

Natamba und Betammaribe

Eine Untersuchung zur Rechtsvielfalt kulturell heterogener Gesellschaften.
Zwei Beispiele aus Westafrika im Vergleich.

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von Judith Wiedmann
aus Stuttgart

Tag der Disputation: 13. Juli 1999

Erster Gutachter: Professor Dr. Georg Elwert
Zweiter Gutachter: Professor emeritus Dr. Rüdiger Schott

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
Einleitung	8

Teil I

Grundbedingungen gesellschaftlicher Existenz ...	20
1. Boden. Monticola	21
A. Der Boden und seine Beschaffenheit	21
B. Die Erde. Gute und schlechte Zeiten	24
C. Das Land und seine Grenzen	27
D. Eigentum von Land	30
E. Nutzung von Land	32
2. Migration. Montivagus	35
A. Rückzugsgebiet Atakoragebirge	35
B. Binnenmigration im Gebiet des Atakora	38
C. Wanderungsbewegungen im kollektiven Gedächtnis	39
Ein Weg. Exodus	39
Viele Wege. Altersgruppen auf Odyssee	41
D. Abwanderung aus dem Rückzugsgebiet	42
3. Fremde. Hasen, Hyänen und Hunde	45
A. Gastrecht	45
B. Ein Fremder wird Freund	49
Inklusion der Natemba	53
Streitgesänge und Seklusion der Betammaribe	55
C. Entfremdung von der eigenen Gesellschaft	57
D. Fremdenrecht	59

II

Teil II

Begriffe alltagsweltlicher Reproduktion	67
4. Generationen	68
A. Elternschaft	68
B. Konfliktpaar: Vater und Sohn	72
C. Mutter und Sohn	80
D. Vater und Tochter. Das Problem des Inzests	82
E. Mutter und Tochter	83
F. Erbschaft	87
G. Zusammenfassung	90
5. Geschwister. Das Rätsel von Hunger und Tod	91
A. Zwillinge. Fruchtbarkeit	91
B. Brüder. Zusammenarbeit	94
C. Bruder und Freund. Solidarität	98
D. Bruder und Schwester. Frauentausch	100
6. Mann und Frau	104
A. Einleitung	104
B. Nexum und Sexus	106
C. Arbeit, Essen, Schlaf	107
D. Gewalt versus Geburt	114

Teil III

Zur Differenz rechtlicher Strukturen	117
7. Normbruch, Konflikt und Vertrag	118
A. Einführung	118
B. Arten des Normbruchs und des Konflikts	121
C. Normbruch und Strafe	135
D. Konflikt. Schlichtung und Gerichtsurteil	141
E. Vertragsformen im Vergleich	144
Der Fonio-Komplex der Betammaribe	144

III

Ehevertrag und Initiation der Natemba	149
8. Erdherr und Erdherren	158
A. Der Erdherr der Natemba	158
B. Erdherren bei den Betammaribe	165
C. Erdherrentum und politische Macht?	170
9. Rechtsgedächtnis	173
A. Zeit und Raum	173
B. Sinnproduktion und Sanktion	179
C. Artefakte der Erinnerung	182
D. Die Macht der Mündlichkeit	184
Appendix A	188
Hungerreis oder Fonio-Hirse	188
Zeitschriften und Zeitungen	189
Bibliographie	191
Unveröffentlichte Quellen	206
Danksagung	207

Vorwort

Devereux hat in "Angst und Methode"¹ vermutlich am schlüssigsten analysiert, wie sehr sich in den Humanwissenschaften Beobachter und Objekt beeinflussen und auf welche Weise der Beobachter ebenfalls zum Objekt wird. Erst die Systemtheorie hat dann allerdings die Thesen zur Abstraktion dieses in den Wissenschaften allgegenwärtigen Phänomens geliefert.

Den Vorbemerkungen zum methodischen Hintergrund sozialwissenschaftlicher Forschung in Agrargesellschaften möchte ich daher einige Angaben zu meiner Person hinzufügen. Sie sollen erklären, mit welchem Erfahrungshintergrund ich bei den Bauern im Atakora arbeiten konnte.

In einem Dorf im Unterland Baden-Württembergs begann als Vierjährige für mich eine neue Kindheit. Eine Kindheit unter Fremden. Meine Eltern hatten beschlossen, uns auf dem Land groß werden zu lassen. Man hatte mit mir über Bauern und darüber, wie sie leben, gesprochen. Auch waren mir Tiere nicht fremd. Meine klarste Vorstellung über bäuerliches Dasein rührte jedoch von den Möbeln einer Puppenstube. Eine Sache schien mir sicher zu sein: mit Möbeln dieser Art, rohes Holz mit bunter Malerei geschmückt, würden die Häuser der Bauern eingerichtet sein.

Wie groß das Erstaunen, ja wie tief die Enttäuschung war, als ich das erste Mal in die weiß strahlende Resopalküche auf dem Hof meiner kleinen Freundin geführt wurde, kann nur der erraten, der gleiches tut oder getan hat: sich von Menschen und ihren Dingen, aufgrund dessen, was von ihnen erzählt wird, ein neugierig liebendes Bild im voraus zu machen, so daß die antizipierte Welt unweigerlich zerstört und einem schrecklich fremd vorkommen muß, sobald man in sie eintritt. Denn, was könnte fremder für uns sein als das, was nicht so ist, wie man meinte, es zu kennen. In der anthropologischen Praxis wird dieses Phänomen auch als Kulturschock bezeichnet und es trifft jeden, der es wagt, sein vorgefaßtes Bild mit der wahrnehmbaren Wirklichkeit ihm fremder Menschen abzugleichen.

¹ Devereux 1967.

Es gibt jedoch noch eine andere wichtige Erfahrung, welche ich über Bauern durch diese Kindheit habe. Bei der Arbeit auf dem Feld wird gesprochen. Die Erwachsenen tauschen Erfahrungen, Meinungen und Fragen aus. Und als Kind, nur selten im Zuge einer Ermahnung, Zurechtweisung, Erheiterung oder eines Lobes in diesem Gespräch mitangesprochen, geht man praktisch unterirdisch diesen Diskurs entlang. Es ist ein alles abdeckendes Gespräch, dessen Wurzeln man betrachtet, aber auf dessen Früchte und weiteren Wuchs man als Kind keinen Zugriff hat. Durch diese partikulare Rolle des Zuhörers lernte ich etwas, was mir in der Schule beim Monolog der Lehrer mehr als schwer fiel, um nicht zu sagen, regelmäßig mißlang: konzentriertes Zuhören. Der Inhalt aus den Gesprächen der Erwachsenen wuchs in uns Kinder ein, schlug still seine Wurzeln und in unserer eigenen Unterhaltung steht er uns, seit wir die grausame Zeit adoleszenter Sprachlosigkeit überwunden haben, nun als unverwüstlicher Schatz sprachlicher Kompetenz zur Verfügung. Jenen "Schatz" zeichnet aus, daß er ein fast unermesslich großes Vertrauen darauf birgt, verstanden zu werden.

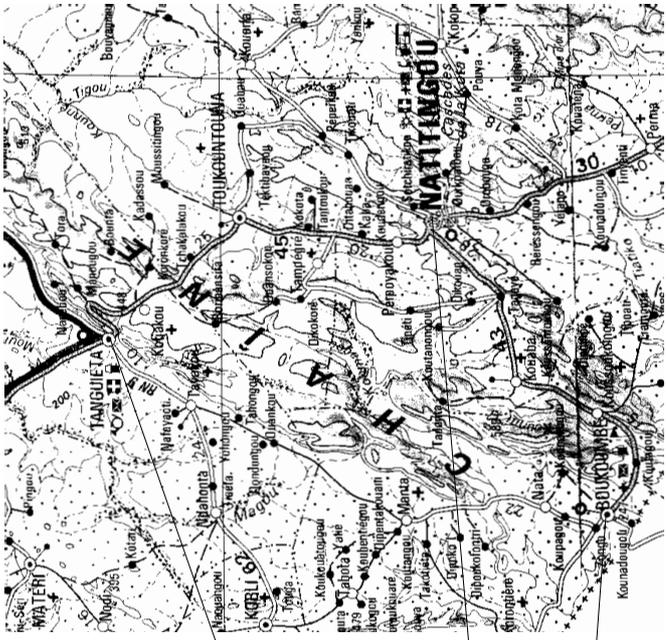
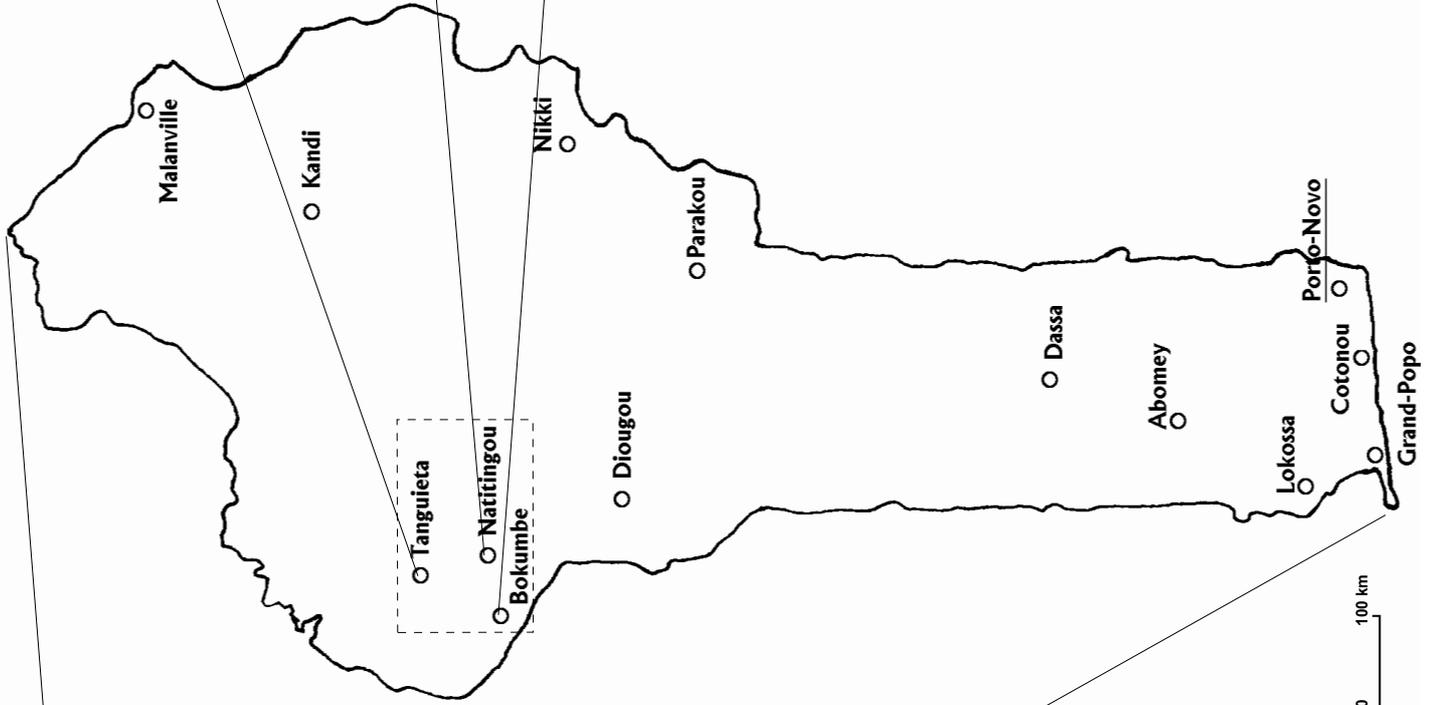
Erst durch die Erfahrung von Milieus, in welchen den Menschen dieses Vertrauen fehlt, lernte ich zu ermessen, wie groß dieser Schatz ist. Er stand mir während der Zeit "im Feld" zur Verfügung und hat dort große Dienste geleistet. Da ich hier - unerwarteter Weise - auf Menschen traf, deren Alltag und Erleben mir aus den Erfahrungen meiner Kindheit merkwürdig vertraut schien, war der Diskurs nun einer, dessen Wurzeln ich zwar nicht kannte, dessen "Wachstum" und "Früchte" ich jedoch erstaunlich gut im Sinne der Bauern mit beeinflussen² und aus dem ich schließlich reichlich ernten konnte. Ich will daher zunächst behaupten: Ohne diese Erfahrungen hätte ich die Frage, wie den Kindern der *nateni* und *ditammari* sprechenden Bergbauern³ beigebracht wird, welches Tun für sie richtig und welches falsch ist, nicht so stellen können, daß sie bei den Befragten selbst so großes Interesse geweckt hätte.

Die Sprache *Nateni* wird von den Natemba gesprochen, für die es folgende andere

² In der Anfangsphase der Feldforschung bezogen sich fast alle Gespräche und Interviews auf quantitative, technische oder empirische Informationen, die ich fast unbewußt nach der Art der mir aus dem Dorf meiner Kindheit vertrauten Themen strukturierte und die mir bei den Bauern den Ruf eines an ihren Problemen interessierten Besuchers einbrachte.

³ Mercier 1968, S. 531.

Schreibweisen und Bezeichnungen wie Naudemba, Tajeris, Natimba gibt. *Ditammari* sprechen die Betammaribe für die auch Bètammari, Otammari, Tankamba, Tamberma als andere Bezeichnungen bekannt sind. Alle Beobachtungen und Vergleiche über die rechtlichen Vorstellungen der Natemba und Betammaribe welche in diese Studie Eingang gefunden haben sind, sofern sie von mir selbst stammen, vor dem Hintergrund der oben geschilderten Erfahrungen und Ideen entstanden. Darum widme ich dieses Buch all jenen Landwirten, Landwirtinnen und Bauerskindern in Afrika und Deutschland, die mich an ihrem Leben teilnehmen lassen und mir ihre Freundschaft geschenkt haben.



MASSTAB 1 : 600 000
(1 cm entspricht 6 km)



Einleitung

"La société somba est certainement en fait
une des plus démocratiques qui soient."

A.-M. Maurice

1986, S. 232

Es gibt das Gerücht über eine Gruppe kleiner Gesellschaften, die in einem als historisch geltenden Rückzugsgebiet lebt, es gelinge ihr immer wieder, jene Planungen zunichte zu machen, die nicht nur einen technischen Wandel sondern auch einen bestimmten sozialen und politischen Wandel ihrer Gesellschaften vorsehen. Geplant wird dabei von Kolonialregierungen, von nationalen Regierungen, vom Regime einer sozialistischen Volksrepublik, von demokratiebewegten Regierungen und von unzähligen Projekten und Beratern der Entwicklungszusammenarbeit. Doch der gewünschte Effekt, ob nun Wandel, Transformation, Revolution oder Entwicklung genannt, stellt sich nicht ein. In wenigen Jahren geht das Jahrhundert zu Ende, während dessen vergeblich versucht wurde, ihn herbeizuführen, und die Bevölkerung dieser "berüchtigten" Gegend lebt immer noch fast nackt in Lehmhütten, mahlt ihr Getreide von Hand auf Steinmühlen, glaubt immer noch daran, daß die Erde heilig ist, daß man Tiere nicht schlachten kann, ohne den Ahnen zu opfern, und man Land nicht verkaufen kann. Sie kennt keine Schrift und keine Zahlen, ihre Eisengeräte sind wuchtig, stumpf und viel zu schwer. Fällt zu wenig Regen auf ihre Felder und Gärten, müssen sie Hunger leiden. Mit einem Wort: "diese Menschen dort oben⁴ sind wirklich die allerärmsten."⁵

Gesellschaften, über die es solche Gerüchte gibt, sind immer bevorzugte Untersuchungsfelder der Ethnologen gewesen. Die Ethnologen, auf der Suche nach dem fremden, bisher

⁴ Damit ist der - von der Atlantikküste Westafrikas aus gesehene - Nordwesten der Republik Benin gemeint.

⁵ Ich zitiere hier eine Entwicklungssoziologin, die das hier untersuchte Gebiet in den siebziger Jahren mit dem Moped bereiste und mir vor meinem ersten Feldaufenthalt zu erklären versuchte, in welche Gegend der Welt ich kommen würde. Einer 1992 veröffentlichten Studie zufolge liegt das jährliche Pro-Kopf-Einkommen im Untersuchungsgebiet zwischen 21.000 cfa und 53.000 cfa. Dies entspricht einem Betrag von 220.-DM - 530.-DM und gehört im landesweiten Vergleich zu den niedrigsten Einkommen. Vgl. Cartes de sécurité alimentaire du Bénin 1992, S. 20.

unbekannten, dem nicht nur räumlich sondern wesensmäßig von uns entfernt liegenden Dasein, vermeinen zwar heute nicht mehr in diesen Gesellschaften eine Vorform, eine weiter zurückliegende Entwicklungsstufe ihrer eigenen zu finden, können aber oft für ihren fachlichen Erfolg nicht darauf verzichten, die untersuchte Gesellschaft als fremd, exotisch und rätselhaft zu beschreiben. Zumindest sollte die Beschreibung der untersuchten Gesellschaft Eigenheiten nachweisen, die bisher nicht über sie bekannt waren. Als aufgeklärte Ethnologen werden sie die Daseinsformen, die auf ihr Lesepublikum so exotisch wirken sollen, selbstverständlich nicht als arm, unterentwickelt oder rückständig bezeichnen. Sobald sie mit ihrer Forschung beginnen, beginnt ihre "Karriere" als Vermittler zwischen ihren Bewertungen und der Bewertung, die die Fremden über die Dinge, mit welchen sie umgehen und die Ordnung, in der sie leben, miteinander teilen. Davon, wie die Ethnologen sich mit ihrer Rolle als Vermittler zwischen den beiden Welten identifizieren, wird auch der Erfolg ihrer Arbeit für beide Seiten abhängen. In dieser Funktion stellen sie die Fragen an die Fremden und werden von diesen ebenfalls befragt. Der so entstehende Dialog wird der "rote Faden" ihrer Erkenntnisse über die Fremden sein. Das Gerücht über die Gruppe, aus der die beiden hier untersuchten Gesellschaften stammen, regte mein Vorhaben an, bei ihnen über traditionelles Recht und ihren Umgang mit staatlichem Recht zu forschen.

Die Gesellschaft der Betammaribe wurde von französischen und amerikanischen Ethnologen bereits in umfangreichen Monographien und zahlreichen Aufsätzen beschrieben.⁶ Teilweise enthalten diese Veröffentlichungen auch Angaben über die Natemba. Publikationen, die ausschließlich Natemba gewidmet sind, gibt es bisher nicht. In den älteren ethnographischen Werken werden die einzelnen Gesellschaften, die wir im Atakora finden, nicht unterschieden, sondern unter dem Begriff "Somba" zusammengefaßt. Über die Etymologie dieser Bezeichnung wurde viel spekuliert⁷, wirklich geklärt werden konnte sie jedoch bis heute nicht. Sicher ist, daß die Bezeichnung "Somba" in neuerer Zeit praktisch identisch ist mit dem zu Beginn dieser Einleitung satirisch überzeichneten Gerücht, sie also einen negativen Charakter hat, weshalb es die derzeitige *political correctness* verbietet, irgendjemanden als "Somba" zu bezeichnen.

⁶ Monographien über die Betammaribe sind: Mercier 1968, Maurice 1986, Blier 1987.

⁷ Vgl. Mercier 1968, Maurice 1986.

In Gerüchten, versteht sich, verstecken sich bestimmte Überzeugungen, so subjektiv und gemein diese auch immer sein mögen. Sie werden geschaffen, um dieser Überzeugung ohne physische Gewalt auch bei anderen leichter zum Durchbruch zu verhelfen⁸. Diejenigen, die das sprachlich gewalttätige Mittel des Gerüchts anwenden, wenden es oft bewußt an, wenn sie sich nicht der offenen Gewalt bedienen können. Wo ein Gerücht auftaucht, ist es in jedem Fall gegen den von ihm Betroffenen oder die Betroffenen sehr wirksam, wohingegen er selbst sehr wenig unternehmen kann, um sich davor zu schützen. Wo ein Gerücht die Runde macht, entsteht entweder ein Machtgefälle neu oder ein vorhandenes wird verstärkt.

In den ehemaligen Gebieten der europäischen Kolonialmächte war es nicht allzuvielen Gesellschaften gelungen, sich dem durch die Verwaltung geplanten Wandel zu widersetzen. Wer von ihm nicht erfaßt wurde, in dessen Lebensraum griff spätestens nach dem zweiten Weltkrieg die Politik der Regierungen unabhängiger Staaten ein und wer davon unbeeindruckt bleiben konnte, der avancierte spätestens in den letzten 20 Jahren zur bevorzugten *Zielgruppe* eines Entwicklungsprogrammes oder sogar eines speziellen Projektes. Die Erwähnung dieser allgemein bekannten Umstände lassen deutlich werden, daß Fehlentwicklungen, Korruption, Hungerkatastrophen und Kriege es bisher viel zu oft obsolet erscheinen ließen, die Frage nach dem indigenen Wandel dieser Gesellschaften zu stellen. Tatsächlich wurde Recht von Beamten und vor allem Politikern als eines der probaten Mittel angesehen, den Wandel einer Gesellschaft zu planen. Eine rechtsethnologische Untersuchung über diese Gesellschaften sollte daher aufdecken, welche Prozesse des Wandels tatsächlich stattfanden oder stattfinden.

Von der These ausgehend, daß sozialer Wandel in diesen Gesellschaften (entgegen dem äußeren Anschein nach) stattfindet, muß hier mitbedacht werden, daß dieses Phänomen nicht allein auf dem afrikanischen Kontinent, in arktischen Gebieten oder auf pazifischen Inseln, sondern z. B. auch in den Vereinigten Staaten existiert. Für den außerhalb der Gesellschaft stehenden Fremden aus westlichen Kulturen wird oft der Eindruck erweckt, rückschrittlich wirkende Prozesse würden in diesen Gesellschaften bewußt gefördert oder "geplant". Ohne die Ähnlichkeiten zwischen den Amischen Pennsylvanias und den Gesellschaften im Atakora

⁸ Was die Bedrohlichkeit für den vom Gerücht Betroffenen letztendlich ausmacht und weshalb das Gerücht auch Mittel der psychologischen Kriegsführung im ersten und zweiten Weltkrieg war.

Benins überstrapazieren zu wollen, gibt es darin drei Parallelen, die die Forschung über indigenen sozialen Wandel triftig machen. 1. Die meisten dieser, ihren eigenen Wandel planenden Gesellschaften sind in historischer Zeit als Gruppen aus Gebieten migriert, in welchen sie als unterdrückte oder nur geduldete Minderheiten lebten und fanden sich in dem Gebiet, in das sie wanderten, unter neuen Bedingungen zusammen. 2. Sie haben Wirtschafts- und Sozialordnungen geschaffen, in welchen es ein vergleichsweise geringes Maß an Arbeitsteilung gibt. Daher werden sie von Außenstehenden oft als rückschrittlich bezeichnet. 3. Der Hauptstreitpunkt bleibt für die mit ihnen in Verbindung stehenden anderen Gesellschaften, daß sie keine Chefs, Häuptlinge, Könige oder Kaiser haben, das heißt, es finden keine Prozesse der Staatsformation statt. Das Recht in "staatenlosen" Gesellschaften weist hier eine wichtige Parallele zu internationalem Recht auf.⁹

Oft gab dieser letzte Punkt Anlaß zu der Annahme, in diesen Gesellschaften existiere nicht nur kein Staat, sondern auch kein Recht, eine Auffassung, die unter Juristen wie Ethnologen heutzutage selten vertreten wird, aber leider immer noch existiert.

Wie konsequent auch immer Juristen Recht als Instrument zur Kontrolle der Gesellschaft und der Lenkung sozialen Wandels betrachten mögen, so befassen sich die meisten Rechtsanthropologen im Unterschied dazu damit, Recht als Ausdruck einer bestimmten sozialen Ordnung zu untersuchen.¹⁰ Sicherlich ist Recht ein Teil des Rohmaterials jeder anthropologischen Studie, andererseits sind Beschreibungen von Recht an sich noch keine soziologische Analyse.¹¹ Recht, so muß letzten Endes aus sozialanthropologischer Sicht gesagt werden, ist beides: eine vorschreibende und eine beschreibende Einrichtung. Von der Auffassung ausgehend, daß Normen einerseits soziale Ordnung widerspiegeln, sie aber auch gleichzeitig soziale Ordnung lenken und erhalten¹², kann Recht auch als ein System manipulierbarer Symbole beschrieben werden, das als Modell der sozialen Struktur dient.

⁹ Vgl. Aubert 1980, S. 117 ff.

¹⁰ Thurnwald 1934, zitiert nach Schott 1970, S. 114.

¹¹ Vgl. Moore 1978, S. 251.

¹² Vgl. Schott 1970, S. 114; Moore 1978, S. 244.

Gleichzeitig darf jedoch nicht vernachlässigt werden, daß sich Recht auch immer auf Erfahrungswerte bezieht. Es ist in diesem Zusammenhang für die Einzelperson ein Mittel, die soziale Umgebung sowohl zu konzeptualisieren, als auch in ihr handeln zu können.

Die in den siebziger Jahren von Rechtsethnologen, Juristen und Soziologen geführte Debatte, die sich für das Recht in Gesellschaften ohne politische Zentralinstanzen interessierte, wurde in den achtziger Jahren nicht nur abrupt beendet und seither nicht wieder aufgenommen, sondern wies vor allem Widersprüche auf, denen nachzugehen es lohnt. Die methodischen Vorsätze, mündliche Traditionen neben ausgewählten Konfliktfällen und der Beobachtung von Schlichtungsverhandlungen in die Forschung mitaufzunehmen wurde, obwohl von vielen gut geheißen, in Wirklichkeit nur von wenigen Rechtsethnologen (Schott, Verdier) verwirklicht. Ein fachlicher Diskurs über die Einbeziehung mündlicher Tradition in die rechtsethnologische Forschung mußte schon allein mangels vergleichbarer Erfahrungen erlahmen. Sicher spielten auch noch verschiedene andere Gründe eine Rolle dabei. Einer dieser Gründe scheint mir jedoch mit einem wesentlichen Widerspruch der Debatte verknüpft zu sein, weshalb ich ihn hier etwas ausführlicher erläutere. Die Beschreibung von Recht einer bestimmten Gesellschaft erscheint an und für sich relativ einfach. Vor allem, wenn in die Darstellung nicht aufgenommen werden muß, auf welche Weise es tradiert wird und in welchen gesellschaftsspezifischen Zusammenhängen darüber gesprochen, diskutiert und entschieden wird. Die ständig wachsende Anzahl der Publikationen, die Recht darstellen, legt dies nahe. Selbst wenn man Abstriche von den Forderungen P. Bohannans macht, der 1957 in seiner Monographie über die Tiv in Nigeria eine der ersten Fallanalysen in akephalen Gesellschaften verfaßte und forderte, daß die Begrifflichkeiten und Rechtsvorstellungen der erforschten Gesellschaft, das *folk-system*, wie er es nennt, streng von der anthropologischen Analyse unterschieden werden müsse (1957 : 20), so erfordert die Darstellung von Rechtsvorstellungen in Gesellschaften ohne Staat, in der sich der terminologische Ansatz nicht mehr nur auf Fälle konzentriert, ein weit komplexeres Vorgehen als eine auf Fragebögen und beobachtbare Handlungszusammenhänge begrenzte empirische Forschung¹³.

¹³ Vgl. Moore 1978, S. 227.

Bei der Datensammlung ist es dazu erforderlich, auf die gesamte mündliche Tradition einer Gesellschaft einzugehen und einen repräsentativen Korpus dieser Tradition zu erarbeiten. Dies macht andere Auswertungsmaßstäbe notwendig.¹⁴

Die Frage methodischen Vorgehens allein mag jedoch nicht ausreichend begründen, warum die interdisziplinären Grundlagen der rechtsvergleichenden Debatte vor ihrem völligen Abbruch Anfang der achtziger Jahre immer mehr verloren gingen. Sie spiegelt das eigentliche Problem gewissermaßen nur wider. Je mehr deskriptive Publikationen über fremdes Recht von Juristen in den Fachzeitschriften¹⁵ erschienen, desto seltener waren diese gezwungen, sich mit den Prozessen und Analysen der rechtsanthropologischen Forschung auseinanderzusetzen. Aus der Sicht internationalen Rechtsvergleichs ließ sich fremdes Recht (was nun fremdes nationales Recht hieß) in der Tat immer besser in unseren Schemen und Begrifflichkeiten darstellen. Umgekehrt sahen sich die Rechtsanthropologen einer immer kleiner werdenden Anzahl von juristisch gebildeten Kollegen gegenüber, die sich für die Probleme ihrer wenig ertragreichen, aufwendig zu betreibenden Forschungen interessierten. Je mehr Staaten ihre eigenen Verfassungen und Gesetzgebungen nach dem Vorbild weniger westlicher Rechtssysteme entwickelten, desto größer und stärker mußte das Interesse der Juristen an diesen Rechtssystemen werden, zumal sich auch die Zahl der von diesen Rechtssystemen betroffenen Menschen ständig vergrößerte. Wie sollte man sich unter diesen Umständen noch um die kaum intelligibel zu machenden Vorstellungen jener marginal erscheinenden, kleinen Gesellschaften von Recht und Unrecht kümmern, in denen sich zum Teil nicht einmal Informanten finden ließen, die sich in ihrem Recht vollständig ausgekannt hätten und trotzdem eine lingua franca sprachen, um es dem Forscher zu erklären.

Liegt also der schwerwiegendste Widerspruch dieser Problematik, über die zu sprechen die Fachleute der verschiedenen Disziplinen aufgehört haben, in dem Gegenstand selbst begründet? Je mehr Menschen von den Systemen modernen Rechts weltweit in ihrem Alltagsleben betroffen sind, desto wichtiger scheint selbstverständlich die Forschung über diese Rechtssysteme und ihre Veränderungen. Hinzu kommt, daß der zur Erforschung von

¹⁴ Vgl. Grimm 1818, Gutmann 1928, Schott 1987 und 1990.

¹⁵ Ich beziehe mich in diesem Argument vor allem auf die Periodika: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaften, Verfassung und Recht in Übersee, Journal of African Law und Penant.

Rechtsvorstellungen in mündlichen Traditionen erforderliche Aufwand in ein von der Forschungsförderung schwer tolerierbares Mißverhältnis gegenüber dem Aufwand für Forschungen über "official law" zu geraten droht. Was in einer Ausgabe des "Journal of legal Pluralism and Unofficial Law" oder von "Droit et Cultures" an Ergebnissen veröffentlicht wird, wirkt zudem immer disparater, läßt sich weniger gut systematisieren als Forschungsergebnisse über "offizielles" Recht. In diesem Recht werden durch Marktorientierung und Abhängigkeiten, durch juristische Aus- und Weiterbildung, sowie mittels der Wirkung von Rechtsprechung im internationalen Recht Synergien wirksam, die in einem mündlich tradierten Recht kleiner Gesellschaften in der Regel kaum Auswirkungen haben.

Vor diesem Hintergrund fragt sich, warum wir es dennoch für wichtig halten, über "unofficial law" zu forschen. Ich möchte mich hier in meiner Argumentation auf den afrikanischen Kontinent beschränken. Hier lebt und arbeitet trotz der Bildung von Megametropolen bis heute der größte Teil der Bevölkerung während mehr als zwei Dritteln seines ganzen Lebens in ruralen Zonen. Münkner weist darauf hin, daß die ausschließlich von "official law" betroffene Bevölkerung überwiegend in den urbanen Zentren lebt. Alle anderen, und das sind bis heute mehr als 80%, sind allenfalls von "unofficial" und von "official law" gleichzeitig, die meisten von ihnen jedoch fast ausschließlich von "unofficial law" betroffen.¹⁶ Diese rein statistischen Aspekte werden dadurch umso wichtiger, daß weder politische Organisationen noch Hilfsorganisationen bis heute über praxisorientiertes Wissen verfügen, mit dem sie die Möglichkeiten der in autochthonen Gemeinschaften praktizierten Lösungen bei der Schaffung ziviler Gesellschaften im Rahmen nationaler Staaten oder Staatengemeinschaften nutzen können. Somalia, Ruanda und Liberia sind die aktuell gewordenen Beweise für diesen Befund. Es wäre vermessen zu behaupten, rechtsethnologische Forschung könne diese Wissenslücke schließen, dennoch werden Erkenntnisse der Entwicklungssoziologen, Politologen, Historiker und Juristen alleine nicht dazu beitragen können, das hier fehlende Wissen zu erbringen.

¹⁶ Münkner 1980, S. 129.

Diese Beweggründe lassen es notwendig erscheinen, auf die allgemeine Situation und die politischen Bedingungen, in beziehungsweise unter denen ich vor Ort gearbeitet habe, kurz einzugehen.

Der Beginn meiner Forschungen fiel in eine Zeit starker politischer - wenn auch friedlicher - Umwandlungen in Benin. Als ich zu einer ersten Reise in die Atakoraberge aufbrach, herrschte im ganzen Land Tauwetterstimmung. Andererseits konnte man überall noch auf Einrichtungen, Gewohnheiten oder Vorgaben aus der Ära der sozialistischen Volksrepublik treffen. Betrat man eine Ortschaft, so war es in dieser Zeit zum Beispiel noch erforderlich, sich unverzüglich bei der Gendarmerie zu melden, um dort genaue Angaben über Dauer und Grund des Aufenthaltes, Namen der Eltern, der Gastgeber u.s.w. zu machen. Diese Reise trat ich dennoch ohne Forschungserlaubnis eines Ministeriums oder irgendeiner anderen amtlichen Stelle an. Einmal im Untersuchungsgebiet angekommen, legte ich soviel Strecken wie möglich zu Fuß zurück, was mir als Fremde den Vorteil brachte, daß ich nicht mit offiziellen Stellen in Verbindung gebracht wurde. Dieser Forschungsaufenthalt diente in erster Linie dazu, Informanten ausfindig zu machen und die Bewohner der von mir aufgesuchten Gegenden über mein Vorhaben zu informieren. Danach sollten sie entscheiden, ob ich in einigen Monaten mit meiner Familie für längere Zeit zurückkommen könne, um mit ihnen zu arbeiten. Ich besuchte bei dieser Gelegenheit neun verschiedene Siedlungsgebiete, davon drei der Betammaribé, zwei der Natemba, drei der Berba und eines der Waama (andere Schreibweisen sind Wama, Waba, Woaba, Yoaba, Yoabou), was damit zusammenhing, daß zu diesem Zeitpunkt noch ein Vergleich dieser vier Gruppen geplant war. Die Reaktionen auf meine Anfragen waren verhalten, aber in allen Fällen sagte man mir, ja, ich solle wiederkommen, mit Familie! Der Dorfsprecher einer Siedlung betonte: "*Wir sind immer an diesem Ort, du wirst uns bei deiner Rückkehr genau hier wiederfinden.*" In der Distrikthauptstadt konnte ich während dieses Aufenthalts die ersten Kontakte zu den Gerichtsschreibern, dem Staatsanwalt, Richter und einem einheimischen Gymnasiallehrer und seiner deutschen Frau knüpfen. Über die beiden letztgenannten sollten später vier der qualifiziertesten Mitarbeiter für die Transkriptionen der Tonaufnahmen mündlicher Tradition in Ditammari gewonnen werden.

Dieser Aufenthalt fand in den Monaten Februar und März 1991 statt, dem heißesten und trockensten Abschnitt des Jahres. Ich lernte ein vom Harmattan-Wind ausgetrocknetes und verstaubtes Land kennen, von dessen Bewohnern die meisten müde und ausgezehrt auf mich wirkten. Tatsächlich ist diese Jahreszeit in der subsaharen Region Afrikas mit den strengen Wintermonaten Europas zu vergleichen, in welchen das Leben im Freien bedingt durch die extremen Klimaverhältnisse weitgehend eingeschränkt werden muß. Auch in den Atakorabergen sind diese Monate eine Zeit, in der alles Leben auf den Feldern wegen der Trockenheit und Hitze zum Erliegen kommt, Nahrungsvorräte knapper werden, der Speisezettel nicht mehr sehr abwechslungsreich ist, Infektionen wie Meningitis, Diarrhöe und Atemwegserkrankungen häufiger auftreten. Die Wege, um an Trinkwasser zu kommen, werden mühseliger und länger. Oft sieht man in dieser Jahreszeit frühmorgens Wasserstellen, aus welchen das über Nacht nachgesickerte Wasser schon wieder völlig abgeschöpft ist. Der Vorteil für die Forschung ist, daß man die Bauern in dieser Jahreszeit zuhause antrifft, und daß sie Zeit für eine Unterhaltung mit Fremden haben. Dessen Auftauchen bedeutet nun keine Störung im Ablauf der harten Alltagsarbeiten, sondern meist Abwechslung und willkommene Unterhaltung. Nachts hingegen herrscht in diesen Monaten reges Treiben. Es gibt immer einen Ort, wo bis in die frühen Morgenstunden getanzt und musiziert wird, sei es zum Anlaß von Riten, Festen oder kleinen Märkten. Man kümmert sich bei diesen Gelegenheiten wenig darum, daß Fremde anwesend sind. Dabei konnte ich beobachten, mit welcher Begeisterung und Kraft die Leute musizierten, tanzten und sich lange miteinander unterhielten.

Bis zur Rückkehr nach Benin sollten nicht nur einige Monate, sondern fast zwei Jahre vergehen. In den ersten drei Monaten des Jahres 1993 fand eine zweite Feldforschung in Begleitung meiner Familie statt. Vieles war auch jetzt noch so, wie ich es kennengelernt hatte. Alle Informanten konnten wieder mit uns arbeiten. Dieser Aufenthalt war der wissenschaftlich ertragreichste.

Im selben Jahr (September, Oktober, November 1993) fand der dritte Forschungsaufenthalt statt. Nun sah ich das Land erstmals während der Regenzeit. Das Arbeiten vor Ort war für uns nun dadurch erschwert, daß im Grunde genommen keiner der Bauern oder Bäuerinnen Zeit für uns hatte. Sie waren mitten in der Ernte und bei den Arbeiten für die letzte Aussaat

auf den Feldern. In dieser Zeit muß die Ernte eingebracht, getrocknet, gereinigt und gespeichert werden. Die Leute gehen früh auf die Felder zur Arbeit und kehren abends erschöpft zurück. Manche bleiben auf den Feldern zurück, um darüber zu wachen, daß keine Affen oder andere Diebe sich an den Erträgen schadloß halten. So gab es nur mittags ab und zu die Möglichkeit, mit den Bauern zu arbeiten. Da dies jedoch die Zeit ist, die sie benötigen, um sich von der schweren in den frühen Morgenstunden begonnen Arbeit zu erholen, war auch das keine gute Lösung. Anfang August beginnt die Zeit (8-10 Tage), in der das mündlich tradierte Wissen weitergegeben wird. Dies geschieht bei den Betammaribɛ im Anschluß an die erste Ernte des Fonio¹⁷, beziehungsweise der ersten Yamsknollenernte bei den Natemba. Viele der Geschichten, die uns nun erzählt wurden, fanden in dieser Zeit außer uns nicht mehr allzu viele interessierte Zuhörer, denn die Erzählabende waren gerade erst vorüber. Erzähler und Publikum waren aus den oben genannten Gründen teils in schlechter, teils in angespannter Stimmung. In dieser Zeit war, so schien es, unsere Anwesenheit auf den Höfen nicht nur eine Überforderung, sondern auch eine Zumutung für die Bauern und ihre Familien. In diesen Monaten nahm ich an insgesamt achtzehn Gerichtsverhandlungen in Natitingou teil.¹⁸ Während der zwei letzten Wochen dieses Aufenthaltes konnten mit Hilfe von sechs Sprachassistenten und Übersetzern die meisten der entstandenen Tonaufnahmen transkribiert, morphemanalytisch bearbeitet und übersetzt, beziehungsweise nacherzählt werden.

Im August 1995 fand der letzte Forschungsaufenthalt statt. Er diente dazu, eine Erhebung zu Rechtsfällen zu machen, an die sich Informanten erinnerten. Diese Studie wurde mit Hilfe von standardisierten Fragebögen durchgeführt. Auf dieser Reise, in der ich auch durch die in Togo liegenden Siedlungsgebiete der Betammaribɛ kam, mußte ich zu meinem Bedauern

¹⁷ Fonio ist eine auch Hungerreis genannte kleinkörnige Hirseart. Siehe Appendix A am Ende des Buches.

¹⁸ Insgesamt fanden an zwei Tagen Sitzungen des Amtsgerichts statt. An einem Tag wurden strafrechtliche Fälle und an einem anderen zivilrechtliche Angelegenheiten verhandelt. Am Tag, an dem die strafrechtlichen Prozesse stattfanden, dauerten die Verhandlungen von morgens acht Uhr dreißig bis abends um neun Uhr. Während der ganzen Zeit verließen weder Staatsanwalt, Richter noch Gerichtsschreiber den Raum. Ebensowenig konnten die Angeklagten die von einem bewaffneten Justizangestellten bewachten Bänke verlassen. Auf diese Weise nahm jeder von ihnen an allen Prozessen der anderen teil. Lediglich das Publikum, die Zeugen und Dolmetscher konnten im Gerichtssaal nach eigenem Belieben ein- und ausgehen. In wenigen Fällen erfolgte durch die Strafgerichtsbarkeit ein Freispruch. Die Freiheitsstrafen, die der Richter verhängte, waren im allgemeinen sehr hoch, und die Demut, mit der die Angeklagten vor Gericht erschienen, wirkte bedrückend. Von den etwa zwei Wochen später angesetzten acht zivilrechtlichen Prozessen kamen nur zwei zur Verhandlung.

feststellen, daß sich das politische Klima in Benin erheblich verschlechtert hatte. Es herrschte eine fast bedrohlich wirkende Stimmung, die aus Gleichgültigkeit gegenüber der nationalen Regierung in Cotonou und einer vor allem durch die Geldentwertung im Jahr zuvor zustande gekommenen Anspannung bestand. Diese mochte auf massiven Empfindungen der Benachteiligung, der Ungerechtigkeit und zum Teil auch der Hoffnungslosigkeit beruhen. In der gesamten Provinz Atakora schienen große Bauprojekte in eher rabiater als überlegter Manier begonnen und nicht zu Ende geführt worden zu sein. Die Straße von Djougou nach Natitingou oder das Staudammprojekt zwischen Natitingou und Kouande sind Beispiele dafür.

Während der in Cotonou verbrachten Zeiten machte ich zwiespältige Erfahrungen mit den Justizbehörden. Eine der Bibliotheken (Court Suprême) war gut ausgestattet und voller unbeschwert arbeitender Juristen, die hilfsbereit und interessiert an meinen Recherchen teilnahmen. In den geheimen Gängen der Verwaltung, in welche ich mich auf die Suche nach den Jahresabschlußberichten des Amtsgerichtes Natitingou begab, lernte ich jedoch auch jene berüchtigte Schwerfälligkeit kennen, mit welcher diese Einrichtungen reagieren, wenn sie aus ihrem tiefen Schlaf des Vergessens gerissen werden. Auf der Suche nach Gerichtsprotokollen des *Tribunal de 1ère Instance Natitingou* kam ich unter anderem mit einem Archivleiter des Büros *des Affaires Civiles et Penales* in Kontakt, der, nachdem ich drei Nachmittage vergeblich auf ihn gewartet hatte, fast weinend zwei riesige Aktendeckel vor mir aufschlug und beim Durchblättern immer wieder beteuerte: "*Hier sehen Sie selbst, aus Ouidah, Allada, Porto Novo, alles da, aber aus Kandi, Parakou ... aus dem Norden nichts, nichts. Das kommt hier nicht bei uns an.*" Wobei er Natitingou, den Namen des Ortes welchem meine Nachforschungen galten, gar nicht erst aussprach. Da war es also wieder, das Gerücht.

