesehenen und Erlebten. Die einzige wirkliche Alternative ist die Integration der mysteriösen Macht in die Gesellschaft, widrigenfalls sie Quelle für Verwirrung und Wahnsinn würde.

Die Besessenheitsriten sind das Gegenteil von apotropäischen Riten oder Exorzismus. Im Islam oder Christentum exorziert man, man treibt die Macht des Übels, von dem man heimgesucht wird, aus. Das *rab* ist nicht unbedingt schlecht; es hat seine Eigenheiten, seine Launen; wenn es einen quält, dann weil er einen liebt und in einem wohnen will. In der Klinik von heute hat die Bezugnahme auf das *rab* eine doppelte Valenz: Bald gilt es als aufdringlich (es ist anspruchsvoll, gefräßig [...]), bald lädt es dazu ein, die Bande mit den Vorfahren enger zu knüpfen.

Die Untersuchung der Besessenheitsriten hilft uns, uns über gewisse Zweideutigkeiten in der sogenannten Psychologie klar zu werden. Unsere aktuelle Konzeption der Psychologie, wenn auch experimentell, bleibt von einer Auffassung der Individualität beherrscht, die ihre entscheidende Formulierung im 18. Jahrhundert erfahren hat. Wenn wir sagen, jeder hat seine psychische Struktur, meinen wir, jeder lebt seinen kleinen persönlichen Roman. Die Psychologie des Romans ist aber nicht universell oder zumindest noch nicht. Die universellste Psychologie zeigt jene Tragödie, die unbekannt den Kräften einen Namen leiht.

Wir bestreiten nicht die Bedeutung von Körpertechniken in den Besessenheitsriten. Wenn wir uns gegen die exzessive Bedeutung gewehrt haben, die man ihrem Spektakelaspekt zuschreibt, dann nur, weil die *entscheidende* Struktur des *samp* und *lup* durch das bestätigt wird, was wir in der analytischen Psychotherapie wiederauftauchen sehen.

Auszug aus Marie-Cécile und Edmond Ortigues: *Œdipe Africain*, Paris 1966, 153–164. © Editions l'Harmattan, 1984. Deutsche Übersetzung mit freundlicher Genehmigung des Verlags. Aus dem Französischen von Michaela Ott