Vorliegende Arbeit will folgenden Fragen nachgehen:

Welches Recht finden wir bei den im Atakora lebenden Gruppen Natemba und Betammaribe? Wie kann dieses Rechtssystem klassifiziert werden? Da es sich um mündlich tradiertes Recht einerseits und das durch nationale Gesetzgebung bestimmte Recht andererseits handelt, sind mindestens zwei Rechtssysteme vorhanden. Gibt es infolgedessen ein System aus traditionellem und modernem Recht, was Rechtsdualismus genannt werden müßte, oder

müssen wir nicht vielmehr von Rechtspluralismus¹⁹ sprechen? Welche Übereinstimmungen und Unterschiede kann die vergleichende Analyse kenntlich machen? Diesen Fragen ordnen sich folgende Detailfragen unter:

Wie wird der Zugang zum Produktionsmittel Boden geregelt, der unter Bauern gewissermaßen alles bestimmende Wert für den Status einer Person? (Vgl. Kap. 1)

Welchen Einflüssen unterlagen die vorhandenen Rechtssysteme in der Vergangenheit? Kann dargestellt werden, wie sich Recht in diesen Gesellschaften früher verändert hat, da in historischer Zeit starke Wanderungsbewegungen der Siedlungsgemeinschaften stattfanden? (Vgl. Kap. 2 und 3)

In welcher Form finden wir autochthones Recht vor und wie stellt es sich dar, welche Funktionen erfüllt es? (Vgl. Kap. 4, 5 und 6)

Im weiteren Verlauf wird zu klären sein, welche unterschiedlichen Lösungen sich im Bereich der Konfliktlösung finden lassen. (Vgl. Kap. 7)

Wie ist die weitgehende Übereinstimmung zu erklären, die in dem gesellschaftsvertraglichen Bereich, der traditionellen Solidarität herrscht? Welche Stellung nehmen dabei die rechtlich-religiösen Autoritäten ein? (Vgl. Kap. 8)

Wie werden die Rechtsvorstellungen beider Gesellschaften tradiert beziehungsweise erinnert und welche Besonderheiten lassen sich dabei erkennen? (Vgl. Kap. 9)

¹⁹ Vgl. Schott 1995, S. 38-74.

Teil I
Grundbedingungen gesellschaftlicher Existenz

1. Boden. Monticola

A. Der Boden und seine Beschaffenheit

Es gibt zwei Aspekte gesellschaftlichen Seins, welche durch die lokalen Bodenverhältnisse sehr stark geprägt sind. Sicher wäre es falsch, eine Monokausalität zwischen bodenkundlich erfaßbaren Daten und gesellschaftlich kulturellen Daten zu behaupten. Gleichwohl besteht zwischen "Boden" einerseits und "Migration" sowie der Existenz des "Fremden" andererseits in den untersuchten Gesellschaften aus emischer Perspektive ein enger Zusammenhang.

Die wichtigsten Unterscheidungen, welche Natemba und Betammaribe in Hinsicht auf das von ihnen besiedelte Land kennen, entsprechen Konnotationen, die etisch durch die Begriffe Erde, Land und Boden unterschieden werden, und emisch in dem Wort *tem* zusammengefaßt sind. Der Boden stellt volkswirtschaftlich für beide Vergleichsgesellschaften den wesentlichsten Faktor dar. Es ist daher unerlässlich, die bodenkundlichen Besonderheiten des Atakoragebietes zu benennen.

Die Verwitterung unter tropischen Bedingungen führt zu Laterit-Böden oder Roterden, die arm an Kieselsäure und Humus sind. Die Beschaffenheit des Siedlungsgebietes beider Vergleichsgruppen ist durch Böden gekennzeichnet, die den tropischen Bedingungen entsprechend hauptsächlich zu verschiedenen Roterden verwittern. Im Siedlungsgebiet der Betammaribe liegen teilweise auch humusreichere Oberflächen, die sedimentdominierte Bodenqualitäten aufweisen. Maurice stellt in den fünfziger Jahren schon eine hohe demographische Dichte der südwestlichen Siedlungsgebiete im Atakora (dem Hauptsiedlungsgebiet der Betammaribe) fest und führt das auf die höhere Fruchtbarkeit der Grauerden zurück, die im Unterschied zu den im Siedlungsgebiet von Natemba vorherrschenden Lateritböden humusreicher sind und mehr Mineralien enthalten. Die Landwirtschaft sei wenig ergiebig und die Arbeit darin hart, vor allem da sich die Bevölkerung, die ernährt werden müsse, rasch vermehre²⁰.

²⁰ Maurice 1986, S. 51.

1. Kuyêgu	Sandige, feinkrümelige Erde. Gut für Anbau von Fonio, Hirsearten, Erdnuß. Schlecht für Yams. Auch für Hausbau benutzt.
2. Ditâdiikoti myêgé	Anbauflächen an steinigen Berghängen, die mit Steinterrassen angelegt sind. Hirse. Keinesfalls Yams. Fonio ist wegen der Ernte schwierig.
3. Kuprirgu	Für Yams besonders gut, da flach gelegen mit starkem Roterdeneinschlag. In Mischbau oder Fruchtwechsel wird darauf auch Hirse angebaut.
4. Kupu	Feuchte Tonerde, die an Oberflächenwasser liegt. Vor allem Sekundärkulturen wie Reis und Zwiebeln, seltener Hirse.
5. Têtâte	Tonerdenhaltiger Latrit. Hausbau und Mauerwerk.
6. Kutyêgu	Salzhaltige Roterde, dient zur Herstellung des traditionellen Speisesalzes.
7. Tidénti	Feiner salzhaltiger Ton, der zur Salzversorgung der Rinder dient.
8. Kusâ	Im Hausbau Tisânti genannt. Mit Kupu verwandt, aber viel feiner. Dient zum Verputz und zur Härtung der Mauern.
9. Ibi	Ausgewaschener, unfruchtbarer Boden.
10. Didonni	Lateritfelsformationen.
10. Mèdonnè	Andere Bezeichnung für Didonni.
11. Fèkufè	Lateritbrocken, durch Wasser verhärtet.
12. Mukwommu	Gipsabraumhalde.

Bei den Betamaribe läßt sich die Bodennutzung sehr oft an den emischen Begrifflichkeiten für **Bodenqualitäten** erkennen. Schon ein Kind lernt die verschiedenen Arten von Bodenqualitäten und ihre Art der Nutzung kennen. Betamaribe unterscheiden zwölf Bodenqualitäten (Mercier 1968 : 254). Sie sind in drei Kategorien geordnet: Für den Feldbau

gut nutzbare Böden (Typ 1-4), für den Hausbau und in der Küche verwendete Bodenarten (Typ 5-8) und vier Typen unfruchtbarer Böden, von welchen einer zum Gipsabbau genutzt wird (Typ 9-12). Von der Bodenqualität hängt nicht nur ab, welche Pflanzen angebaut werden, sondern auch die Aufteilung der Bodennutzungsrechte, nach welchen jeder Familie eine entsprechende Fläche der jeweils verfügbaren Bodensorten zugeteilt werden muß.²¹ Sehr oft geben die Bezeichnungen der Bodenqualität den darauf errichteten Siedlungen ihren Namen: So heißt Tèdontè, zum Beispiel, der Ort, um den viele Lateritfelsformationen liegen.

Räumliche Differenzierungen von Flächen sind durch die primären Differenzen der Bodenqualitäten bestimmt, denn nur dort, wo der Boden so fruchtbar ist, daß er im Fruchtwechsel und mit kurzen Brachen bebaut werden kann, werden größere Höfe, *kubwoti*, gebaut und wird länger gesiedelt. Felder, die längere Zeit brachgelegt werden müssen, heißen bei Betammaribe *kuténgu* (Mercier 1968 : 255) und liegen weiter von den Häusern entfernt.

Die Natemba bebauen außerhalb des Kernsiedlungsgebietes fast nur Felder, die sehr lange Zeit (bis zu 10 Jahre) brachgelegt werden müssen, da in ihrem Siedlungsgebiet fast ausschließlich Lateritböden zu finden sind. Während der Brache (Nateni: *yèdi*) sind diese Gebiete jedoch als Sammel- und Jagdgebiet sehr wichtig. Die in ihrem Gebiet vorherrschenden Bodenqualitäten lassen eine dichtere Bevölkerung kaum zu. Über das Bevölkerungswachstum lassen die vorhandenen Daten aus meiner Untersuchung die Vermutung zu, daß bestimmte rituelle Vorschriften zu einer Geburtenregulierung führen.²² Die Abwanderungstendenzen einzelner Natemba sind den von mir gemachten Erhebungen nach höher als die von Betammaribe.

²¹ Vgl. Mercier 1968, S. 254 f.

²² Siehe dazu im Kapitel über Mann und Frau die Regeln, welchen Kohabitationen bei Natemba unterliegen.

B. Die Erde. Gute und schlechte Zeiten

Das Verhältnis, welches Natemba und Betammaribe zur Erde, ihrem Land oder dem Boden haben, ist sehr ähnlich. Bodenbedingungen und klimatische Bedingungen sind weitgehend ähnlich. Besonders ihre Vorstellungen über die "Gesetze" bäuerlicher Lebensweise lassen einerseits erkennen, wie hart deren Existenzbedingungen sind, aber auch wie hoch das Maß der Anpassung an ihre natürliche Umwelt und ihre Ressourcen andererseits ist. Die gesellschaftliche Reproduktion erscheint in "guten Zeiten" maximal an ihre natürliche Umwelt angepaßt zu sein. Allerdings befindet sich diese Anpassung in einem fragilen Gleichgewicht zwischen den Erfordernissen menschlichen Daseins und kargen Ressourcen. Die Beschaffenheit des Bodens selbst und die klimatischen Bedingungen verlangen von den Bauern einen flexiblen Umgang mit den jeweiligen Veränderungen ihrer Lebensbedingungen.

Erde bezeichnet eine metatheoretische Ebene, welche eng mit zeitlichen Vorstellungen verknüpft ist. Die Bezeichnungen für Erde sind bei Natemba und Betammaribe einander sehr ähnlich. In Nateni heißt sie *tenga* (manchmal auch *tenka-a* gesprochen) und in Ditammari *ketinge*. Die gute Erde nennt man *ketenge yè*. Im Zentrum der Vorstellungen über Erde liegt eine feste gedankliche Verknüpfung des "Gebens und Nehmens". Erde gibt Leben. Erde nimmt Leben. Sie ist es, die den Menschen zwar erhält, die ihn aber auch Mühe und Arbeit, ja sogar das Leben kostet. Daß sie nicht immer nur gibt, sondern auch nimmt, wird nach dem Tod eines Menschen deutlich, wenn er in der Erde begraben werden muß, und in der Saat, die in die Erde eingebracht werden muß, bevor etwas wächst, das man ernten kann. Daran erinnern Betammaribe und Natemba in den Texten ihrer mündlichen Tradition. Wie allen Austauschbeziehungen wohnt auch dieser Beziehung zwischen Mensch und Erde eine bindende Kraft inne, die den Menschen zu Gaben verpflichtet. Sehr häufig erinnert man im Alltag an diese Gabe in Form von Trankopfern. Die Libation ist eine im Tagesverlauf fast beiläufig verrichtete Geste, die zum Alltag gehört. Andere Formen des Opfers sind kleine Gaben von Getreide oder Fett auf den zu Altären aufgeschichteten kleineren Felsplatten. Auch Maurice beschreibt die Opfergaben einer alten Frau an die Erde. *"Les offrandes peuvent être très simple: Nkân, veuve habitant Tageye, offre ainsi un peu de graisse de boeuf à tiyku tiyikutammu, génie demeurant près de son champ, ceci avant de commencer les cultures. Une courte invocation prie le démon d'accorder une bonne santé et une récolte abondante. Quand*

*celle-ci est arrivée, Nkân offre un épi de mil avant le début du travail.*²³ In Analogie zur Reziprozität zwischen Menschen bildet diese Form des Opfers einen Austausch zwischen Mensch und Erde. Symbolisch wird gegeben, was später zurückerwartet wird. Doch nicht nur Bitt- sondern auch Dankopfer werden auf den Feldern gemacht. Ist die Saat gut aufgegangen und das Feld steht voll, opfert man erneut einen Büschel Getreideähren vor Beginn der Erntearbeiten²⁴. Die rituell vorgenommenen Opferhandlungen konstituieren in Analogie zu Vertragsformen, welche uns aus dem römischen Recht oder aus unserem Sachenrecht bekannt sind, ein dem vereinbarten Austausch von Gütern entsprechendes Handlungsrudiment, das dem Erinnerungsvermögen der Menschen dazu dient, klar zu definieren, welchen Charakters dieser Vertrag ist.²⁵

In schlechten Zeiten sprechen Betammaribe davon, daß die Felder tot seien. Man sagt dann, zuhause im Dorf sei der Hunger. *"Das ist der Hunger, der pfeift seine Pfeife, und er wird auch den Hof und die Höfe finden."*²⁶ Veränderungen, die sich auf Zeiten beziehen, in welchen es gut war, da oder dort zu leben, werden von den Bauern selbst sehr oft thematisiert.

Die Erdzeiten periodisieren Betammaribe nach drei Epochen. Die menschliche Nahrung dient darin als "Leitfossil". Vor dem Handel mit weißem Salz, der Zeit der Erde, war für die Küche ausschließlich *kutyêgu* als Salz in Gebrauch. Sie wird aus einem Sud, dem salzhaltige Roterde²⁷ und die Asche bestimmter Pflanzen beigegeben wird hergestellt. In dieser Epoche ernährte sich der Mensch vor allem von dem, was ihm die Erde gab, ohne daß er sie "aufkratze" und im übertragenen Sinne "verletzte" und damit früher oder später unfruchtbar machte.²⁸ Ihr folgt die Zeit der Körner. In einer der Mythen über den Ursprung des Todes wird von der Zeit erzählt, in der der Mensch noch keine Körner als Nahrung kannte, sondern

²³ Maurice 1986, S. 86.

²⁴ Vgl. Maurice 1986, S. 63.

²⁵ Für eine umfassende Darstellung vertragsrechtlicher Formen, siehe Kapitel 7.

²⁶ Vgl. Mercier 1968, S. 258.

²⁷ Siehe Liste der Bodenarten unter Teil A dieses Kapitels.

²⁸ Es gibt für diesen Gedanken eine Umkehrung, die darin besteht, daß Betammaribe sich nicht nur mit Erde während der Initiationsriten einreiben, um ihre leibliche Fruchtbarkeit zu fördern, sondern auch die Tätowierung im Zusammenhang, wenn nicht sogar als Voraussetzung menschlicher Fruchtbarkeit begreifen.

nur Wurzeln. Es war der Tod, der den Menschen das Getreide brachte. Als "Bezahlung" nahm dieser jedesmal einige Menschen mit. Diese Zeit der Körner und Knödel wird heute zum Gegenstand wehmütiger Erinnerungen, im Sinne von "besseren Zeiten" oder "guten alten Zeiten". Die dritte Epoche, die Gegenwart, ist eine Zeit von Fleisch und weißem Salz.²⁹

Die Natemba erzählen von Hungerzeiten und sprechen gleichzeitig davon, daß der Hunger jederzeit wiederkommen kann. Sie sagen: *"Der Hunger hat heute noch nicht angefangen. Es war vor langer Zeit, da gab es noch großen Hunger. (...) Als unsere Mütter sagten: "Wir haben so großen Hunger," das war immer zu der Zeit, als dieser Baum (der Baobab) Früchte trug,*³⁰ und deuten damit an, daß in jedem Jahr eine Zeit kommt, in der die Menschen nicht richtig satt werden. So wie die Tage, an welchen man nicht satt wird, jedes Jahr wiederkommen, so kommen auch die Zeiten, in welchen die Menschen Hungers sterben, immer wieder. Wenn der Hunger zu groß wird, so wird erzählt, versuchen die Menschen zu erfahren, *"wer irgendwo in der Gegend noch Essen hat"* und machen sich auf die Wanderung dorthin.³¹

Natemba erinnern in ihren Erzählungen jedoch auch an eine Zeit, in der Mensch und Tier noch in einem Haus lebten. Jeden Tag ging damals ein anderer auf die Jagd. Allein der Affe brachte schrecklich schmeckendes Dornengestrüpp, das er gesammelt hatte, mit. Als man ihm den Auftrag gab, dem Menschen bei der Jagd zu folgen, um zu sehen, auf welche Weise dieser das schmackhaftere Fleisch finde, kam der Affe zurück zu den Tieren und sagte, der Mensch zeige mit ausgestrecktem Arm und Zeigefinger auf die Beute, dadurch falle diese auf der Stelle tot um. Die Tiere glaubten dem Affen nicht. Als aber auch der Gorilla dem Menschen nachschlich, um ihn bei der Jagd zu beobachten, kam er zurückgeeilt und rief: *"Es stimmt, was der Affe erzählt hat. Wenn der Mensch auf euch zielt, müßt ihr sterben."* Da flohen alle in den Wald und ließen den Menschen allein im Haus. Deshalb hat allein der Mensch heute ein Haus.³² Die inversive Verschiebung kulturhistorischer Epochen, hier die Vorverlegung der Seßhaftigkeit vor die Zeit der Jäger und Sammler, ist ein deutliches Indiz

²⁹ Vgl. Mercier 1968, S. 238.

³⁰ Nateni-Nr. 35.

³¹ Vgl. Nateni-Nr. 39, Der Schatz im Termitenhügel, Mategesa S. 45 f.

³² Vgl. Nateni-Nr. 44, Wie Mensch und Tier sich trennten, Mategesa S. 45 f.

für die Tatsache, daß sich bis heute die Lebensgrundlagen der Natemba nur dadurch, man könnte sagen mit einem "Trick", sichern lassen, daß sie nämlich epochenhaft wieder zu Jägern und Sammlern in weiten Umkreisen werden.

Viele Erzähltexte der Natemba und Bëtammaribë beginnen damit, daß von einem Jäger die Rede ist, der in der Wildnis entweder auf eine Frau trifft oder fruchtbare Erde findet. In jeder Art von Reden über das Land stellen die Bauern des Atakora einen engen Zusammenhang her zwischen dem, was das Land gibt, ohne daß man es bearbeitet - also mit Sammeln, Jagen oder Fischen erworben werden kann - und den Gütern, die es hervorbringt, nachdem es bearbeitet wurde. Sie wissen und erzählen ihren Kindern davon, daß ihr Leben, je nachdem, welche Zeiten herrschen, manchmal mehr von der Jagd und dem Sammeln und dann wieder mehr von den auf den Feldern geernteten Produkten abhängt. Wenn die alten Männer von den großen Hungersnöten erzählen, erwähnen sie deshalb, daß man in Hungerzeiten Kräuter und Wurzeln sammelt. Jagen, Sammeln und Bebauen wirken meinen Beobachtungen nach auch im Alltag beider Gesellschaften immer zusammen. Dabei wird deutlich, daß nur wer in allen drei Bereichen erfolgreich ist, sich und seine Familie sicher ernähren kann. Ein guter Jäger genießt hohes Prestige³³, aber auch ein erfolgreicher Bauer wird entsprechend geachtet. Deutlich wird dieser enge Zusammenhang aber auch in den Mythen, welche vom Sammeln und Jagen erzählen, sowie in den Vorstellungen über verschiedene "Erdzeiten" und der Deutung von Riten, die Jagd und Landwirtschaft zusammenfassen.

C. Das Land und seine Grenzen

Voraussetzung für den Erfolg in der Landwirtschaft und bei der Jagd ist unter anderem die genaue Kenntnis der Umgebung und ihrer belebten Natur. Es ergibt sich ein Schema, an das sich die Sozialisation der Kinder anlehnt, das aber auch dem Anwachsen der Kenntnisse eines Fremden in der neuen Umgebung entspricht.

³³ Vgl. Mercier 1968, S. 223 f.

Betamaribe sprechen vom ganzen bewirtschafteten Land, der Gegend, in der sie zuhause sind, in dem Sinne von: "*bei uns daheim*" oder "*bei uns*", wenn sie *kutâmmadigu* sagen³⁴. Man stellt sich dabei unterschiedslos das Land und seine Leute vor, wie sie in vielen Liedern besungen werden. Es ist eine Gemeinschaft, die nicht nur gute und schlechte Zeiten, sondern auch gute und schlechte Böden miteinander teilt. Auf der Ebene von Raum- und Zeitvorstellungen besteht hier zwischen allen emischen Bezeichnungen eine enorme Kohärenz.

In den Riten, die den Zusammenhang von Jagd und Feldbau betonen, wird dem existenziell wichtigen Abwechseln und Kombinieren zwischen Jagen, Sammeln und dem Feldbau am deutlichsten Ausdruck verliehen. Bei jugendlichen Betamaribe zum Beispiel, die Mercier in den vierziger Jahren befragte, ist *disori* ein legendäres Monster, das, nachdem man es getötet hatte, in der Wildnis begraben wurde. Es soll der erste Bènumbè gewesen sein, der sich in der Gegend herumtrieb.³⁵ Das Jagdmedikament, das den Jäger schützen und ihn stark machen soll, trägt den Namen dieses Mannes: *musotyé*. Es spielt nicht nur bei der Jagd sondern auch bei den Riten der Erstlingsfrüchte eine große Rolle. Die Mehrzahl derer, die *musotyé* einnehmen, ist davon überzeugt, daß dieses Medikament auf den Mord, der von einem ihrer Vorfahren an *musotyé* verübt wurde, zurückgeht. Es gab nach Mercier (1968 : 227) im Siedlungsgebiet der Betamaribe keinen Ort, an dem man dieses Medikament nicht kannte.

Jedes Jahr im Oktober feiern Betamaribe nach dem Fest des Jätens der weißen Hirse, *tipèinti*, und vor der Ernte der kleinkörnigen Hirse, das Fest des *musotyè*, dem Jagdmedikament. Zu diesem Anlaß wird die Erneuerung des Jagdglückes, das dieses Mittel gewährt, gefeiert. Es finden Tänze und Streitgesänge zwischen den benachbarten Höfen statt. Die dabei gesungenen Lieder thematisieren nicht so sehr die Jagd oder den Krieg, sondern geben viel Raum für Lob und Spott. Das Zeremoniell der Jagdriten vermischt sich mit dem der Feldbauriten. Gesungen wird in den Gemeinschaften, die miteinander zur Arbeit auf die Felder ziehen.

³⁴ Vgl. Mercier 1968 : 257. Dieses Wort ist "de très fortes résonnances, celles d'unité de destin et d'histoire."

³⁵ Angehöriger einer lokal älteren Bevölkerungsgruppe als Betamaribe.

Die Bessoribe, in deren Siedlungsgebiet die Betammaribe nach und nach eingezogen sind, erzählen, sie haben von *Iétênkodé*, den Erdzwerge, das Land erhalten.³⁶ Bis heute haben Betammaribe mehr und mehr das Gebiet der "osuri" genannten Bauern besiedelt. Das hängt damit zusammen, wie ein solches Feld bei Betammaribe entsteht. Wenn Betammaribe auf unbebautem Boden ein neues Feld anlegen wollen, geht dies folgendermaßen vor sich: Ein Jäger oder ein anderes Mitglied der Familie stellt auf seinem Weg durch die Wildnis fest, daß es an einem bestimmten Ort *kètêngé winni* gibt, ein Stück Land, wo die Erde gut zu sein scheint. Wer hier ein neues Feld anlegen möchte, der reißt *dyonni* (ein Büschel Gras) aus. Dieses Büschel legt er an der nächstgelegenen Straßenkreuzung mit den Halmen nach unten ab. Darauf legt er einen Stein, *dikûngiri*. Diese Zeichen bleiben für sechs Monate an diesem Platz. Jetzt muß jeder Vorbeikommende, wenn er sie wahrnimmt, rufen: "*Yéniândia ni?*" Das heißt: "Wer hat das genommen?" Eine Art und Weise, die die Wahl, das Feld an dieser Stelle anzulegen, bekräftigen soll. Die Wildnis wird von vielen Geistern bewohnt, die sich gestört fühlen können, und deshalb ist es wichtig, einige Vorkehrungen zu treffen, wenn ein neues Feld angelegt werden soll. Wenn es sich in der Nähe eines heiligen Hains oder Waldstückes befindet, dann muß an dem Zeichen oder Mal, das diese Kraft repräsentiert, ein kleines Opfer gemacht werden. Das kann an einem Stein, einem Fels, einer Quelle oder an ein paar aufeinander geschichteten Steinen, einer Höhle oder ähnlichem sein. Sonst ist die Gefahr groß, daß die Ernte des Bauern von Affen oder anderen räuberischen Banden zerstört werden wird³⁷. Der Fruchtwechsel beginnt in dieser Gegend immer mit *Fonio* oder noch davor mit *tuwadônti*, ein Busch, dessen Blätter und Kerne als Nahrung dienen.³⁸ Das sind zwei der ältesten Anbauprodukte, die Betammaribe kennen.

Das Gebiet, in dem die Betammaribe leben, besitzt wesentlich größere Ausdehnung als das der Natemba. Bei Natemba, die ihre lokale Identität gegenüber dem Fremden formulieren in

³⁶ Maurice 1986, S. 51. Was den Namen der Erdzwerge betrifft, so finden sich dafür in fast allen sudaniden Gebieten Westafrikas ähnliche Bezeichnungen.

³⁷ Maurice 1986, S. 63.

³⁸ Vgl. Maurice 1986, S. 63.

dem sie auf den Erdherrn³⁹ verweisen, bleibt eine Grenzziehung für das Siedlungsgebiet nach räumlichen Maßstäben ungenau. Dies illustriert die Art, wie dem Fremden erklärt wird, was alles zu Taiacou⁴⁰ gehört. Auf den Wegen zwischen den Feldern stehend wird mit weitausholender Geste auf mehr oder weniger gut zu erkennende Erhebungen und Bäume in der Landschaft gezeigt und erklärt: *"Auch dort wohnen überall Leute, die zu unserem Erdherrn kommen."* Die Grenzziehung erscheint jedoch nicht in der Form eines politischen Einflußbereichs zu erfolgen, sondern geschieht vielmehr über die Zuordnung zu einer immateriellen Ressource. Der Wissensbestand über Feldbau einerseits und soziale Zusammenhänge andererseits geht von diesem Kompetenz anhäufenden Zentrum aus, das sich als Gehöft des Erdherrn materialisiert. *Taiacou*, wie auch das Land, in dem Natemba zuhause sind, genannt wird, liegt in einer Ebene unterhalb der nach Westen schroff abfallenden Bergkette. Es dehnt sich in einer leicht hügeligen Landschaft aus, die von wenig Wasserläufen durchzogen wird. Heute sind die von kanadischen Entwicklungshelfern gebauten Brunnen für die Wasserversorgung so wichtig geworden, daß die alten Wasserstellen im allgemeinen keinen Einfluß mehr auf lokale Bildung von Nachbarschaft haben. Allerdings ist es so, daß diese Tiefbrunnen jeweils von sich einander zuordnenden Höfen von den Helfern angefordert wurden, denn sie wurden nur dort gebaut, wo von den Ortsansässigen genügend Arbeitskräfte zur Verfügung gestellt wurden. Die hausnahen Felder dieser Gruppen sind klar voneinander getrennt. Sie werden mit Sorghum bebaut und tragen wesentlich zum Unterhalt der Familien bei. Da auf sie regelmäßig der Dung der Tiere ausgebracht werden kann, müssen diese Felder nicht brachgelegt werden; ein regelmäßiger Fruchtwechsel genügt.

D. Eigentum von Land

Die Vorstellung, daß Grund und Boden jemandem zu gehören habe, also grundsätzlich das Eigentum von bestimmten Personen sei und daher einen Preis und einen Marktwert habe, erscheint uns vielleicht zu selbstverständlich. Sie führt dazu, daß bis in

³⁹ Für eine ausführliche Darstellung des Erdherrn der Natemba oder die Erdherren bei Betammaribe siehe Kapitel 8.

⁴⁰ Der Ort an dem der Erdherr der Natemba heute wohnt.

rechtswissenschaftliche Publikationen unserer Jahre von bestimmtem nicht mit Eigentümerrechten belegtem Land als "herrenlos" gesprochen wird. Woraus gefolgert wurde und wird, daß es einer Landnahme unterzogen werden kann.⁴¹ Im Zusammenhang mit dem Erwerb von Grund und Boden übernimmt Gbaguidi den Begriff "herrenlos", um seine Definition der "Okkupation" darauf aufzubauen. Denn nicht nur die erste Okkupation, die ausschließlich als friedlich charakterisiert wird, sondern auch die gewaltsame Okkupation, die Schenkung und die stillschweigende Duldung implizieren die Vorstellung, daß Land permanent genutzt werden muß, und zwar im Feldbau. Gbaguidi spricht von der Permanenz der Okkupation, die im traditionellen Recht die Möglichkeit bietet, Land zu erwerben. Dies bedeutet nicht, daß das ganze Land verwertet werden muß, sondern daß es auch Brachland, Landreserve, Sakralland oder verfluchtes und unfruchtbares Land gibt.⁴² Nach welchem Kriterium jedoch die Permanenz der Okkupation geltend gemacht werden kann, gerade wenn es sich um oben erwähnte Arten von Flächen handelt, bleibt bei Gbaguidi jedoch weitgehend ungeklärt.

Bei der Anerkennung der traditionellen Form von Grundbesitz durch das Dekret vom 8.10.1925⁴³ werden die unterschiedlichen Regeln, die Brachland, Reserveland, bebautes Land und sakrales Land betreffen, nicht berücksichtigt. Selbst ein nach langwierigem Verfahren erworbener Besitztsein begründet nach diesem Dekret noch kein Eigentumsrecht im Sinne des modernen Rechts.⁴⁴ Es hat daher insbesondere in der Provinz Atakora wenig Resonanz bei den Bauern erfahren. Erst durch das Dekret von 1955 wurde die traditionelle Form des Grundbesitzes dem Grunderwerb nach dem Code Civil oder durch Immatrikulation von Grundstücken gleichgestellt.⁴⁵ Mit ihm wird zum ersten Mal die Theorie der "terres vacantes et sans maître", des "herrenlosen" Landes aufgegeben. Sie war entstanden, nachdem die Theorie der Staatensukzession aufgegeben werden mußte.

⁴¹ Gbaguidi 1994, S.26 ff.

⁴² Gbaguidi 1994, S. 31 und 36.

⁴³ procédure de constatation de droit fonciers coutumiers, Vgl. Gbaguidi 1994 : 39 f.

⁴⁴ Gbaguidi 1994, S. 42.

⁴⁵ Vgl. dazu Gbaguidi 1994, S. 43 f.; Journal Officiel de la République Française vom 21.5.1955, S. 5080; 18.7.1956 und Änderungen vom 17.8. /15.9.1956.

Einerseits existieren also hier Gesellschaften, in deren Normgefüge es kein zivilrechtliches Eigentum an Grund und Boden gibt, andererseits bildet das von den Menschen dieser Gesellschaften besiedelte und bebaute Gebiet zugleich einen Teil des modernen Nationalstaates Benin, dessen rechtlicher Auffassung nach fast alles von den Grenzen Benins umschlossene Land Eigentum des Staates Benin ist.⁴⁶

Heute gibt der Staat das Land in Erbpacht an die Besitzer. Die Gebühren, welche für eine Eintragung in das Grundbuch erhoben werden, sind jedoch so hoch, daß ein mit den herkömmlichen Methoden wirtschaftender bäuerlicher Haushalt sie nicht aufbringen kann. Sowohl die koloniale, als auch die nationalstaatliche Politik, insbesondere die Steuerpolitik, hat offensichtlich dem Bodenertragsgesetz in den von Bergbauern besiedelten Gebieten zu keiner Zeit auf irgendwelche Weise Beachtung geschenkt. Das Bodenertragsgesetz besagt, daß bei der landwirtschaftlichen Erzeugung der Ertragszuwachs auf einem bestimmten Bodenstück ab einem bestimmten Einsatz des variierten Produktionsmittels (z.B. des Arbeits- oder Düngemittelaufwandts) abnimmt.⁴⁷

E. Nutzung von Land

In der Rechtsanthropologie hat sich für das Bodenrecht akephaler Gesellschaften der Ausdruck **Bodennutzung** durchgesetzt. Diese Nutzung kann sich, wie wir sehen werden, ebenfalls sehr unterschiedlich gestalten. Wovon die unterschiedlichen Formen der Nutzung abhängen, darauf werden wir nun näher eingehen.

Frühere Formen der Bodennutzung in der Region des nördlichen Nigerbogens beschreibt um die Jahrhundertwende R. Asmis nach Besichtigung der Region und ihrer Verwaltungsstationen. Er spricht von einem ohne Stammesorganisation besiedelten Gebiet, in der jede Familie für sich in ihrem Gehöft lebt, das mit größerem oder kleinerem Abstand

⁴⁶ Ausnahmen bilden kleine katastermäßig erfaßte Flächen, vor allem in den Städten.

⁴⁷ Das Gesetz gilt bei gleichbleibender Produktionstechnik und wurde das erste Mal von J. Turgot formuliert.

zu anderen Gehöften in den für die Savannen Afrikas bekannten Streusiedlungen liegt.⁴⁸ Geschlossene Dörfer gab es damals nicht: "Zu jedem Gehöft gehört ein bestimmtes Farmland; das vorhandene Land ist aber noch keineswegs ganz aufgeteilt, es ist noch eine große Fläche herrenloses Land vorhanden. Die einzelnen Farmen sind durch Steine begrenzt. Dieselbe Fläche wird fünf Jahre bestellt, dann wechselt man die Stelle. Das Brachland bleibt im Eigentum des ersten Bestellers."⁴⁹

Im ländlichen Siedlungsgebiet der Natemba und der Betammaribe unterscheidet sich Grund und Boden auch heute nicht danach, wer darauf einen Eigentumstitel mit Zeugen, Kaufpreis und Marktwert nachweisen kann, sondern wie er von wem genutzt wird und werden kann. Unterschiede der Größe der durch einzelne Haushalte landwirtschaftlich genutzten Flächen ergeben sich trotzdem. Inwieweit dies an gesellschaftlichen Strukturen liegt oder sich nach Faktoren wie der biologischen Beschaffenheit des Bodens, dem Pflanzenbestand und den zur unterschiedlichen Bearbeitung des Bodens notwendigen Ressourcen samt ihrem mehr oder weniger planvollen Einsatz richtet, ist von Fall zu Fall unterschiedlich zu beantworten. Sicher hängt die Nutzung von den Kompetenzen und dem Maß der eingesetzten Arbeitskraft ab. Das wird am deutlichsten bei Brachland. Brache bedeutet das Recht, den einmal urbar gemachten Boden nach einer Ruhepause wieder für den Anbau von Kulturpflanzen nutzen zu können.

Aber auch Land, das nicht bebaut wird und bis in jüngste Vergangenheit nicht als Ackerfläche genutzt wurde, unterliegt vielfältigen anderen Nutzungen. Gegenwärtig wird in diesen als *dikpàà* bezeichneten Gebieten von Natemba-Frauen vor allem Brennholz gesammelt. Sie gehen dort in der Trockenzeit jeden Morgen Holz holen. In der Regenzeit bringen sie das Holz auf dem Rückweg vom Feld, nachdem sie den dort Arbeitenden das Essen hingetragen haben. Die Betammaribe-Frauen hingegen bestehen darauf, sich in der Trockenzeit größere Vorräte an Holz, das sie aus dem Busch holen, anzulegen. Das heißt, das junge Holz - das sind nachwachsende Nutzbäume auf den Feldern - wird weitgehend geschont. Der Vorrat dient für Kochfeuer in der Regenzeit, in der in den Bergen das Holz schlecht trocknet.

⁴⁸ Asmis 1912, S. 7.

⁴⁹ Asmis 1912, S. 98.

Diesem von den Frauen der Natemba und Betammaribe auch für das Sammeln von Heil- und Würzpflanzen durchgehend genutzten Land muß für alle Berechnungen ökonomischer Schätzungen in Zukunft mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Mercier⁵⁰ äußert sich zu bodenrechtlichen Fragen vorsichtig und konstatiert, daß es in jüngeren Texten heißt, der "*chef de terre*" sei für die Zuteilung von Grund und Boden an Bauern und Fremde zuständig. Der Begriff "*chef de terre*" - im Deutschen mit Erdherr übersetzt - taucht jedoch in allen älteren Texten nicht auf. Die uns über Erdherren vorliegenden Informationen insgesamt lassen weder die Annahme zu, bei Natemba könnte Land durch den Erdherrn an Fremde verkauft oder verpachtet werden; noch ist heutzutage einer der Erdherren im Betammaribe-Siedlungsgebiet mit dieser Kompetenz ausgestattet. Eine allgemein gültige Aussage kann höchstens lauten: Erdherren sind der Regel nach Landwirte mit einer so großen Ackerfläche, daß aus ihr nach der Brachlegung, wenn die Hauswirtschaft durch den Weggang der Kinder kleiner wird, Flächen an andere Nutzer abgegeben werden können. Da der frühere Nutzer derjenige ist, welcher mit diesen speziellen Flächen die meisten Erfahrungen hat, ist er auch derjenige, welcher dem Anfänger die entsprechenden Ratschläge geben kann, um gute Ernten zu erzielen. Die Urbarmachung von Land wird von den Alten an die nachfolgende Generation delegiert. Die meisten jungen Männer bauen und leben also auf Land in der Wildnis.⁵¹ Mit der Gründung von eigenen Haushalten ist diese Phase abgeschlossen.⁵² Die heiratsfähige Tochter oder Schwester und brachgelassenes Land genießen beide eine sehr hohe Wertschätzung. Um eine eigene Familie gründen und erhalten zu können ist es von größter Bedeutung, daß Frauen oder Land "ausgetauscht" werden können. Ein Natemba oder ein Betammaribe, der keine Schwester hat oder dessen Familie über keine Brache verfügen kann, wird ähnlich betrachtet wie jemand, den wir in unserem Kulturkreis als "mittellos" bezeichnen würden.

⁵⁰ Mercier 1968, S. 163.

⁵¹ Was hier als Wildnis bezeichnet wird, entspricht der Vorstellung, daß es sich um Flächen handelt, die nur mit großem Arbeitseinsatz für menschliches Überleben nutzbar gemacht werden können.

⁵² Vorausgesetzt, es kommt für sie keine Übernahme des väterlichen Hofes in Frage. Aus anderen Texten geht hervor, daß diese Möglichkeit bestenfalls für den jüngsten von mehreren Brüdern besteht, wenn die Brüder des Vaters bis dahin alle einen eigenen Haushalt mit Frau(en) und Kindern gründen konnten.

2. Migration. Montivagus

A. Rückzugsgebiet Atakoragebirge

Das Gebiet des Atakora war Ort der Zuflucht verschiedener Migrantengruppen aus allen Richtungen während vermutlich fast eines Jahrtausends. Hauptgründe für den Rückzug in dieses Gebiet bilden die in den umliegenden Gebieten stattfindenden Prozesse der Staatsformation kleinerer und größerer Königtümer. Deren zentralisierte Strukturen mit Machtanspruch und gewaltbereiten Gruppen von Kriegern überlagern entweder den Lebensstil bäuerlicher, sesshafter Gruppen oder zwingen diese zur Emigration. Über die verschiedenen Grade der Vermischung, Verdrängung und Überlagerungen innerhalb des Untersuchungsgebietes gehen die Aussagen der Autoren auseinander. Die mündliche Tradition wurde bisher in dieser Frage nur teilweise als Quelle herangezogen. In ihr spiegelt sich, wie wir sehen werden, die historische Erfahrung der Wanderungsbewegungen wider.

Tatsächlich interessiert die meisten Autoren vor allem die Frage nach der Einwanderungsgeschichte der verschiedenen Gruppen in dieses Gebiet. Sie gehen im allgemeinen davon aus, daß die vorkolonialzeitlichen Wanderungsbewegungen in die Region des Atakora im 17. und 18. Jahrhundert am intensivsten stattfanden.⁵³ Allgemein dominiert die Annahme, daß es sich um ein Gebiet handelt, dessen Umgebung durch Nachbargruppen, die sich hierarchisch und politisch stark differenzieren, beherrscht wird. Wenn man davon ausgeht, daß die nicht kriegerisch handelnden Bevölkerungsgruppen in den Gebieten rings um die Atakoraberge regelmäßig gewalttätigen Übergriffen ausgesetzt waren, dann kann es nicht erstaunen, daß es sich in den Bergen um eine Bevölkerung handelt, die aus zeitlich verschieden eintreffenden Gruppen von Migranten besteht, die jeweils kleine schon vorhandene Besiedlungsgruppen überlagerten. Allein damit wäre keine Besonderheit in Afrika benannt. Ja, nicht einmal in einem globalen Vergleich würde sich dieses Gebiet dann durch seine Besiedlungsgeschichte von anderen Rückzugsgebieten besonders abheben. Erstaunlich bleibt, daß in diesem Gebiet einerseits über einen langen Zeitraum hinweg Verschmelzungen,

⁵³ Vgl. Maurice 1986, S. 20.

Transformationen und Überlagerungen stattfanden⁵⁴, andererseits sich jedoch eine immense Vielfalt kultureller und sprachlicher Eigenheiten erhalten hat, die mit Individualisierungstendenzen und einzelnen Abkapselungsprozessen einhergeht.

Auf der östlichen Seite des Atakora wurden die Waba (Waama) mehr und mehr durch die Krieger der sich bildenden Königtümer der Batombu⁵⁵ nach Westen abgedrängt⁵⁶. In dieser Zeit (um 1789) herrschte durch die Razzien der Batombu große Unsicherheit in den östlich des Atakora gelegenen Siedlungen der Waba (Waama), Bèsoribè, Biyobè und bis in die Siedlungsgebiete der Sokodè.

Aus der Region südwestlich des Atakora waren es - nach den Untersuchungen Cornevins - ebenfalls kriegerische Gruppen aus der in Togo gelegenen Region um Sansane Mangu, die im 18. und 19. Jahrhundert Gruppen in das Siedlungsgebiet Boukoumbé im Atakora abdrängten.⁵⁷ Maurice meint, damit die Vielfalt der im Gebiet um Boukoumbé siedelnden Gruppen erklären zu können. Auch für die nordwestlich von Birni gelegenen Siedlungsgebiete gilt, daß dort eine Vielzahl verschiedener Gruppen zusammengekommen sind.⁵⁸

Im Norden scheint die Situation etwas klarer. Einer der nachweisbaren Gründe für die Wanderung der Gurmagruppen aus den nördlich des Atakora gelegenen Gebieten sind die internen (kriegerischen) Auseinandersetzungen in dem Siedlungsgebiet der Mossi im heutigen Burkina Faso, die immer weitere Gebiete beeinträchtigten. Folgt man den verschiedenen

⁵⁴ Die Angaben über Zeit und Richtung, in bzw. aus der die Besiedlung im einzelnen hervorging, sind kaum sicher zu belegen. Bei Autoren, auf die sich Maurice bezieht (wie Fröhlich, Lombard, Alexandre und ganz früh Troestler, Frobenius, Westermann) sind Daten nur in einzelnen Fällen verifizierbar. Sie gehen im extremsten Fall bis ins 11. Jahrhundert zurück. Zur neueren Quellenlage gibt es kaum Aussagen.

⁵⁵ Maurice spricht hier von Bariba, Vgl. Maurice 1986, S. 22.

⁵⁶ Lombard 1965, S. 111 f.

⁵⁷ Vgl. Maurice 1986, S. 23.

⁵⁸ Vgl. Mercier 1968, S. 23: "I.M. Kouandété décrit ces batailles des cavaliers bariba contre les Natimba et leurs échecs dans leurs entreprises contre les Berba. Une Parti de ce récit a été reprise par N. Koussey Koumba (1977, S. 212) Cette relation correspond aux campagnes menées le Bangane Séké (1852-1883)"; Cornevin 1981, S. 187-189.

Autoren, so waren dort die Veränderungen während des 17. und 18. Jahrhunderts die wichtigsten. Noel Koussey Koumba geht daher davon aus, daß die Berba den Tayaba gefolgt seien, von welchen die Untergruppe der Natemba (er schreibt Natimba, Natièma) eine Vorläuferrolle in den Wanderungen einnahmen.⁵⁹

Köhler geht für die Betammaribe ebenfalls von einer Wanderungsbewegung von Westen in das heutige Siedlungsgebiet im Atakora aus und bezieht sich dabei auf Daten von Mercier.⁶⁰ Er vertritt die Auffassung, "die Tamberma" seien die einzige Gruppe der Gurma-Sprachen sprechenden Völker, über deren Einwanderung in das Atakora Näheres bekannt sei: "Sie kamen aus einem Lande 'Dinaba' im Westen des heutigen Tamberma-Landes, vielleicht aus der Gegend des Oti-Flusses und zogen nach Osten bis an die Grenze der Borgu-Sitze Birni und Kwande (Kouandé). Ob man die Abwanderung dieser Clans als eine Folge des Einfalls der Cakosi ansehen darf wird durch keine Überlieferung gestützt. Die Spitze des Wanderzuges führten Schmiede, die beim Durchqueren eines Sumpfes ein großes Feuer anzündeten und den Boden mittels eines Blasebalges trockneten"⁶¹. Vor einer Gebirgsschlucht trennte sich die Gruppe. Die "Betyedyebe" fanden den Weg durch die Schlucht, während die "Besatibe" die Berge im Süden umgingen und in die Ebene von Boukoumbé gelangten. Nach Mercier kommt für den Weg durch die Berge das Tal des Magu-Flusses in Betracht.⁶²

⁵⁹ Maurice 1986, S. 23 und Koussey Koumba 1977, S. 30 f.

⁶⁰ Köhler 1958, S. 234 f.

⁶¹ Vgl. Mercier 1948, S. 47-55.

⁶² Mercier 1944, S. 47-55.

B. Binnenmigration im Gebiet des Atakora

Als gesichert gilt, daß auch innerhalb des Atakora während des ganzen vorkolonialen Zeitraums Binnenmigrationen stattfanden und dadurch unterschiedlich stark besiedelte und in sich heterogene Siedlungsgebiete entstanden sind.

Der von Cornevin vertretenen These, daß mit den Untersuchungsgruppen der Bɛtamaribe und Natemba auch eine Vielzahl von anderen Gruppen aus dem Westen in das Atakora eingewandert sind, liegen Angaben zugrunde, die von Maurice bestätigt werden.⁶³ Diese Gruppen haben sich mit der autochthonen Bevölkerung vermischt. Dafür sprechen sprachwissenschaftliche Ergebnisse von Manessy⁶⁴. Die von Tiando und Koussey Koumba durchgeführten Befragungen ergaben, daß die Siedlungen in den ländlichen Gebieten aus Familien zusammengesetzt waren, die ihre Herkunft aus sehr unterschiedlichen Richtungen erklärten⁶⁵.

Die Verschmelzung früherer Immigranten mit später eingewanderten Gruppen ist aus dem Siedlungsbereich der heutigen Bɛtamaribe bekannt. Nach Tiando gingen den Immigrationsbewegungen aus Richtung des Mossisiedlungsgebietes im 14. und 15. Jahrhundert Migrationen voraus, die Folge einer Ausdehnung der Malinke- und Songhaireiche waren. Die in dieser Zeit immigrierten Gruppen Waba, Tankamba, Databa in der Region Kwaba seien mit den Gruppen Mandé und Biyobè zusammengeschmolzen. Erst unter dem Siedlungsdruck von Bɛtamaribe und den Erfordernissen, die das Schmiedehandwerk und die Eisenverhüttung der Waba bedingten, seien diese wieder nach Norden in zersplitterte Siedlungsgebiete gezogen. Für die Waama zieht Tiando die Herkunft aus östlichen Gebieten des Atakora in Zweifel⁶⁶, die Maurice hingegen durchaus für wahrscheinlich hält, weil von

⁶³ Vgl. Maurice 1986, S.21 und Cornevin 1981, S. 35.

⁶⁴ Manessy 1975, S. 226.

⁶⁵ Vgl. Koussey Koumba 1977 und Tiando 1978. Zitiert nach Maurice 1986, S. 23.

⁶⁶ Vgl. Maurice 1986, S. 24 und Tiando 1978, S. 155

den Natemba, die in Kouandé siedelten, bekannt ist, daß sie für den König von Kouandé Raubzüge gegen die Waama geführt haben.⁶⁷

C. Wanderungsbewegungen im kollektiven Gedächtnis

Die Erfahrung der Migration, des Weiter- oder Fortziehenmüssens, ist für das kollektive Gedächtnis von Natemba und Bɛtammaribɛ so zentral, daß sie die Wege in ihren Initiationsriten "nachspielen". Bɛtammaribɛ und Natemba zeigen ihren jungen Erwachsenen den historischen Weg beziehungsweise die Wanderungen ihrer Gesellschaft, indem sie sie zum Abschluss der Initiation lange Strecken Weges zurücklegen lassen, welche an ihre Herkunft und die Siedlungsbewegungen ihrer Vorfahren erinnern sollen.⁶⁸

Ein Weg. Exodus

Natemba erinnern an den Weg, den sie bei ihrer Immigration in das Atakoragebirge genommen haben, in einem Wettlauf, welcher während *sakeda fo fɛngu*, des Fests zum Abschluß der Initiation, veranstaltet wird. So wie auch ihre Einwanderung offenbar in einem Zug, in einer Gruppe zu etwa der gleichen Zeit stattgefunden hat, so wird dieser Weg von allen Natemba an einem Tag zurückgelegt. Durch die Rolle, welche der Erdherr bei diesem Wettlauf als Anführer einnimmt, wird das Bild eines Exodus noch verstärkt. Der Weg, den Natemba am Ende der Initiationsfeier zurücklegen, führt aus der Richtung, aus der sie eingewandert sind, und zeigt in die Richtung, in die er symbolisch fortgesetzt wird. Er führt zu einer Wasserstelle mit heiligem Baumbestand. Für Natemba ist es ein Wettlauf der Initianden. Männer und Frauen legen die Strecke im Wettlauf gegen ihre Geschlechtsgenossen bzw. -genossinnen zurück. Für die Art dieses Wettlaufes sind die historischen Gegebenheiten ausschlaggebend, nach denen sich Natemba ihrer Herkunft erinnern.

⁶⁷ Vgl. Maurice 1986, S. 22: "Combinant probablement les actions menaçantes et d'autres plus diplomatiques, les Bangana (buffles, c'est à dire roi) de Kuandé se servait d'éléments natimba pour pousser ses razzias vers le nord-est."

⁶⁸ Vgl. Maurice 1986, S. 266 und eigene Erhebungen.

Der Weg befindet sich auf einer zwischen besiedeltem und unbesiedeltem Gebiet liegenden Strecke, welche etwa acht Kilometer lang ist. Ausgangspunkt des Wettlaufs ist ein Altar, der sich in der Nähe des Erdherrngehöftes befindet. Vor ihm treten die alten Männer zum gemeinsamen Gebet hin, bevor das Zeichen zum Start gegeben wird. Dann beginnt der Lauf der Männer zu der Wasserstelle, die inmitten einer baumbestandenen Senke in unbesiedeltem, unbebautem Land liegt, und an der sich alle versammeln. Ihm folgen die Frauen und Mädchen, welche im darauffolgenden Jahr ihre Initiationszeremonie beenden werden. Nachdem die Männer aus der Seklusion, in der sie völlig nackt lebten, kommen, sind es nun die Frauen, die unbekleidet durch die Wildnis kommen müssen. Sie tragen zu diesem Anlaß lediglich eine aus frischen grünen Blättern genähte Schürze. Ihr Haupthaar ist rasiert. Die meisten von ihnen sind schon mehrmals Mutter oder auch gerade zu dieser Zeit hochschwanger. Verrutscht der Rock aus Blättern während dem Wettlauf, sind die Frauen dem Spott der Zuschauer ausgeliefert.

Auf dem Pfad selbst dürfen nur die Initianden gehen. Der Pfad darf weder von den Initianden noch von irgend jemand anderem quer überschritten werden. Es bildet sich also eine etwa acht Kilometer lange Achse durch das Gelände, auf die sich die Zuschauer von beiden Seiten aus zubewegen. Sie können jedoch nur jeweils an den beiden Endpunkten der Laufstrecke zueinander kommen. Den Wettläufern folgen die alten Männer in Festagskleidung und zeremonieller Bekleidung. Sie tragen lange Burnus. Nur der Erdherr trägt einen Fellschurz und eine Kürbiswasserflasche. Diese Kleidung war bis vor drei Generationen die eigentliche Kleidung der Natemba. Natemba sagen, erst nach dem Kontakt mit Weißen begannen die Leute Hemden, Wickelröcke und andere Kleider aus textilem Material zu tragen.⁶⁹ Dieser Wettlauf, der zugleich Festzug ist, stellt sowohl den öffentlichen Teil der Männerinitiation dar als auch die Eröffnung der Fraueninitiation. Um diesem Wettlauf zuzuschauen, kehren große Gruppen von Menschen aus den Städten und anderen Landesteilen zurück ins Dorf. Um ihnen den Weg zu erleichtern, werden große Lastwagen und jede Art von Personenkraftwagen geliehen. Damit fahren die Zuschauer in Richtung der großen Wasserstelle. Dort befindet sich auch der Tanzplatz, auf dem die nun festlich gekleideten männlichen Initianden ihren Pfeifen- und Flötentanz aufführen.

⁶⁹ Interview mit den Ältesten der Natemba 1993

Viele Wege. Altersgruppen auf Odyssee

Difoni, die Initiation der jungen Männer bei den Betammaribe, kann erst dann beginnen, wenn in der westlichsten Siedlung das Zeichen dazu gegeben wurde.

Betammaribe erinnern damit daran, daß sie in einer Vielzahl von kleineren Wanderungsbewegungen von Westen her immer weiter in die Berge des Atakora gen Osten gesiedelt sind. Zwischen den Himmelsrichtungen Ost und West besteht eine kohärente Struktur zu den historisch erinnerten Wanderungsbewegungen. Betammaribe deuten nach Westen und sagen: "Die, die nach uns gekommen sind, das sind *dèyigé*". Spricht jemand in diesem Zusammenhang vom Haus, dann ist damit die Seite des Eingangs gemeint und der Bereich, welcher als "vor dem Haus" bezeichnet wird. Hinter dem Haus, Richtung Osten und in die Richtung, in die die Nachgekommenen zogen, spricht man von *difôkwo*. Betammaribe ziehen immer in Richtung *difôkwo*.⁷⁰ Es bildet sich ein diffusionistisches Bild, welches sich in der Tatsache widerspiegelt, daß *difoni*, die Initiationsriten, sukzessive beginnen; und zwar von dem Punkt aus, der historisch die älteste Siedlung der Betammaribe im Atakora bildet. Erst wenn dort die Vorbereitungen und Zeichen für den Beginn des *Difoni* zu hören und zu erkennen sind, kann die nächstälteste *Difoni*-Gemeinschaft mit der Zeremonie beginnen, bis schließlich die historisch jüngste Gemeinschaft *Difoni* einleitet und nun ihre Initianden auch feiert. Dieser "zerstückelte Weg" spiegelt die über mindestens zwei Jahrhunderte sich hinwegziehende langsame Ausbreitung des Siedlungsgebietes der Betammaribe wider⁷¹. Köhler schreibt dazu: "Die Etappen des letzten Wanderweges sind den Tamberma noch bekannt, da sie zum Teil Initiationsplätze waren. Ein weit im Westen liegender Platz war Kubrugu. Dann folgten in östlicher Richtung Kubintyegu, Ke-tinge (gute Erde) und Tagayeye-Kuaba. Die beiden letztgenannten Plätze liegen im Tamberma-Gebiet. An ihnen beginnt die Initiation erst dann, wenn die anderen Plätze entlang den ehemaligen (Ein-)Wanderungswegen das Zeichen für den Beginn der Feiern gegeben haben."⁷²

⁷⁰ Vgl. Mercier 1968, S. 250 ff.

⁷¹ Mercier 1968, S. 252 f. und 452 ff.

⁷² Köhler, O. 1958, S. 234 f.

Die Wege der Betammaribe-Initianden sind dem Zickzackmuster ähnlich, in dem sich über die Generationen hinweg ihre Siedlungen über das Land verbreiteten. Die Initiation geht von dem "vermuteten" ersten Siedlungspunkt der Umgegend aus. Es sind Wege, auf welchen die Initianden entweder Erde in einer Faust mit sich tragen müssen oder mit Erde eingerieben werden, nachdem sie an bestimmten Punkten angekommen sind.

Die Hauptgesichtspunkte für die Unterschiede im Hinblick auf Migration ergeben sich also aus den historischen Begebenheiten und in der Ausformung von Elementen des kollektiven Gedächtnisses. Historisch und durch Aussagen meiner Informanten belegt, sind Natemba in einer singulären Wanderungsbewegung in das Atakora gekommen.⁷³ Betammaribe dagegen kamen durch viele verschiedene Wanderungsschübe in die Atakoraberge, die sich sowohl zeitlich als auch räumlich disparat darstellen. Bemerkenswerterweise spiegelt sich dieser Unterschied in den Wegen wieder, die zum Abschluß der Initiation bei den Natemba und zu Beginn der Initiation bei Betammaribe eine große Rolle spielen. Die Struktur des zeitlich versetzten Beginns der Initiation bildet die zeitlich versetzte Ansiedlung in verschiedenen tatsächlich nacheinander immigrierten Räumen der Betammaribe ab⁷⁴. Natemba feiern ihre Initiation zusammen an einem Ort, Betammaribe feiern in verschiedenen Siedlungs- und Generationsgruppen nacheinander.

D. Abwanderung aus dem Rückzugsgebiet

Demographische Daten zeigen, daß Ditammari eine heute bis zu zehnmal größere Sprecherzahl als Natemba aufweisen. Diese Struktur besteht in Kohärenz mit dem sich verstreuen und andere Gruppen assimilierenden Erscheinungsbild der Betammaribe Gesellschaft. Natemba identifizieren sich dagegen mit einer einzelnen Gruppe, die sich in

⁷³ Die von mir erhobenen Daten bestätigen diese Vermutung. In mehreren Interviews mit Natemba der ältesten Generation wurde gesagt, Natemba stammen aus dem Gebiet des heutigen Burkina Faso. Seitdem sie von dort herkamen, gab es dreißig Nachfolger des Erdherren, der Natemba in ihr heutiges Hauptsiedlungsgebiet führte.

⁷⁴ Maurice vertritt den Standpunkt, daß für die Erforschung der Herkunft einzelner Gruppen und ihre Siedlungsgeschichte die mündliche Tradition herangezogen werden sollte, da archäologische, linguistische Quellen über die Vorgeschichte des Atakora fehlen. Gleichwohl räumt er ein, daß diese Art von Quelle unter Umständen sehr schwer zu interpretieren sei. Vgl. Maurice 1986, S. 20 und 222.

dichter Nachbarschaft gegen andere kleine Gruppen wie zum Beispiel Yabou, Berba oder Niende abgrenzt. In den wenigen Daten, welche über Abwanderung aus den beiden Vergleichsgruppen vorliegen, scheinen sich diese Unterschiede auf charakteristische Weise fortzusetzen, indem sie sich merkwürdigerweise verdrehen. Natemba tendieren heute dazu, als Einzelpersonen zu migrieren. Das zeichnet sich vor allem anhand der Daten aus biographischen Interviews mit Verwandten migrierter Personen ab. Interviews mit Natemba in urbanen Milieus zeigen, daß diese erstaunlich oft in der glücklichen Lage sind, eine Anstellung im öffentlichen Dienst zu finden oder bei Kleinunternehmen zu arbeiten. Aus dem Gebiet der Betammaribe dagegen wandern ganze Gruppen der gleichen Generation in andere Landesteile gemeinsam aus. So gibt es in Bassila eine große, seit etwa fünfzehn Jahren bestehende Siedlung ditammari sprechender junger Familien. Ebenso gibt es in Parakou und Kandi Siedlungen ditammari sprechender Gruppen, die in sich ein Quartier bilden. Ebenfalls über Abwanderungen in den vierziger Jahren nach Osten und Südosten berichtet Mercier.⁷⁵ Für einzelne Betammaribe ist, so teilten sie mir mit, das Fortgehen vom Hof der Eltern ohne die Begleitung einer Gruppe von Gleichaltrigen und Gleichgesinnten ein sehr schwerer Schicksalschlag. Dieses Unglück kommt fast dem Verlust des Lebens gleich.

In der mündlich überlieferten Literatur der beiden Gruppen wird das Fortgehen⁷⁶, die Migration, in allen ihren Formen sehr oft thematisiert. Migration ist dann zwar nicht mit verifizierbaren, historischen Daten verbunden, dafür aber eng mit den aus ihr ableitbaren Themen wie Fremde, Suche nach fruchtbarer Erde, Suche nach Frauen und der Flucht vor dem väterlichen Zorn oder Fluch verknüpft.⁷⁷

Maßgeblich differenzieren lassen sich Natemba und Betammaribe nach den Formen der Integration Fremder. Es gibt darin eine thematische Ebene, auf der in beiden Gesellschaften

⁷⁵ Mercier 1953, S. 798-817.

⁷⁶ Die alten Männer und Frauen, die von ihren Kindern sprachen, welche von zuhause fortgezogen oder ausgewandert sind, benutzten den französischen Ausdruck "exode rural", Landflucht.

⁷⁷ Vgl. Mercier 1986, S. 425. Mercier weist auf die in konkreten Fällen notwendige Auswanderung hin, die mit der Verfluchung durch den Vater begründet werden.

das gleiche Phänomen eine vergleichbar wichtige Rolle spielt. Bemerkenswerterweise wird aber im konkreten Fall von Natemba eine andere Strategie eingeschlagen oder eine andere Lösung für die in beiden Gruppen vorhandene Problematik gefunden.

3. Fremde. Hasen, Hyänen und Hunde

In diesem Kapitel wird das Gastrecht dargestellt werden. Da sich die Frage stellt, inwiefern sich die Wege von Fremden und Kindern in die Gesellschaft ähnlich sind, folgt dem eine Erörterung über die Vergleichbarkeit der Integration von Kindern und Fremden. In einem Vergleich des Fremdenrechts bei Natemba und Bētammariibe spiegelt sich wider, daß Natemba Probleme mit gesellschaftlicher Desintegration anders lösen als Bētammariibe. Zwischen den beiden Teilen über Integration und Fremdenrecht ist ein Exkurs über die Entfremdung von der "eigenen" Gesellschaft eingefügt, der eine etwas pointiertere emische Sicht auf die im vorhergehenden und nachfolgendem Abschnitt nachgezeichneten Strukturen gewährt.

A. Gastrecht

Im Gastrecht gelten in den Vergleichsgesellschaften jeweils dieselben Grundsätze. Diese Grundsätze werden in Sprichwörtern oder erzählten Texten erläutert. Sie folgen im wesentlichen einem Schema, das mit einem Miniaturfriedensvertrag vergleichbar ist. Von Vertrag sprechen wir insofern, als es sich um ein System handelt, das auf Leistung und Gegenleistung beruht. Die Leistung des Gastgebers ist die Gewährung des Gastrechts. Das Gastrecht besagt, daß dem Gast nach seiner Ankunft unverzüglich etwas zu trinken angeboten werden muß. Wenn er sich nach dem Trunk nicht verabschiedet, muß ihm in einem nicht zu lange währenden Zeitabstand etwas zu Essen angeboten werden. Sollte er danach immer noch nicht zum Abschied neigen, besteht die letzte Pflicht des Gastgebers darin, ihm einen Platz zu gewähren, an dem er sich so lange ausruhen darf, bis er sich auf die Weiterreise machen kann, zu der ihm der Gastgeber alles Gute zu wünschen hat. Der Gast ist durch das ihm gewährte Gastrecht zu folgenden Leistungen verpflichtet: Er hat sich nach der Begrüßung auf dem Hof durch den Familienältesten an diesen mit der Nachfrage zu richten, ob in Haus und Hof alle gesund und munter sind. Die Begrüßungsformel in natemba lautet: *Nauema Yoo, Nauεogou Yoo* und in ditammari heißt es: *Dikwennira, Mhmmm, Dikwennira, Mhmmm*. Danach wird von ihm erwartet, daß er dem Gastgeber ausdrücklich wünscht, daß dies auch

weiterhin so sei. Auch er wird darauf nach den Seinen gefragt, egal ob diese dem Gastgeber persönlich bekannt sind oder nicht. Auch dem Gast wünscht man für sie alles Gute. Die oberste Pflicht, die ihm nach Trinken, Essen und Ausruhen jedoch obliegt, ist die, wieder zu gehen, ohne sich mit Wort oder Tat in den Lauf der Dinge vor Ort einzumischen.

In einer Auswahl mündlicher Überlieferungen möchte ich zu diesem Punkt Betammaribe und Natemba selbst zu Wort kommen lassen.

Betammaribe nennen den Gast **opòò**. Sie unterrichten ihre Kinder darin, wie ein Gast empfangen werden muß und erinnern sie in dem Sprichwort: *"Der gute Empfang läßt den Gast bald wieder gehen"*⁷⁸ an ihre Gastgeberpflichten. Sie stellen damit den Europäer zunächst vor ein Rätsel. Gilt das kurze Verweilen eines Gasts bei uns nicht gerade als ein Zeichen dafür, daß er sich nicht aufmerksam genug empfangen fühlt? Dazu mag vielleicht genügen, daß ich behaupte, das Gastrecht bei Natemba und Betammaribe entspricht keinesfalls dem, was wir als Gastfreundschaft bezeichnen. Die gibt es auch bei ihnen. Aber sie wird vom **Gastrecht** klar unterschieden. Wer sich bei den Bauern des Atakora nicht von vorneherein als gefährlicher Feind und Angreifer zu erkennen gibt, für den gilt unter allen Umständen das Gastrecht. Er leistet seinen Tribut, indem er, ohne Schaden anzurichten, verweilt, sich verabschiedet und wieder geht. Wie leicht Schaden anzurichten ist, verdeutlichen die beiden Sprichwörter der Betammaribe: *"Der Gast tötet oft das Kätzchen"*⁷⁹ und meint damit: das Allerliebste. Oder man sagt: *"Dem Gast gibt man den Rest der Knödel"*⁸⁰, das heißt das Besondere. Jedes Kind weiß, was daraus folgt. Für das Frühstück ist am nächsten Morgen nichts mehr übrig, denn die Getreidemehlspeisen werden für die Kinder oder Alten morgens mit heißem Wasser verdünnt als Getränk oder Grütze gegessen. Ein Frühstück zu essen ist nicht selbstverständlich.

Daß sich der Gast unter keinen Umständen in die Angelegenheiten seiner Gastgeber einzumischen hat, wird in dem Sprichwort: *"Der Gast weiß den Namen vom Sohn des Hauses"*

⁷⁸ Ditammari Sprichwort nr. 70.

⁷⁹ Ditammari Sprichwort nr. 154

⁸⁰ Ditammari Sprichwort nr. 139

*nicht*⁸¹ zum Ausdruck gebracht. Worin die Gegenleistung des Gasts hauptsächlich besteht, wird noch deutlicher gesagt, wenn es heißt: "Der Hund verbellt den Gast, weil er auch leben will." Dieses Sprichwort spielt auf den Zusammenhang an, daß es der Hund ist, der die aus der Gesellschaft Ausgestoßenen fortjagt. Der Gast bleibt außen vor. Und darin besteht seine Pflicht. Zumindest sehen das Bɛtammaribe so.

Bei Natemba habe ich dieses Gastrecht etwas ambivalenter erlebt. Da ich als Gast des Erdherrn in seine Familie aufgenommen wurde, galt ein etwas anderer Modus für mich. Die scharfe Trennung zwischen dem Gast, der geht, **caán**, und dem Gast, der bleibt, **pà bátá**, scheint für Natemba allerdings ein häufiger auftretendes Problem zu sein. In Nateni wird die Geschichte von dem Gast, der immer wiederkommt, erzählt. Er ist zu Gast bei einem kinderlosen Ehepaar. Die Frau kommt bei jedem Besuch ihren Pflichten nach. Sie wird jedesmal schwanger und bekommt hernach ein Kind. Nachdem der Gast viermal zu Besuch gekommen ist, wird sie Mutter eines vierten Kindes. Wie nun der Gast ein fünftes Mal wiederkommt, wird er von der Frau nicht wie üblich bewirtet. Als sie ihr Ehemann mit den Worten rügt: *"Siehst du nicht, daß wir hier einen Gast haben?"*, rechtfertigt sie sich: *"Ich habe diesem Kind gegeben und diesem Kind gegeben und diesem Kind gegeben und diesem Kind gegeben und schließlich soll ich ihn auch noch bewirten?"* Daraufhin geht der Besucher, ohne sich zu verabschieden. Kurze Zeit danach stirbt ein Kind nach dem anderen. Der Erzähler erklärt daraufhin: *"Wenn du Kinder und Gäste hast, sollst du dich um beide gleich gut kümmern, denn hinter deinem Rücken kann so schnell ein Unglück geschehen."*⁸²

Diese Geschichte offenbart jedoch in der genauen Übersetzung noch eine andere Dimension der Problematik mit Fremden, welche im Fremdenrecht genauer erläutert werden wird⁸³. In ihr wird die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit offengelegt. Es läßt sich erahnen, welcher Zwiespalt der Gefühle in dem eben geschilderten Fall entsteht. Der Gast, dem Gastrecht gewährt wird, ist der echte Fremde. Ihm vertraut man keine Geheimnisse an, er soll nicht allzu lange bleiben, er soll sich nicht einmischen und so weiter und so fort. Das

⁸¹ Ditammari Sprichwort nr. 145.

⁸² Nateni-nr. 12, Mategesa, S. 12-13

⁸³ siehe Abschnitt D. Fremdenrecht dieses Kapitels.

Gastrecht legt nicht zuletzt fest, daß der Fremde aus der "emotional community" und der "moral community" ausgeschlossen bleibt. Ein Gast, der jedoch Kinder zeugt, und immer wiederkehrt, kann über kurz oder lang kein Fremder mehr bleiben. Daher wird er zu einem bestimmten Zeitpunkt auch nicht mehr nach den Regeln des Gastrechts empfangen. Er ist **pà b́at́a**, ein Gast, der bleibt. Erst als er sich offenkundig und weiterhin wie ein Gast nähert und wieder entfernt, spricht man von ihm als **cànn**, dem Gast. Problematisch ist sein Verhalten nicht nur in rechtlicher Hinsicht, sondern er wird zu einem ökonomischen Problem und darüber hinaus zu einem Akteur, welcher nicht geringzuschätzende, emotionale Verwerfungen auslöst. Die einen wünschen ihn zurück, denn er entfernt sich aus der sozialen Gruppe zu einem Zeitpunkt, an dem er sich normalerweise dazu entschließen müßte, entgültig zu bleiben. Er ist inzwischen mehrfach Vater geworden. Für die anderen ist er Belastung und Quelle immer neuer Unregelmäßigkeiten, weshalb sie ihn fortwünschen.

Wie schwer es Natemba nicht nur aus rechtlicher Sicht, sondern auch aufgrund ihrer Gefühle mit diesem Problem haben, davon erzählt eine andere Geschichte. Der Tod gilt als der Zeitpunkt, an dem sich für sie am deutlichsten herauskristallisiert, welche Menschen sich einander enger verbunden fühlen als andere. Das strengste Meidungsgebot gilt daher für den Leichnam eines Menschen. Der Raum, in dem er liegt, darf von einem Gast unter keinen Umständen betreten werden.⁸⁴

In der Geschichte von dem Erdherrn und den Zwillingen wird von Natemba unter anderem erzählt:

"... Zu den Kindern sagte man, sie sollten die Bestattung ihrer Mutter ausrichten. Sonst würden sie auch sterben müssen. Die Kinder hatten Angst vor dem Tod und fragten, was sie für die Beerdigung ihrer Mutter machen sollten. Man sagte ihnen, sie sollten einen Ochsen schlachten. Die Kinder kamen zum Kwaro⁸⁵, dem Erdherrn und sagten: 'Du sollst uns einen Ochsen für die Totenfeier unserer Mutter geben.' Kwaro sagte, er würde erst seinen Gott fragen. Gott gab Kwaro einen Ochsen, um den Kindern einen Ochsen zukommen zu lassen. Der Kwaro gab den Zwillingen den Ochsen. Auf dem Heimweg trafen sie einen Mann, der

⁸⁴ Hierzu erzählen beide Gesellschaften entsprechende Rätselgeschichten. Vgl. Nateni-nr. 56 Rätsel von den drei Frauen und der Leiche, Mategesa, S. 62. Ditammari-nr. 26 Rätsel von einem, der Angst bekam, Mategesa, S. 109.

⁸⁵ **Kwaro** ist sowohl der Eigenname des Erdherrn der Natemba als auch eine Bezeichnung für Erdherr in Nateni.

fragte sie nach dem Ochsen. 'Ah,' sagten die Kinder 'den hat uns der Kwaro gegeben, für die Totenfeier unserer Mutter.' Der Mann sah den großen Ochsen und sagte: 'Ich bin euer Bruder, ihr müßt mit mir feiern.'

*'Hol uns Feuer,' sagten die Zwillinge. Er ging und fand kein Feuer. Er kam zurück und wollte an der Feier teilnehmen. Die Zwillinge schickten ihn wieder fort und sagten: 'Hol Feuer!' Aber er fand wieder keines. Da kam er zurück und sagte: 'Macht eure Totenfeier ohne mich, ich mache nicht mehr mit, ich gehöre nicht zu euch.'*⁸⁶ Die Nähe, die eine Person zum Sterbenden und zum Leichnam einnehmen darf, zeigt, daß nur jener, der schmerzliche Trauer (hier in der Methapher des Feuers) empfindet, dem Toten auch Genüge tun kann. Ein Fremder, dem der Verlust des Verstorbenen keinen Schmerz bereitet, ist nicht dazu geeignet, bei der Bestattung mitzuwirken.

B. Ein Fremder wird Freund

Bei einer isolierten Darstellung des Gastrechts könnte der Eindruck entstehen, daß es sich um Gesellschaften handelt, die versuchen, Fremde auf Distanz zu halten. Über den Vergleich der gesellschaftlichen Integration von Kindern und Fremden wissen wir jedoch, daß Natemba und Bɛtammaribɛ über hochdifferenzierte Kulturtechniken für die Integration von Fremden verfügen. Die Unterschiede, welche wir zwischen den beiden Vergleichsgruppen feststellen können, zeigen, welche Bandbreite sich für die rechtlichen Grundlagen des Gast- und Fremdenrechts ergibt. Die status- und personenrechtlichen Elemente beider Gesellschaften sind sich in diesem Rechtsbereich formal sehr ähnlich, implizieren aber, wie wir sehen werden, verschiedene Mnemotechniken.

Für die soziologische Form des "Fremden", wie sie von Georg Simmel formuliert wurde, ist wichtig, daß sie das "Wandern als Gelöstheit von jedem gegebenen Raumpunkt" im "Gegensatz zu der Fixiertheit" im Raum begreift und im "Fremden" gewissermaßen die Einheit beider Bestimmungen sieht. Gemeint ist hier nicht der Fremde, der heute kommt und morgen geht - jener unterliegt wie wir gesehen haben bei Natemba und Bɛtammaribɛ dem

⁸⁶ Nateni-nr. 4 Der Kwaro und die Zwillinge, Mategesa, S. 5.

Gastrecht -, sondern Simmel geht es um den "Fremden", der "heute kommt und morgen bleibt".⁸⁷ Für Natemba und Betammaribe ist der Fremde, der heute kommt und morgen geht, der Gast. Für den Fremden, der heute kommt und morgen bleibt, steht im Hintergrund, daß sich Natemba wie Betammaribe selbst als potentiell Wandernde und solche, denen die Erfahrung der Wanderung gemeinsam ist, begreifen. Daher ist der Fremde in beiden Gesellschaften eine Erscheinung, mit der man rechnet. Was in der Logik eines als Rückzugsgebiet zu definierenden Lebensraumes liegt, ist eben dies: Mit Fremden ist nicht nur epochenhaft, zeitweise oder in Einzelfällen zu rechnen; es gibt sie immer. Eine räumlich festgelegte Existenz über lange Zeiträume hinweg, wie sie territorialstaatliche Prämissen für den Bürger im europäischen Raum setzen, ist, wie wir im Kapitel über Land, Erde und Boden gesehen haben, in diesem Gebiet Westafrikas aufgrund der Bodenqualität und anderer knapp zur Verfügung stehenden Ressourcen in der vollen Breite demographischen Wachstums überhaupt nicht möglich.

Wie begegnen sich Natemba und Betammaribe im Fremden selbst? Das zeigen einige der zentralen Charakteristika der Initiation. Ihrer eigenen Geschichtsauffassung sowie ihrer individuellen Selbstauffassung nach sind Natemba und Betammaribe selbst alle von außen in die Gesellschaft Kommende. Das heißt, sie müssen erst in die Gesellschaft integriert werden, bevor sie ihr angehören. Zwischen dem in der Gesellschaft zur Welt Gekommenen und dem als "Gast, der bleibt," in die Gesellschaft Kommenden, werden in gesellschaftsvertraglicher Hinsicht keine grundsätzlichen Unterschiede gemacht. Diese Auffassung begreift den "Fremden" und das heranwachsende Kind an sich als etwas Veränderbares und sich Veränderndes. Sie hat nichts Kategorisches, sondern gleicht einem Vorstellungsmuster, das verschiedene Handlungsmodi in einem prozeßhaften Schema aneinanderreicht. Dabei bewegt sich der Fremde, ähnlich wie das Kind und der Heranwachsende, von einem entfernten Punkt aus immer weiter auf den konstitutionellen Kern der Gesellschaft zu, ebenso wie sich ein ihr entstammendes Individuum, gleich dem ehemals Fremden, aus ihr wieder herausbewegen kann.

⁸⁷ Simmel 1908, S. 509-512. A. Loycke weist darauf hin, daß diese Auffassung des "Fremden" bei Simmel sehr eng mit seinem Selbstverständnis und seiner individuellen Lebenserfahrung als "Fremder" verbunden war. Loycke 1992, S. 109-117.

Die Entfernung, in der sich der Fremde zu diesem konstitutionellen Kern der Gesellschaft befindet, bestimmt, in welchem Modus sich die Gesellschaft oder ihre Mitglieder zu ihm verhalten. Je näher er dem Kern (Vater- oder Mutterschaft = Elternschaft) tritt, desto stärker gelten für ihn die Handlungsmuster, die analog zu den agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen gebildet werden.

Die agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen, auch enge soziale Beziehungen genannt (wie Zwillinge, Bruder und Schwester, gleichgeschlechtliche Geschwistergruppen und Eltern-Kind-Gruppe) bilden eine erste Kategorie sozialer Bindungen⁸⁸. Diese liefert das Grundmuster für die Beziehungen einer zweiten Kategorie sozialer Beziehungen. Die Freundschaft stellt eine generationsparallel gebildete Analogie zum Geschwisterpaar, der Zwillinge oder Geschwistergruppe dar. Natemba sagen: "Wenn du einen Bruder und einen Freund hast, sollst du den einen dem anderen nicht vorziehen."⁸⁹ Die Ehe entspricht einer generationsparallel gebildeten Analogie zu Bruder und Schwester.⁹⁰ Nachbarschaft entsteht analog zur generationsüberschreitenden Bindung der Eltern-Kindgruppe, in welche der Fremde eintreten kann, indem er praktisch adoptiert wird⁹¹. Erst wenn der ehemals Fremde "gelernt" hat, sich nach den Handlungsmodi sozialer Beziehungen der zweiten Kategorie "richtig" zu verhalten, wird er den letzten Schritt in Richtung auf den konstitutionellen Kern der Gesellschaft tun können und der verantwortlichen Rolle des Erwachsenen gerecht werden. Dies bedeutet, daß er sich während der dem Vertragsschluß vorausgehenden Phase um Komplexität reduzierendes Vertrauen bemüht gezeigt und verdient gemacht hat. Es gilt hier ein der **bona fides** entsprechender Grundsatz, der gewährleisten soll, daß er auf der Ebene dieser Beziehungen, als Vertragspartner, konfligierende Interessen antizipierend, seine Übereinkünfte

⁸⁸ Ausführlicher dazu in Teil II, Kapitel 4-6.

⁸⁹ Vgl. Nateni-nr. 1 Bruder und Freund, Mategesa, S. 3.

⁹⁰ Vgl. Nateni-nr. 18 Bruder und Schwester, Mategesa, S. und Ditammari-nr. 24 Das Mädchen, das ein Fisch war, Mategesa, S. 107. Eigentlich ist es die Schwester des Freundes, die der Bruder gegen seine eigene Schwester tauscht. In der Geschichte aus dem Ditammari tritt der Schwesterntausch hinter das Problem des Inzests zwischen Bruder und Schwester stark zurück.

⁹¹ Eine auch aus vielen anderen Gesellschaften bekannte rechtliche Lösung für die Integration von Fremden, insbesondere Feldforschern.

mit anderen Mitgliedern der Gesellschaft trifft. Er oder sie werden sich dazu in einem Grundvertrag, welcher ein Mehrpunkte-Schema über zeitliche Abstände hinweg aufweist, dazu verpflichten, indem sie sich initiieren lassen.

Als Modell für diese erste Phase der Integration von Fremden dient die Sozialisation von Jugendlichen. Dies verweist auf die Initiation. Die Initiation durch vertragsbegründendes Ritual gilt bei Natemba und Betammaribe als der letzte Schritt auf dem Weg in die Gesellschaft. Er kommt nur unter der Voraussetzung der beidseitigen Willenserklärung des Initianden und der Gesellschaft zustande. Für Betammaribe steht im Mittelpunkt der Beweisführung des individuellen Willens die Teilnahme an Kampfgesängen⁹². Diese finden zwischen gegen einander antretenden Mitgliedern verschiedener Nachbargruppen in Verbindung mit ritueller Bewaffnung und Mutproben statt. Natemba legen den Schwerpunkt der Willenserklärung auf die gemeinsame Inklusion⁹³ junger Männer. In beiden Gesellschaften sind diese Akte so stark angstbesetzt, daß tatsächlich ein enormer Willensbeweis darin liegt, sie in Kauf zu nehmen und durchzustehen.⁹⁴

Obwohl Nachbarschaft, Freundschaft und Ehe schon vor der Initiation entstanden und angebahnt sind, werden sie doch erst zur Grundlage fester Verantwortung und Verpflichtung, nachdem sich ein Mann oder eine Frau hat initiieren lassen. Er oder sie schließt in diesem Fall das weitreichendste Vertragsverhältnis, das ein Mensch mit Menschen schließen kann: den Vertrag mit der Gesellschaft, in der zu leben er sich entschlossen hat. Dieser Entschluß setzt im Unterschied zu unserem staatsbürgerlichen Prozedere, nach dem ein Bürger mit 18 Jahren ohne eigenes Zutun "automatisch" volljährig wird, einen individuellen Nachweis der

⁹² Lob und Spott als Derivate der Drohgebärde und der Preisgabe der Lächerlichkeit können, wie Betammaribe erklären, genauso zum Tod führen, wie die tätliche Gewalt einen Menschen töten kann. In beiden Gesellschaften wird darüber in jenen Erzählungen am deutlichsten gesprochen, in welchen Hase die anderen verspottet oder sich selbst verspotten läßt und damit den Tod anderer verursacht. Dann, wenn es nicht zum fatalen Ausgang kommt, schafft der Kampfgesang Gemeinschaft, **communitas**.

⁹³Inklusion bedeutet im Unterschied zu Seklusion die Einschließung der Initianden in Haus und Hof. Seklusion dagegen beschreibt den Ausschluß aus dem zu menschlichen Siedlungen gehörenden Bereichen. Die Initianden leben während der Seklusion in der Wildnis.

⁹⁴ Dieser Umstand wurde mir vor allem in Gesprächen mit jüngeren und älteren Personen deutlich gemacht, die sich noch nicht dazu entschließen konnten, sich initiieren zu lassen. Abgesehen vom Mangel an erforderlichen materiellen Mitteln wurde am häufigsten darüber gesprochen, wie gefährlich es doch sei, sich initiieren zu lassen und welche ungewissen Umstände einen danach erwarteten.

beidseitigen Willenserklärung voraus. Diesem Nachweis wird von Natemba und Betammaribe sehr große Bedeutung zugemessen. Das zeigen die einzelnen Prüfungen, welchen sich die Initianden unterziehen und die Anstrengungen, welche die "stimmberechtigten" Mitglieder der Gesellschaft anlässlich der Initiation in Kauf nehmen. Denn anders als in Schriftkulturen, in welchen der Dokumentation mit einer Eintragung ins Melderegister oder dem Ausstellen eines Personalausweises genüge getan sein mag, soll die Initiation in schriftlosen Gesellschaften ein Ereignis sein, an das sich alle Vertrag schließenden Parteien gegenseitig erinnern können. Und dies darf nicht nur ein Ereignis unter anderen zu inszenierenden sein, sondern es sollte **das** Erlebnis sein, auf das die Vertragsparteien Bezug nehmen können, in dem Sinne, wie in unserem Recht bei Vertragsbruch das Handeln nach Treu und Glauben geprüft wird. Es schließt daher Handlungsabläufe ein, die stark **communitas**⁹⁵ dokumentierende Eigenschaften haben. Das bedeutet, sie wirken weniger über das Bewußtsein auf die Erinnerung der Teilnehmer ein als über den Affekt, das Gefühl. Auf dieser Ebene ergeben sich zwischen Betammaribe und Natemba wesentliche Unterschiede.

Inklusion der Natemba

Der Affekt der Angst vor der Inklusion⁹⁶ ist für die Initiation der Natemba zentral. Die Gruppe der Initianden unterwirft sich einer großen Menge an Verboten, angstvollen und leidvollen Prozeduren. Alle ihnen im Alltag lieb gewordenen Genüsse und Freiheiten sind ihnen vollständig untersagt. So wie ein Neugeborenes den Nachthimmel, das heißt die Sterne, nicht sehen darf, ist ihnen verboten, das Licht der Sonne zu erblicken.⁹⁷ Während dieser Zeit dürfen sie daher nur nachts aus ihrem "Gefängnis" herauskommen. Wie und was über diese Zeit der Inklusion erzählt wird, ist in allen Aspekten dazu angetan, die Angst vor

⁹⁵ Ich benütze den Begriff **communitas** im Sinne Viktor Turners. Vgl. Turner 1957.

⁹⁶ Der Einschluß der Initianden in die Hütten.

⁹⁷ Ähnlich hat Behrend in ihrem 1988 veröffentlichten Essay "Menschwerdung des Affen" exemplarisch dargestellt, welche Analogien Tugen (Kenia) zwischen der Eingliederung des Kindes in die Gesellschaft und der Eingliederung des Fremden in die Gesellschaft konstituieren. (Vgl. Behrend 1988, S. 8 ff.)

diesem Abschnitt der Initiation bis zu einer Todesangst zu schüren. Für Natemba ist bezeichnend, daß für die Initiation die Frage, ob Fremde oder in der Gesellschaft Geborene initiiert werden, im Prinzip keine Rolle mehr spielt.

Im ersten Jahr werden die Initianden in kleinen Gruppen in die Ställe unter den Lehmburgen ihrer Familien eingeschlossen. Die Gruppen sind auf die unterschiedlichen Höfe des Dorfes verteilt. Sie leben dort neun Tage lang. Wenn über die Dauer der Inklusion gesprochen wird, schwingt immer mit, daß die Inklusion "früher" viel länger gewesen sei. Es handelt sich jedoch immer um neun Zeiteinheiten, entweder neun Wochen (eine Woche in der Zeitrechnung der Bauern im Atakora hat vier Tage) oder neun Monate, (in der Zeitrechnung mit je achtundzwanzig Tagen unseren Monaten gleich). Eben diese Zeit wird gefürchtet und von Fremden wie von Nichtinitiierten als der gefährlichste Abschnitt der Initiation betrachtet. In der Stadt wurde mir von Todesfällen berichtet, die auf die Umstände der Inklusion zurückgeführt wurden. Initiierte Natemba sehen das Problem sehr realistisch und betrachten den Tod als Folge der Unfähigkeit mancher Initianden, die vernunftgebotenen Regeln während der neuntägigen Prüfung einzuhalten. Das Kopfhaar der Initianden, ihrer Mütter und Väter wird zu dieser Zeit rasiert. Da während dieser Zeit des Jahres allgemein wenig Wasser zur Verfügung steht, die Hitze aber sehr groß ist, stellt dies fast ein Gebot der einfachsten Hygiene dar.⁹⁸ Die dominante Symbolik hängt jedoch damit zusammen, daß die Haartracht Ausdruck von Individualität ist, was dem Tod und Wiedergeburt symbolisierenden Charakter der Inklusion entgegensteht. Assoziativ verbindet sich damit, daß die Geburt des Menschen der Zeitpunkt ist, zu dem er ohne Kopf- und Körperbehaarung ist. Das für den erneuten Eintritt in die Gesellschaft eindeutigste visuelle und mentale Merkmal der Nackt- und Bloßheit wird durch den Übergangsritus der Inklusion künstlich herbeigeführt.⁹⁹

⁹⁸ Natemba betrachten das von meiner Tochter und mir lang getragene Haar als Ausdruck großen Luxus'. Tatsächlich empfand ich die zur Haarpflege aufgewendete Zeit selbst als ungewöhnlich groß. Sie diente jedoch in diesem Fall dazu, einen kleinen Teil unserer fremden Identität zu zelebrieren und zu bewahren. Ein Phänomen, welches ich umgekehrt in Europa oft bei befreundeten Afrikanern/innen beobachten konnte. Da alles, ja selbst der Schlaf in einem Umfeld fast absoluter Öffentlichkeit für uns stattfand, erschien mir das Frisieren, einige Minuten der Konzentration allein auf meine Tochter und mich, als ein wertvoller Akt.

⁹⁹ Eine Symbolbildung, die in Massengesellschaften jüngster historischer Zeit und bis heute eine grausame Umkehr erfährt, indem Rasur zur Entindividualisierung speziell jener Gefangenen dienen muß, welchen das Recht auf Integration in die Gesellschaft verweigert werden soll und welchen ihre Schergen nicht die Wiedergeburt, sondern nach dem sozialen Tod auch den physischen Tod wünschen.

Im Stall, der das untere Stockwerk der Burgen bildet, herrscht während der Trockenzeit große Hitze. Weder Tageslicht dringt durch irgendeine Öffnung zu den dort Eingeschlossenen, noch ist ihnen die Benutzung irgendeiner Art künstlichen Lichtes gestattet. Ein Verlassen des Untergeschosses ist nur während der Nachtzeit erlaubt. Ihre Nahrung ist die der kleinen Kinder¹⁰⁰. Auf jeden Fall ist diese Diät, die aus frischgemahlenem Getreide hergestellt wird, für die im finsternen, heißen Unterschlupf der Burg eingeschlossenen Initianden eine vom ernährungsphysiologischen Standpunkt her gesehen sehr gut geeignete Speise. Die in Inklusion lebenden Männer und Jungen erhalten jedoch nichts als diese Speise. Ihnen ist bei Verlust ihres Lebens verboten, etwas anderes zu sich zu nehmen. Ebenso ist ihnen der Genuß von Tabak, Betelnüssen oder anderen Drogen untersagt. Sie tragen außer ihren aus Gras geflochtenen Penisfutralen keinerlei Kleidung.

Am Ende des neunten Tages gibt es nach Einbruch der völligen Dunkelheit ein Fest mit allen Verwandten der Initianden. Man feiert die Wiederkunft, die Rückkehr der Eingeschlossenen in die Freiheit des Gehöftes und der Felder, der Weiden und des Jagdgrundes. Erst im darauffolgenden Jahr wird für die nun neu in die Gesellschaft Aufgenommenen das Initiationsritual fortgeführt. Am Ende dieses Abschnitts (wiederum neun Tage) findet der öffentliche Teil der Männerinitiation *sakeda fo fengu*, das Fest des heiligen, fruchtbaren Waldes statt, dessen Hauptteil, den Wettlauf, wir im vorhergehenden Kapitel kennengelernt haben.

Streitgesänge und Seklusion der Betammaribe

Für Betammaribe steht die Initiation und ihre Riten unter dem Vorzeichen der Angst vor Schmerzen während bestimmter Abschnitte der Initiation. Einer dieser Abschnitte befindet sich auf dem Weg, welchen die Initianden am Ende der Seklusion zwischen den Siedlungen zurücklegen müssen. Auf diesem Weg aus der Seklusion müssen die Initianden sich vor dem Publikum als mutig erweisen. Sie formieren sich in einer Reihe, die sich der Größe nach ordnet. Der Größte muß als erster damit beginnen und nach ihm muß jeder seinem

¹⁰⁰ Sie besteht aus in Wasser aufgekochtem Getreidemehl, also eine Art Getreideschleim, welcher in diesem Fall ungesüßt und ungesalzen genossen werden muß.

Hintermann mit jeweils einem sehr starken Peitschenhieb Schmerz verursachen.¹⁰¹ Im Kreis der Jugendlichen wird weniger die Angst als der Schmerz und die Erniedrigungen thematisiert. Letztendlich macht jedoch auch hier die Angst vor dem Tod alle Verbote dieser Zeit sakrosankt. Betammaribɛ sprechen darüber auf eine andere Weise als Natemba. Die Zeichen, welche sie durch den erlittenen Schmerz auf ihrem Körper tragen, sind Teil ihrer Identität und gut sichtbare Erinnerungsmale auf ihrer Haut. Der körperliche Schmerz, der durch das Auspeitschen auf einer festgelegten Strecke des Initiationsweges geschieht, steht hier im Mittelpunkt der Communitas bildenden Riten. Er folgt den in den Ernteritualen¹⁰² stattfindenden Streitgesängen, in welchen sich die Sänger verbal erniedrigen. Schmerzen jedoch verursacht auch der Narbenschmuck, die Anbringung der Löcher für Lippenpflocke und natürlich die bei der von Betammaribɛ assimilierten Gruppe der Besorube übliche Beschneidung der Männer. All diese Dinge fehlen bei Natemba. Betammaribɛ wiederum praktizieren die Inklusion nur individuell, als gesonderten Abschnitt des Übergangsritus im familiären Kontext¹⁰³.

Nachdem der Fremde als Jäger durch die Wildnis gezogen ist, so erzählt ein Mythos der Betammaribɛ, wird er Arbeiter bei den Bauern, die ihm Gastrecht gewähren und ihn als Nachbar schließlich mit zur Arbeit nehmen. Er wird dort Freund seiner mit ihm arbeitenden Altersgenossen. Schließlich wird er Schwiegersohn, und damit ist er wie seine Altersgenossen, die in der Gesellschaft geboren wurden, so weit, daß er sich initiieren lassen kann. Ebenso kennen Betammaribɛ für Frauen, die aus der Fremde kommen, um einen Betammaribɛ zu heiraten, eine extra Initiation.¹⁰⁴

Es ist wichtig, hier zu betonen, daß diese Arten der gesellschaftlichen Integration nur idealtypische Formen darstellen, von welchen in beiden Gesellschaften die Initiationsriten als Form vertraglicher Vergesellschaftung idealiter den naheliegendsten Punkt am Zentrum gesellschaftlichen Seins konstituieren, den ein lebender Mensch einnehmen kann. Für die

¹⁰¹ Vgl. Maurice 1986, S. 263 und 265.

¹⁰² Vgl. z.B. die Darstellung des Zusammenhangs zwischen Fruchtbarkeit und Narbenschmuck bei Maurice (1986, S. 346).

¹⁰³ Eine Beschneidung weiblicher Genitalien kennen weder Betammaribɛ noch Natemba.

¹⁰⁴ Vgl. Maurice 1986, S. 358 f.

nächste und höchste Stufe gesellschaftlicher Integration gilt, daß sie nur von jenen erreicht werden kann, deren Kinder nach ihrem Ableben für sie die notwendigen Riten durchführen, um sie auf diesem Punkt der Erde zu Ahnen zu machen. Soweit der "Weg in die Gesellschaften" der Natemba und Betammaribe.

C. Entfremdung von der eigenen Gesellschaft

Daß es diese Wege gibt, impliziert auch, daß es einzelne in der Gesellschaft geborene Männer oder Frauen gibt, die diesen Weg aus unterschiedlichen Gründen nicht gehen oder auf ihm nicht bis zu Ende gehen. Ihr Status bleibt daher dem eines Fremden ähnlich. Wenn sie nicht auswandern und so wie der fremde Gast fortgehen, ohne wiederzukommen, dann gilt für sie ein Duldungsmodus, der individuell verschieden mit ihrem Selbstbild übereinstimmt oder es konterkariert. Im besten Fall sind diese Personen ebenso nützliche Arbeitskräfte wie fremde Personen, die - da sie selbst nur einen geringen Verbrauch der Güter haben, die sie produzieren - eine Art Überfluß hinterlassen, der der Gesellschaft bzw. der Familie willkommen ist. Im schlechtesten Fall stimmt ihr Lebensziel und die daran geknüpften Wünsche so wenig mit ihrem tatsächlichen Status in der Gesellschaft überein, daß sie teilweise infolge langandauernder Deprivation unter schweren Depression leiden, suizidgefährdet sind und es nicht selten dazu kommt, daß sie sich das Leben nehmen.¹⁰⁵ Dieser Fall scheint die dramatischste Art des Weges aus der Gesellschaft heraus.

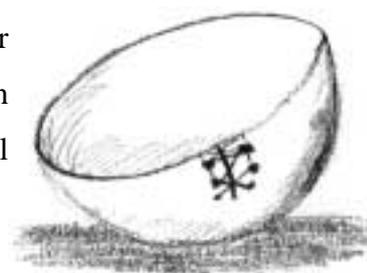
Obwohl ich dazu nicht systematisch geforscht habe¹⁰⁶, möchte ich doch an dieser Stelle kurz schildern, was ich bei Natemba dazu kennengelernt habe: Befindet sich eine Person gegen ihren Willen in einem fortschreitenden Prozess gesellschaftlicher Desintegration, geht also, ohne daß sie sich bewußt dafür entschieden hat, den Weg aus der Gesellschaft heraus,

¹⁰⁵ Diese Aussage treffe ich aufgrund biographischer Interviews, teilnehmender Beobachtung und den mir zunächst rätselhaften Darstellungen von Suizidfällen in der mündlichen Literatur beider Gruppen. Die Datenmenge selbst ist leider weder spezifisch noch umfangreich genug, um über Unterschiede zwischen den Vergleichsgruppen ein Aussage zu machen. Suizidfälle in der Textdokumentation: Nateni-nr.28 und 43 sowie Ditammari Drama.

¹⁰⁶ Jüngere und ältere Personen, die noch nicht initiiert waren, machten mir deutlich, daß bei ihnen, abgesehen vom Mangel an erforderlichen materiellen Mitteln, oft die Fähigkeit oder Kraft fehlt, die Angst vor ungewissen Umständen und Schmerzen, die die Initiation mit sich bringen würde, zu überwinden.

dann ziehen Natemba eine Heilerin zu Rate, die in groben Zügen folgende Maßnahmen zur Gesundung der oder des Kranken veranlaßt und leitet: Die Behandlung beginnt damit, daß die Kranke auf dem Rücken einer anderen Person auf oder um das Feld getragen wird¹⁰⁷, welches die ihr nahestehenden Personen für sie anlegen. Die Heilerin bestimmt, was auf diesem Feld wann angepflanzt wird. Während der Behandlungsphase darf sich die Kranke nur von dem ernähren, was auf diesem für sie angelegten Feld gedeiht und geerntet wird. Dieser Heilungsprozeß kann mehrere Vegetationsperioden in Anspruch nehmen.

Die Heilerin fertigt eine "geflickte Kalebasse" an; das ist ein spezielles Essgeschirr für die Patientin. Dieses besteht aus einer Kürbisschale, an deren Seite ein Riß mit Bastschnüren zusammengehalten wird. Die "geflickte Kalebasse" ist Symbol geschlechtlicher Lust und Fruchtbarkeit.



Die Hauptelemente dieser Behandlung sind jenen Elementen nachgebildet, die den Weg der Integration Fremder und junger Erwachsener in die Gesellschaft der Natemba charakterisieren. Für die Kranken werden die einzelnen Abschnitte der Integration mit Unterstützung der Personen, zu welchen sie in engen sozialen Beziehungen steht, erneut nachvollzogen. Dem ersten Schritt, sich Land auszusuchen oder sich zeigen zu lassen, folgt der, Land zu bebauen. Dadurch kann ein selbständiger Beitrag zur eigenen Ernährung geleistet werden. Schließlich gilt es, einen Partner zu finden, mit dem die Geheilte die

¹⁰⁷ Eine in verschiedenen Gesellschaften übliche Art, ein bestimmtes Stück Land in Besitz zu nehmen, besteht darin, es zu umschreiten. Ein von Grimm angeführtes Beispiel, in dem es um den Erwerb von Grund und Boden geht: "*König Waldemar bewilligte dem heil. Andreas für die Einwohner in Slagelse so viel Grundstück, als der Heilige auf einem neun Nächte alten Füllen umreite, während der König zu Bade sitze; da riefen des Königs Diener: 'Oh Herr, macht, daß ihr aussteiget, er verreitet euch sonst all euer Reich!' Die Kraft zu besitzen, ist in dem Bad, das der Badende nicht auf der Stelle verlassen kann, gestört oder gehindert. In anderen Beispielen geht das Erfordernis der Thatlosigkeit des Verleihers ab und blos die schwierige gehemmte Handlung des Erwerbers wird ausgedrückt.*" Grimm nennt Parallelen, in welchen der König schläft, während der, dem er Land schenken will, versucht, es zu umschreiten. Er wird soviel Land bekommen, wie er umschreiten konnte, bis der König vom Schlaf erwacht. (Vgl. Grimm 1818, S. 30)

autonom gewonnene Nahrung teilt.¹⁰⁸ "... Das Los des satten Menschen hat denselben Gefühlswert und kann demselben lyrischen Ausdruck zum Anlaß dienen wie das Los des geliebten Menschen."¹⁰⁹

D. Fremdenrecht

Was bei der Integration in die Gesellschaft alles "schief gehen" kann und welche Normen dann im allgemeinen gelten, illustrieren Natemba und Betammaribe in Geschichten, die sie einander über den Hasen und seine Geschicke erzählen. Das Fremdenrecht gibt uns darüber Auskunft, in welchen Fällen der normalerweise stattfindene Integrationsprozeß gestört wird oder ganz abgebrochen wird. Am deutlichsten offenbart sich ein Zustand, indem man ihn stört. Erst die Regelverletzung macht die Regel deutlich. Insofern geben die Fälle mißlungener Integrationsprozesse ein Spiegelbild der Regeln des Fremdenrechts.

In knapp einem Viertel der uns bekannten mündlichen Tradition von Natemba und Betammaribe herrscht der Hase vor als eine Figur, welche vor allem Fremdheit verkörpert und nur am Rande Geilheit oder Fruchtbarkeit wie in der westlichen Welt symbolisiert.¹¹⁰ Der Hase ist Protagonist des Fremden und des problematischen Gastes, der bleibt, ist Trickster und Tunichtgut zugleich. Er tritt auf als Sieger über seine einheimischen Altersgenossen. Zu Natemba und Betammaribe kommt der Hase jedoch nicht nur, um sich irgendeine Frau zu holen, sondern er kommt, um sich die Frauen aus den reichsten und besten Haushalten zu holen, denn er ist grundsätzlich der erfolgreichste Bewerber um die Tochter der Erdherrn. Im Wettstreit gegen seine Mitbewerber zeigt sich dabei, daß er gerade aufgrund seines Fremdseins im Vorteil ist. Unwissend gegenüber den allgemeinen Regeln der Gesellschaft ahmt er die im Wettbewerb vorgeschriebenen Regeln lediglich nach und erlangt

¹⁰⁸ Nahrung zu teilen erscheint in den Erzähltexten der Natemba synonym mit dem Teilen sinnlicher Lust. Allerdings sprach man im bis vor wenigen Jahren geltenden deutschen Scheidungsrecht ebenfalls von Bett- und Tischgemeinschaft in einer Ehe.

¹⁰⁹ Levi-Strauss 1984, S. 86.

¹¹⁰ Der Osterhasenkult entstammt alten Fruchtbarkeitsriten. Das Männermagazin "Playboy" zeigt weibliche Figuren in Häschenkostümen; zu seinem Logo gehört ein Hasenkopf.

auf diese Weise den Sieg¹¹¹. Seine Mitstreiter sind nicht nur durch verinnerlichte Verhaltensvorschriften auf kompliziertere Handlungsmuster festgelegt, sondern sind darüberhinaus affektiv an sozialen Beziehungen beteiligt, was ihre Handlungen einer weiteren Kategorie von Komplexität unterwirft. Sie sind ihm gegenüber deshalb im Nachteil. Der Hase kann zwar nicht richtig sprechen¹¹², trotzdem ist er vorlaut, ja zuweilen sogar besserwisserisch oder unbekümmert und achtlos in seinen Reden über die menschlichen Gefühle seiner Nächsten. Selbst wenn er vorgibt, sich an die Regeln zu halten, kann es passieren, daß er unversehens gegen sie verstößt. Ihm ist deshalb schwer zu trauen.

Die vier Hauptrollen, in welchen er auftritt, spiegeln jene vier Bereiche wider, in welchen er Fremder und noch nicht initiiertes Mitglied der Gesellschaft zugleich ist. Für die Vergleichsgesellschaften sind diese Bereiche von unterschiedlicher Bedeutung, jedoch werden alle vier in beiden Gesellschaften thematisiert. Diese vier Bereiche sind: 1. Frauen (und Land), wenn ein Fremder kommt, der bleiben möchte, um zu heiraten und Land zu bearbeiten. 2. Die Achtung, welche der älteren Generation von Fremden und Jüngeren geschuldet, aber nicht immer gezollt wird. 3. Das Unglück des Fremden und Jugendlichen, der die Normen der Gesellschaft nicht achtet oder nicht kennt, was schließlich zu seinem Tod führt. (Die Unkenntnis gesellschaftlicher Normen kann dem Fremden also nicht nur zum Vorteil, sondern auch zum Nachteil gereichen.) 4. Wenn der Fremde zum Mörder wird oder den Tod eines anderen billigend in Kauf nimmt, folgt dem seine Flucht aus der Gesellschaft oder seine Vertreibung. Ich werde diese vier Bereiche nun etwas näher beschreiben, um zu erklären, welche Unterschiede Natemba und Betammaribé darin machen.

Es ist wichtig, im Bewußtsein zu behalten, daß in beiden Gesellschaften alle vier Bereiche in Bezug auf die Integration von Fremden problematisiert werden. Die deutlichsten Unterschiede entstehen dadurch, daß die Schwerpunkte verschieden sind. Die Texte der Natemba lassen den Hasen am häufigsten das Vertrauen mißbrauchen, das ihm die Gesellschaft in Person ihres Erdherrn entgegenbringt.¹¹³ Bei Betammaribé hingegen nehmen

¹¹¹ Vgl. nateni-nr. 13, 28, 32 sowie ditammari-nr. 4

¹¹² Er wird ähnlich nachgeahmt, wie die Hasen in den Häschenwitzen, die sich Jugendliche bei uns erzählen.

¹¹³ Nateni-nr. 21, 43, 46, 61.

die Geschichten am meisten Raum ein, in welchen der Hase selbst den Tod findet, weil er die Regeln entweder nicht kennt oder sie willkürlich mißachtet.¹¹⁴ Daß der Hase kommt und die begehrtesten Mädchen zur Frau nimmt¹¹⁵, erscheint der Anzahl der Texte nach für beide Gesellschaften weniger problematisch zu sein als die beiden großen Bereiche, die explizit die Normbrüche des Hasen¹¹⁶ thematisieren. Die Schilderungen von der Vertreibung des Hasen (meist durch den Hund) sind jenen ebenfalls nachrangig.¹¹⁷

Für die Gesellschaft der Natemba steht das Problem der Achtung, welche dem Erdherrn durch Fremde gezollt werden sollte aber oft nicht gezollt wird, ganz offensichtlich im Mittelpunkt der Problematik. Die Normbrüche des Hasen treffen bei ihnen den Erdherrn am härtesten. Denn der Erdherr ist in der Gesellschaft der Natemba derjenige, welcher Fremden gegenüber als erster Gastgeber fungiert. Alle Fremden werden zuerst auf seinen Hof gebracht. Handelt es sich um einen "Gast, der bleibt", dann berät der Erdherr mit allen interessierten Ältesten sehr ausführlich, in welche Nachbarschaft und Großfamilie er aufgenommen werden soll. Falls es Schwierigkeiten mit dem Fremden geben sollte, bleibt der Erdherr weiterhin derjenige, welcher die Verantwortung für den Fremden übernimmt. Dies ist die zentrale Mitteilung der Geschichten, in welchen der Hase den Erdherrn austrickst, betrügt oder erniedrigt.¹¹⁸ Einmal wird der Erdherr in solchem Maße erniedrigt, daß er sich selbst das Leben nimmt. Nicht weil er sich vor dem Hasen schämen würde, sondern weil er sich vor seinen eigenen Söhnen schämt.¹¹⁹

¹¹⁴ Ditammari-nr. 3, 13, 14, 20, 22.

¹¹⁵ Natemba erzählten uns drei verschiedene Geschichten zu diesem Thema (Vgl. Nateni-nr. 13, 32, 33). Wobei Nateni-nr. 13 auch in einer leicht modifizierten Ditammari Version vorliegt (Ditammari-nr. 4).

¹¹⁶ Von zwanzig Texten behandeln siebzehn (9 Nateni und 8 Ditammari) einen schwerwiegenden Normbruch durch den Hasen.

¹¹⁷ Insgesamt kommt dieser Fall in drei Geschichten vor. Der Hase wird vertrieben, weil er den Tod von Kwaro verursacht (Nateni-nr. 43), die Mutter des Kwaro auf dem Feld getötet (Nateni-nr. 61) und die Kuh als lebenspendende Figur mißachtet und betrogen hat (in Ditammari-nr. 1). Die Texte verweisen darauf, daß ein Fremder, der einen Mord oder Raub begeht, bevor er vertraglich fest eingebundenes Mitglied der Gesellschaft ist, meist durch den Hund verjagt wird.

¹¹⁸ Vgl. Nateni-nr. 13, 21, 32, 33, 43, 46, 61.

¹¹⁹ Vgl. Nateni-nr. 43: *"Als Hase eines Nachts Dreck auf die Terasse des Hofes legt, tritt der Erdherr hinein und wird von seinen Söhnen beschuldigt, seine Exkremente im Haus liegen zu lassen. Er sagt daraufhin: 'Was, ich, den die ganze Welt kennt, ich soll hier hingemacht haben und das Haus so verschmutzt haben?' (die Zuhörer lachen) 'da bringe ich mich eher um, als diese Schande zu ertragen,' und er starb. Sie begruben ihn. Dann fingen sie an zu trommeln."*

In den Erzählungen, in welchen der Verlauf der Begegnung des Erdherrn mit den Weißen geschildert wird, schwingt nach, welche Schwachstellen Natemba in ihrem Fremdenrecht sehen. Daß für die Integration eine Submission unter den einen Erdherrn erforderlich ist, zeigt, worin die Gesellschaft der Natemba am angreifbarsten ist. Wer über die gemäß dem Gastrecht gewährten Leistungen hinaus Leistungen von anderen annimmt, geht willkürlich die Verpflichtung zu Gegenleistungen entsprechenden Ausmaßes ein. Die vertraglichen Beziehungen, die der Fremde durch die Vermittlung des Erdherrn eingeht, unterliegen der Obhut des Erdherrn und sind allein durch dessen Gewährleistungspflicht gesichert. Der Erdherr, nicht der Fremde selbst, gerät bei Vertragsbruch gegenüber der Gesellschaft unter Beweisdruck. Denn er garantiert für die Integrität des Fremden, solange dieser nicht selbst ausreichend enge soziale Beziehungen in der Gesellschaft konstituiert hat. Wie verzweifelt die Lage des Erdherrn dadurch zum Teil werden kann, wird in den Geschichten nachgezeichnet. Nur vor diesem Hintergrund wird zum Beispiel verständlich, warum die Schuld an der offenkundigen sozialen Ungleichheit zwischen Weißen und Schwarzen von Natemba ihrem eigenen Erdherrn zugeschrieben wird¹²⁰. Die Weißen sind Fremde, bei welchen die üblichen Regeln des Gastrechts und der sozialen Integration aus Sicht der Natemba auf dramatische Weise versagt haben. Doch auch hier fordert der Erdherr sein Volk auf: "Seid friedlich, fangt deshalb keinen Streit und keinen Krieg an. Wir müssen trotzdem mit den Weißen auskommen. Gebt ihnen Gastrecht."¹²¹

Ein Paar, das bei Natemba anders als in vielen anderen Gesellschaften Afrikas überhaupt nicht auftaucht, ist der Hase und die Hyäne. Aus dem Ditammari sind uns zwei Geschichten bekannt, die von Hase und Hyäne handeln. Die Hyäne, die sich durch Ortsverbundenheit und gute Kenntnisse der lokalen Gegebenheiten als autochtone Bewohnerin zu erkennen gibt, wird

¹²⁰ Vgl. Nateni-nr. 6 und 9. Diese Texte erzählen über das Mißgeschick oder die Unfähigkeit des Erdherrn, von Gott dieselben Reichtümer für seine Gesellschaft zu erlangen, wie jene, die die Weißen besitzen. Daß Natemba keine Autos oder andere Maschinen haben, wird nach diesen Darstellungen explizit ihrem Erdherrn zur Last gelegt.

¹²¹ Der Nachsatz zu dieser Erzählung lautet: "Deshalb leiden die Leute in Afrika, weil Gott ihnen nichts gegeben hat." Nateni-nr. 9, Version I, Mategesa S. 9.

von dem frechen, umherziehenden Hasen, der auf Bäumen sein Glück sucht, in Unglück und Schande gestürzt. Fähigkeiten, welche der Hase durch das Reisen und Umherwandern hat, sind Hyäne durch Alter und das seßhafte Leben abhanden gekommen.

Als Herr Hyäne für seine Frau Perlen aus Lehm herstellt, zieht Herr Hase so lange in der Wildnis (oder Welt) umher, bis ihm der Baum Baobab und der Vogel Minmavor zu Gold- und Silberschmuck für seine Frau verhelfen. Herr Hyäne verliert daraufhin die Treue seiner über den Schmuck von "Frau Hase" erbosten Ehefrau und bleibt einsam und alleine zurück.¹²² In ebenso tiefer Schmach endet für Herrn Hyäne der Besuch eines Gastmahls, zu dem ihn Herr Hase einlädt. Um sich in der Öffentlichkeit Anerkennung zu verschaffen, bringt Herr Hase Herrn Hyäne soweit, daß er sich aus Mitleid (und zugleich, weil er sich das Festmahl nicht entgehen lassen will) anbietet, den sich verletzt stellenden Herrn Hasen auf seinem Rücken zum Fest zu tragen. Herr Hase ist der gefeierte Sieger, als er auf dem Rücken von Herrn Hyäne auf dem Markt einreitet. Herr Hyäne muß sich am Ende an einem Pfahl festgebunden mit Gras als "Festmahl" begnügen.¹²³

Welchen Grad der tiefsten Erniedrigung dies für den hinter der Figur der Hyäne versteckten Ältesten bedeutet, läßt sich noch besser begreifen, wenn man weiß, daß es bei Betammaribe allein das Privileg der alten Männer ist, Fleisch von gefährlichen Wildtieren zu essen. Nur sie sind gegen die Gefahr gefeit, daß sich durch den Genuß des Fleisches auch das dem Menschen gefährliche Wesen des Tieres auf sie überträgt.¹²⁴ Die Hyäne, von der es in der Geschichte heißt, sie sei ein großer Fressack, und deren Wesen es ist, Kadaver zu verzehren, hat nicht nur den Schaden (sie darf an dem mit Fleisch reichlich ausgestatteten Festmahl nicht teilnehmen) sondern auch den Spott. Sie muß abseits des Festes angebunden als Pferd des Hasen Gras fressen.

¹²² Ditammari-nr. 16. Wie Hyäne und Hase Schmuck für ihre Frauen suchten, Mategesa S. 91.

¹²³ Ditammari Nr. 19 Wie Hase die Hyäne als Pferd nahm, Mategesa S. 97.

¹²⁴ Im Hinblick auf den Logos des Menschen als soziales Wesen warnen Betammaribe allgemein vor der Übertragung von Gewalttätigkeit und Gefährlichkeit wilder Tiere auf den Jäger oder Esser ihres Fleisches. Eine Annahme, die einmal die Gefahr überdecken mag, daß tierische Nahrung, die nicht von frisch geschlachteten Haustieren stammt, häufig infolge unsachgemäßer Aufbewahrung Eiweißvergiftungen verursacht - eine meiner Beobachtung nach häufige Todesursache, die vor allem in jungen Haushalten auftrat. Zum anderen mag es mit dem Akt des Tötens großer Wildtiere tatsächlich einiges auf sich haben, was die Entfesselung menschlicher Gewalt anbelangt.

Wenn wir der Fährte: "*Was man ißt, das ist man*", weiter folgen, dann lassen sich jene Texte aufklären, die im Erzählgut der Betammaribe über Fremde den Schwerpunkt bilden. Es sind Geschichten, in denen dem Hasen vor allem Widersacher in Gestalt verschiedener Vögel entgentreten und nicht selten seinen Tod herbeiführen¹²⁵. Für die Initianden der Betammaribe ist während der Seklusionsphase Geflügel die einzige Nahrung, welche sie essen.¹²⁶ Sie bereiten das Fleisch gemeinsam zu und verzehren es in einer Art Festmahl in der Wildnis. Die Gestalt von Kudantiku dem Vogel trickst nun den Hasen aus, betrügt ihn, bringt ihn um die Früchte seiner Arbeit, ißt buchstäblich alles auf, was der Hase gesammelt hat und nimmt schließlich den Tod des Hasen und seiner Familie billigend in Kauf.¹²⁷ In der Figur des Perlhuhns nimmt der Vogel Rache am Hasen für den Tod seiner Base dem Rebhuhn.¹²⁸ Als Hase wiederum versucht, die anderen Tiere auszutricksen, um diese als Beute zu gewinnen, fällt als einziges Tier das Perlhuhn nicht auf ihn herein. "*Da spricht der Hase zu sich selbst: 'Man soll sich nicht über die Leute lustig machen, aber das Perlhuhn geht doch zu weit; es hat einen Glatzkopf und will sich die Haare flechten lassen. Es ist wohl übergeschnappt¹²⁹!' Sofort fiel er um und starb. Und dieses Mal war es das Perlhuhn, das eine gute Beute hatte.*" So endet diese Geschichte.¹³⁰

¹²⁵ Vgl. Ditammari-nr. 3 *Hase Kudantiku der Vogel*; Ditammari-nr. 13 *Der Hase und der Zaubersack*; Ditammari-nr. 14 *Wie Perlhuhn den Hasen besiegte*, Ditammari-nr. 20 *Wie der Hase gekocht und gefressen wurde*, Ditammari-nr. 22 *Hase und Vogel*.

¹²⁶ Ein Nahrung, die bei Natemba dagegen in der Zeit vor der Seklusion für Initianden und ihre nächsten Angehörigen tabu ist.

¹²⁷ Ditammari-nr. 3, Mategesa S. 75 und nr. 22, Mategesa S. 103

¹²⁸ Ditammari-nr. 14 *Wie Perlhuhn den Hasen besiegte*, Mategesa S. 88.

¹²⁹ "Übergeschnappt" ist hier so zu interpretieren, daß der Hase von einer geringeren sozialen Integration des Perlhuhns ausgeht als der, die er für sich selbst vermutet und sich daher dem Perlhuhn überlegen fühlt. Diese Geschichte ist ihrer Komplexität nach eine ausgesprochene Trickster-Geschichte.

¹³⁰ Von dieser Geschichte liegt auf Nateni auch eine Version vor, die aber weniger erzählerisch ist als die Versionen der Betammaribe. (Vgl. Nateni-nr. 21: *Wie der Hase die Menschen fertig gemacht hat und selbst besiegt wurde*.) Interessanterweise wird hier nicht nur von Tieren gesprochen, sondern auch vom Menschen. Dem Hasen werden hier kannibalistische Eigenschaften zugeschrieben: "Wenn du dich über den Hasen lustig machst, stirbst du. Der Hase nimmt den Menschen und verspeist ihn zuhause." Eine Variante weltweit bekannter ätiologischer Erklärungen für die Angst vor Fremden.

Diese Darstellungen bringen folgende zwei Punkte zum Ausdruck:

1. Die Betammaribe kennen für den Umgang und den Kontakt mit Fremden keine zentrale Instanz wie die des Erdherren **Kwaro** der Natemba. Wer vor Ort keine Landwirtschaft betreiben kann, schwärmt aus, streift umher, bis er möglichst mit oder in einer Gruppe seines Alters neues Land findet, auf dem er einen Hof gründen kann.

2. Die Alten, Eingesessenen spielen für die Nachkömmlinge keine besondere Rolle. Sollten sie sich den Jungen in irgendetwas entgegensetzen, kann ihnen mit sozialer Desintegration (durch Erniedrigung und Deprivation) gedroht werden. Weil die vormals Jungen aber eines Tages genauso selbsthaft und unbeweglich werden wie ihre Vorgänger, sollten sie nicht vergessen, sich an die Regeln der Menschlichkeit zu halten, denn auch ihre Würde ist ein zerbrechliches Gut, sobald die "Vögel" kommen und mit neuen jungen Schwärmen ihre Felder von neuem bebauen.

Bei Betammaribe ist die Engführung des gesellschaftlichen Konstrukts von Fremden mit jungen nachfolgenden Generationen so stark ausgeprägt, daß es als Charakteristikum dieser Gesellschaft gelten kann. Ein "Gast", der den Willen äußert "zu bleiben", wird regelmäßig von den Alten, die ebenso wie Junge Gastrecht gewähren, an die Jungen verwiesen.¹³¹ Die Integration des Fremden findet über die direkte Integration in die Gruppe der jungen Familien statt. Ebenso findet die Sozialisation von Kindern sehr stark auf die einzelnen Familien focussiert statt. Erst auf der Schwelle zum Erwachsensein verschwimmt der Gegensatz zwischen Nachbarschaft und Verwandtschaft mehr und mehr, bis er durch die Initiation in die Zugehörigkeit und Vertragspartnerschaft zwischen Altersgenossen mündet. Die Integration von Kindern und Fremden ist Angelegenheit der einzelnen Haushalte. Mißlingt sie, kommt es im schlimmsten Fall zur Verfluchung und dem billigend in Kauf genommenen Tod von Angehörigen. In der Mehrzahl der Fälle findet jedoch ein Wegzug der jüngeren

¹³¹ Das zeigt auch das Beispiel meiner eigenen Erfahrung. Während meiner Vorstudien zur Feldforschung hatte ich mich, nachdem ich bei den Natemba war, auf die Suche nach Fürsprechern in der ditammari sprechenden Bevölkerung aufgemacht. Dort fühlte sich jedoch niemand zuständig für die Entscheidung, ob ich bei Betammaribe auf dem einen oder anderen Hof arbeiten könne. So sehr ich mich bemühte, kaum einer/eine der Ältesten war bereit, für mich als Fremde einzustehen. Fast alle Aufenthalte bei Betammaribe kamen später dadurch zustande, daß mich junge Betammaribe zur Gruppe ihrer Freunde und Altersgenossen auf deren Höfe schickten oder mitnahmen.

Familienmitglieder statt, dem in der Regel ausgiebige Versöhnungsbemühungen folgen.¹³² Über die Betammaribe kann gesagt werden, daß ihr Gesellschaftsvertrag die einander folgenden Generationen mehr gegeneinander abschließt als dies bei Natemba der Fall ist.

¹³² Mercier, der in den vierziger Jahren dazu Befragungen durchführte, stellt fest, daß diese in den allermeisten Fällen auch erfolgreich verlaufen. Vgl. Mercier 1968, S. 452.

Teil II
Begriffe alltagsweltlicher Reproduktion

4. Generationen

Wie bereits ausgeführt, sind Betammaribe und Natemba ihrer Selbstauffassung nach alle von außen in die Gesellschaft Kommende. Dies gilt zuallererst für das neugeborene Kind. Dieser Auffassung nach müssen Kinder erst in die Gesellschaft integriert werden, bevor sie ihr angehören. Zwischen dem in der Gesellschaft zur Welt gekommenen Menschen und dem "Gast, der bleibt", werden in gesellschaftsvertraglicher Hinsicht keine grundsätzlichen Unterschiede gemacht. Ist ein Kind da, wird der Aspekt seines Verbleibens zunächst als etwas sehr Unsicheres bewußt gemacht. Der physisch-geistig-seelischen Einheit muß erst Gelegenheit geboten werden, in Person dieses Kindes zu entstehen. Stirbt es, bevor es einen Namen bekommt, heißt das, seine Seele kehrt in die Wildnis zurück. Auch sein Leichnam wird dann tatsächlich nicht wie üblich beerdigt, sondern in der Wildnis zurückgelassen.

A. Elternschaft

Elternschaft begreifen Natemba und Betammaribe als etwas Eigenes, etwas Überindividuelles und zugleich sehr Persönliches. Hier ist die Familie gefragt. Kein Staat, kein Bürgermeister, kein Pfarrer wird einer Familie beiseitestehen, wenn es darum geht, den Säugling zu einem sozialen Wesen zu machen und sich zu seiner Aufzucht zu verpflichten. Wenn ein Kind geboren ist, braucht es einen Schutz, sagen daher Natemba und Betammaribe. Das Kind wird in seine Familie aufgenommen, indem sie ihm einen ersten Namen gibt. Die Seele des Kindes kommt aus der Wildnis. Sein Gastrecht ist ein Sondergastrecht, das ihm bestimmte, seinem Kindsein geschuldete Sonderkonditionen zubilligt. Die Seelen der ungeborenen Kinder leben noch in den Tieren der Wildnis. Sie werden in die menschliche Gesellschaft erst dann zurückkehren, wenn das Kind in ihr einen Namen bekommt. Dem Vater beziehungsweise demjenigen, in dessen Haushalt das Kind lebt, obliegt es, diese Namensgabe zu veranlassen. In dem Text: "*Ich-bin-klüger-als-mein-Vater*"¹³³ wird ausführlich gezeigt, zu welchen Problemen es führen kann, wenn einem Kind die Namensgabe verweigert wird.

¹³³ Ditammari Nr. 21 *Die Geschichte von "Ich-bin-klüger-als-mein-Vater"*, Mategesa 1994

Der erste Name, den ein Kind bekommt, ist ein Deckname. Denn bei dem Abschied aus der Gemeinschaft der Tiere können Eifersucht, Neid und andere schlechte Gefühle die Wiederkehr des Menschen in die Gesellschaft gefährden. Man gibt ihm deshalb einen Namen, der davon ablenkt, daß die menschliche Gemeinschaft nun "Besitz" von ihm nimmt. Indem sie davon ablenkt, wie wichtig ihr dieses Kind in Wirklichkeit ist, schützt die Familie das Kind und sich selbst vor Schaden. Ein Name kann zum Beispiel "*Sie wollen ihn nicht*" oder auch "*Sie sind (wegen ihm) nicht eifersüchtig*" lauten. "*Eine Sache ohne Bedeutung! Man will dich nicht!*" ein anderer. Das Kind ist zu diesem Zeitpunkt zwei Monate alt. Ist es ein Junge, dann wartet man, bis er drei Monate alt ist. Dem Kind werden bis dahin die Haupthaare nicht geschnitten. Es trägt in beiden Nasenflügeln einen kleinen Schnurknoten und die **tefwânté**, eine aus Eisen geklopfte Brosche, welche an einem Ziegenhautgürtel, den das Kind trägt, angebracht ist und die unter anderem Darmkoliken vorbeugen soll.

Der Akt der Aufnahme des kleinen Gastes in die Familie heißt auf Ditammari **mutiummu**¹³⁴, was soviel wie "Herabsteigen" bedeutet. Wenn die Großeltern noch leben, wird diese Zeremonie zudem in jedem ihrer Häuser gefeiert; das bedeutet, sie kann für ein Kind bis zu dreimal abgehalten werden. Zuerst findet sie in dem Haus statt, in dem die Mutter des Kindes mit ihm lebt. Ist dies das Haus ihrer Eltern, so nimmt der Familienvorstand im mütterlichen Haus die Namesgabe zuerst vor. Der Älteste nimmt seine Enkelin oder seinen Enkel in die Arme und steigt mit ihr/ihm auf die oberste Terrasse des Hauses. Das kleine Kind bekommt nun zwei Namen. Der erste nimmt Bezug auf die Situation, in der sich die Mutter des Kindes befindet. Zum Beispiel heißt "*Ich werde warten*", sie wird auf ihren Bräutigam noch warten, bis sie zu ihm zieht oder "*Ich gehe heute fort*", daß sie in den nächsten Tagen zu ihm ziehen wird. Der zweite Name ist einer aus der oben genannten Kategorie und er soll Schaden vom Kind abwenden.

Nach diesem Vorgang steigt der Alte oder der Vater mit dem Kind auf den Armen vom Haus herab, stellt sich mit ihm vor die Eingangstür und hebt es etwas hoch, indem er spricht: "*Wir steigen herab und es wird nichts Schlechtes geben!*"

Dann wendet er sich in die Richtung des Altars. Er hockt sich davor nieder, legt das Kind

¹³⁴ Maurice 1986, S. 143

hinter der Opferwölbung nieder und spricht: *"Tempé Nafé Tenna,*

ich bin wie die rote Eidechse, die bitter ist.

Wer sie ißt, dem zerschneidet es seine Eingeweide.

Ich bin wie ein Hase,

dessen Knochen der Jäger nicht entzwei brechen kann.

Seit es uns gibt, seit den Zeiten unserer Vorfäter, haben die Menschen Kinder auf die Welt gebracht und niemand kann etwas dagegen tun.

Es gibt Böses.

Es gibt Vergifter.

Darum: Wenn ein Kind geboren ist, braucht es einen Schutz.

Dann kann ihm niemand etwas tun und es wird leben, leben, leben.

Kwâtié, mein Kleines, halt fest an deinem Leben

und geh gut deiner Wege." Nach diesem Gebet wird aus einem Erdbrei etwas auf die Knie, die Stirn und den Rücken des Kindes gestrichen. Eine Handlung, die bei der Initiation wiederholt wird. Die Erde, in der geschlossenen Hand transportiert oder als Einreibung gebraucht, spielt in den Übergangsriten eine eindeutige Rolle in Beziehung auf den Körper. Gute, d.h. fruchtbare Erde soll die Analogie zu menschlicher Fruchtbarkeit vor Augen führen.¹³⁵

Danach nimmt der Alte oder der Vater das Kind auf und trägt es vor den Altar vor dem Haus. Er setzt sich mit ihm auf die Bank neben dem Altar und beginnt erneut zu sprechen: *"Du bist jetzt geboren. Wenn es andere kinderlose Frauen gibt, die wegen dir neidisch sind und uns deshalb Böses für dich wünschen, sollen ihre Schwestern und Kusinen mitansehen müssen, wie ihre Kinder sterben, wenn sie dir auch nur ein Härchen krümmen!"* Diese Fluchandrohung weist auf einen Vertrag begründenden Charakter der gesprochenen Formeln hin. Zuletzt steht der Haushaltsvorstand auf und trägt das Kind um das Haus, links herum, wenn er aus dem Eingang kommt. Hinter dem Haus angekommen, hebt er das Kind etwas an und läßt es die Wand berühren, danach kommt er ins Haus zurück und übergibt das Kind seiner Mutter. Bei all dem ist es wichtig, nicht aus Versehen den Ahnen zum Schutz des Kindes anzurufen, dessen Seele in dem Kind wieder zu den Menschen zurückgekehrt ist. Die

¹³⁵ Maurice 1986, S. 265.

Menschen können in allen Menschen auf die Erde zurückkehren, aber am häufigsten kehren sie in die Familie zurück, aus der sie stammen.¹³⁶

An dem von Maurice so eindrucksvoll geschilderten Vorgang wird deutlich, wie weit in den Vergleichsgesellschaften der Bereich Recht mit dem Bereich Religion verschmilzt. Hier finden wir autochthones Recht in einer Form vor, die als Ritual gemeinhin dem Bereich des Religiösen zugeordnet wird. Der beschriebene Handlungszusammenhang muß jedoch als religiöses Ritual, wie als ein Recht dokumentierender Akt betrachtet werden. Anhand der systemtheoretischen Auffassung ist nicht zu entscheiden, welcher Bereich der ausschlaggebende ist. Diese Auffassung postuliert zwar, Rituale seien eine extreme Form abgebrochener Reflexivität. Die Kommunikation über Kommunikation werde durch Rituale in sehr bestimmter Weise abgebrochen und unterbunden. Diese Perspektive läßt folgendes außer Acht: Riten entstehen permanent neu. Diese Tatsache beweist, daß der Kontext, in dem Rituale entstehen, einen hohen Impuls an Kreativität hat. In Rekurs auf Agnes Heller bezeichnet J. Arnason die Konstruktion sozialen Seins als jenen Umstand, der die Mobilisierung interpretativen Überflusses mit sich bringt.¹³⁷ Wie könnte dieser Überfluß anders entstehen als durch Reflexivität? Es gibt im Umfeld sozialer Interpenetration immer einen Sinn-Überfluß, der verlangt, daß durch sein Dickicht ein Weg geschlagen wird, um den Zweck zu erfüllen, erinnerbare Inhalte zu produzieren; denn nur durch die Differenz und Hervorhebung, die zugleich Zurückdrängung verschiedener Sinninhalte bedeutet, kann erinnerbarer und kommunizierbarer Sinngehalt konstituiert werden. Die statusrechtliche Relevanz der Namensgabe wird in dem nun folgenden Kapitel weiter untersucht.

Die umfassende Verantwortung, die durch die Pflicht zur Namensgabe an die Eltern fällt, prägt zugleich auch das starke Abhängigkeitsverhältnis, in dem Kinder beider Gesellschaften zu ihren Eltern stehen. Die mündlich überlieferten Rechtsvorstellungen von Natemba und Betammaribe kategorisieren die intergenerationellen Beziehungen in der Familie nach den vier möglichen Paarbildungen 1. Vater und Sohn, 2. Mutter und Sohn, 3. Vater und Tochter sowie 4. Mutter und Tochter.

¹³⁶ Vgl. Maurice 1986, S. 141 f.

¹³⁷ Vgl. Arnason 1992, S. 153.

B. Konfliktpaar: Vater und Sohn

In den patrilinearen Deszendenzgruppen der Vergleichsgesellschaften ist die Vater-Sohn-Beziehung am konfliktträchtigsten. Das Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen hat zwar verschiedene Facetten (darunter auch kooperative, solidarische und friedlich-harmonische), Betamaribe und Natemba präsentieren in ihrer mündlichen Tradition jedoch vorrangig die konfliktuellen Vater-Sohn-Beziehungen. Sie stellen sie damit den in der modernen Literatur zum Ausdruck gebrachten Gefühlen von höchster Zuneigung und Hochachtung des Sohnes für den Vater gegenüber. In Gedanken an seinen Vater, der einen langen Weg zurücklegen muß, um zum Ort des Gerichtes zu gelangen, singt ein Sohn folgendes Lied:

"Oh! Mein Vater!

Ich liebe dich.

Ich liebe dich sehr,

Ich liebe nichts anderes so sehr wie dich!

Nichts ist mir wichtiger als du!

Oh!

Mein Vater, wer wird dich über die Flüsse tragen?

Mein Vater, wer wird dich über die Berge bringen?

Ich liebe Dich!

Du, der du dich nicht mehr erheben kannst.

Du, der nicht einmal mehr auf allen Vieren gehen kann.

Du, der sich nicht mehr vom Platz rühren kann.

Und du sollst als Zeuge nach Natitingou kommen.

Ich liebe dich!"¹³⁸

In Gesellschaften, in welchen patrilineare Deszendenz das Schlüsselprinzip sozialer Strukturen ist, stellt die Vater-Sohn-Beziehung das Kernelement des sozialen Systems dar.¹³⁹ Wie diese Beziehung jedoch konstruiert ist, kann sehr verschieden sein. Ein

¹³⁸ Mategesa 94, S. 170. Zitiert nach dem Drama von Lucien Ntcha: Das verbrannte Hemd, 1993.

¹³⁹ Vgl. Fortes 1960, S. 170 f.

Sprichwort der Betammaribe sagt: "*Einer, der reist, ist klüger als sein Vater*",¹⁴⁰ und bringt damit zum Ausdruck, wo Konflikte zwischen Vater und Sohn entstehen können, nämlich hauptsächlich im Bereich von Kompetenzen und Autorität.

Es sind hauptsächlich drei Aspekte, die sowohl Betammaribe als auch Natemba im Diskurs über Väter und Söhne hervorheben: 1. Der Unterschied zwischen den Beziehungen zu dem ersten und dem jüngsten Sohn eines Vaters.¹⁴¹ 2. Die Macht des Vaters über Wohl und Wehe seiner Kinder zu entscheiden. 3. Die Angst, die sowohl Vater als auch Sohn, je nach Beziehung (Ältester oder Jüngster), voneinander empfinden.

Einen grundsätzlich komplizierten statusrechtlichen Zusammenhang sehen Natemba und Betammaribe in der Beziehung zwischen Vater und Sohn. Hier spielt die Namensgabe eine herausragende Rolle. Kommt der Vater seiner Pflicht nicht nach, dem Sohn einen Namen zu geben, so steht damit letztendlich seine Autorität in Frage. In der Geschichte von "*Ich-bin-klüger-als-mein-Vater*" wird ausgemalt, welche Konsequenzen diese Nachlässigkeit haben kann. In dieser Geschichte gibt der Vater seinem jüngsten Sohn keinen Namen. Das Kind fragt immer wieder: "Vater, wie heiße ich?" Als sich die anderen über das namenlose Kind lustig machen, gibt es sich schließlich selbst einen Namen. Es nennt sich "*Ich-bin-klüger-als-mein-Vater*".¹⁴² Zwischen Vater und Sohn entbrennt daraufhin ein lange währender Kampf, in dessen Verlauf das Kind immer wieder beweist, daß es tatsächlich klüger ist als sein Vater. Der Kampf auf Leben und Tod endet zwar unblutig, (nachdem der Vater hat ohne Erfolg versucht, seinen Sohn zu erschießen,) schließlich muß der Vater aber die Übermacht seines Sohnes akzeptieren und dessen Sieg mitfeiern.

Tatsächlich legitimiert sich die Machtposition eines Familienoberhauptes nach außen durch die Zahl seiner Söhne, die zu seinem Haushalt gehören. Innerhalb der Familie besteht eine klare Unterscheidung nach Geburtenfolge, die eine innerfamiliäre Hierarchie bildet. Der erste Sohn, *poa* genannt, "*ist immer der Blöde*", heißt es in einer Geschichte der Natemba. Er ist

¹⁴⁰ Ditammari Sprichwort Nr. 147, Mategesa 1994.

¹⁴¹ Vgl. Erklärungen in Kapitel 5, Abschnitt D. Bruder und Schwester. Frauentausch.

¹⁴² Vgl. Ditammari-Nr. 21 *Die Geschichte von "Ich-bin-klüger-als-mein-Vater"*, Mategesa 1994.

derjenige, der nicht auf den Rat seines Vaters hört, der deshalb seinen Fluch fürchten und schließlich den väterlichen Haushalt verlassen muß, um sein eigenes Haus aufzubauen.¹⁴³ Der jüngste, *yaka* genannt, bleibt im Haushalt seines Vaters. Er kann zwar nach dem Tod des Vaters dessen Hof erben, wird jedoch nicht in jedem Fall der Nachfolger von ihm. Darauf haben zuerst die nachfolgenden Brüder des Vaters ein Anrecht und dann seine eigenen älteren Brüder. An den fähigsten unter ihnen fällt die Verfügungsgewalt über das bebaute Land und die Ahnenverehrung mit den entsprechenden Opfersteinen.

Die Texte mündlicher Tradition verdeutlichen die Macht des Vaters, über Wohl und Wehe seiner Kinder zu entscheiden.¹⁴⁴ Diese Macht liegt hauptsächlich darin begründet, entscheiden zu können, wer der fähigste unter seinen Söhnen ist. Neben diesem Urteil ist der Rat des Vaters an seine Söhne eines der wichtigsten Elemente für das Verhältnis, das sie zu ihm haben. Die Skala der Sanktionen durch den Vater reicht vom Segnen, Segen verweigern, Fluch androhen bis zur Verfluchung und Verstoßung.¹⁴⁵ Der Satz: *"Du kannst der Waffe eines Alten ausweichen, nicht aber seinem Wort"*¹⁴⁶, bringt dies zum Ausdruck. Entscheidend für das Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist daher, ob der Sohn den Rat des Vaters sucht, ihn annimmt, wie er ihn umsetzt oder ob er ihn weder sucht noch annimmt und er ihm schließlich verweigert wird. *"Kann man überhaupt jemanden auf der Welt finden, der von allein alles weiß, ohne daß ihm irgendeiner etwas erklärt hat? Wenn du etwas das erste Mal machst, muß es dir einer erklären und sagen, wie es gemacht wird."*¹⁴⁷ Ebenso sagt bei den Betammaribe der erfahrenere Waran zum Hasen, nachdem er ihn gefressen und wieder zum Leben erweckt hat: *"Siehst du, so ist es. Wir sind und bleiben Verbündete, aber die Dinge, von denen du nichts verstehst, solltest du eben auch bleiben lassen."*¹⁴⁸

Was aber haben die Eltern zu Lebzeiten von ihren Kindern noch zu erwarten, außer daß diese ihren Rat annehmen? Indem die Kinder den Rat der Eltern annehmen, versuchen sie, sich an

¹⁴³ Natani Nr. 11, Mategesa 93 : 15

¹⁴⁴ Natani Nr. 11, Mategesa 93 : 15

¹⁴⁵ Natani Nr. 8, *Der kluge und der dumme Sohn*, Mategesa 93, S. 26.

¹⁴⁶ Ditammari Sprichwort Nr. 133, Mategesa 93.

¹⁴⁷ Natani Nr. 26, *Der kluge und der dumme Sohn. Vom Rat der Eltern*. Mategesa 93, S. 42.

¹⁴⁸ Ditammari Nr. 20, Mategesa 93, S. 143.

die Gesellschaft anzupassen. Denn tun sie es nicht, wird die gesamte soziale Umgebung womöglich ihr Verhalten mißbilligen: *"Deshalb sollen die Kinder den Rat der Eltern annehmen und nicht denken, sie könnten alles alleine machen."*¹⁴⁹ Den größten Wert für einen Vater oder eine Mutter haben die Kinder durch die Kindschaft selbst. Denn erst durch Kinder, die in seinem Haushalt groß werden, wird jemand, der nicht schon als Natemba geboren ist, wirkliches Mitglied der Natembagesellschaft. Die Ältesten erklärten dazu: *"Um ein echter Natemba zu werden, wenn man nicht schon Natemba ist, reicht es aus, in der Gegend hier zu bleiben, die Sprache zu verstehen, Kinder zu haben, die hier groß geworden sind und auch ein Haus zu haben, die ganzen Riten der Natemba gemacht zu haben und nie mehr zu denken, man hätte noch eine andere Heimat. Nicht alle Einwohner von Taiacou waren immer schon Natemba. Es gab auch Betammaribe unter ihnen, die kamen aus der Gegend von Boukumbé, um hier zu leben. Heute wissen sie nicht mehr, daß sie einmal Betammaribe waren. Sie haben sich in Natemba verwandelt. Heute sprechen sie Nateni, sie haben die Sprache der Betammaribe vergessen."*¹⁵⁰ Statusrechtlich gesehen gibt es hier zwischen Natemba und Betammaribe keine Unterschiede.

Für beide Geschlechter ist es statusrechtlich von großer Bedeutung Kinder zu haben, allerdings zu unterschiedlichen Zeitabschnitten ihres Lebens. Eine Frau kann erst dann den Status einer Erwachsenen für sich beanspruchen, wenn sie als verheiratete Frau schon Kinder geboren hat. Nur wenn ihre Fähigkeit, Mutter werden zu können, bewiesen ist, besteht für den Mann ein ausreichender Anreiz, die Brautgaben an ihre Familie vollständig zu erbringen und die Frau mit den ersten Kindern in seinen Haushalt aufzunehmen. Mutterschaft ist für die Frau daher eine wichtige Bedingung, die relativ früh in ihrem Leben notwendig wird, um einen entsprechenden Status zu erlangen.

Für einen Mann dagegen ist Elternschaft erst gegen Ende seines Lebens von statusrechtlicher Bedeutung. Wenn er an der Feldarbeit nicht mehr in ausreichendem Maße teilnehmen kann, ist die Tatsache, Söhne oder zukünftige Schwiegersöhne zu haben, zwar auch von großer ökonomischer Relevanz, wichtiger im Rechtsdenken der Natemba und Betammaribe ist

¹⁴⁹ Nateni Nr. 8, Mategesa 93, S. 11.

¹⁵⁰ Zitat aus einem Brief eines Einwohners aus Taiacou vom März '96, der zu der Frage, wie man Natemba wird, zuvor die Ältesten befragt hatte.

jedoch, daß es für einen Mann eine nachfolgende Generation gibt, die ihm ein angemessenes Begräbnis und jährliche Totengedenkfeiern ausrichtet und ihn mit Opfern eines Tages als Ahnen verehren wird. Nur wenn er Aussicht auf diese Würden und posthume Verehrungen hat, kann er sich auch zu Lebzeiten seines Status' als Ältester und stimmberechtigtes Mitglied seiner Gesellschaft sicher sein.

Ein Aspekt der Ahnenverehrung in segmentären Gesellschaften, den Meyer Fortes hervorgehoben hat, ist die große Bedeutung, die sie für die Lösungen strukturell angelegter, interpersoneller Konflikte und für die entgegengesetzten Interessen zwischen einander folgenden Generationen hat (Fortes 1960 : 184). Die rechtliche Autorität des lebendigen Vaters verwandelt sich in die mystische Autorität der Ahnen. Die Autorität hat in diesem Sinne konstitutiven Charakter für den Status des Vaters. Das Recht, den Ahnen im Kult opfern zu können, legitimiert den Haushaltsvorstand oder Familienältesten, vollständige rechtliche wie ökonomische Macht und Autorität über seine lebenden Angehörigen auszuüben. *"Pietas is the bridge between the internal presence and the external sanctity of paternal authority and power."* (Fortes 1960:187). Diese Autorität als ein rechtlich Unterlegener in ritueller und moralischer Unterwerfung ein ganzes Leben lang akzeptieren zu müssen wird um so schwieriger, wenn nicht untragbar, je näher jemand altersmäßig seinem Vater ist. Die von Fortes hervorgehobenen intergenerationellen Spannungen können jedoch nur in Gesellschaftsstrukturen so groß werden, in welchen die jüngere Generation auf den Tod der Ältesten warten muß, bevor sie volle rechtliche und ökonomische Selbstständigkeit erlangt (Fortes 1960:188).

Es gibt nun in der mündlichen Tradition der Vergleichsgesellschaften eine Reihe von Geschichten, die die zwischen Vater und Sohn auftretenden Konflikte in einer Art Vexierspiel darstellen. Es handelt sich dabei um die Hasengeschichten, von welchen es bei den Natemba ebenso viele gibt wie bei den Betammaribe. Diese Texte problematisieren Konflikte zwischen den Angehörigen verschiedener Generationen, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit erhebliche Probleme für die Menschen aufwerfen, auf einer generellen Ebene. In diesen Geschichten ist der Schwächere in der Regel auch der Benachteiligte. Der Figur des Hasen, dem Protagonisten der jüngeren und schwächeren Generation, gelingt es jedoch auch ab und zu, den Stärkeren (Erdherrn, Ältesten) zu überlisten und Gewinn aus der Sache zu ziehen.

Die Texte gipfeln oft im Tod des einen oder anderen und lehnen sich damit an ein Problem an, das sich in patrilinearen Deszendenzgruppen grundsätzlich dann stellt, wenn Vater und erwachsene Söhne auf einem Hof zusammenleben und wirtschaften müssen. Zwischen ihnen entsteht eine Konkurrenz um Autorität, die tendenziell in den Tod des einen oder anderen mündet. Auf dieses in der gesellschaftlichen Realität hochbrisante Konfliktpotential machen beide Gesellschaften ihre Mitglieder aufmerksam, wenn sie sich die Geschichten vom Hasen erzählen. In den durch Fragebögen erhobenen Rechtsfällen handelt es sich bei einem Mordfall (von insgesamt zwei bekannten Fällen) in der Tat um einen Vaternord, der die Art intergenerationeller Konflikte widerspiegelt. *Ein Mann verdächtigt seinen Vater der Mißgunst und schließlich der Hexerei, was der moderne Ausdruck dafür ist, daß er meint, ohne den Segen und das Wohlwollen des Vaters leben zu müssen. Für alles Unglück, das der Sohn erleidet, schreibt er seinem Vater die Schuld zu. Als beide eines Tages gemeinsam auf das Feld zur Arbeit gehen, erschlägt der Sohn seinen Vater mit der Hacke.*¹⁵¹

In Ditammari gibt jedoch auch Darstellungen, in welchen geschildert wird, mit welcher Unerbittlichkeit ein Vater versuchen kann, seinen Sohn zu töten¹⁵². Diese Geschichten über die *enfants terribles* behandeln ein im Gebiet der Gur-sprechenden Gruppen Westafrikas allgemein weitverbreitetes Paradigma. Darin spielen Kinder, die sofort nach ihrer Geburt laufen, gehen, sprechen und selbständig handeln können, die Hauptrolle. Diese Kinder geben sich ihren Namen selbst.¹⁵³ Oft spielen darin "Verkehrte-Welt-Motive" eine herausragende Rolle, wie zum Beispiel, daß Stiere Kälber gebären. *"Und bei Euch bringen die Männer die Kinder zur Welt?"* wird der Vater von seinem Sohn gefragt, der sich den Namen "Ich-bin-klüger-als-mein Vater" selbst gab.¹⁵⁴ Typisch für die Geschichten von "schrecklichen Kindern" ist, daß sie bei der Lösung der vielen Aufgaben, die ihnen gestellt werden, unkonventionell vorgehen, aber dabei immer wieder unter Beweis stellen, daß sie die Klügeren sind.

¹⁵¹ Aus der Befragung zu erinnerten Rechtsfällen 1993. Vgl. Kapitel 7.

¹⁵² Ditammari Nr. 21, "Ich-bin-klüger-als-mein-Vater."

¹⁵³ Vgl. Schott 1988 : 136; Sammlung J. u. A. Wiedmann 1993, Ditammari Nr. 5: Das ungehorsame Kind, Ditammari Nr. 18: Der Gefürchtete und Ditammari Nr. 21: Die Geschichte von "Ich-bin-klüger-als-mein-Vater."

¹⁵⁴ Vgl. Ditammari Nr. 21, Mategesa 93 : 144.

Aus dem Nateni liegt uns keine *Enfants-terrible*-Geschichte vor. Dieser Umstand weist darauf hin, daß obwohl auch bei Natemba konfliktuelle Situationen zwischen den Generationen bestehen und thematisiert werden, von ihnen doch viel kategorischer auf den Unterschied zwischen erstem und jüngstem Sohn verwiesen wird, als ob dieser Unterschied ein naturgegebener Umstand sei, dem man entsprechend Rechnung tragen muß. Der jüngste Sohn ist der, der sich der väterlichen Autorität unterwirft und ihn um Rat fragt.¹⁵⁵ In der Geschichte "Der kluge und der dumme Sohn. Vom Rat der Eltern." ist der erste Sohn, der glaubt ohne den Segen und Rat des Vaters alles selbst zu können, das Schreckbild. In seinem Eigensinn verwirft er in den Darstellungen der "*Fliegenmuttergeschichten*"¹⁵⁶ sogar die wichtigste Regel, die Mutter zu achten, was schließlich dazu führt, daß er eine lepröse Frau findet, wegen welcher der Vater ihn des Hauses verweist. Auch das Problem der Übermittlung von Wissen der Alten auf die Jungen wird in dem Text "*Der erste und der zweite Sohn*" angesprochen. Da heißt es als Moral: "*Deshalb sollen die Kinder auf den Rat der Eltern hören und nicht meinen, sie können alles alleine machen. Der Rat ist oft besser als das eigene Nachdenken. Wenn du dem Rat folgst, wirst du es morgen verstehen.*"¹⁵⁷ Der Hergang der Geschichte wird unter anderem so dargestellt: "*Es war einmal eine Frau, der waren zwei Söhne geboren. Ein erster und ein zweiter. Der Vater gab ihnen Erziehung und Essen. Der erste Sohn wollte nicht arbeiten. Der jüngere Sohn nahm seinen Pfeil und Bogen und ging auf die Jagd.(...) Plötzlich sah der Alte, daß sein Sohn nach Hause kam mit einem jungen Mädchen, das schon Brüste hatte. Da freute sich sein Vater, weil er seinen Sohn mit einer Frau nach Hause kommen sah. Er tanzte, er stand auf und wollte auf den Speicher steigen und fing einen Ziegenbock ein, um ihn für seinen Sohn zu schlachten*"¹⁵⁸. Der Vater war glücklich. Er sagte: 'Du bist mein wirklicher Sohn.'

Der erste Sohn war wütend. Er schrie seinen Vater an: 'Wo ist die Hütte der Alten?' (Wieder) Zuhause fragte sein Vater ihn: 'Was ist passiert? Gestern hat dein Bruder eine schöne Frau nach Hause gebracht. Ich will hier keine Unordnung, nicht diese Leprakranke,' und jagte ihn fort. Der Sohn ging fort und baute ein Haus für sich und seine leprakranke

¹⁵⁵ Nateni Nr. 26, Der kluge und der dumme Sohn. Vom Rat der Eltern.

¹⁵⁶ Nateni Nr. 11, Nr. 25, Nr. 48, Mategesa 93.

¹⁵⁷ Nateni Nr. 8, Mategesa 1993, S. 8.

¹⁵⁸ *au yeda* wird im Französischen mit: *il a egorger* übersetzt.

Frau. Der Alte sagte dem kleinen Sohn, er solle bei ihm bleiben mit seiner Frau, aber der große Sohn solle selbst ein Haus suchen. So ist es gewesen. Es waren die Erstgeborenen, die die leprakranken Frauen ins Dorf hierher brachten. Aber die Zweitgeborenen, die brachten die schönen Frauen."¹⁵⁹

Die prohibitiven Strategien intellektueller Arbeit, um Vater-Sohn Konflikte zu vermeiden, sind bei Natemba und Betammaribe also verschieden. Daraus ergibt sich auch in den Strukturen der gesellschaftlichen Realität beider Vergleichsgesellschaften ein wichtiger Unterschied. Die unterschiedlichen Lösungen für das problematische Verhältnis zwischen den Generationen sind: daß sich bei Betammaribe-Familien die Älteren in der Regel aus Verantwortung und Macht zurückziehen, bis hin zu völlig statuslosen Positionen, die sie dann unter Umständen als Greise eines Tages einnehmen und in welchen sie hauptsächlich mit den Kindern bzw. Enkeln, leben; Natemba-Älteste dagegen ein Machtprestige genießen, das ihnen durch "Pietas", wie es Meyer Fortes bei den Tallensi nennt, zukommt und das sie bis in ihren Tod hinein nicht verlieren, sondern ständig vergrößern können. Die Ältesten nehmen hier bis zu ihrem Tod aktiv an der Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse teil, sie wirken in ihrer Autorität ungebrochen. Eine noch deutlichere Differenz fällt auf, wenn man die Generationen der Söhne betrachtet. Bei Betammaribe ist der Zusammenhalt einer Generation unproblematisch. Das Band zwischen Brüdern und gleichaltrigen Freunden wirkt fest und relativ konkurrenzarm. Die Solidarität in einer Generation hält letztendlich, so die Erfahrung der Betammaribe, größeren Prüfungen stand als die zwischen den Generationen. Dagegen haben es Geschwister aus Natembafamilien und ihre Altersgenossen oft nicht leicht, zu kooperieren.¹⁶⁰ Teilweise sind es bei Natemba einzelne aus einer Brüdergruppe, die sich depriviert und defensiv in einen Nullstatus sozialen Daseins zurückziehen. Die Ängste vor einem derartigen Schicksal sind bei Jugendlichen der Natemba ein häufig angesprochenes Thema. Zu diesen Unterschieden kommt jedoch eine Lösung für intergenerationelle Konflikte hinzu, die in beiden Gesellschaften gleichermaßen praktiziert wird. Sie besteht in der Migration des ältesten Sohnes oder der ältesten Söhne, wie in Kapitel 2 und 3 näher erläutert wurde.

¹⁵⁹ Nateni Nr. 11, Mategesa 1993, S. 11.

¹⁶⁰ das illustriert die Natemba Geschichte "Bruder und Freund". Nateni Nr. 1, Mategesa 1993.

C. Mutter und Sohn

Wenn man davon ausgeht, daß sich die Brisanz eines Problems in der Häufigkeit mit der es erwähnt wird widerspiegelt, dann könnte man sagen: Zwischen Mutter und Sohn besteht die einzige Eltern-Kind-Beziehung, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit fast keine oder überhaupt keine Konflikte aufweist. Sie leben als das Paar, das potentiell die längste überhaupt mögliche Lebensgemeinschaft in der Gesellschaft der Betammaibe und Natemba bilden kann. Ein Sohn kann im Haushalt seiner Mutter immer auf Versorgung hoffen, vorausgesetzt, er bringt ihr die nötige Achtung und Rücksicht entgegen. Andererseits ist seine Unterstützung für die Mutter im Notfall auch unabdingbar.

Wie Mutter und Sohn nicht nur ökonomisch sondern auch emotional gegenüber ihrer Umwelt eine Einheit bilden können, bringen Betammaribe in einigen Sprichwörtern sehr eindrucksvoll zum Ausdruck. Ein Sprichwort aus dem Ditammari sagt: *"Man grüßt die Mutter des Lahmen nicht wie die Mutter des Toten."*¹⁶¹ Oder *"Das Stachelschwein lacht nicht über seine Mutter, wenn sie trinkt."*¹⁶², sagt aus, wie fern einem der Spott über die eigene Mutter sein sollte.

Das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn scheint in der mündlichen Tradition beider Gesellschaften nur in Ausnahmefällen problematisiert zu werden. Problematisiert wird in der mündlichen Tradition die Nichtachtung der älteren Frau allgemein als Ernährerin¹⁶³, sowie die der Mutter im Besonderen.¹⁶⁴ Auf seiten des Sohnes ist die besondere Achtung gegenüber der Mutter und den Frauen ihrer Generation unabdingbar, um Lebensglück zu erlangen. Wie wichtig diese Achtung für beide Gesellschaften ist, legt die Häufigkeit und Vielfalt der Versionen, die von der *"Fliegenmuttergeschichte"*¹⁶⁵ erzählt werden, nahe. Charakteristisch für alle Versionen der *"Fliegenmuttergeschichte"* sind folgende

¹⁶¹ Ditammari Sprichwort Nr 33, Mategesa 93.

¹⁶² Ditammari Sprichwort Nr. 176, Mategesa 93.

¹⁶³ Ditammari Nr. 1, *"Wie es Kam, daß die Kuh weiße Flecken auf ihrem Fell hat"*, Mategesa 1993.

¹⁶⁴ Natani Nr. 61, *"Die Kakerklake und der Hase"*, Mategesa 1993, S. 85.

¹⁶⁵ Natani Nr. 11, Nr. 25, Nr.48 und Ditammari Nr. 17, Nr. 23, Mategesa 1993.

Erzählmomente: Ein Bruderpaar hat keine Frauen. Als sich der jüngere auf die Jagd begibt, kommt Regen auf und er sucht Schutz in der Hütte einer alten Frau, deren getrocknete Gewürze (Fliegen)¹⁶⁶ er vor dem Regen rettet, in dem er sie ins Haus bringt. Als die alte Frau selbst nach Hause kommt, dankt sie dem Jungen für seine Umsicht und Hilfe. Er bleibt die folgende Nacht bei ihr zu Gast und achtet darauf, ihr Verbot nicht zu brechen, die nachts heimkehrenden jungen Mädchen anzublicken. Am nächsten Morgen bittet ihn seine Gastgeberin, eine kleine Baobabfrucht¹⁶⁷ vom Baum zu schlagen, damit sie den Brei¹⁶⁸ für ihn süßen könne. Er gehorcht und aus der kleinen Frucht kommt ein junges Mädchen hervor, das ihm seine Gastgeberin zur Frau gibt. Als der ältere Bruder ihn mit einer Frau heimkehren sieht, will er auch sein Glück versuchen. Er überwindet jedoch seine Abscheu vor den getrockneten Fliegen nicht und läßt sie im Regen liegen. Trotzdem bleibt er bei der alten Frau zu Gast. Sie bittet auch ihn, nachts nicht nach den Mädchen zu sehen. Der ältere Bruder beachtet jedoch diese Vorschrift nicht und als er am nächsten Morgen gebeten wird, eine kleine Baobabfrucht zu holen, um damit den Brei zu süßen, schlägt er vor Gier auf die größte Frucht, die er finden kann. Aus ihr fällt ein leprakrankes Mädchen, das ihm zur Frau gegeben wird.

Mit den Figuren der beiden Brüder wird das angemessene Verhalten dem unangemessenen Verhalten gegenübergestellt. Das Fazit dieser Texte könnte lauten: Ein Mann, der (bei seiner Mutter) nicht gelernt hat, die Reproduktionskraft der Frauen zu schätzen und angemessenn zu unterstützen, der wird immer Pech haben. Das heißt: sein Recht auf individuelle wie gesellschaftliche Reproduktion ist dadurch stark in Frage gestellt.

¹⁶⁶ Getrocknete Gewürze und Mücken werden in den verschiedenen Versionen dieser Geschichte synonym verwendet. Unter Umständen handelt es sich hier um die Verfremdung des Geschlechts einer erwachsenen Frau mit Mensis, d.h. einer fruchtbaren Frau.

¹⁶⁷ Die Baobabfrucht ist hier Sinnbild für die Leibesfrucht, aus deren Schalen der Samen (Kind) und der Mutterkuchen (Masse, die zum Süßen von Speisen verwendet wird) tritt. Fliegen, Brei und Baobabfrucht treten in allen Versionen der "Fliegenmuttergeschichte" gleichermaßen auf; ein Hinweis auf die wichtige symbolische Bedeutung dieser Metaphern.

¹⁶⁸ Brei, vor allem verdünnt, wie er zum Frühstück gegessen wird, erinnert in Konsistenz und Farbe an Sperma, bildet hier also wie die Mücken eine Assoziation zum geschlechtlichen Hintergrund dieser Geschichte. Einer der Brüder ist bereit seinen Teil beizutragen, der andere weigert sich.

D. Vater und Tochter. Das Problem des Inzests

Auch zwischen Vater und Tochter bestehen im allgemeinen keine Konflikte. Dem Vater obliegt es, seine Tochter nur dem lebensstüchtigsten und erfolgreichsten Bauern zur Frau zu geben. Es ist seine Pflicht, die Kenntnisse und Fähigkeiten der einzelnen Bewerber gut zu prüfen und sich nicht täuschen zu lassen. Dazu gibt es in beiden Gesellschaften Texte, die erzählen, *"wie der Hase die Tochter des Erdherren bekommt."* In allen diesen Geschichten läßt der Erdherr einen Wettbewerb ausrufen, dessen Sieger er seine Tochter zur Frau verspricht. Dabei ist immer der Hase der Sieger, und die Tochter muß mit ihm in die Fremde ziehen. Oft wird der Erdherr dabei vom Hasen betrogen, ohne daß er es merkt.¹⁶⁹ Der Hase kann den Sieg jedoch nur deshalb erringen, weil die Aufgabe, die der Erdherr den Bewerbern stellt, nur dann zu lösen ist, wenn man eine gesellschaftlich allgemein anerkannte Verhaltensregel mißachtet oder verdreht. Die an gesellschaftliche Normvorstellungen angepaßten Bewerber, deren Selbstkontrolle die Übertretung gesellschaftlicher Regeln nicht erlaubt, sind daher im Nachteil.

Ein Text aus dem Natani zeigt die schwerwiegenderen Folgen davon, daß ein Vater der rechtlichen Verpflichtung, seiner Tochter einen fähigen Ehemann auszusuchen, nicht nachkommt, sondern selbst mit ihr einen neuen Haushalt gründet. Der Vater unterstützt in diesem Fall die Partnersuche seiner Tochter nicht angemessen, sondern läßt sie im Gegenteil für sich alleine leben und bewacht sie. Die Tochter stirbt. Ohne daß das Thema des Inzests explizit genannt wird, wird klar, daß sich der Vater eines schweren Normbruchs schuldig gemacht hat. Als die Leute zur Beerdigung der Tochter auf den Hof kommen, wird der Vater als Schuldiger entdeckt: *"Macht euren Hintern auf, damit wir sehen können, wer geschissen hat!"*, lautet die Forderung an den Vater und den Liebhaber des Mädchens. *"Da sahen alle, daß es der Vater war."*¹⁷⁰ Bei Natemba wie Betammaribe wird die Scham, die jemand empfindet, wenn er sich schuldig fühlt, beziehungsweise die Angst davor, daß seine Schuld

¹⁶⁹ Vgl. Natani Nr. 13, Nr. 32 und Ditammari Nr. 4, *Wie Hase die Tochter des Erdherrn zur Frau bekam*, Mategesa 1993.

¹⁷⁰ Natani Nr. 52, Vater und Tochter, Mategesa 1994, S. 58.

entdeckt wird, oft mit dem Verlust der Kontrolle über den Schließmuskel versinnbildlicht. Mit dem eigenen Kot verunreinigt zu sein, ist eine sehr oft verwendete Metapher für die Schuld, mit der sich jemand beladen hat.¹⁷¹

E. Mutter und Tochter

Einer Mutter obliegt die Aufgabe, ihre Tochter so zu erziehen, daß sie eine "gute" Frau wird. In verschiedenen Beispielen wird gezeigt, was geschieht, wenn ihr dies nicht gelingt. In der mündlichen Überlieferung wird damit quasi immerfort der "Abdruck" dessen verdeutlicht, was eigentlich sein sollte. In der Geschichte *"Der Hund und die Mädchen"*¹⁷² aber auch in *"Der Hund und die drei Töchter"*¹⁷³ zeigt der Kern der Handlung folgendes: Die Mutter eines von vielen jungen Männern begehrten Mädchens nimmt von drei verschiedenen Männern Brautgaben an. Jedem der Werber gestattet sie gleichermaßen den Zutritt zu ihrem Haus, was dazu führt, daß jeder der drei Männer ihre Tochter kennenlernt und umwirbt. Als nun der Tag des In-die-Fremde-Gehens für das Mädchen kommt, (d.h. der Tag, an dem sie das erste Mal mit ihrem Bräutigam zu Besuch in dessen Familie eingeladen werden soll) gerät ihre Mutter in Verzweiflung und fleht zu Gott, er solle ihr helfen. Gott hilft ihr, indem er ihr den Rat gibt, den Hund, sobald er neben dem Mädchen stehe, mit der Axt in zwei Teile zu zerteilen. Als sie dem Rat folgt, stehen plötzlich drei junge Frauen vor ihr und die Mutter kann jedem der drei Männer eine Tochter zur Frau geben. Jedoch ist dies nur das vermeintlich gute Ende der Geschichte. Die Mutter muß sehr bald darauf erfahren, daß ihre beiden aus dem Hund entstandenen Töchter keine guten Ehefrauen sind. Seitdem heißt es: *"Das sind die Frauen, die wir heute haben. Du, der du die Frau aus einer Hälfte des Hundes hast, du bist es, der nicht mehr richtig mit der Frau leben kann. Ihr habt Eheprobleme. Du, der du die echte Frau bekommen hast, die sie nicht geschnitten haben, du bist es, der du der gute Ehemann genannt wirst. Das heißt mit der führst du eine gute Ehe.*

Du, der du die Hälfte gegen den Kopf zu nimmst, das sind die Frauen, die immer schreien

¹⁷¹ Vgl. zum Beispiel Ditammari Nr. 26.: *"Rätsel von einem, der Angst bekam"* oder Nateni Nr. 20: *"Der Löwe und das Schaf"*, Mategesa 93.

¹⁷² Nateni Nr. 31, Mategesa 1994, S. 36.

¹⁷³ Nateni Nr. 48, Mategesa 1994, S. 55.

mit ihrem Mann.

Du, der du den hinteren Teil des Hundes erwischst, das sind die Frauen, die nicht treu sind."¹⁷⁴

Das Ende dieser Version zeigt deutlich, daß es vor allem das schlechte Vorbild der Mutter ist, das dazu führt, daß die Töchter keine ausreichenden sozialen Fähigkeiten besitzen. Sie können ihre Sprache nicht kontrollieren und wissen nicht, zu wem sie gehören. Sie sind ihrem Mann untreu, und ihre Ehen werden bald scheitern.

In dem Text "*Die Nachtschwärmerin*"¹⁷⁵ werden aber auch die Grenzen der Erziehung durch die Mutter deutlich gemacht. Geht ein Mädchen erst einmal selbstständig nachts aus dem Haus, um Männer zu treffen, endet die Erziehung der Mutter. Sie hat nun keinen entscheidenden Einfluß mehr auf ihre Tochter. Für das Mädchen jedoch gibt es dann auch kein Zurück mehr in die schützenden Räume der eigenen Familie. Die Mutter grenzt sich entgegen den Bitten der Tochter ganz deutlich ab. Sie läßt sie nicht mehr zu sich ins Zimmer, als sie spät nach Hause kommt.

"Nun steht das Mädchen vor verschlossener Tür und hört, wie die Mutter von innen auf ihre Wehklagen antwortet: 'Eßt euch auf! Eßt euch auf!'."

Von der Tochter wird erzählt, sie hätte nachts gesungen: "*Meine Mutter, öffne mir, es verzehrt mich etwas in der Nacht! Meine Mutter, öffne mir die Tür, etwas in der Nacht frißt mich hier auf.*"

Die Mutter aber sang: 'Eßt euch draußen auf, ihr, die Nachtschwärmer. Weil du jetzt Haare hast. Eßt euch! Eßt euch! Eßt euch auf! Eßt euch auf!'

Daher kommt es, wenn du eine Tochter in die Welt setzt und ihr Ratschläge gibst, hört sie nicht auf dich. Und so geht es dann mit den Mädchen."

Ditammari erzählen die Geschichte von der wohlthätigen und der geizigen Tochter.¹⁷⁶ Ähnlich, wie in den aus Europa bekannten Versionen der *Frau Holle* wird die streng erzogene Tochter aufgefordert, eine Arbeit zu tun, die von der verwöhnten zweiten Tochter

¹⁷⁴ Nateni Nr. 48, Der Hund und die drei Töchter, Mategesa 93.

¹⁷⁵ Nateni Nr. 36, Die Nachtschwärmerin, Mategesa 93.

¹⁷⁶ Ditammari Nr. 15, Die wohlthätige und die geizige Tochter, Mategesa 1994 : 89.

zunächst nicht verlangt wird. Die streng erzogene Tochter führt die Aufgaben aus, die ihr gestellt werden, und erhält dafür von anderen eine Belohnung. Als sie nach Hause kehrt und zu erzählen beginnt, fallen ihr in der Ditammari-Version der Geschichte lauter Goldstücke aus dem Mund. Die Mutter schickt daraufhin auch die verwöhnte Tochter zum Wasserholen. Auch sie wird an der Wasserstelle von einer alten Frau um Wasser gebeten. Sie beschimpft jedoch die Alte, weil ihr vor ihr graust, worauf diese sie verwünscht. Als die geizige Tochter nach Hause kehrt und erzählen will, fallen ihr lauter Kröten und Schlangen aus dem Mund. Möglicherweise wird hier ein in vielen Haushalten wichtiges Problem angesprochen. Die gerechte Verteilung der Arbeit unter den Töchtern bzw. an Tochterstatt angenommenen Mädchen. Gerechtigkeit ist etwas, das in beiden Gesellschaften besonders unter Frauen eine wichtige Rolle spielt. Streit zwischen Frauen, insbesondere eines Haushalts, entsteht fast ausschließlich aufgrund von empfundenen Ungerechtigkeiten.

Eine für uns rätselhafter wirkende Geschichte handelt von einem "*Mädchen, das ein Fisch war*"¹⁷⁷. "*Eine alte Frau, die in ihrem ganzen Leben noch kein Kind zur Welt gebracht hat, geht eines Tages Wasser holen, als ihr ein Fisch in den Krug springt. Daraufhin sagen ihr die Leute: 'Wenn du das nächste Mal gehst, und der Fisch wieder in deinen Krug springt, schöpfe ihn mit dem Wasser heraus und laß ihn in deinem Krug. Bring das nach Hause. Wenn du damit nach Hause kommst, leg den Fisch in einen Hühnerkorb und verschließe diesen mit dem Krug, in dem du den Fisch geholt hast. Und das läßt du drei Tage so. Am vierten kannst du öffnen und nachsehen, was sich ergeben hat.'* Das macht sie alles. Als sie am Ende des vierten Tages den Korb öffnet, findet sie ein junges Mädchen. Sie sagt: '*Ah, das ist sehr schön. Gut.*'

Nun hatte man ihr aber gesagt, daß das junge Mädchen weder Wasser holen noch den Fonio stampfen, weder Getreide mahlen noch sonst irgend etwas arbeiten dürfe. 'Sie darf auch nicht kochen, nur essen.' Das Mädchen wächst bei der Frau auf wie ihre Tochter, bis ein Erdherr bei ihrer Mutter um ihre Hand anhält. Die Mutter erklärt ihm, wie das Mädchen behandelt werden müsse und gibt es ihm zur Frau.

(...) Eines Tages war der Erdherr fortgegangen auf ein Fest. Nun zwang die erste Frau das Mädchen, alle Dinge zu tun, die ihm verboten waren. Sie sagte: 'Laß uns Wasser holen

¹⁷⁷ Ditammari Nr. 24, Mategesa 93 : 153.

gehen.' Da ging das Mädchen mit zum Fluß, um Wasser zu holen.

Die erste Frau holte Sorgho und sagte: 'Jetzt laß uns mahlen!' Und das Mädchen half Sorgho mahlen.

Die Frau holte Fonio und befahl: 'Jetzt stampfen wir!' Und das Mädchen half stampfen.

Jetzt war es spät am Abend und die Frauen waren wie gewöhnlich auf dem Weg zum Fluß, um sich zu waschen.

Die erste Frau sprach: 'Laß uns zum Fluß gehen, um uns zu waschen!' Und als sie dort ankamen, sagte sie: 'Jetzt waschen wir uns.' Das junge Mädchen aber sagte: 'Nein.' 'Doch, wir waschen uns!' 'Nein,' sagte es. Da nahm die erste Frau Wasser und schüttete es über das Mädchen, und da fiel das Mädchen zu Boden, wurde ein Fisch und sprang ins Wasser. Sie sah nur daraus hervor, konnte aber alles verstehen, was die aufgeregten Frauen am Ufer sprachen. Der Fisch im Wasser aber weinte und weinte."

Die erste Frau tritt hier an Stelle der Mutter. Von ihr wird die Entwicklung des Mädchens nicht angemessen unterstützt, sondern aktiv gestört. Daraus folgt die tragische Metamorphose des Mädchens zurück in das Dinghafte, es wird wieder zu einem Fisch. Dabei geht es um die Folgen der Nichtbeachtung rituell vorgeschriebener Meidungen und Arbeitsverbote für Initiandinnen, die sich während der Übergangsriten in einem statuslosen Zustand befinden. Maurice' Beschreibung der Fraueninitiation *Dikûntidi* in *Kukwêntiègu* läßt den assoziativen Zusammenhang erahnen, auf den die Elemente dieser Erzählung hindeuten. Wenn die jungen Frauen am dritten Tag der Initiationsriten vor die einzelnen Höfe ziehen und dort tanzen, wird von den Terrassen herab Wasser auf sie geschüttet, um sie fortzujagen, ähnlich wie es die erste Ehefrau tut, um das Mädchen zu waschen. In der darauffolgenden Nacht findet das heilige Bad im Kûnsaubach statt. Es gibt dort eine Stelle, an welcher sich das Wasser wie in einem großen Becken sammelt, die *dikûntimini* genannt wird. Dorthin geht eine der alten Frauen mit den Mädchen, um Frösche und Fische zu fangen.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Vgl. Maurice 1986, S. 329.

F. Erbschaft

"Die Familie ist wie eine Narbe"¹⁷⁹ heißt es bei den Betammaribe. Die Erklärung dafür lautet: "Man kann eine Freundschaft zwar beenden, aber die Familie kann man sein Leben lang nicht aufgeben." Obwohl in dieser Erklärung zuerst die verwandtschaftliche Solidarität angesprochen wird, bringt dieser Satz darüber hinaus auch einen anderen wichtigen Rechtsgrundsatz zum Ausdruck: Allein die Verwandtschaft verhilft einem Menschen unter den Betammaribe und Natemba zu einer Identität und zu einem anerkannten Status als Mitglied der Gesellschaft. Narbe ist bei den Betammaribe sogar wörtlich zu verstehen, denn bei ihnen können sich die Angehörigen einzelner Großfamilien an ihrem Narbenschmuck erkennen. Dieser wird meistens über das ganze Gesicht angebracht. Heute wird dieser Schmuck nicht mehr von jedem getragen. Nur bei älteren Frauen und Männern kann man zum Teil noch kunstvollen Narbenschmuck auf Bauch und Rücken erkennen. Ein anderes Sprichwort aus dem Ditammari lautet: "Man spricht vom Trauerhaus, aber nie von der Sterberuine."¹⁸⁰ Erklärt wird dazu: "Die Erbschaft geht an den Sohn, aber nicht an das Haus, in dem der Tote gewohnt hat." Das heißt, was es zu vererben gibt, bekommen die Lebendigen. Die Häuser alter Menschen sind oft schon sehr verfallen und Ruinen gleich, weil die Restaurierung über Jahre nicht mehr ausgeführt werden konnte. Stirbt eine älterer Angehöriger, dann trauert man im Haus, wo die Nachkommen leben, aber in dem Haus, in dem der Älteste oder die Älteste zuletzt wohnten, ist kein Leben mehr. Oft werden diese Gehöfte ganz verlassen und nicht wieder aufgebaut, weil ihr Verfall zu weit fortgeschritten ist. Da jede einzelne Regenzeit sehr viel vom Lehmaufbau der Gebäude zerstört, bedeutet das, ein Haus ist nur solange etwas wert, wie jemand darin wohnt, der seine Mauern pflegen und es bewirtschaften kann. Die lokale Bauweise ist zu instabil, um Häuser länger unbewohnt zu lassen. Die Erklärung, das Leben gehe nur da weiter, wo auch gelebt wird, ist letzten Endes eine allgemein gültige Aussage über die Unmöglichkeit, materielle Werte dieser Kulturen in Form von Immobilien zu akkumulieren. Was insofern auch eine für das Bodenrecht relevante Aussage ist, als hier gilt, daß nur ein brachgelassenes Stück Land

¹⁷⁹ Ditammari Sprichwort Nr. 189, Mategesa 93.

¹⁸⁰ Ditammari Sprichwort Nr. 32, Mategesa 93.

besonderen Wert hat. Ein völlig zur Wildnis verkommenes Stück Boden erfordert soviel Arbeit, daß diese gar nicht erbracht werden könnte. Land von einem Verstorbenen zu erben, ist weder bei Natemba noch bei Bɛtammaribe üblich. Vielmehr läßt sich jemand, der mit der Landwirtschaft auf eigene Verantwortung beginnen will, ein Stück Land von einem erfahreneren Bauern zuteilen, mit dem dieser schon über viele Anbauperioden hinweg seine Erfahrungen gemacht hat. Je mehr dieser ihm über das Land sagen kann, desto wertvoller kann diese Zuteilung für den jüngeren sein. Meistens ist es natürlich der Vater oder einer von dessen Brüdern, von welchen ein junger Mann das Land und das Wissen darüber erhält, aber er muß es nicht von diesen bekommen, sondern kann auch einen anderen Erdherrn darum bitten, ihm Land zuzuteilen. In diesen Rechtsbereich gehören Sprichworte wie: *"Man schickt nicht den Sohn des Hauses zum Senfholen."*¹⁸¹ Dafür lautet eine Erklärung: *"Den, der dich in eine Sache eingeweiht hat, solltest Du nicht losschicken, um für dich in der selben Sache einzutreten."* Er muß selbst erst Erfahrungen damit sammeln, könnte man hinzufügen.

*"Ein kleines Stück (Fleisch) ist auch was wert."*¹⁸² Hiermit ist gemeint, *"Man ehrt auch den Sohn seines Vorgesetzten, das heißt, den Sohn dessen, von dem man Land zugeteilt bekommt."*

*"Der Sohn des Dorfes fragt nicht danach, was gesät wurde."*¹⁸³ Dazu wird von Bɛtammaribe erklärt: *"Wenn du zu einer Gemeinschaft gehörst, brauchst du dich nicht darum zu bemühen, jede Kleinigkeit zu erfahren, denn du wirst sie sowieso bald erfahren."*

Was die Erbschaft betrifft, zeichnen sich beide Gesellschaften dadurch aus, daß sie eine Betonung auf die Vererbung, besser gesagt die Weitergabe von Wissen legen und die Vererbung materieller Güter dem explizit nachgeordnet wird. Die Fähigkeit Wissen weitergeben zu können und andere an den eigenen Erfahrungen teilhaben zu lassen, scheint das wertvollere Gut in beiden Gesellschaften zu sein. Dem immateriellen Erbe wird mehr Wert beigemessen als den materiellen Gütern, die ein Toter hinterläßt.

Diese Vorstellungen sind am deutlichsten darin zu erkennen, wie in beiden Gesellschaften

¹⁸¹ Ditammari Sprichwort Nr. 34, Mategesa 93.

¹⁸² Ditammari Sprichwort Nr. 46, Mategesa 93.

¹⁸³ Ditammari Sprichwort Nr. 161, Mategesa 93.

über die Erziehung der Kinder gesprochen wird. Daß Erziehung ohne Gewalt vor sich gehen soll und die Kinder zur Achtung vor den Eltern verpflichtet, darauf weisen zum Beispiel Texte wie *"Der Jäger und das Perlhuhn"*¹⁸⁴ oder *"Vom Schwören und übler Nachrede"*¹⁸⁵ aus dem Nateni hin. Es heißt dort: *"Das zeigt uns, daß Eltern ihre Kinder nicht schlagen sollen, sondern ihnen die Dinge erklären. Denn sonst gibt es mißgestaltete Kinder, die nicht frei sind für das Leben."* Aber auch Sprichworte des Ditammari wie *"Ein Waise hat nie genug Ratgeber"*¹⁸⁶ oder die Geschichte von *"Waran und Hase"*¹⁸⁷ lehren diesen Grundsatz. Wenn Betammaribe darauf hinweisen wollen, wie ausdauernd man sein muß, um ein Kind richtig zu erziehen, sagen sie: *"Man frisiert niemanden, ohne ihn zu berühren"*¹⁸⁸. Wollen sie aber sagen, welches wertvolle Wissen sie mit ihrer Erziehung allein ihren Kindern angedeihen lassen, dann heißt es auch einmal: *"Man schlägt anderer Leute Kinder nur mit dem dünnen Teil des Knüppels."*¹⁸⁹ In Texten wie in Sprichworten kommt damit auch zum Ausdruck, daß die Erziehung dem Kind schwere Arbeit und Leiden nicht ersparen kann, aber daß es durch sie lernt, damit umzugehen. Das zuvor unerfahrene Perlhuhn sagt zum Jäger: *"Jetzt weiß ich, wie schwer das Leben ist."*¹⁹⁰

¹⁸⁴ Nateni Nr. 5, Mategesa 93.

¹⁸⁵ Nateni Nr. 43, Mategesa 93.

¹⁸⁶ Ditammari Sprichwort Nr. 54, Mategesa 93.

¹⁸⁷ Ditammari Nr. 20, Mategesa 93.

¹⁸⁸ Ditammari Sprichwort Nr. 19, Mategesa 93.

¹⁸⁹ Ditammari Sprichwort Nr. 10, Mategesa 93.

¹⁹⁰ Nateni Nr. 5, Mategesa 93, S. 9.

G. Zusammenfassung

Generationskonflikte sind nicht nur eine Bedrohung für die lebensnotwendige Solidarität zwischen Alten und Jungen bei Natemba und Betammaribe, sondern in ihrer Gesellschaft auch deshalb so bedrohlich, weil die Verbindung zur mündlichen Übermittlung von Wissen und Erfahrung im Konfliktfall zusammenbricht. Wenn in Generationskonflikten Falschaussagen, Anklagen oder Lügen über die eigenen Verwandten gemacht werden, stürzt das nicht nur die Alten und Jungen in Unglück und Tod, sondern dann ist das etwas, gegen das es nach dem Tod eines Alten kein Verzeihen mehr gibt. Nach Meinung der Natemba und Betammaribe wird die Unwissenheit über viele lebenswichtige Dinge, dessen Leben schwer belasten, der diese Gesetzmäßigkeit nicht früh genug bedenkt oder begreift. Es entsteht ein Fluch. Der Hase, als Protagonist dessen, der die Würde der Alten nicht achtet, wird daher *"bis heute vom Hund aus der Gemeinschaft der Menschen verjagt."*¹⁹¹ Er erinnert uns an den ältesten Sohn, welcher den Hof des Vaters verlassen muß, weil er weder dessen Erfahrungsreihenfolge nachzuvollziehen bereit ist, noch auf den Rat der Mutter hört.

Die rechtlichen Bereiche in den Beziehungen zwischen den Generationen kommen, wie wir gesehen haben, weniger in Verboten zum Ausdruck, als vielmehr in Verpflichtungen. Elternschaft bedingt eine Verpflichtung vorrangig, nämlich die Namensgabe und die Verleihung einer Identität des Kindes durch die Eltern. Die zweite wichtige Verpflichtung, deren Nichteinlösung rechtlich schwerwiegende Folgen hat, ist die Erziehung der Kinder. Dies schließt den Rat mit ein, zu dem sie dem Kind gegenüber verpflichtet sind. Kindschaft wiederum verpflichtet zur Achtung der Alten.

¹⁹¹ Nateni Nr. 43, *"Vom Schwören und der üblen Nachrede"*, Mategesa 93, S. 65.

5. Geschwister. Das Rätsel von Hunger und Tod

Entgegen der in westlichen Gesellschaften als Urbild des Aufeinander-Angewiesen-Seins im Mittelpunkt stehenden Eltern-Kind-Beziehung stehen für Natemba und Betammaribe die Beziehungen zu Geschwistern und Altersgenossen im Zentrum menschlicher Solidarbeziehungen. Basieren die in den intergenerationellen Beziehungen stattfindenden Sozialisationsprozesse fast ausschließlich auf der Findung einer Balance sich entgegenstehender Interessen, für die in beiden Gesellschaften unterschiedliche Konsensformen überwiegen, so finden Lernprozesse in den Gruppen gleichen Alters vor allem auf dem Erfahrungshintergrund der Zusammenarbeit statt. Bemerkenswerterweise setzt sich jedoch auch in den Geschwisterbeziehungen ein Muster fort, das ein ähnliches Schema wie die intergenerationelle Sozialisation aufscheinen läßt. Innerhalb der Generationsgruppe gilt das Älter- oder Jünger-Sein als das Vergleichsmoment an sich. Es bestimmt zugleich auch, wie sich die individuellen Verhältnisse zu Mitgliedern älterer oder jüngerer Generationen gestalten lassen. Natemba wie Betammaribe betrachten zwar die altersunterschiedlich geschichteten Gruppen ähnlich wie die Beziehungen zwischen Mitgliedern verschiedener Generationen. Für Betammaribe zumindest besitzt jedoch die Solidarität der in einer Altersgruppe zusammenarbeitenden Personen ein wichtiges politisches Moment der Zusammengehörigkeit und Verpflichtungen über verwandtschaftliche Beziehungen hinaus. Nach welchen Kategorien Natemba und Betammaribe soziale Beziehungen innerhalb einer Generation unterscheiden, zeigen die nachfolgenden Abschnitte über Zwillinge, die Gruppe der Brüder und den beiden Paaren Bruder und Schwester sowie Bruder und Freund.

A. Zwillinge. Fruchtbarkeit

In dem "Rätsel von Hunger und Tod" wird gefragt: *"Es war einmal jemand, der hatte einen jüngeren Bruder. (Er mußte) für seinen kleinen Bruder, sein Kind, seine Frau (sorgen). Da ging er zur Beratung zu einem Heiler. Dort sagte man ihm, zwischen deiner Frau, deinem Kind und deinem Bruder mußt du einen auswählen für den Tod. Welchen der drei würdet ihr*

töten?"

Ein Zuhörer antwortet: "Du mußt dein Kind umbringen."

Ein anderer Zuhörer fragt: "Du hast mir gesagt, daß es seit diesem Tag Zwillinge auf der Welt gibt."

Der Erzähler bestätigt: "Seit diesem Tag gibt es Zwillinge. Seit diesem Tag geben sie den Kindern den Namen Tsiansi." Die Zuhörer lachen.

Der Erzähler erklärt: "Wenn du deinen jüngeren Bruder umbringst, wirst du keinen jüngeren Bruder mehr haben. Der kann dir nicht neu geboren werden und ist doch Teil deiner Stärke. Wenn du die Frau umbringst, wird man dich des Mordes beschuldigen. Die Familie der Frau wird Anklage erheben gegen dich. Wenn du dein Kind umbringst, wirst du noch Tsiansi, den zweiten Sohn, Tsiansi zeugen."¹⁹²

Dieser Text zeigt, welche Verwandtschaftsbeziehungen der Zwillingenpaarbeziehung nachgeordnet sind, und zwar sowohl die der Kindschaft als auch die der Ehe. Für die Beziehung zu anderen jüngeren Geschwistern dagegen wird eine Modellübernahme befürwortet, mit dem Appell an die Solidarität: "...den kleinen Bruder brauchst du noch." Für die Beziehung zu ihm wird an die aus der Beziehung mit einem Zwillingenbruder abgeleitete absolute Solidarität appelliert.

Ein Zwillingenpaar betrachten Betammaribe und Natemba als die Verkörperung der engsten sozialen Bindung. Es steht als eine Art absolutum für die durch Verwandtschaft entstehenden Bindungen und ist das engste Bündnis, das sich Natemba und Betammaribe zwischen Menschen denken können. In der Geschichte von Kwaro und den Zwillingen erzählen Natemba von diesem alles Unglück überdauernden Bündnis zwischen Zwillingen. Obwohl die Zwillinge Mutter und Vater verlieren und keinen Menschen finden, der bereit ist, ihnen bei den beschwerlichen Vorbereitungen für die Begräbnisfeiern der Eltern Hilfe zu leisten, gelingt es ihnen, die Schwierigkeiten zu überwinden und sich ohne Eltern als soziale Wesen zu etablieren. "Seither gibt es Zwillinge, und die Menschen wissen, daß Gott es ist, der den Menschen Leben und Tod schenkt und nicht der Erdherr."¹⁹³

¹⁹² Nateni Nr. 58, Das Rätsel von Hunger und Tod, Mategesa 1994, S. 64.

¹⁹³ Mategesa Nateni Nr. 4 Die Geschichte von Kwaro dem Erdherrn, den Zwillingen und Gott.

Die Geburt von **batatiba**¹⁹⁴, Zwillingen, gilt als Zeichen der Verheißung besonderer Fruchtbarkeit. Kommen Zwillinge auf die Welt, fragt man daher den Berater, in welchem Hause sich **ditakôn**, der heilige Krug der Fruchtbarkeit befindet. In der Überlieferung einer Fürbitte anlässlich einer Zwillingengeburt heißt es: *"Oh Kräfte der Fruchtbarkeit, gebt, daß mit eurer Hilfe, mit der Hilfe der Ahnen und der Hilfe von Gott, diese Kinder, die ihr mir gabt, leben. Gebt mir eine gute Ernte, damit ich sie ernähren kann."*¹⁹⁵

In diesem Gebet werden die Probleme, die für Betammaribe wie Natemba mit der Geburt von Zwillingen verbunden sind, kurz und bündig zusammenfaßt. Ein Stück des in **ditakôn**, dem heiligen Krug, aufbewahrten Wurzelholzes wird vom Besitzer des Kruges während der Namensgebungsfeier an die Gürtel der beiden Kinder genäht. Zu dieser Gelegenheit werden für das Zwillingespaar zwei rote Ziegen, zwei schwarze Perlhühner und zwei schwarze Hühner geschlachtet und eine spezielle Art Klöße zubereitet, deren Name **butunièkia** ist. Von diesen Knödeln dürfen nur die Verwandten des Zwillingespaars essen, denn jeder, der sonst davon isst, läuft Gefahr, daß in seiner Familie ebenfalls Zwillinge geboren werden. Es gilt hier eine rudimentäre Fleischteilungsregel, nach der die Mutter der Zwillingespaars den Rücken der Ziegen erhält. Der Bewahrer **ditakôn**s, des heiligen fruchtbaren Kruges, wird sich bald darauf auf die Suche nach neuen Wurzelhölzern machen. Er sucht dieselben, die in dem Krug aufbewahrt wurden und wird diese mit den alten vermischen. Er flicht aus dem Haar und den Federn der Opfertiere eine kleine Schnur, mit der er die neuen und die alten Wurzeln zusammenbindet. "Binden" interpretiere ich hier als Symbol für den erneuerten Vertragsabschluß mit den Kräften der Fruchtbarkeit. Gleichzeitig dient diese Sorte Holz als Sud einem Bad, das die Mutter von Zeit zu Zeit bereitet, um das Wachstum der beiden Kinder zu fördern.¹⁹⁶

Diese kurze Beschreibung des Zwillingesrituals zeigt die beiden Seiten des Kindersegens, der Zwillingesgeburt. Einerseits hofft man auf die Fruchtbarkeit. Andererseits ist die größere Ernte einfach erforderlich, um beide Kinder ernähren und großziehen zu können. Fällt die Ernte aus

¹⁹⁴ **batatiba** bedeutet in Ditammari *Zwillinge* und bildet den Plural von **Otato**. Vgl. Schuster; Wiedmann 1996; Maurice 1986, S. 146 und 474.

¹⁹⁵ Maurice 1986, S. 147.

¹⁹⁶ Vgl. Maurice 1986, S. 146 ff. Meinen eigenen Beobachtungen nach werden für alle Kinder regelmäßig warme Bäder aus Dekokten bestimmter Rinden und Pflanzen zubereitet.

oder ist sie schlecht, ist das Überleben beider Kinder um so mehr gefährdet als es gilt, beide als Geschwisterpaar überleben zu lassen. Da sie als Inbegriff einer solidarischen Beziehung betrachtet werden, gelten Zwillinge auch als heilig. Zwillingspaare stellen in dieser Hinsicht an ihre soziale Umgebung erhöhte Anforderungen, sei es an den Sinn für Gerechtigkeit oder sei es an den Geist solidarischer Grundsätze. Es gibt verschiedene Muster, nach welchen auf diese Anforderungen reagiert wird. Teils versucht man tatsächlich den Zwillingen alles gleich zu geben und zu schenken; teils versuchen andere Familien ein umgekehrtes Erstgeborenenrecht zu konstruieren, in dem gesagt wird: Der Erstgeborene ist der Jüngere, welcher vom Älteren, dem faktisch nachgeborenen Kind, vorgeschickt wird, mit dem Auftrag nachzusehen, ob die Welt gut sei.¹⁹⁷ Der hohe Grad der Verbundenheit, die zwischen Zwillingen herrscht, kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, daß vor der Eheschließung eines Zwillinges sich beide zuerst einem Reinigungsritus mit geweihtem Wasser aus dem **tédauté** Krug¹⁹⁸ unterziehen müssen. Sie werden damit ihrer Heiligkeit entledigt und können sich nun um der Beziehung zu anderen Personen willen trennen.

B. Brüder. Zusammenarbeit

Nicht nur Zwillinge, sondern auch Geschwisterbeziehungen bilden den Prototypus solidarischer Beziehungen. Deren Wertmaßstab gilt für alle anderen Beziehungen innerhalb derselben Generation wie Freundschaft, Liebschaft, sowie für bestimmte Formen der Ehe.

Bei Brüdern sind dies insbesondere die Beziehungen der Zusammenarbeit. Diese Beziehungen geraten jedoch wie alle anderen auch unter den Druck affektiven und emotionalen Widerstreits. Natemba lehren ihre Kinder: *"Wenn du einen Bruder und einen Freund hast, sollst du beide gleich gut behandeln. Du sollst den einen dem anderen nicht vorziehen."*¹⁹⁹ Zuneigung, Eifersucht, Streit sind Affekte, welche Natemba oder Betammaribe vor allem aus

¹⁹⁷ Vgl. Maurice 1986, S. 147.

¹⁹⁸ Dem eigentlichen Krug der Fruchtbarkeit, welcher ebenfalls mit Wurzeln gefüllt wird und nur von alten Männern gefüllt werden darf, die keine eigenen Kinder mehr zeugen. Für eine ausführliche Beschreibung siehe Maurice 1986, S. 36.

¹⁹⁹ Nateni Nr. 1, Bruder und Freund, Mategesa 93.

den Beziehungen mit ihren Gleichaltrigen kennen. Sie lernen diese Affekte jedoch nicht nur kennen, sondern sie üben auch in der Geschwistergruppe damit umzugehen. So lernen sie, Spannungen und Konfliktursachen zu bewältigen. Allein aufgrund der Erfahrungen mit den sehr stark empfundenen Affekten in der Geschwistergruppe erwächst letztendlich die Kompetenz des Einzelnen mit Streit, Eifersucht und empfundener Ungerechtigkeit umzugehen. In der Erinnerung an diese Erfahrungswerte entsteht die gerade in den beiden von Launen des Klimas und des Bodens abhängigen Gesellschaften so überlebenswichtige Fähigkeit, Nachsicht zu üben, gerecht zu sein, Verantwortung für den anderen zu übernehmen und Mitleid mit dem Schwächeren zu haben. Natemba oder Betammaribe lehren ihre Kinder also nicht nur zu begreifen, wie stark ihre Existenz von den Qualitäten des Bodens und den Änderungen des Klimas abhängt, sondern verfolgen anhand von Rätsel oft den didaktischen Zweck, das Nachdenken über die Unabdingbarkeit solidarischer Beziehungen einerseits und die dadurch entstehenden Probleme andererseits anzuregen.

Um dies zu verdeutlichen, stellen Betammaribe ihren Kindern die Frage: *"Wer hat das höchste Lob?"* Und erzählen Ihnen dann folgende kleine Geschichte. *"Vor langer, langer Zeit lebten einmal drei Brüder, von denen war jeder auf seine Weise so stark, daß sie unbesiegbar waren. Des einen rechte Hand war so stark, so stark, daß er mit einem einzigen Lanzenwurf Dinge in allen vier Himmelsrichtungen gleichzeitig treffen konnte, ja sogar den Himmel. Der andere hatte so scharfe Augen, die konnten weiter sehen als Tausende von Kilometern, mehr als man in tausend Jahren hätte laufen können. Der dritte war ein Akrobat, der im Flug alles auffangen konnte, was zur Erde fiel.*

Es fehlte ihnen daher an nichts, und das ganze Dorf beneidete sie. Auch der böse Geist des Waldes wurde eifersüchtig und unzufrieden über ihr Glück, wie es seine Eigenart war. Um sie unglücklich zu machen, unglücklicher als es Worte sagen können, entführte er ihre Mutter und hing sie an ein Horn des jungen Mondes, der als Sichel am Himmel stand. Über den Tag hatte der Bruder mit den stechenden Augen in allen vier Himmelsrichtungen die Erde abgesucht. "Laßt uns nach Hause ins Bett gehen," sagten seine beiden Brüder, als die Sonne unterging. Er aber bestand darauf, auch in der Nacht seine Suche fortzusetzen. Als er nun hochblickte, gewahrte er da oben, zu seiner großen Überraschung, ihre Mutter im Mond. Er sagte seinen Brüdern Bescheid. Der zweite schickte seine Pfeile in die Lüfte. Nach einem kurzen Moment traf er den Mond und durchschloß das Seil. Die Mutter wäre am Erdboden

zerschmettert, wenn nicht der dritte Bruder in die Luft gesprungen wäre, sie mit seinen Armen aufgefangen und sie sanft auf dem Boden abgesetzt hätte.

*Welcher der drei hat sich am meisten um die Mutter verdient gemacht?*²⁰⁰

Interessanterweise diskutieren Natemba über dieses Rätsel mit völlig verschiedenen Argumenten. Auf welche Weise in dieser Diskussion die Topoi aus der Ditammari-Version der Betammaribe wieder auftauchen, erscheint höchst erstaunlich. Da ein Teil der Diskussion über dieses Rätsels bei Natemba von uns aufgenommen und dokumentiert werden konnte, kann damit gezeigt werden, daß die Version in Nateni zwar anders gemischt ist als die in Ditammari bekannte Version, daß aber dennoch alle wesentlichen Teile des Rätsels in beiden Versionen enthalten sind.

*Die drei Brüder*²⁰¹

"Es waren einmal drei Leute, die diskutierten miteinander. Der erste sagte, er könne gut mit Pfeil und Bogen umgehen. Der zweite sagte: 'Ich sehe gut.' Der dritte sagte, er könne gut fangen. Da gingen sie alle drei zusammen los. Der, der gesagt hatte, er könne gut sehen, sah eine Zwergantilope. Er sah das Tier ganz am Fuße des Berges, und der Bogenschütze zielte und traf: 'Du, du hast doch gesagt, du kannst fangen, geh und hole das Tier,' sprachen sie darauf zum dritten. Der Mann der Hand, der Fänger, streckte seine Hand aus und holte das Tier, und sie zogen der Antilope das Fell ab. Wer von den dreien wird den Kopf bekommen?' Einer der Zuhörer sagt: 'Der Bogenschütze muß den Kopf bekommen.'

Andere sagen: 'Nein, der, der die Beute gesehen hat.'

Wieder jemand sagt: 'Nein, der Fänger muß den Kopf bekommen.'

Der Erzähler sagt zu einer der Zuhörerinnen: 'Siehst du mich, oder siehst du mich nicht?'

Sie sagt: 'Ich sehe dich.'

Der Erzähler sagt: 'Streck deine Hand aus und berühre mich!'

Sie sagt: 'Kann ich von hier aus nicht.' (Lachen)

Erzähler: 'Er kann hier bleiben und mit dem Pfeil zielen, den Pfeil abschießen, und wenn er dich trifft, würdest du dort hinten im Wald trotzdem tot umfallen.'

²⁰⁰ Ditammari Nr. 9, Wer hat das höchste Lob?, Mategesa 1994, S. 82 f.

²⁰¹ Nateni Nr. 47, Die drei Brüder, Mategesa 1994, S. 54. Rätsel mit Erzählung und Diskussion.

Der andere sagt: 'Aber wenn du dort hinten stehst, und ich die Hand ausstrecke, kann ich dich nicht greifen.'

'Der Mann der Hand, der Nehmer, bekommt den Kopf also. Der, der die Beute geholt hat, erhält den Kopf.'

Ein anderer sagt: 'Hat der Nehmer das hergebracht, und der Bogenschütze dann erst die Beute erlegt, oder was?'

Zuhörer: 'Nein, das ist weit weggewesen, von wo aus er getroffen hat. Er hat die Hand erst nach dem Schuß nach der Beute ausgestreckt.'

(Alle reden durcheinander. Alle wollen auf einmal ihre Meinung sagen.)

Einer sagt: 'Das Tier war weit weg, einer hat's gesehen, der andere hat's geschossen und der dritte hat es hergeholt. Na also? Siehst du!'

Ein anderer meint: 'Der Pfeil kann von hier bis in ein anderes Viertel des Dorfes reichen, er fliegt weit. Von da aus, wo ich sitze, sehe ich das Viertel auch, aber ich kann meine Hand nicht bis dorthin ausstrecken, nicht wahr? Siehst du!'

Noch ein anderer führt an: 'Ich werde dir eine Geschichte erzählen. Hier, wo ich jetzt sitze. Wenn dein Vater stirbt und dir deinen kleinen Bruder zur Versorgung hinterläßt. Danach stirbt auch eure Mutter. Dann hast du auch noch deine Frau und dein eigenes Kind. Mußt du dann nicht einen von den dreien umbringen, um dein Haus zu bauen. Wen von den dreien wirst du dann töten, da weder deine Mutter noch dein Vater mehr am Leben sind? Zwei von den dreien muß du am Leben lassen. Man muß eine Lösung finden. Den kleinen Bruder kann ich nicht töten, denn wer wird sonst Kinder nach mir haben, wenn nicht er?'

In der Ditammari-Version stellt die Figur der Mutter den Indikator für die Geschwisterschaft dar. In der Nateni-Version erfolgt dieser Hinweis auf Geschwisterschaft durch die Frage nach der Fleischteilung. Eine Fleischteilungsgemeinschaft hat untereinander auf Gerechtigkeit und Solidarität zu achten. In Sprichwörtern der Betammaribe heißt es daher auch: *"Nur ein blöder Ochse schneidet die Verwandtschaft."* Betammaribe erklären dazu, es sei nicht so wichtig, über was man sich in der Verwandtschaft gestritten hat. *"Wichtiger ist, du bewahrst wenigstens einen kleinen Teil (Essen oder Trinken, Fleisch oder sonst etwas nützliches) für deinen Bruder auf, und sei er auch noch so klein."*²⁰² Was daraus aber in Hinblick auf

²⁰² Ditammari Sprichwort nr. 42, Schuster und Wiedmann 1995.

andere soziale Beziehungen und für das Handeln in nicht verwandtschaftlichen Beziehungen folgt, sagt ein anderes Sprichwort: "*Keiner, der nicht seinen eigenen Bruder hätte.*"²⁰³ Und unter den jungen gebildeten Städtern erklärt man dazu: "*Jeder hat seine Privatinteressen.*"²⁰⁴

C. Bruder und Freund. Solidarität

Wir haben im Kapitel 3 den Weg des Fremden in die Gesellschaft kennengelernt und dargelegt, daß dieser, nachdem er mit anderen Männern seines Alters zusammengearbeitet hat, diese als Freund gewinnen kann. Ein Fremder wird also Freund, indem er mit anderen zusammenarbeitet. Als Freund wiederum genießt er jedoch einen bereits enger an die Gesellschaft gebundenen Status. Man weiß, wie er arbeitet, man weiß, ob man sich auf ihn verlassen kann, man kennt seine Schwächen, seine Stärken, und vice versa. Kurz: Er ist jetzt jemand. Wenn man von ihm spricht, wissen die anderen, wer gemeint ist, ebenso kann er über andere sprechen, und sein Gesprächspartner weiß, wen er meint. Für Natemba folgt daraus, daß so ein Freund dem Bruder nicht nachgestellt werden darf. In der Erzählung "Bruder und Freund" wurde uns gezeigt, wie wichtig es ist, Freund und Bruder einander nicht vorzuziehen. Diese Geschichte der Natemba schildert im wesentlichen, welche Schwierigkeiten auf emotionaler Ebene entstehen, wenn dieser Grundsatz nicht beachtet wird. Eifersucht, Wut, Entsolidarisierung und Streit sind die Folge der Bevorzugung eines Bruders oder Freundes vor dem anderen. Hier ist das Moment der Gerechtigkeit ganz stark zu erkennen. Es tritt noch einmal ganz deutlich in Erscheinung, bevor sich die Gruppe Gleichaltriger dann doch noch differenzieren wird. Was macht darüberhinaus die Differenzierung möglich? Wie Natemba und Betammaribe meinen, ist dies die abstrakt gedachte, über lange Zeiten und Strecken hinweg geltende Form der Zusammenarbeit. Wir nennen es in unserem Sprachgebrauch Solidarität.

Auf ditammari heißt "*Ndo anopo*": "Ich will dein Freund sein."²⁰⁵ Eine Formel der Allianz,

²⁰³ Ditammari Sprichwort Nr. 149, Schuster und Wiedmann 1995.

²⁰⁴ Erklärung von J.B. und D. K., zwei Übersetzer und in der Alphabetisation Beschäftigte.

²⁰⁵ Maurice 1986, S. 222, 473.

die zwischen Gleichaltrigen üblich ist. Als **ndo** bezeichnet eine Betammaribe-Frau auch ihren Ehemann. Dies verweist jedoch weniger auf die Allianz zwischen ihr und ihm selbst als auf die Allianz, die ihr Bruder mit ihrem Ehemann nach der Formel **ndo anopo** geschlossen hat. Bruder und Freund sind ein Paar, das sich neben der Zusammenarbeit, die sie im Feldbau und bei der Jagd wie Brüder praktizieren, vor allem dafür verbündet, beziehungsweise solidarisiert, um seine Schwestern miteinander zu tauschen. Das Paar Bruder und Freund verweist daher immer auch auf die Beziehung zwischen Bruder und Schwester.

D. Bruder und Schwester. Frauentausch

In der Erzählung der Natemba *"Bruder und Schwester"* verliert ein Mann seinen Sohn, weil dieser als Viehhirte in die Wildnis zieht, um dort allein mit seinen Tieren zu leben. Nachdem der Vater seine Leute mehrmals vergeblich veranlaßt hat, den Sohn nach Hause zurückzuholen, geht schließlich die Schwester in den Wald, um ihren Bruder heimzubringen. Sie erreicht dies, indem sie ihm in der Wildnis zeigt, wie er sein Glied in ihre Scheide führen kann. Als der Bruder aus Neugier und empfundener Lust auf eine Wiederholung drängt, begibt sie sich auf den Heimweg. Ihr Bruder folgt ihr auf diesem Weg. Immer wieder legen sich Bruder und Schwester nieder, um einander beizuwohnen, während sie sich immer weiter nach Hause begeben. Der Bruder also folgt der Schwester, weil er in ihr seine Partnerin gefunden hat. Nichts anderes als die Lust an der Geschlechtlichkeit war dazu geeignet, ihn zur Heimkehr aus der Wildnis zu bewegen. Der Vater schließlich dankt seiner Tochter. Es heißt: *"Der Vater sprach zu seiner Tochter: 'Mein Kind, da ich nichts mehr alleine kann, gehst auch du nicht mehr weg. meine Tochter, da niemand deinen Bruder zurückbringen konnte, nur du allein, wirst auch du nicht weggehen von hier.'*²⁰⁶ *Der Vater hatte Rinder. Die nahm er und gab sie der Tochter."* Zuerst wird erklärt: *"Denn sie war es, die ihren Bruder nach Hause brachte."* Die Geschichte endet jedoch erst mit der ätiologischen Erklärung: *"So ist es gekommen, daß die Leute heiraten."*²⁰⁷ Und die Zuhörer sagen: *"So war es bei uns. Die Fulbe heiraten heute noch unter sich, man soll sie deshalb nicht verurteilen, denn früher war es bei uns genauso."*

Erstaunlicherweise wird hier der Ursprung von Heiratsallianzen so dargestellt, als handle es sich um einen veritablen Fall von Inzest. Tatsächlich liegt darin aber eine erzähltechnisch bedingte Engführung vor, die Bruder und Freund zu einer Person verkürzt. Der komplizierte Vorgang des Frauentauschs wird hier für den Zuhörer bis auf die emotional essentiellen Komponenten gekürzt, so daß sich jeder Zuhörer mit den Akteuren der Geschichte leicht identifizieren kann. Nur so kann sich die Nachempfindung, die die Erfahrung prägen wird,

²⁰⁶ Das heißt, sie braucht keinen Fremden zu heiraten und zur Schwiegervater zu ziehen.

²⁰⁷ Nateni Nr. 18, Geschichte von Bruder und Schwester, Mategesa 1994, S. 25 f.

auf das Wesentliche konzentrieren. Worum es dabei aber eigentlich geht, ist dies: Der durch Lust charakterisierte Zusammenhalt bildet zwar ideell den Kern sozialen Seins. In der sozialen Wirklichkeit jedoch kommt in diesen Fällen der Vorteil hinzu, daß die Beziehung zwischen Bruder und Schwester parallel zu der Allianzbeziehung zwischen Bruder und Freund bestehen bleibt. Daß sich Bruder und Freund wie Brüder zueinander verhalten sollten, ist eine der wichtigsten Sicherheiten dieser Art Heiratsallianzen. Die Solidarität bildet abstrakt die Basis für Heiratsbeziehungen. Konkret zeigt diese Geschichte schließlich auch, daß es für jeden Vater wünschenswert sei, seine Tochter nur dann wegziehen zu lassen, wenn sie in die Familie eines mit dem Sohn befreundeten Mannes aufgenommen werden soll, wie in ihr eigenes Zuhause.

Der Schwester gelingt es, den Bruder nach Hause zu holen. Das heißt bei Natemba, sie geht im Austausch gegen eine Frau, die er mit nach Hause bringt, in die Fremde. Es wird hier ein Wechsel von der Endogamie zur Exogamie erzählt und postuliert. So weit zu der Sicht von Natemba auf die Beziehung zwischen Bruder und Schwester.

Das Sprichwort der Betammaribe: *tikooti tu dimonfyè*²⁰⁸. "*Verwandtschaft ist Narbe.*" Und die Erklärung: "*Man kann eine Freundschaft aufgeben, aber Verwandtschaft nie.*", erinnert daran, daß die sicherste Allianz für Betammaribe jene ist, die auf verwandtschaftlichen Beziehungen aufgebaut ist. Deutlich wird jedoch auch immer die übertragene Bedeutung verwandtschaftlicher Bindungen auf Allianzen zwischen Geschwistergruppen. So werden die verschiedenen Beziehungen innerhalb von Heiratsallianzen generell der Geschwisterbeziehung nach differenziert. In bezug auf Geschwisterbeziehungen liegt bei Betammaribe und Natemba ein sehr weit differenzierendes Vokabular vor. Dem entspricht ebenfalls ein Teil des Inhalts von Geschichten, die davon erzählen, "*wie die Frauen zu uns kamen*". Die Gruppe der Erzählungen über Allianzbeziehungen kennt folgende Varianten:

Mann findet Frau in der Wildnis. Sie folgt ihm. (Fliegenmutter)

Frauen bringen Mann mit. (Bruder und Schwester)

Fremder holt sich Frau aus den einheimischen Familien (Wie Hase die Tochter des Erdherrn bekam.)

²⁰⁸ Ditammari Sprichwort Nr. 189, Mategesa 93.

Die Enkelsöhne bringen eine fremde Frau eines fernen befreundeten Dorfes mit nach Hause.
(Decoude die Schöne.)

Für Geschwister gibt es drei kategoriale Gruppen. Zwei davon beziehen sich auf die Bezeichnung älterer beziehungsweise jüngerer gleichgeschlechtlicher Geschwister. Eine dritte Kategorie bezeichnet die Gegengeschlechtlichkeit des Geschwisters. Da es für die Kategorie Bruder und Schwester nur klassifikatorische Bezeichnungen gibt, die im Grunde nur ein Älter- oder Jüngersein differenzieren, tritt die geschlechtliche Differenzierung oft völlig in den Hintergrund. Dies macht den Anspruch an ein hohes Ideal deutlich. Das Prinzip der Gleichheit der Mitglieder einer Generation beruht auf einer juristischen Fiktion des Egalitarismus.

In alltagspraktischer Hinsicht bilden Bruder und Schwester jedoch insofern eine besondere Art verwandtschaftlicher Beziehung, als die Mehrzahl aller jungen Frauen das erste Kind oder die ersten Kinder im Hause ihrer Eltern zur Welt bringen und diese dort aufwachsen. Die Brüder der Mutter sind dann mit diesen Kindern oft häufiger zusammen als der leibliche Vater oder auch der spätere Ehemann. Zu den ältesten Kindern, das geben Natemba und Betammaribe unumwunden zu, ist das Verhältnis des rechtlichen Vaters deshalb oft getrübt, weil es sich weder auf frühkindlich entstehende, emotional geprägte Bindungen stützen kann, noch die Genitorenposition für ihn wahrscheinlich ist.²⁰⁹ Der Genitor der ersten Kinder einer Frau ist in der Regel einer ihrer gleichaltrigen Geliebten, mit welchen sie in der postadoleszenten Phase mehr Zeit verbringt als mit dem ihr als Ehegatte bestimmten Mann. Entsprechend der Distanz, die zwischen Geschwistern bestehen kann, ordnen sich die einzelnen Kategorien nach einem Schema, in welchem dem Bruder-Schwester-Paar neben dem Zwillingenpaar eine ähnlich wichtige Bedeutung zugemessen wird.

²⁰⁹ Eine Erklärung, die der von Fortes bei den Tallensi erfragten Problematik zwischen ältestem Sohn und Vater sehr ähnlich ist. Dort wird erklärt, die Schreine der beiden müßten sich aus einem Zwang heraus bekämpfen. Bleiben Vater und ältester Sohn auf einem Hof, so wird dieser Kampf der Schreine schließlich dazu führen, daß entweder der Vater oder der Sohn eines unnatürlichen Todes sterben muß. Man schickt den ältesten Sohn daher immer so lange fort, bis der Vater nicht mehr lebt. Dann erst kann er zurückkehren und ihn beerdigen. Vgl. Fortes 1959.

Die Bezeichnungen für die miteinander verwandten Personen einer Generation bilden das Feld der am weitesten differenzierten Verwandtschaftsbegriffe.

Deutsch	Nateni	Ditammari
älterer Bruder einer Mannes oder ältere Schwester einer Frau	kupwe, pàdà	n'kokotyí
jüngerer Bruder eines Mannes jüngere Schwester einer Frau	yanda, yatá	nânté
Bruder einer Frau Schwester eines Mannes		tâô
Frau des jüngeren Bruders	hótà yuú	n'kotiên poku
Geschwister einer Familie	kùcààpa	n'també donné
Scherzbeziehung zw. Schwägerin und Schwager	naàma	n'jetintioku kétibonna
Anrede der Frau gegenüber der älteren Schwester ihres Mannes	hótà seepann	niôko
Junge Leute einer Generation	cènkú	napônto
Brüder und Schwesterngruppe	kùcààpa	díffwon
Anrede:(mein) Bruder	ncaa, kùcàà	n'ko
Anrede:(mein) Freund	d'dóópo	n'ópo
Brüder und Schwestern im selben Alter wie ego	daapàn-topa	tâô
Anrede: Mann der Schwester meines Ehemannes / meiner Ehefrau	cèka tàò	n'tiyo ten
Anrede: Frau des jüngeren Bruders meines Mannes	yantò	n'tièn
Anrede: jüngerer Bruder meiner Frau	n'hòòtadapám-ma	n'tari koti
Anrede: Schwager, spez. der Mann meiner Schwester	n'hòòta dapann	n'tari

6. Mann und Frau

A. Einleitung

"Da ihr verboten habt, die Geschichte des Geschlechts zu erzählen, habe ich nichts mehr zu sagen."²¹⁰ Dieser Satz stammt von einem jungen Erzähler. An einem Abend, an dem viele Natemba aus der nächsten Nachbarschaft zusammengekommen waren, um uns Aufwiedersehen zu sagen und sich zu diesem Anlaß Geschichten erzählten, war meine Mentorin mitanwesend. Anders als in früheren Folgen von Erzählabenden, an welchen sie nicht teilnahm, hatte sie an besagtem Abend nach einigen Erzählungen, in welchen es um "das Geschlecht" ging, eingeworfen: "Anstatt Geschichten über das Geschlecht der Frau zu erzählen, solltet ihr lieber richtige Geschichten erzählen."²¹¹ Dadurch schlug die bis dahin heitere, angeregte Stimmung jäh in eine spannungsvolle, fast gedrückte Atmosphäre um. Der Einwurf V.s wurde als deutliche Form der Zensur empfunden, auf die nun jeder Autor auf seine Weise reagierte. Die Art von Geschichten, gegen die sich die Zensur richtete, nimmt in dem Erzählgut einen prominenten, wenn auch nicht überragenden Platz ein. Es handelt sich um Texte, mit welchen die Erzähler eine unvergleichliche Hochstimmung schaffen. Das Lachen oder die "Oh!"-Rufe, welche den einzelnen Textsequenzen folgen, läßt jeden, selbst wenn er vieles nur andeutungsweise verstehen sollte, wissen, daß es um Inhalte geht, welche in der westlichen Öffentlichkeit heute vor allem durch Werbung und Pornographie thematisiert werden. Was jedoch hat es mit dieser Art auf sich, Sexualität getrennt vom ursprünglichen Sinn und Zweck zu thematisieren? Eben dies, daß Sexualität von Lust getrennt wird, trat hier in Wirklichkeit gar nicht in Erscheinung. Durch die bei kirchlichen Schwestern in die Schule gegangene Kritikerin wurde die vermeintliche Trennung von Sexualität und Lust, im Sinne einer unangemessenen Hervorhebung von Lust, erst hergestellt. Die Meistererzähler stellten sich ihr entgegen. Einige sprachen untereinander: "Sie ist eine Zivilisierte, eine Alleswisserin, die gehört nicht mehr zu uns."²¹² Geheimnisvoll wurde die

²¹⁰ Vgl. NBJW2 1993, S. 125.

²¹¹ Vgl. NBJW2 1993, S. 118.

²¹² Vgl. NBJW2 1993, S. 127.

Sache, als einer meiner Übersetzer mir später zu der Sache erklärte: "*Frauen sind nie fremd.*"²¹³ Und doch singt gerade in der Erzählung mit dem Titel "*Wie die Frauen zu uns kamen*"²¹⁴ die erste Frau an ihrer neuen Kochstelle nach ihrer ersten Nacht im neuen Haus: "*Ich bin in der Fremde.*"

Wie es dazu kommt, erklärten Natemba so: "*Meine Freunde, es ist einmal bei uns geschehen und unsere Mütter haben angefangen zu singen. Wo haben die Lieder angefangen? Wo sind die Lieder hergekommen?*"

Es gab Geschlechter, die keine Männer hatten. Sie hatten ihre Älteste. Diese Älteste fragte: 'Wie geht das, sich zu verheiraten?'

'Das wissen wir nicht.'

Da nahmen sie Fonio, um ihn zu stampfen, und Bohnen, um sie zu kneten, und fingen an zu kochen. Die Älteste ging voraus und trug einen Korb, und ihre jüngeren Schwestern folgten ihr. Sie gingen den Weg entlang. Sie wollten singen, das eine Lied:

'Daß jede von uns ihren Mann bekommt.

Refrain: Daß jede von uns ihren Mann bekommt.'

Der Penis wohnte alleine. (Lachen)

Er hörte das und fragte: 'Was geht da vor?' Da sagte der Vogel ihm: *'Das sind die Geschlechter der Frauen, die singen auf ihrem Weg.'*

Da sagte der Penis: 'Oh, Aub, Aub!' Er war erstaunt, und fing auch an zu singen, indem er ihnen entgegenging: *'Ich bin köstlich, ich bin süß, ich bin hier.'* (Refrain mit Klatschen)

'Ich bin froh in meinem Herzen.'

Da trafen sie sich. Da schlug er mit seinem Stock zu. Da fiel der Korb, den die Älteste trug, herab, und die anderen flüchteten. Er nahm die Älteste mit zu sich nach Hause. Er wußte nicht, wo sich die jüngeren Schwestern befanden.

Am nächsten Morgen fing die Älteste an, Fonio zu stampfen, und begann zu singen:

'Und ihr, hört ihr mich?'

*Naama (Eigennamen), hört ihr,
ich bin in der Fremde.*

²¹³ Vgl. NBJW2 1993, S. 118.

²¹⁴ Nateni Nr. 53 "Das Lied der Frauen", Mategesa 1994, S. 60.

Schöner Mann hörst du?" (Refrain wird vom Publikum geklatscht. Die Stimmung steigt. Alle applaudieren und sagen: "Das war eine schöne Geschichte.")

Der Erzähler erklärt: *"Das ist es, was unsere Mütter im Haus gehalten hat."*

B. Nexum und Sexus

Dieser Text ist nur ein Beispiel dafür, wie Geschlechtlichkeit in der mündlichen Literatur von Natemba und Betammaribe oft ganz abgetrennt von einer Person dargestellt wird. Die primären Geschlechtsmerkmale Penis und Vulva erhalten dabei eine von dem restlichen Körper des Menschen unabhängige Existenz. So kommt der Penis des Wegs und begegnet singend den Frauen. Ebenso wird in einigen Texten davon erzählt, wie jemand den "Geschlechtsapparat" seiner oder einer Frau auf der Erde liegend findet. Hase zum Beispiel kann ihn einpacken, mit nach Hause nehmen oder darum herumhoppeln und sich fragen, was das wohl sei. Von den jungen Mädchen oder einer ahnungslosen alten Frau wiederum wird der Penis gefragt, was er denn arbeite, und er mag darauf antworten, er schlage zu, oder, er lege sich in die Frauen.

Vermutlich stellt diese Form sexualkundlichen Unterrichts eine der genialsten ihrer Art dar. Denn in ihr wird auf leichte Weise sichtbar und begreiflich gemacht, was westlicher Pädagogik bis heute nicht gelingt zu erklären. Natemba und Betammaribe erklären, Sexualität sei ein hauptsächlich auf körperlichem Sein beruhendes Handeln. Allerdings findet es beim Menschen seinen Ausgangspunkt ganz und gar in dem Fragen, in der Neugier auf das am eigenen Leib nicht gekannte, dem fremden körperlichen Sein. Erst der Frage, der Neugier auf dieses "fremde" Sein kann der Akt folgen, der die sich gegenseitig fremde Körperlichkeit auch glücklich zu verbinden vermag. Weil Natemba und Betammaribe dieser Bindung eine so existenzielle Bedeutung zumessen, findet sie so häufig Eingang in ihre Darstellungen über den Ursprung der Familie.

Was hat das mit Recht zu tun? Diese Auffassung konstruiert zunächst einen Kausalzusammenhang zwischen Nexum und Sexus. Sexualität ist eine Sache, die von unserer Rechtskultur, seit der Erfindung der romantischen Liebe, in die außerrechtlichen Diskurse

verbannt wurde. Für Natemba jedoch ist klar: Wo die Kultur der Verbindung zwischen Nexum und Sexus mißlingt, hat weder das eine noch das andere längeren Bestand. Der durch sie zu schaffende Oikos zerfällt. Und das wiederum hat bei ihnen wie bei uns hochbrisante rechtliche Konsequenzen.

In den Geschichten von Mann und Frau nimmt die Suche nach der Frau daher einen der prominentesten Plätze ein. In beiden Gesellschaften erzählt man davon, wie Mann und Frau zueinander finden und beieinander bleiben. Es gibt darüber viele lustige, schöne, aber auch einige traurige und sehr tragische Geschichten. In persönlichen Gesprächen und im Rahmen biographischer Interviews mit Natemba und Betammaribe klagten mir dagegen viele ihr Leid über Ehen und Verlöbnisse, die unglücklich waren oder getrennt wurden. Ist die Beziehung zwischen Mann und Frau unproblematisch, dann wird sie in alltäglichen Gesprächen offenbar weniger thematisiert. Ein einziges Mal machte mir eine alte Witwe die Mitteilung, die Ehe mit ihrem verstorbenen Mann sei gut gewesen. Er sei gerecht und fürsorglich zu ihr gewesen, obwohl (sic!) er lange Jahre im Haushalt eines Weißen als Koch in Natitingou gearbeitet habe.²¹⁵ Bei Natemba wird die erfolgreiche Suche nach einer Frau sogar in der Initiation gefeiert.

C. Arbeit, Essen, Schlaf

Es gibt vorrangig zwei Mythenkomplexe, welche den Weg des Fremden über die Verbindung mit einer Frau in die Gesellschaft nachzeichnen. In einem der beiden Mythenkomplexe steht die Interaktion zwischen dem Vater der Frau und dem Fremden bzw. Jugendlichen im Mittelpunkt. Dem Fremden oder Jugendlichen wird zuerst der Boden gezeigt und dann erklärt. Nachdem er ihn kennengelernt und bearbeitet hat, wird ihm selbst ein Stück Land zugeteilt, das nun zu seiner Lebensgrundlage werden kann. Zu diesem Mythenkomplex zählen alle Geschichten in welchen Hase die Tochter des Erdherren zur Frau erhält. Hier gilt der Vater einer Frau als Geber von Frauen und Land an die jüngeren bzw. fremden Männer. Er erhält im allgemeinen Dienste oder Frauen dafür.

²¹⁵ Interview Nr. 9.3.1993, NBJW 1, S. 103.

Kommt jedoch jemand über die Frauen in die Gesellschaft, dann beginnt sein gesellschaftliches Dasein grundsätzlich mit der Gabe (Jagdbeute) für die Küche der Frau. In diesem zweiten Mythenkomplex ist häufig davon die Rede, *"wie die Frauen zu uns kamen"*. In den Texten, die das "Fliegenmutter-Motiv"²¹⁶ aufweisen, wird dem fremden jungen Mann Unterkunft und Schutz von der älteren Frau gewährt. Beteiligt er sich angemessen an der Haushaltsführung, wird ihm zum Abschied eine schöne Frau gegeben. Diese Texte ähneln zwar jenen Texten, die berichten, *"wie Hase die Tochter des Erdherren bekam"*, zwischen ihnen besteht jedoch ein entscheidender Unterschied: Die Frau ist nun Geberin der jüngeren Frau an den Mann. Durch die Mithilfe bei der Beschaffung der Zutaten (Mücken, Babobabfrucht) für das Essen und der Einnahme der Nahrung, die die Frau für ihn kocht, entsteht ein über das Gastrecht hinausgehendes Verhältnis zwischen Frau und Mann. Assoziativ steht der Koch- und Eßkomplex in so enger Verbindung mit Vorstellungen über das Zusammensein von Mann und Frau, wie es sonst nur noch in bezug auf die Feldarbeit gilt. Kochen und Essen sowie Gemeinsam-auf-dem-Feld-arbeiten bilden mit dem Beischlaf eine Art Trias, die sehr fest gefügt ist.²¹⁷ Über den Affekt und über die Arbeitskraft werden die dieser Trias innewohnenden Regeln dem Fremden offenbar. Richards weist darauf hin, daß Nahrung die Quelle einiger der intensivsten Gefühle und zugleich Grundlage einiger der abstraktesten Begriffe sein kann.²¹⁸ Zunächst ist dem Fremden all das unbekannt, in dem Sinne, daß er keine Erfahrung damit hat. Wenn er vortäuschen sollte, die Regeln zu kennen, kann das zu großem Unglück bis hin zu seinem oder dem Tod von anderen führen.²¹⁹ In den "Fliegenmutter"- Geschichten wird jedoch zuerst die erfolgreiche Herstellung enger Beziehungen zwischen fremden Frauen und Männern geschildert, der dann die Darstellung der erfolglosen Annäherung eines jungen Mannes an fremde Frauen gegenübergestellt wird.

²¹⁶ Das Motiv der "Fliegenmutter", wie es hier der besseren Kenntlichkeit wegen genannt wird, kommt in folgenden Versionen vor: Nateni Nr. 11, Nr. 25, Nr. 48 sowie Ditammari Nr. 17 und Nr. 23.

²¹⁷ Ein Textbeispiel, in dem Feldarbeit und Sexualität in Zusammenhang gebracht werden und ätiologisch erklärt werden, ist die Geschichte über *"Die kluge Frau und die Feldarbeit."* (Nateni Nr. 14, Mategesa 1994, S. 13).

²¹⁸ Vgl. Richards 1932, S. 167.

²¹⁹ Vgl. Mategesa 1994, Nateni Nr. 43 *"Vom Schwören und übler Nachrede"*, in der Hase und Kwaro gegeneinander antreten, und der Erdherr sich am Ende umbringt. Ebenso Nateni Nr. 61 *"Die Kakerlake und der Hase"*, S. 68 ff. Teilweise spielt dieses Thema auch eine Rolle in *"Der Lehrling des Kwaro"* Nateni Nr. 7 und 10, S. 7 und S. 9 f. Für Ditammari taucht dieser Umstand in dem Drama *"Das verbrannte Hemd"*, das von dem jungen Autor Lucien Ntcha stammt, auf; hier ist es jedoch mehr der Unerfahrene, der mit der Staatsmacht in Konflikt kommt und nicht mit den Regeln traditioneller Maßstäbe (Mategesa 1994, S.212-245).

Durch alle Unbill, die dem Erfolglosen widerfährt, wird wie durch eine Projektion deutlich, was die eigentlichen Hindernisse bei der Suche nach einer Frau sind: Der Erfolglose weigert sich, bei der Nahrungssuche mitzuwirken. Nachdem für ihn gekocht wurde, weiß er seinen Ekel gegen das Essen nicht zu überwinden. Darüberhinaus weigert er sich aber auch, die nächtlichen Gebote seiner Gastgeberin zu befolgen. Als er sie schließlich am nächsten Morgen noch beleidigt, gibt sie ihm zum Dank eine lepröse Frau, die er vergeblich versucht zu verlassen, und um derentwillen er zu guter Letzt von seinem Vater in die Fremde geschickt wird.²²⁰

In der Alltagsreproduktion unterscheiden Natemba und Betammaribe drei zentrale Bereiche, in welchen sich das Zusammenleben von Mann und Frau gewöhnlich abspielt. Im ersten Handlungsbereich findet sich die Jagd und das Sammeln aber auch der Feldbau. Der zweite Bereich umfaßt das Kochen und die Nahrungsaufnahme innerhalb des gemeinsamen Haushaltes. Ebenfalls innerhalb des gemeinsamen Haushaltes findet sich der dritte Bereich der Handlungen, die Mann und Frau aufeinander abzustimmen gezwungen sind. Dieser Bereich umfaßt Ruhe, Schlaf und Zeugung.

Wie durch Zusammenarbeit Gegenseitigkeit entsteht und sich schließlich darauf Solidarität aufbaut, das verdeutlicht die Darstellung der Einzelpaare aus Geschwistern und Freunden.²²¹ Für Mann und Frau gilt im Prinzip dasselbe. Da sie jedoch in den seltensten Fällen zusammen aufgewachsen sind wie Bruder und Schwester, sondern in der Mehrzahl der Fälle aus einander fremden Haushalten kommen, gibt es erneut die Problematik des Fremden. Andere Rhythmen, anderer Geschmack, andere Techniken führen dazu, daß Reibungen entstehen bis hin zu offenen Konflikten. Diese anderen Rhythmen und Techniken sind es, die das Zusammenleben von Mann und Frau so kompliziert und konfliktreich, ja gefährlich werden lassen, so die Auffassung bei Natemba und Betammaribe. Welche große Bedeutung Ehekonflikte im Vergleich zu anderen Konflikten für beide Gruppen haben, wird deutlich

²²⁰ Für diese Geschichte sind uns aus dem Ditammari und dem Nateni je zwei Versionen bekannt. (Vgl. Mategesa 1994: Nateni Nr. 11 und 25. Ditammari Nr. 17 und 23.) Ditammari Nr. 17 scheint die poetischste Version der "Fliegenmutter"-Geschichten, da die Bilder sehr gut gewählt sind und keine offensichtlichen Öbszönitäten in der sprachlichen Darstellung vorkommen. Dies hat sicher damit zu tun, daß diese Version als Schulaufsatz niedergeschrieben wurde (Séko, Joachim 31.1.1991, die Übersetzung ins Deutsche besorgte Ulrike Schuster 1994). Die beiden Nateni-Versionen stammen von Meistererzählern und verwenden drastischere sprachliche Mittel.

²²¹ Dazu ausführlicher in Kapitel 4 und 5.

durch die Tatsache, daß es sich bei insgesamt zwanzig untersuchten Konflikten in fünfzehn Fällen um Ehekonflikte handelte.²²²

Zwischen den drei Handlungsebenen der Alltagsreproduktion (Arbeit, Essen, Schlaf) bilden sich jeweils eigene Bereiche, welche stark affektbesetzt sind. So befindet sich im Spannungsfeld zwischen Arbeit und Essen der Bereich, in dem Drangsal und Mühe nur durch Gewöhnung und den Erwerb entsprechender Techniken erträglich werden können. Hauptsächlich zwischen Essen und Schlaf befindet sich das große Feld des Geschmacks, der Zuneigung und der Abneigungen. Nur wenn letztere überwunden werden können, wenn aus anfänglichen Abneigungen genügend Zuneigungen zu einer Speise oder einer Schlafgewohnheit erwachsen, besteht eine Chance, daß auf diesem Schlachtfeld der Gefühle Ruhe einkehren kann. Dann erst treten Arbeit und Schlaf in dem für Kräfteerhalt und Reproduktion wichtigen Rhythmus mit entsprechendem Lustgewinn auf.

Dieser Bereich der Trias gemeinsamer Handlungen zwischen Mann und Frau bildet, wenn die Rhythmen einmal beherrscht werden, den stabilsten Faktor, eigentlich die Basis des von ihnen geschaffenen Oikos. "Die kluge Frau und die Feldarbeit"²²³ erzählt uns davon, aber auch die Geschichte vom Hinker²²⁴ und alle Geschichten, in welchen von Essenkochen, Schlafen und Arbeiten erzählt wird.

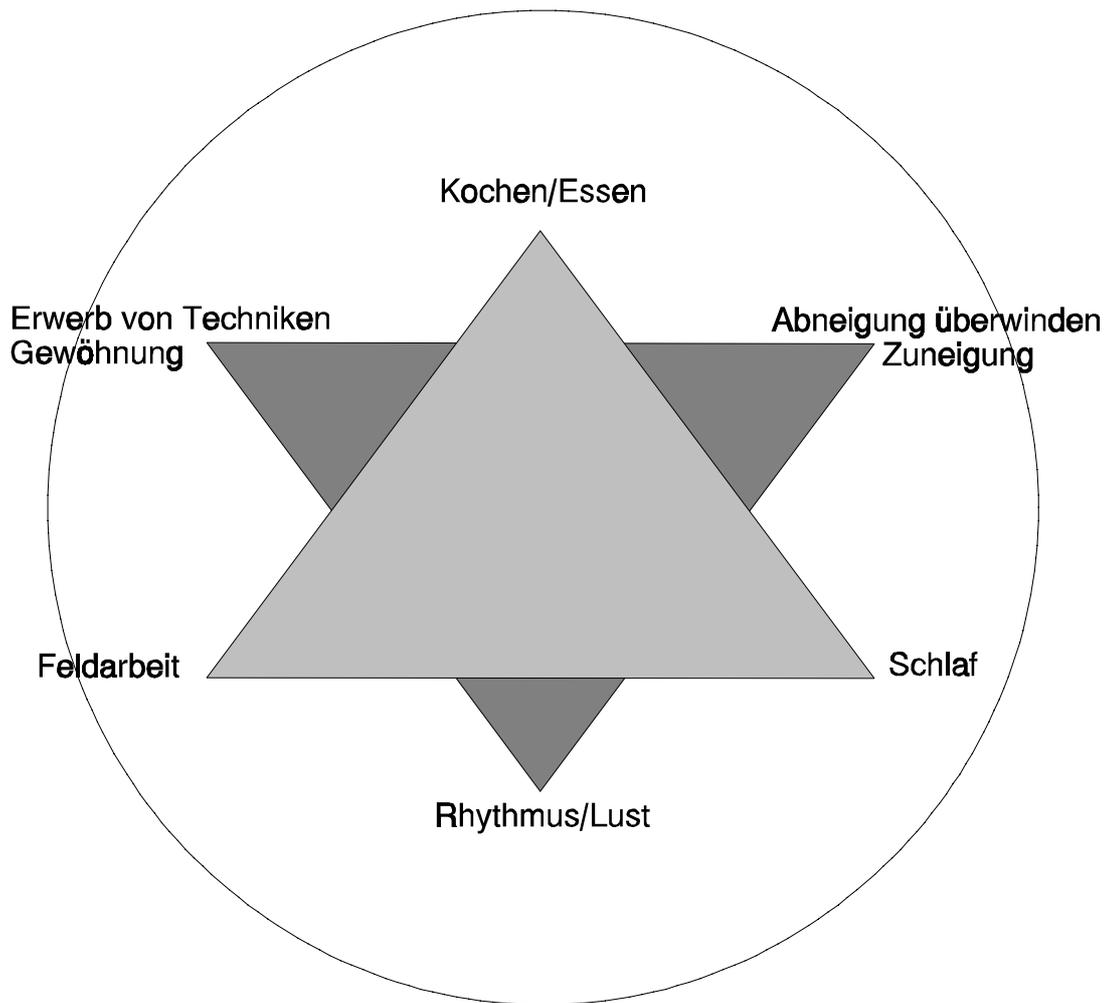
Die Geschichte *"vom Mann, der hinkt, und dem Lied, das bei der Feldarbeit gesungen wird"* gab die ersten Hinweise zu dieser Interpretation. Der Erzähler beginnt mit der Frage: *"Wißt ihr, wie es gekommen ist, daß es Menschen gibt, die hinken und man auf dem Feld bei der Arbeit singt? Es war einmal ein Vater, der hatte ein Kind, und das ging zur Arbeit aufs Feld. Der Vater sagte zu seinem Sohn: 'Komm vor Anbruch der Dunkelheit nach Hause, solange die Sonne noch scheint, nicht erst, wenn die Sonne untergegangen ist!' Aber der Sohn hörte nicht auf seinen Vater. Der Sohn sagte: 'Ich liebe es, in der Nacht nach Hause zu kommen.' Er kam in der Dunkelheit zurück, da traf er Geister, die vom Feld*

²²² Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95.

²²³ Mategesa 1995, Nateni Nr. 14, S. 13.

²²⁴ Mategesa 1994, S. 15. Nateni Nr. 16: "Die Geschichte vom Mann der hinkt und dem Lied das bei der Feldarbeit gesungen wird."

Trias gemeinsamer Handlungen von Mann und Frau



zurückkamen. Die Geister sangen. Er hörte sie, wie sie sangen:

Lied: 'La parole est tomber'²²⁵

Der Sohn sah sie und versteckte sich hinter den Bäumen. Er beobachtete die Geister²²⁶, wie sie vorbeizogen. Er wußte nicht, daß am Ende der Hinkende noch kam. Der Hinker folgte den Geistern und sang auch.²²⁷ Er ging allein dabei und hinkte so daher. Wie er so daherhinkte sang er leise:

(Gesang: Vorhergehendes Lied wird leise wiederholt)²²⁸

Der Sohn sah ihn und versteckte sich hinter den Bäumen. Er sah, daß der Hinker auch ein Geist war. Da stand er plötzlich auf und kam hinter den Bäumen hervor, um über den Weg zu gehen. Da stand der Hinker vor ihm. Der packte ihn, nahm ihn fest in die Hand und setzte ihm sein Hinkebein an den Leib und nahm das gesunde Bein des Sohnes für sich (großes Gelächter). Der Geist lief auf gesunden Beinen davon, der Sohn aber hinkte des Weges entlang und er war nun ein Hinker.²²⁹

Er versuchte, das Lied vom Geist zu singen, aber es gelang ihm nicht.²³⁰

Da begann er ein anderes Lied zu singen:

'Ich sage, daß ... und die Straße..., ich sage, daß... und die Straße, und mein Weg,... und mein Weg.'²³¹

Seitdem gibt es die Lieder, die bei der Arbeit auf dem Feld gesungen werden".²³²

²²⁵ Diese Sprache konnten die jungen Übersetzer nicht für uns übersetzen. Einer sagte mir, er verstehe den Text nicht, es sei entweder altes Nateni oder eine Art Nonsenssprache. Seine Unkenntnis der hier verwendeten Sprache könnte damit zusammen hängen, daß er noch nicht initiiert ist und damit auch noch nicht zu den erwachsenen Männern gehört.

²²⁶ Der Erzähler verwendet eine sehr eindrucksvolle Gestik, die zeigt, wie der Sohn hervorlugt. Die Art der Geister zu gehen wird nachgeahmt, indem der Oberkörper sich vor- und zurückbeugt, und der Erzähler gleichzeitig den Nacken einzieht.

²²⁷ Erzähler ahmt leise den vorhergehenden Gesang nach, wie er von einem gesungen wird, der hinkt.

²²⁸ Es herrscht gespannte Aufmerksamkeit der Zuhörer. Die Imitation des Handikaps zeigt eine Gestik, die jedoch vom Zuhörer keineswegs mit Behinderung in Verbindung gebracht wird, sondern der allgemeinen Körpersprache nach vielmehr eine spezielle Befähigung, spezielle Potenz signalisiert.

²²⁹ Der Sohn hatte nun die Last eines erigierten Penis, daher das entspannte Lachen und Aufatmen der Zuhörer mit der Haltung: Junge, das trifft jeden von uns.

²³⁰ Er weiß noch nicht, wie mit der Erektion umzugehen ist, nämlich daß sie nur in rhythmischen Bewegungen Entspannung findet. Hier das Hinken.

²³¹ Dies zeigt, daß er eben immer noch nicht singen kann.

²³² Die Geschichte endet unter großem Gelächter der Zuhörer. Es herrscht gehobene Stimmung. Nur dieser Erzähler, einer der Alten, die wirklich im Alltag den virilsten, fittesten Eindruck machen, kann meinem Eindruck nach diese Geschichte erzählen, weil er mit diesem Problem des "Hinkens" keine Schwierigkeiten mehr hat, das

Daß Tanzen und Singen diesem Bereich besonders nah verwandt sind, scheint heute auch dem Beobachter aus westlichen Industriestaaten vertraut zu sein. Aber auch Kochen zum Beispiel erfordert die Beherrschung einer Vielzahl von Rhythmen; das Mahlen von Getreide auf der Steinmühle, bei dem die Frauen, die sich zu zweit an den Mahlsteinen befinden, singen. Das Stampfen von Mais ist ein anderes als das Stampfen von gekochtem Yams, und das Stampfen von Hirseknödeln hat wieder einen anderen Rhythmus. Das Hacken der Erde hat je nach Anbau seine eigenen Rhythmen. Wieder einen anderen Rhythmus erfordern die Körpertechniken beim Jäten. Bei allen diesen Arbeiten wird normalerweise gesungen. Wer die passenden Lieder zu singen weiß, dem wird es leichter fallen, die schwere Arbeit zu tun. Wer den Frauen beim Stampfen oder Mahlen zusieht, wer ihren Tänzen zusieht, den wird die Engführung, welche Natemba und Bɛtammaribɛ zwischen Rhythmus und Lust darstellen, nicht weiter erstaunen. Diese Seite ist es also, die wirklich hilft, das Schwere, die konflikträchtigen beiden anderen Bereiche, in welchen nur die Gewöhnung die Mühsal ablöst und nur die Überwindung die Abneigungen besiegen kann, zu bewältigen.

heißt, er weiß, wie damit umzugehen ist.

D. Gewalt versus Geburt

Wie sehr gerade das Verhältnis zwischen Mann und Frau von der Ambivalenz zwischen fremdenrechtlichen Gesichtspunkten und den Affekten großer menschlicher Nähe geprägt ist, ja aus ihr entsteht, wissen Natemba und Betammaribe. Sie wissen um die Notwendigkeit dieser Ambivalenz und sie geben ihr in unterschiedlichen Bereichen ihrer Kultur Ausdruck, indem sie deutlich machen, daß die Verbindung von Mann und Frau im Mittelpunkt der Fortsetzung menschlicher Existenz steht. So wie agnatische Beziehungen (Geschwister-, Eltern- beziehungsweise Kindschaftsbeziehungen) gedanklicher Ausgangspunkt und Erfahrungsgrundlage für Prozesse der Vergesellschaftung sind, bildet die Verbindung von Mann und Frau die begriffliche Grundeinheit für den Erhalt und die Fortdauer individuellen menschlichen Seins. In einem gewissen Sinn bedingt sie daher auch, daß Mann und Frau sich in bestimmten Bereichen "fremd" bleiben, ihre Individualität wäre sonst in Gefahr, sich aufzulösen. Zumindest bis zum Beginn der Menopause der Frau sind daher in einem Haushalt die Sphären der Alltagsreproduktion von Mann und Frau scharf getrennt.

Sexualität im Sinne von Affekt und Reproduktion zeigt, daß der zunächst fortwährend ins Bewußtsein gerufene Faktor der Fruchtbarkeit im Gegensatz zu Unfruchtbarkeit streng von allen Dingen tödlicher Gewalt oder zerstörerischen Kräften getrennt wird. Wie es die fruchtbare Frau gibt, so kennt man die unfruchtbare.²³³ Dem fruchtbaren Boden ist, wie wir weiter oben schon gesehen haben, der unfruchtbare Boden entgegengesetzt. Diese Negative - zum Teil als Gegebenheiten betrachtet, zum Teil entstanden durch Fluch oder durch die Nichteinhaltung von Regeln, die die Trennung zwischen Leben schaffenden und Tod bringenden Kräften vorschreiben - werden von Natemba und Betammaribe so begriffen, daß gegen sie das menschliche Wollen oder Schaffen weitgehend machtlos bleibt. Unfruchtbarkeit und alle dazu gehörenden Seinsweisen bis hin zu tödlichen sind im Vergleich zu westlichen Kulturen allerdings im Bewußtsein und Alltagshandeln von Natemba und Betammaribe sehr viel stärker gegenwärtig. An sie wird fortwährend erinnert. Dies geschieht hauptsächlich durch die auf vielen Ebenen geltende Trennung menschlichen Handelns in tödliche und

²³³ In Ditammari bedeutet **tèhautè**: die Unfruchtbare oder **Yètaa**: die Unfruchtbaren. (Vgl. Schuster und Wiedmann 1995: Sprichwörter der Ditammari, Nr.172 und Nr.198)

Leben schaffende Handlungsräume. Leben entsteht, wird im strikten Sinne sogar erst unter Voraussetzung dieser handlungsleitenden Dichotomie möglich. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau werden durch diese Dichotomie am unmittelbarsten geprägt.

Einige Beispiele für die Trennung zwischen Leben schaffenden Handlungsbereichen und tödlichen Handlungen sind:

1. Fünf Tage, bevor sie auf die Jagd gehen, dürfen Männer nicht bei einer Frau schlafen. Die gewaltsame Tötung der Beute steht dem Akt der Zeugung neuen Lebens entgegen.
2. Jugendliche, die noch nicht initiiert sind, d.h. noch nicht den ersten symbolischen Tod und die Wiedergeburt überstanden haben, dürfen weder an Beerdigungen teilnehmen noch die Grabstätten betreten. Hier steht ebenfalls ein im Werden begriffenes Sein dem Vergehen menschlicher Existenz entgegen.
3. Ein drittes Beispiel zeigt, daß die gewalttätige Auseinandersetzung auf einer landwirtschaftlich genutzten Fläche eine Vielzahl von Reinigungsritualen oder die Vertreibung der Gewalttäter aus der Gesellschaft erfordert, da sonst Hunger und Tod von vielen Menschen verursacht werden. Das Bild der fruchtbar gemachten Erde steht der mit Leid und Blut bedeckten Erde entgegen. Durch Trankopfer wird oft versucht, die Gefahr blutiger Gewaltanwendung auf Kulturland im Vorhinein abzuwenden. Die bei Libationen gesprochenen Texte zielen hauptsächlich auf eine Vergewisserung, daß alles im Einvernehmen der Beteiligten miteinander geschieht, also jeweils Konsens herrscht.

Übereinstimmend mit den sozialen Handlungsfeldern und den Bereichen häuslicher Reproduktion werden die beiden Seiten menschlichen Daseins auch in ihrer irdischen und kosmischen Ordnung einander gegenübergestellt und auf eindeutige Weise voneinander getrennt.



Die Sicht des Hauses wird wie aus einer erweiterten Körperlichkeit heraus in eine linke Hälfte und eine rechte Hälfte unterteilt.²³⁴ So aus sich heraus gesehen bildet das Haus folgende Richtungen. Die Erde, auf der das Haus ruht, gibt, so wird erzählt, dem Menschen Leben und Tod.²³⁵ Idealerweise ist im Haus die Seite des Mannes die rechterhand von der Eingangstüre liegende, die Seite der Frau links. Letztere liegt in der Mehrzahl der traditionell angelegten Gebäude nach Osten zeigend, in die Richtung, in der die Sonne aufgeht, der Tag geboren wird. Ein Mann dagegen hat seine Zimmer und seine Speicher auf der Seite, die der untergehenden Sonne zu liegt. Ihm obliegt es zu töten, als Jäger und früher auch als Kämpfer. Als Figuren, die gewaltsam Leben zu Ende bringen, treten Frauen dagegen weder in der Tradition mündlicher Literatur noch im Alltagsdiskurs auf. In der mündlich überlieferten Literatur kommt die Frau nie in der Rolle einer Mörderin oder Töterin eines Tieres vor. Dies auszusprechen würde eine grundlegende Infragestellung ihrer eigentlichen Rolle auf der gebärenden und Leben gebenden Seite bedeuten. Die strikte ideale Trennung beider Seiten ergibt das dichotomische Konstrukt Mann - Frau. Im Begriffsschema Luhmannscher Soziologie ist dies eine relativ gelungene, zumindest echte, binäre Schematisierung eines durch Interpenetration²³⁶ entstandenen sozialen Systems hoher Komplexität, das eben deshalb, weil es hochkomplex ist, eine Reduktion der Komplexität erfordert.

²³⁴ Blier stellt diesen Anthropomorphismus der Architektur detailliert dar. Vgl. Blier 1987 : 118 ff.

²³⁵ Erde ist sehr oft mit göttlichen Vorstellungen identisch.

²³⁶ Mit dieser Definition von Interpenetration meint Luhmann ein System, das die eigene Komplexität zum Aufbau eines anderen Systems zur Verfügung stellt. Genau in diesem Sinne setzen soziale Systeme Leben voraus, insofern als sich Komplexität aus Unbestimmtheit, Kontingenz und Selektionszwang zusammensetzt (Vgl. Luhmann 1988, S. 290).

Teil III
Zur Differenz rechtlicher Strukturen

7. Normbruch, Konflikt und Vertrag

A. Einführung

Wenn in den vorangegangenen Kapiteln die emischen Normvorstellungen über Familie, Eltern- und Kindschaft sowie Ehe von Natemba und Bɛtammaribe verglichen wurden, wenn wir gesehen haben, welche Werte die Bergbauern mit diesen Vorstellungen verbinden, so wird im Folgenden zu zeigen sein, in welchem Maße diese und andere Rechtsgüter bei Natemba und Bɛtammaribe in Frage gestellt werden. Daß das alltagsweltliche Handeln keineswegs immer gemäß den mit diesen Vorstellungen verbundenen Werten geschieht, wird für den fremden Beobachter jedoch nur in wenigen Einzelfällen sichtbar. Wenn Interessen verschiedener Personen oder Gruppen einander gegenüberstehen, kommt es zu Konflikten. Aktuelle Konflikte werden allerdings dem Fremden gegenüber von Natemba und Bɛtammaribe gleichermaßen so gut es geht verborgen. Mehr als das in den Texten mündlicher Tradition anonymisiert Dargestellte soll er nicht erfahren. Dies gilt ebenso für Normbrüche, die einzelne beziehungsweise mehrere Personen begehen. Das liegt zum einen daran, daß es auf den Höfen und allgemein auf dem Land noch stärker als in der Stadt verpönt ist, einem Fremden von einem nicht anwesenden Dritten zu erzählen. Zum andern ist das Empfinden der Scham oder Schande, *Fɛɛci* (Nateni) und *Ifɛi* (Ditamari), unter den Bauern sehr stark wirksam. Da früher oder später doch von Personen gesprochen wird, die nicht anwesend sind, ist es verboten, in Zusammenhang mit Normbruch oder Konflikt über Abwesende zu sprechen.

Die in meiner Anwesenheit aktuell ausgetragenen Konflikte waren sehr selten. Von einem Normbruch in Zusammenhang mit eherechtlichen Vorstellungen wurde mir auf einem der Höfe, auf denen ich zu Gast war, nach meiner zweiten Rückkehr erzählt. In diesem Fall war die betroffene Frau jedoch anwesend und konnte an dem Gespräch zwischen mir und den anderen Ehefrauen teilnehmen. Sie wandte aber den mit mir sprechenden Frauen im Sitzen den Rücken zu. Nur selten hob sie den Kopf und blickte mich mit breitgezogenen Lippen und hochgezogenen Brauen kurz an, wie um mir zu zeigen, daß es nicht in ihrer Macht stehe, mir die Sache aus ihrer Sicht zu erklären. Ihr wurde offenbar vorgeworfen, ohne Zustimmung des

Ehemannes auf Besuch zu ihrer weit entfernt lebenden Familie gegangen zu sein. Sie lebte nach diesem Vorfall für einige Zeit bei der Mutter ihres Ehemannes, schlief in deren Küchenhütte und konnte erst nach einigen Monaten wieder zu ihren Mitfrauen ziehen.

In einem anderen Fall war ich selbst Ursache eines Konfliktes zwischen einer Gruppe männlicher Jugendlicher und den alten Meistererzählern. Dieser Konflikt war in diesem Sinne kein unmittelbar rechtsrelevanter, sondern eher ein Generationskonflikt. Er war an einem Morgen entstanden, an dem ich ohne Übersetzer zu arbeiten begonnen hatte. Aufgrund der angefertigten Tonaufnahmen konnte mir einer der Übersetzer später erklären, was der Inhalt des Disputs zwischen alten und jungen Natemba war. Einige der Meistererzähler waren entgegen ihrer Gewohnheit am helllichten Tag auf den Hof des Erdherrn gekommen, um mir mehr Erzählungen aus ihrem Schatz mitzuteilen. Einige der jungen Männer wurden dazu geholt, um für mich zu übersetzen. Nachdem sie sich jedoch mit der Geschichte, die sie übersetzen sollten, ganz verhaspelt hatten, wurden sie von den Erzählern beschuldigt, sie könnten ihre eigene Muttersprache nicht mehr richtig verstehen. Dagegen wehrten sie sich und sagten den Erzählern, ich sei schuld, denn mein Französisch sei schlecht, was die alten Männer wiederum nicht nachprüfen konnten, da sie selbst kein Französisch sprechen. Ich konstatierte zwar die große Spannung, die gegen Ende dieser Zusammenkunft herrschte, hatte aber nicht im einzelnen verstanden, worum es ging. Nach zwei Stunden gingen alle ziemlich wütend auseinander.

Im dritten Fall waren die Frauen des Viertels auf den Hof des Erdherrn gekommen, um sich bei seiner Schwester zu beklagen. Sie beschuldigten diese, sie hätte nicht dafür gesorgt, daß alle ausreichend Baumwollsamens bekommen hätten. Sie, die Verbindung zu den Heiligen Schwestern der Apostelgemeinde in T. habe, könne sich nicht immer nur alleine Vorteile verschaffen. Ich war zufällig anwesend und konnte schon etwas besser Nateni verstehen als zum Zeitpunkt des oben geschilderten Konfliktes. Der Erdherr saß während der ganzen drei Stunden, die die Austragung des Konfliktes dauerte, abseits, aber in Sichtweite auf seiner Bank. Auch wenn er nicht zu den sich streitenden Frauen herüberblickte, so entging ihm doch kein Wort. Nur selten sprach er mit leiser Stimme einige Worte oder Sätze, woraufhin die Debatte wieder einen neuen Anlauf nahm. Die Spannung zwischen den Frauen selbst war dagegen aggressiv bis haßerfüllt und zeitweise so schwer zu ertragen, daß ich immer wieder

erwog fortzugehen. Bemerkenswerterweise wurde nach diesen Stunden der höchsten Spannung jedoch eine Vereinbarung getroffen, die besagte, daß die Schwester des Erdherrn in den nächsten Tagen den Heiligen Schwestern in T. vortragen solle, wie viele der Haushalte noch keinen Baumwollsamensamen zugeteilt bekommen hätten, und daß sie dringend darauf angewiesen seien, auch noch welchen zu erhalten.²³⁷ Danach stellten sich alle Frauen zusammen zum Tanzen auf. Auch ich wurde aufgefordert mitzutanzten. Die Frauen begannen zu klatschen und zu singen, und eine nach der anderen trat in den Kreis, um zu tanzen. Damit war nicht nur der zuvor ausgetragene Konflikt beendet, sondern alles, was sich in den Köpfen und Körpern der Frauen an Spannungen angesammelt haben mochte, wurde vertrieben. Als alle auseinander gingen, herrschte eine Stimmung der Erleichterung, wie sie in unserer Kultur nach der Austragung von Konflikten nur selten zu beobachten ist.

Dieses letzte Beispiel eigener Beobachtung läßt den Maßstab erkennen, an dem Konfliktlösungen in beiden Vergleichsgruppen gemessen werden. Einen Konflikt beizulegen bedeutet für Natemba oder Betammaribe nicht einfach, einen Kompromiß zwischen den konfligierenden Interessen der Parteien zu finden, sondern auch, die Parteien wieder dazu zu befähigen, miteinander ohne Spannungen aus alten Konflikten zu leben. Dafür finden Opfer und Tänze statt. Gelingt es jedoch nicht, die aus einem Konflikt resultierenden Spannungen zu lösen, so ist aus der Sicht von Natemba und Betammaribe größerer Schaden zu befürchten als von irgend etwas anderem auf der Welt. Es stellt sich also die Frage: Wie sehen Konflikte aus? Welche Konflikte entstehen bei Natemba und Betammaribe überwiegend? Wie sehen Konflikte aus, die nicht gelöst werden können? Die Befragten sollten berichten, welcher Konfliktfall oder Normbruch ihnen in Erinnerung ist, an dem sie selbst oder andere Personen beteiligt waren.

²³⁷ Die Samen werden nicht nur zur Aussaat für den Baumwollanbau gebraucht, sondern viele Frauen stellen Öl daraus her, das sie verkaufen.

B. Arten des Normbruchs und des Konflikts

Um einen Überblick über die häufigsten Normbrüche und Konfliktursachen bei Natemba und Betammaribe zu bekommen, genügten weder meine Daten aus der teilnehmenden Beobachtung noch die Aussagen, die aufgrund mündlicher Tradition getroffen werden konnten. Daher mußte auf eine Forschungsmethode zurückgegriffen werden, für die die Anwendung anonymer Fragebögen erforderlich war. Für diese Erhebung lernte ich drei Assistenten an, die die Befragungen durchführten. Die Fragebögen wurden unter der Vorannahme erstellt, daß sich an der Art verschiedener Normverletzungen beziehungsweise Konflikte und ihrer Lösungen erkennen läßt, welche Bedeutung die einzelnen Rechtsgüter bei Natemba und Betammaribe im Untersuchungsgebiet haben.

Die Erhebung erfolgte in den Monaten August und September 1995. Sie erfaßt die Aussagen von 64 verschiedenen Informanten zu ebensovielen Rechtsfällen. Die Befragten waren zu knapp zwei Dritteln an diesen Fällen selbst beteiligt (46 von 64)²³⁸. Eine Gruppe von achtzehn Personen (18 von 64) kannte den dargestellten Fall entweder als Zuschauer bei Verhandlungen, als Zeuge oder weil sie als Dolmetscher gearbeitet hatten²³⁹.

Die Zugehörigkeit zu den Geschlechtergruppen unter den Informanten erreichte keine Verteilung gemäß der allgemeinen demographischen Geschlechterverteilung. Von den 64 Befragten waren nur 12 Frauen, 52 waren Männer.

Frauen und Männer konnten sich dem Fragebogen nach drei verschiedenen Altersgruppen zuordnen. Einer Gruppe der Jüngeren (15-25 Jahre alt), einer Gruppe der Personen mittleren Alters (25- 40 Jahre alt) oder einer Gruppe der Älteren (älter als 40 Jahre). Diese Einteilung entspricht der Zuordnung zu den lokalen Altersgruppen, nach der zum Beispiel jemand, der älter als 40 Jahre ist, in aller Regel zu den Älteren gehört. In der Altersgruppe der Jüngeren wurden fünf Frauen befragt, weiterhin wurden sechs Frauen mittleren Alters und eine ältere

²³⁸ Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 5.

²³⁹ Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 5.

Frau befragt. In der Altersgruppen der jüngeren Männer waren dreizehn Befragte, in der mittleren Alters befanden sich die meisten aller Befragten (29 von 64) und unter den Älteren wurden neun Männer befragt. Insgesamt bilden die vier Altersgruppen aus jüngeren Männern und Frauen sowie den beiden Gruppen mittleren Alters eine so große Gruppe, daß die Verteilung der Alterszugehörigkeiten der Normalverteilung nahe kommt. Im Sample (n=64) ergibt sich ein Verhältnis von vierundfünfzig Personen im Alter bis 40 Jahre zu 10 Personen im Alter über 40 Jahre.²⁴⁰

Um die Analyse auf Personen aus den beiden Untersuchungsgruppen eingrenzen zu können, wurden alle Befragten gebeten, ihre Muttersprache und alle Sprachen, welche sie außerdem verstehen und sprechen können, anzugeben. Die von den Informanten gesprochenen Sprachen waren im wesentlichen Nateni, Ditammari, Niende, Waama und Französisch. Bis auf drei der Befragten konnten alle mehrere Sprachen verstehen und sprechen. Insgesamt sprachen 34 der Befragten Ditammari, davon waren 18 Muttersprachler. Vierzig der Befragten sprachen Nateni, wovon 22 Muttersprachler waren²⁴¹. Lediglich 29 Personen gaben an, Französisch zu sprechen. Hingegen sprachen insgesamt 34 Personen Waama, 14 Personen sprachen Niende und 3 Biali. Jeweils 1 bis 2 Personen gaben an, Fulbe, Bariba oder Dendi zu sprechen²⁴².

	Ditammari	Nateni	Waama	Niende	Biali	Franz.	andere
Insgesamt	34	40	34	14	3	29	4
Mutterspr.	18	22	13	9	1	-	1
andere	16	18	20	5	2	29	3

Die Befragung zu Wohnort und Schulbildung ergab, daß - von jenen die hierzu Angaben gemacht hatten - 30 Befragte auf dem Dorf und 31 in der Stadt (Tanguiéta, Toukountuna, Boukoumbé und Natitingou) leben. Das heißt, von den befragten Personen lebten ebensoviele auf dem Dorf wie in der Stadt. Von den in der Stadt lebenden haben mehr als 50% (18 von

²⁴⁰ Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 10.

²⁴¹ Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 9.

²⁴² Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 5 und 8 f.

31) die Schule besucht, wohingegen die auf dem Dorf lebenden die Schule nur zu 20% (6 von 30) besucht haben. Die Schulbesuchsdauer war aber fast gleich (Städter: 8,9 Jahre, Dorfbewohner: 8,8).²⁴³

Die Fallquoten stellen sich wie folgt dar: Unter den 64 Konfliktfällen finden wir 43 Fälle, die vor Gericht²⁴⁴ zur Verhandlung kamen, einen Fall, der vom obersten Gerichtshof in Cotonou entschieden wurde und zwanzig Fälle, die ohne Mitwirkung staatlicher Rechtsinstanzen verhandelt wurden. Dieses Sample weist also doppelt so viele Fälle auf, die vor Gericht verhandelt wurden, wie Fälle, die mit lokalen Schlichtern gelöst werden konnten. Daraus Rückschlüsse auf die tatsächliche Häufigkeit der Konflikte zu ziehen, an welchen Natemba oder Betammaribe beteiligt waren, wäre jedoch aus fachlichen Gründen nicht richtig.²⁴⁵ Weder Befragungen noch Akten lassen es zu, objektive Aussagen über die Häufigkeit von Normverletzungen und Konflikten zu machen, da in beiden Gesellschaften grundsätzlich zuerst versucht wird, jeden Rechtsfall im Rahmen familiärer oder interfamiliärer Lösungsmöglichkeiten beizulegen oder zu bereinigen.

Eine andere Fallquotierung ergibt sich, wenn aus den 64 Fällen nur die Fälle ausgewertet werden, an welchen Natemba oder Betammaribe beteiligt waren, wobei das Kriterium der Muttersprache als Zuordnungskriterium gilt. Werden zusätzlich die Daten über Wohnort und die gewählte Instanz, vor der die Fälle verhandelt wurden, miteinander verknüpft, dann reduziert sich das Sample auf vierzig Fälle. Interessant dabei ist, daß bis auf eine Ausnahme alle Betroffenen, deren Fälle durch Schlichter verhandelt wurden (16 von n/ n= 40) auf dem Land leben. Hier ergeben sich zwischen Betammaribe und Natemba keine Unterschiede. Zu den 24 vor Gericht verhandelten Fällen gaben 17 betroffene Personen an, in der Stadt zu leben und 7 Personen sagten, sie würden auf dem Land leben. Auch hier ergeben sich zwischen den beiden Vergleichsgruppen keine signifikanten Unterschiede. Acht von zehn Natemba, die vor Gericht auftraten, gaben an, in der Stadt zu leben. Von 14 vor Gericht auftretenden Betammaribe gaben 9 Personen an, in der Stadt zu leben.

²⁴³ Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle, S. 6 f.

²⁴⁴ Wenn nichts anderes angegeben wird, ist mit Gericht in dieser Untersuchung immer das Amtsgericht *Tribunal de Premier Instance* in Natitingou gemeint.

²⁴⁵ Siehe dazu meine Kritik an Wanitzek. Wiedmann 1994, S. 11.

Muttersprache	Nateni	Ditammari
Anzahl Konflikte von Schlichtungsinst. gel.	12	4
davon Wohnort: Land	11	4
und Wohnort: Stadt	1	-
Anzahl d. Konflikte v. Gericht verhandelt	10	14
davon Wohnort: Land	2	5
und Wohnort: Stadt	8	9
Konflikte insgesamt n = 40	22	18

Für Bewohner urbaner Gebiete ergibt sich daraus im Unterschied zur ländlichen Bevölkerung, daß ihnen anscheinend kaum eine Wahl zwischen Schlichtungsinstanzen und Gericht bleibt, sondern daß ihre Rechtsfälle ausschließlich vor Gericht verhandelt werden. Jemand, der in der Stadt lebt, geht zum Beispiel im Konfliktfall nicht aufs Land, um seinen Streit mit Hilfe der lokalen Autoritäten zu verhandeln und beizulegen, sondern er wird damit vor das Amtsgericht in N. gehen. Umgekehrt hat jedoch derjenige, der auf dem Dorf lebt, die Wahl, zwischen vor Ort zuständigen Autoritäten und dem Gericht. Kurz gesagt: Im zivilrechtlichen Bereich gibt es de facto eine einseitig zugunsten der ländlichen Bevölkerung bestehende Option zwischen *chefs des coutmes*, also Schlichtern, und dem Richter eines staatlichen Gerichts. Fraglich bleibt, ob zwischen diesen Instanzen tatsächlich immer frei gewählt werden kann. Die Datenanalyse macht wahrscheinlicher, daß dem in den seltensten Fällen so ist. Gerichtsfälle kosten in der Regel Geld. Dabei handelt es sich keinesfalls um belanglose Summen, die aufzutreiben den auf dem Dorf lebenden oft schwerer fällt als zum Beispiel eine Ziege oder sogar ein Rind für die Opferriten der Schlichter zu stellen. In Ermangelung ausreichender finanzieller Mittel ziehen es tatsächlich viele Bauern vor, ihre Konflikte mit Hilfe der örtlichen Autoritäten zu lösen.

Die freie Wahl der Instanzen scheint jedoch auch durch die zu verhandelnde Sache eingeschränkt zu sein. Dazu wurde gefragt, durch welche Instanz zivilrechtliche bzw. strafrechtliche Fälle, von welchen Nateni oder Ditammari als Muttersprache sprechende

Personen betroffen waren, gelöst wurden? Die konkreten Einzelfälle können ohne große Verfälschungen in fünf Gruppen eingeteilt werden, die in unserer Rechtsbegrifflichkeit gemeinhin dem Ehe- und Familienrecht (E), dem Erbrecht (L), was in den meisten Fällen Landrecht bedeutet, Eigentumsdelikten (H), Körperverletzung (K) und Tötungsdelikten (M) zugeordnet werden.

n=40	Ehe und Familie	Land und Erbe	Hab und Gut	Körperverletz.	Mord
Nateni v.Schlichter	10	1	2	-	-
Nateni v.Gericht	1	1	5	1	1
insgesamt	11	2	7	1	1
Ditamhari v. Schlichter	2	2	-	-	-
Ditamhari v. Gericht	4	2	5	2	1
insgesamt	6	4	5	2	1
alle v. Schlichter	12	3	2	-	-
alle v. Gericht	5	3	10	3	2
Das Verhältnis der von Schlichtern zu den vor Gericht gelösten Fällen	zivilrechtliche 15/8		strafrechtliche Fälle 2/15		
Insgesamt	23		17		

Das ermöglicht zunächst einen übersichtlicheren Vergleich zwischen Natemba und Betammaribe und ihrer Wahl zwischen Gericht oder Schlichterinstanzen. Für den Vergleich der Konfliktfallquoten beider Gruppen wurde die Auswertung zunächst wieder ausschließlich auf die Fälle konzentriert, an welchen entweder Nateni oder Ditamhari Muttersprachler beteiligt waren (n=40). Hier ergibt sich, daß von 13 zivilrechtlichen Fällen, die von Natemba bekannt sind, 11 von Ältesten oder einem Schlichter, dem *chef des coutumes*, befriedet wurden. Dieses Ungleichgewicht ist bei den 10 zivilrechtlichen Fällen, von welchen Betammaribe als Konfliktparteien betroffen sind, nicht in dem Maße ausgeprägt. Bei ihnen konnten 4 Konflikte von lokalen Schlichtungsinstanzen gelöst werden, und 6 Fälle wurden vor dem Richter in Natitingou verhandelt²⁴⁶. In den ausschließlich strafrechtlich relevanten Fällen ist dagegen eine klare Einheitlichkeit zu vermerken. Von je acht/neun Fällen pro

²⁴⁶ Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 14.

Untersuchungsgruppe wurden bis auf zwei Ausnahmen alle vor Gericht verhandelt und entschieden. Diese Ausnahmen betreffen zum Beispiel einen Viehdiebstahl, nach dem von den Ältesten der Natembadörfer in einem Fall entschieden wurde, daß der Dieb, ein Natemba, der ein Schaf gestohlen hatte, zur Herausgabe des Schafes und 4.000 cfa Geldstrafe verurteilt werden sollte²⁴⁷. Der andere Fall handelt vom Diebstahl mehrerer Rinder, die aus der Herde des Erdherrn stammten. Hier wurde weder Anzeige erstattet noch andere Strafverfolgungsmaßnahmen getroffen, der Rest der Herde wurde lediglich in die Hände anderer Hirten gegeben, und der Weideplatz in Sichtweite des Gehöftes des Erdherren verlegt.²⁴⁸ In allen anderen (insgesamt 17 von n / n= 40) ausschließlich strafrechtlich relevanten Fällen wurden von den Richtern zum Teil erheblich höhere Geldstrafen und in der Mehrzahl zusätzlich Haftstrafen verhängt.

Im Ganzen betrachtet kann für Natemba und Betammaribe gleichermaßen die Aussage getroffen werden, daß zivilrechtliche Streitigkeiten wie Ehe-, Familien- sowie Erbangelegenheiten überwiegend von lokalen Schlichtungsinstanzen gelöst werden. Hier ist das Verhältnis zwischen Schlichter und Richter 15 zu 8. Im deliktrechtlichen Bereich erscheint das Verhältnis genau umgekehrt. Zwei von Schlichtern gelösten Fällen stehen 15 vor Gericht entschiedene Fälle gegenüber. Der Unterschied zwischen Natemba und Betammaribe unter diesen Vergleichspunkten ist wenig hervorhebenswert, da er sich im Bereich der Verfälschungen durch das Befragungsvorgehen befinden kann. Betammaribe verweisen auf keinen deliktrechtlichen Fall, der von autochthonen Schlichtungsinstanzen verhandelt worden wäre. Weiterhin ist anzumerken, daß von den insgesamt neun strafrechtlich relevanten Fällen, die die Betammaribe betreffen und in dieses Sample aufgenommen wurden, zwar alle Verdächtigen dem Richter in N. vorgestellt, zwei von ihnen jedoch freigesprochen wurden.

Nachfolgend sind alle Fälle aufgeführt, die durch Interviews mit Personen bekannt wurden, deren Muttersprache entweder Ditammari oder Nateni ist. Die Fälle sind des leichteren Verständnisses wegen nach Rechtsgebieten geordnet, die der europäischen Rechtsauffassung

²⁴⁷ Vgl. Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 9 und Auswertung ders. 9/95, S. 4a.

²⁴⁸ Dieser Fall ist nicht aus der Erhebung über Rechtsfälle 9/95 bekannt, sondern stammt aus den Daten, die während der teilnehmenden Beobachtung 1993 gesammelt wurden.

entsprechen. Es wurde versucht, jeweils den Teil der Informationen kursiv zu drucken, in dem der Rechtsfall vom Interviewten nach dessen Maßstäben dargestellt wurde. Die Ziffern, die nach der Angabe der Sprachzugehörigkeit in Klammern stehen, nennen die laufenden Nummern der Interviews und dienen dem schnelleren Auffinden der Originale und den Angaben in den Tabellen der Auswertung.

Verlobung (Nateni 2/ Ditammari 1)

Ditammari (10): Die Familie eines auf dem Dorfe lebenden Mannes mittleren Alters wurde wegen schwerer Körperverletzung des Liebhabers seiner Frau verurteilt. Der Ehebrecher war schon seit Jahren gewarnt worden. Er kümmerte sich nicht darum. Nachdem er angegriffen und verletzt worden war, beklagte sich seine Familie bei der Familie des Angreifers. Der Streit dauerte zwei Jahre, es war alles sehr schwierig. Infolge der Auseinandersetzungen entstand Sachschaden. Mehrere Versuche der Ältesten, die Sache zu regeln, mißlangen. Schließlich zog man den *chef des coutumes* zu Rate, dem es endlich gelang, den Konflikt zu schlichten. *"Meine Familie wurde für den entstandenen Sachschaden zur Rechenschaft gezogen und mußte dafür und für die Heilung des Verletzten aufkommen. Denn gemäß dem traditionellen Recht hätte ich zuerst zu den Ältesten gehen müssen, bevor meine Familie gewaltsam gegen den Liebhaber meiner Frau vorging."*

Nateni (12): Ein junger Mann wurde wegen schwerer Körperverletzung des Freundes seiner Frau (Verlobten) verurteilt. *"Der Verletzte war schon seit Monaten gewarnt worden, aber er kümmerte sich nicht darum. Seine Familie erhob Klage gegen mich, das dauerte vier Monate. Ich mußte mich in der Wildnis verstecken, um von ihnen nicht getötet zu werden. Mehrmals hatten die Ältesten vergeblich versucht zu schlichten. Schließlich wurde klar, daß man den chef des coutumes um Hilfe bitten müsse, der wiederum Frieden in der Sache stiftete. Ich mußte ein Schaf für das Opfer an die Ahnen geben, weil es nicht das erste Mal war, daß ich solche Probleme verursacht hatte."*

Nateni (19): Junger Mann, verurteilt wegen Körperverletzung eines Freundes seiner Verlobten. *"Dieser war seit Monaten gewarnt worden. Doch das kümmerte ihn nicht. Die*

Familie von ihm beklagte sich über mich. Das ging drei Monate so. Es war nicht leicht, denn ich mußte mich im Busch verstecken. Die Ältesten erreichten keine Lösung in der Sache. Der chef des coutumes mußte gerufen werden. Er hat die Sache wieder eingerenkt."

Brautgaben (Nateni 5/Ditammri 1)

Nateni (3): Junge Frau berichtet: *"Ich war in eine andere Familie verheiratet worden. Die Familie meines Mannes hatte die Brautgaben an meine Familie erbracht. Einige Jahre später empfand mein Mann mir gegenüber keine Liebe mehr, da ich zu einem anderen Mann gezogen bin. Darüber entstand zwischen unseren Familien Streit. Die Ältesten mußten miteinander verhandeln, um ihn wieder zu befrieden. Nun mußte meine Familie die Brautgaben wieder zurückgeben. Das war sehr schwer für sie. Aber das letzte Wort haben die Alten. Erst seit diesem Jahr ist die Brautgabenfrage in meinem Dorf wieder in Ordnung."*

Nateni (4): Mann mittleren Alters. *"Ich wurde verurteilt, weil ich Streit mit der Familie meiner Frau angefangen habe. Ich war verzweifelt darüber, wie sich meine Frau seit Jahren verhielt. Schließlich schlug ich sie und habe sie aus meinem Haus verstoßen. Dann stritt ich mit ihren Eltern, um meine an sie gezahlten Brautgaben zurückzuerhalten. Das dauerte zwei Jahre. Schließlich rief man den Dorfschef zu Hilfe, der dann auch half, die Sache zu regeln. Ich mußte ziemlich viel Geld an die Eltern meiner Frau zahlen, weil sie sie nach der Verstoßung bei sich im Haus ernähren und gesundpflegen mußten. Aber die Ältesten entschieden auch, daß ich nach dieser Zahlung mit dieser Frau nicht mehr zusammenleben müsse. Sie hat sich inzwischen wieder verheiratet."*

Nateni (5): Mann mittleren Alters. *"Ich wurde mit jemand aus einer anderen Familie verheiratet. Mit Hilfe meiner Familie hatte ich schon zwei Jahre zuvor die Brautgaben vollständig übergeben. Momentan befindet sich die Frau aber in einer anderen Familie. Das heißt, sie wird von mir nicht mehr geliebt. Meine Familie war erbost, sie wollten diese Frau nicht in der anderen Familie lassen. So entstand ein Streit zwischen unseren Familien. Mehrere der ältesten Männer und Frauen bemühten sich darum, die Sache zu regeln. Die Familie der Frau wurde für schuldig erklärt und sollte die Güter an mich zurückgeben, was auch ohne weitere Zwischenfälle geschah."*

Nateni (20): Junger Mann. *"Ich war im heiratsfähigen Alter. Also gaben mir meine Eltern eine Frau, nachdem sie deren Familie die Brautgaben vollständig übergeben hatte. Die Frau jedoch betrachtete sich selbst inzwischen als zivilisierter als mich. Das heißt, sie liebte mich nicht. Sie kehrte schließlich zu ihrer Familie zurück. Verärgert über meine Familie fing sie Streit an. Der chef des coutumes mußte kommen und den Streit schlichten."* Das Mädchen wurde als die Schuldige erklärt und daher sollten die Brautgaben an den Ehemann zurückerstattet werden, was auch ohne Umstände mit Hilfe ihrer Familie geschah.

Nateni (42): Mann mittleren Alters. *"Ich mußte mich einmal in meinem Leben vor Gericht gegen den Verlobten meiner Schwester verteidigen, der behauptete, ich hätte die Brautgaben, die er mir für meinen Vater mitgegeben hatte, einbehalten. Doch als er erst einmal vor Gericht aussagen sollte, kam nach seinen widersprüchlichen Behauptungen die Wahrheit ans Licht, und er mußte schließlich gestehen, daß er mir nie etwas gegeben hatte und daß er dies nur behauptet hatte, um mich von meiner Familie zu trennen. Das Gericht sprach mich frei und verurteilte den Liebhaber meiner Schwester zur Zahlung von 60.000 cfa als moralische Wiedergutmachung. Das mußte er an mich wegen der Falschaussage zahlen."*

Ditammari (57): Frau mittleren Alters berichtet, ein junger Mann ihrer Familie sei vor Gericht dazu verurteilt worden, dem ersten Mann seiner Frau zwei Rinder oder 100.000 cfa in bar zu zahlen, da dies der Betrag war, den jener für die Brautgaben an die Eltern seiner Frau aufgewandt hatte.

Heirat/Ehe (Nateni 2/Ditammari 1)

Ditammari (7): Älterer Mann berichtet, 1975 sei ein Konflikt zwischen zwei Siedlungen entstanden, weil deren Bewohner die traditionelle Heirat falsch aufgefaßt hätten. Manchmal kamen nachts die jungen Männer ins Haus ihrer Verlobten oder jungen Ehefrauen mit einem Schlagstock, um zu kontrollieren (wer alles da war). Aber die von dort wollten das nicht. Darüber entstand großer Streit, und bei gewaltsamen Auseinandersetzungen gab es Tote und Verletzte. Außerdem entstand großer Sachschaden. Erst nach mehreren Verhandlungen der

Ältesten und des Dorfchefs gelang es, wieder Frieden zu stiften. Jede Partei wurde verpflichtet, den angerichteten Sachschaden zu beheben und Tiere für Opfer an die Ahnen der Ältesten abzugeben.

Nateni (14): Junger Mann. *"In meinem Dorf gibt es nur eine einzige Art zu heiraten. Das ist die traditionelle Ehe, für die dir deine Familie eine Frau gibt. So ist es auch bei mir gewesen. Als ich ins heiratsfähige Alter kam, gab mir meine Familie eine Frau, die aber eigentlich gar nicht heiraten wollte. Aber das konnte ich ja niemand sagen. Was sollte ich also tun? Um meinen Eltern klar zu machen, daß ich (diese Frau) nicht wollte, fing ich immer wieder Streit mit ihr an. Verzweifelt über mein Verhalten kehrte die Frau wieder zurück zu ihren Eltern. Dadurch entstanden nun Streitereien zwischen unseren beiden Familien. Alles war so schwierig. Es dauerte zwei Jahre. Schließlich mußte der Dorfchef eingreifen, um den Streit zu schlichten. Seither hat meine Familie kein Interesse mehr daran, auf traditionelle Art zu heiraten."*

Nateni (18): Mann mittleren Alters. *"Die traditionelle Ehe ist die einzige Möglichkeit bei uns zu heiraten. Als ich ins heiratsfähige Alter gekommen war, und meine Familie mir eine Frau für die Ehe vorschlug, war ich sehr glücklich. Aber als die Frau zu mir ins Haus zog, merkte ich, daß sie mich nicht liebte. Für sie war alles nur Zwang. So begann sie immer mehr, ihre nächtlichen Spaziergängen auszudehnen. Außerdem mochte sie nichts im Haushalt arbeiten. In der Verzweiflung über ihr Verhalten habe ich sie verstoßen. So gab es zwischen unseren zwei Familien einen Streit."* Der Dorfchef schlichtete ihn. Die Familie der Frau wurde verpflichtet, ein Schaf und einen Hahn für das Ahnenopfer zu geben. *"Weil die Heirat vor unseren Ahnen heilig ist."*

Scheidung (Nateni 1/Ditammari 3)

Nateni (16): Junge Frau. *"Ich wurde aus zwei Gründen von meinem Mann aus dem Haus fortgeschickt. Erstens mochte ich die Arbeiten, die er mir gab, nicht tun, weil sie mir zu anstrengend waren. Zweitens zeigte ich ihm gegenüber nicht genügend Respekt. Dadurch entstand immer schlimmerer Streit zwischen ihm und mir. Die ältesten unserer Familie bemühten sich immer wieder erfolglos um eine Versöhnung. Schließlich bat man den chef des coutumes um Hilfe, dem es gelang, die Dinge zu regeln. Ich wurde verpflichtet, bei meinem*

Mann zu bleiben und ihn in Zukunft zu achten, indem ich die Arbeiten tat, die er mich bat zu tun, denn bei uns ist die Ehe durch die Ahnen heilig."

Ditammari (22): Mann mittleren Alters. *"Der erste Mann meiner Frau brachte es fertig, mich vor Gericht zu bringen. Er behauptete, ich hätte Schuld an dem Scheitern seiner Ehe. Als wir vor Gericht aussagen mußten, sagte meine Frau, sie sei mir aus Liebe gefolgt und hätte deshalb ihn und ihre Kinder (3 und 6 Jahre alt) verlassen. Sie war 29 Jahre alt. Der Mann wollte, daß seine Frau wieder zu ihm zurückkehrt, aber sie wehrte sich dagegen. So verlangte er, daß ihm wenigstens der Wert seiner Brautgaben zurückerstattet würde, wie es die alten Regeln vorschreiben. Das Gericht verurteilte mich also dazu, entweder die zwei Rinder oder das Äquivalent von 120.000 cfa in bar zu bezahlen. Dieser Forderung kam ich nach und so konnte ich die Frau behalten."*

Ditammari (33): Frau mittleren Alters. *"Durch die fortgesetzten Betrügereien meines Mannes - und das, obwohl ich ihm immer wieder die Scheidung androhte - mußte ich die Scheidung verlangen. Nachdem der Richter angehört hatte, was für Spannungen in unserem Haushalt herrschten, entschied das Gericht zu meinen Gunsten und schied mich von meinem Mann."*

Ditammari (55): Ein älterer Mann berichtet. *"Eines Tages habe ich eine Gerichtsverhandlung besucht, in der ging es um die Scheidung eines kinderlosen Ehepaares. Die beiden Parteien waren sich nach kurzer Zeit einig, und die Scheidung wurde ausgesprochen."*

Ehebruch (Nateni 1, Ditammari -)

Nateni (1): Mann mittleren Alters. *"Eines der am strengsten verbotenen Dinge ist der Ehebruch. Ich wurde wegen Ehebruchs verurteilt. Als mich der Ehemann der Frau, mit der ich zusammen war, überraschte, beschloß er, er wolle mich im Dorf nicht mehr sehen. Ich mußte zwei Jahre lang im Busch leben²⁴⁹, ohne daß ich in das Dorf zurückkehren konnte. Es bedurfte der Vermittlung der Ältesten und des Dorfchefs, um die Sache zu klären. Ich wurde verpflichtet, ein Tier für ein Opfer an die Ahnen des Mannes zu stellen, um seinen Zorn auf mich zu besänftigen."*

²⁴⁹ Nähere Erläuterung zu dem Begriff "im Busch oder in der Wildnis leben" in Kapitel 9 A. Zeit und Raum.

Erbschaft (Nateni 1, Ditammari 2)

Nateni (8): Mann mittleren Alters. *"Einmal mußten die Ältesten aus zwei Dörfern alle zusammenkommen, um einen Streit zwischen beiden Dörfern zu schlichten, der um eine Erbschaft ging. Die Ältesten einigten sich schließlich. Für den Sachschaden, der während des Streits entstanden war, sollte unser Dorf aufkommen und ein Schaf für den Ritenältesten des Dorfes zahlen."*

Ditammari (11): Älterer Mann. *"Ein Konflikt um eine Erbsache machte einmal das Eingreifen mehrerer Ältesten nötig. Es war sehr schwierig. Nach langen Verhandlungen wurde mein Dorf dazu verurteilt, für den entstandenen Sachschaden aufzukommen. Außerdem gaben wir dem Dorfschef zwei Schafe und einen roten Hahn für ein Opfer auf seinem Altar."*

Ditammari (61): Eine Frau mittleren Alters berichtet über ihre Verwandten. *"Nach dem Tod meines Onkels (FB) begannen sich meine Cousins (FBS), um das Erbe zu streiten, weil sie die Kinder verschiedener Mütter waren. Die Kinder der jüngsten Frau dachten, sie seien die Besitzer des ganzen Erbes, weil ihre Mutter die Lieblingsfrau meines Onkels war. Aber die anderen hörten nichts auf diesem Ohr. Sie gingen mit der Sache vor Gericht, und das Erbe meines Onkels wurde zwischen allen seinen Kindern und Frauen gleichmäßig verteilt."*

Verträge (Nateni 1/ Ditammari 2)

Nateni (26): Ein Mann mittleren Alters hatte einen Arbeitsunfall, der von allen zuständigen Stellen als solcher anerkannt worden war. Nachdem sein Arbeitgeber ihn entlassen hatte, wollte er ihm jedoch nicht geben, was ihm zustand. *"Das Gericht verlangte von meinem Arbeitgeber eine Entschädigungssumme von 15.000.000 cfa, die er an mich bezahlen mußte."*

Bodenrecht (0 Natani / 2 Ditammari)

Ditammari (63): Ein älterer Mann berichtet über einen Fall von Flurschaden, den ein Hirte verursachte, indem er eine Herde von mehr als 200 Rindern durch das Zuckermaisfeld eines Nachbarn des älteren Mannes trieb. Der ganze Mais war niedergetrampelt worden und der Viehhirte wurde vor Gericht zitiert, nachdem der Schaden zu Protokoll genommen worden war. Der Hirte wurde zu einer Schadensersatzzahlung von 200.000 cfa an den Besitzer des Feldes verurteilt.

Ditammari (17): Älterer Mann. *"Auf dem Land kennt jeder die Grenzen der einzelnen Jagdgebiete. Eine Regel sagt, jeder sollte sich an diese Grenzen halten und zum Jagen nicht in die Gebiete anderer Siedlungen gehen. Darum gab es einen Kampf zwischen den Bewohnern zweier benachbarter Siedlungen. Die Leute aus meinem Viertel jagten immer wieder auf dem Gebiet der anderen. Darüber gab es großen Ärger und schließlich eine gewaltsame Auseinandersetzung, in der es Tote und Verletzte gab und großer Sachschaden entstand. Die Ältesten hatten mehrmals erfolglos versucht zu schlichten. Schließlich bat man den Dorfchef um Hilfe, der eine Regelung unter den Parteien herbeiführte. Mein Dorf wurde verpflichtet, für den entstandenen Sachschaden aufzukommen."*

Strafrecht/Delikte

Diebstahl (Nateni 6/Ditammari 2)

Nateni (9): Ein junger Mann hat ein Schaf von einem Erdherrn gestohlen, *"was bei uns streng verboten ist. Als ich als der Schuldige erkannt wurde, mußte der Ältestenrat eingreifen. Ich wurde zur Rückgabe des Schafes und zur Zahlung von 4.000 cfa an den Bestohlenen verurteilt, und man sagte mir, ich würde die nächsten zwei Jahre unter strenger Beobachtung stehen."*

Nateni (32): Ein junger Mann, entlassen/arbeitslos, ohne materielle Mittel, meinte, keine andere Wahl zu haben, als bei einer Händlerin Stoffe zu entwenden, um seinen kranken Sohn zu retten. *"Da ich kein Bargeld im Laden finden konnte, mußte ich eben die Stoffe mitnehmen, um diese zu verkaufen. Nachdem ich festgenommen wurde, verurteilte mich das Gericht zu fünf Jahren Haft."*

Nateni (36): Ein junger Mann, den alle kannten, machte sich eines Tages an dem Motorrad eines Fremden zu schaffen, der sich in einer Bar aufhielt, um etwas zu trinken. Dies geschah, ohne daß sich irgend jemand darum kümmerte, und er fuhr mit dem Motorrad davon. Als er später von der Polizei festgenommen wurde, stellte man ihn vor Gericht und verurteilte ihn zu fünf Jahren Haft und zur Zahlung von 350.000 cfa Schadenersatz.

Nateni (39): Ein älterer Mann erzählt, er habe vor Gericht für einen jungen Mann übersetzt. Dieser hatte in Ermangelung von Bargeld einer Händlerin Schüsseln gestohlen, um sich von

dem Weiterverkauf etwas zu essen zu kaufen. Er wurde zu 11 Monaten Haft und einer Geldstrafe von 45.000 cfa verurteilt.

Nateni (64): Einer Frau mittleren Alters wurden Stoffe im Wert von 50.000 cfa gestohlen. Als sie damit vor Gericht ging, wurde der Dieb, der schon alles weiterverkauft hatte, zu einer Zahlung von 50.000 cfa und 10 Monaten Gefängnis verurteilt.

Nateni (65)²⁵⁰: Einem Erdherrn wurden sieben Rinder gestohlen. Dieser erstattete jedoch keine Anzeige, sondern beschränkte sich darauf, den Rest der Herde nahe auf eine Weide bei seinem Gehöft zu verlegen und seine Tiere wieder von einer alteingesessenen Familie der Hirten (Fulbe) hüten zu lassen.

Ditammari (21): Ein junger Mann war von einer Frau beschuldigt worden, ihr ein Schaf gestohlen zu haben. *"Ich wurde festgenommen und, als sich bei der Verhandlung meine Unschuld herausstellte, vom Gericht freigesprochen. Man bot mir die Möglichkeit einer Forderung nach Entschädigung für falsche Anklage an, aber ich erwiderte, daß ich dies Gott überlassen würde, denn ich war froh, erst einmal wieder auf freiem Fuß zu sein."*

Ditammari (29): Ein Mann mittleren Alters verwaltete die Kasse einer Handelsgesellschaft für Erdölprodukte. Dem Rat eines Magiers folgend entnahm er der Kasse 10 Millionen cfa, die dieser ihm auf 50 Millionen cfa zu vermehren versprach. Der Magier war jedoch ein Betrüger und floh mit dem Geld. *"Ich wurde festgenommen und zu 15 Jahren Haft und der Rückzahlung der 10 Millionen an meinen Arbeitgeber verurteilt."*

Gewaltverbrechen (1 Nateni/ 1 Ditammari)

Ditammari (30): Ein Mann mittleren Alters war Zeuge eines Prozesses, in dem ein Mann angeklagt war, die Nachbarin mit einer Peitsche schwer verletzt zu haben. Diesem Mann war von einem Wahrsager mitgeteilt worden, daß seine Nachbarin an dem Tod seines Sohnes schuld sei. Nachdem er das erfahren hatte, stürmte er wütend mit einer Peitsche in ihr Haus. Wären ihr die Nachbarn nicht zu Hilfe geeilt, hätte sie ihm nicht entkommen können. Der

²⁵⁰ Dieser Fall stammt nicht aus der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, sondern aus den Daten, die während der teilnehmenden Beobachtung 1993 gesammelt wurden.

Angeklagte wurde zur Zahlung einer Summe von 100.000 cfa an die Verletzte und zu 2 Jahren und einem Monat Haft verurteilt.

Nateni (53): Ein Mann mittleren Alters war Zeuge einer Verhandlung, in der ein Beamter der Verführung einer Minderjährigen angeklagt war. Der Zeuge war ein Cousin des Mädchens. *"Sie war mit fünfzehn Jahren von ihm schwanger geworden, und da er die Verantwortung dafür nicht freiwillig übernahm, wurde er zur Zahlung von 100.000 cfa an das Mädchen verurteilt und mußte außerdem drei Jahre ins Gefängnis, weil andere Zeugen gegen ihn aussagten, daß er schon in mehreren anderen Fällen Minderjährige verführt hätte. Sie sagten, es sei seine Gewohnheit, dies zu tun."*

Kapitalverbrechen (Nateni 1/Ditammari 1)

Nateni (44): Eine Frau mittleren Alters war des Mordes an ihrem Mann angeklagt. Ihr Mann, ein Lehrer, betrog sie fortwährend (mit anderen Frauen). Da sie ihn für sich alleine wollte, beschloß sie, sich eines *filtre-d'amour* zu bedienen. Unglücklicherweise stellte sich dieses Mittel jedoch nicht als *filtre-d'amour*, sondern als tödliches Gift heraus, das sie in das Essen ihres Mannes getan hatte. *"So tötete ich meinen Mann, ohne es zu beabsichtigen."* Sie wurde vom Gericht zu 20 Jahren Haft verurteilt.

Ditammari (50): Eine Frau mittleren Alters war Zeugin einer Mordanklage gegen einen jungen Mann. Diesem Mann widerfuhr ständig ein neues Unglück, und so dachte er, sein Vater sei daran schuld. Er verdächtigte seinen Vater der Hexerei. Als er eines Tages gemeinsam mit seinem Vater auf dem Feld war, erschlug er ihn mit dem Buschmesser. Der Sohn wurde vor Gericht zu 15 Jahren Zwangsarbeit in Cotonou verurteilt.

Drogenhandel (Nateni 1, Ditammari 0)

Nateni (58): Ein junger Mann berichtet von einem Freund, der wegen des Verkaufs von Hanfgras zu drei Jahren Haft und einer Geldstrafe von 100.000 cfa verurteilt wurde.

C. Normbruch und Strafe

Bei vielen dieser Fälle erweist es sich als schwierig, Konflikt und Normbruch eindeutig zu unterscheiden. Grundsätzlich muß zwischen Konflikt und Normbruch kein Kausalzusammenhang bestehen. Zwar kann einem Konflikt ein Normbruch folgen, vorzugsweise dann, wenn er nicht rechtzeitig erkannt und geschlichtet wird. Obwohl Normbrüche sehr oft im Zusammenhang mit Konflikten entstehen, ist dies nicht zwingend. Ein Normbruch muß nicht im Zusammenhang mit einem Konflikt entstehen, ebensowenig wie ein Konflikt einen Normbruch voraussetzt. Daß Konflikte geschlichtet werden können, ist eine uns leicht verständliche Tatsache. Daß aber ein Normbruch in der Vorstellung von Natemba und Betammaribe nicht so sehr eine Strafe, sondern vielmehr Verhandlungen und Opfer zur Befriedung und Reinigung des Normbrechers und der Geschädigten mit dem Ort, an dem der Normbruch stattgefunden hat, erfordert, ist ein unseren Rechtsvorstellungen eher fremder Gedanke. Die Unterscheidung analog unserer Rechtsordnung in zivil- und strafrechtliche Angelegenheiten entstand bei beiden Vergleichsgruppen vor allem durch den Einfluß der kolonialen Rechtspraxis.²⁵¹ Obwohl das autochthone Recht Konflikt und Normbruch unterscheidet, wurde die Trennung in straf- und zivilrechtliche Verfahren erst im Zusammenhang mit richterlichen Urteilsprüchen durch die koloniale Verwaltungs- und Rechtspraxis bekannt.

Daß für jeden Normbruch eine durch Menschen vollstreckbare Strafe festgelegt wird, ist für Natemba und Betammaribe bis heute hauptsächlich durch die Präsenz fremder Autoritäten zu einem Teil ihrer Wirklichkeit geworden. Da das Strafrecht ganz oder größtenteils in der Hand der dem *chef des coutumes* und dem *chef de village* übergeordneten Behörden lag und bis heute liegt, sind die strafrechtlichen Urteile, von welchen unsere Fälle berichten, kaum aussagekräftig über den Umgang mit Normbrüchen in der autochthonen Rechtspraxis. Unser Sample enthält zwei Normbrüche, die nach europäischem Rechtsverständnis als Diebstahl bezeichnet werden, also eigentlich dem strafrechtlichen Bereich zugeordnet sind und vor dem Amtsgericht in Natitingou hätten verhandelt werden müssen, jedoch nicht dort verhandelt wurden.

²⁵¹ Vgl. Coutumier de Dahomey, 1933. Darin wurden die lokalen Rechtstraditionen aller Bevölkerungsgruppen Dahomeys in Französisch dargestellt und nach Kategorien unserer Rechtsordnung - wie z. Bsp. Familie, Eigentum, Erbschaft - aufgeführt.

Warum diese Diebstähle nicht der Gendarmerie gemeldet wurden, läßt sich nur dann erklären, wenn die entsprechenden autochthonen Rechtsvorstellungen berücksichtigt werden. Unterhält man sich mit Natemba und Betammaribe über den Umgang mit Normbrüchen wie zum Beispiel Diebstahl, kommt deutlich zum Ausdruck, welche Vorstellungen hier eine wesentliche Rolle spielen. Ein Diebstahl wird auf dem Dorf oft deshalb nicht angezeigt oder verfolgt, weil es die Vorstellung gibt, daß jeden Dieb früher oder später der Blitz trifft und daß dadurch bekannt werden wird, wer etwas gestohlen hat. Die entwendete Sache läßt sich häufig in der Nähe oder sogar genau an dem Ort, wo der Blitz eingeschlagen hat, wiederfinden und kann dem rechtmäßigen Besitzer zurückgegeben werden. Manche Menschen glauben fest daran, daß der gestohlene Gegenstand in der Hand des Diebes in dem Moment aufleuchtet, in dem ihn der Blitz trifft.²⁵² Obwohl es weder in Nateni noch in Ditammari ein Wort für Diebstahl gibt, wissen alle, was ein Dieb ist. Man weiß auch, was es bedeutet, einen Dieb in der Umgebung zu haben. Blitzschlag und Diebstahl sind Phänomene, die jeden treffen können. Beide Erscheinungen hinterlassen einen Zustand der Unreinheit. Maurice beschreibt eine Art von Ritus, für den es Spezialisten gibt, die *Ikiaribi*. Diese Priester zur Reinigung des Blitzes kommen, um Riten zu vollziehen, die durchgeführt werden müssen, nachdem der Blitz in einen Baum oder ein Haus eingeschlagen hat. Bevor der Priester den Ort nicht durch seine Opferhandlungen gereinigt hat, darf der Ort nicht betreten werden.²⁵³ Was den Diebstahl betrifft, kann die Vorstellung von der Sanktionsgewalt übernatürlicher Kräfte bei Natemba und Betammaribe als relativ stark wirksam bezeichnet werden. Da sich niemand der Kraft der Naturgewalten entziehen kann, dürfte der Glaube an ihre Sanktionsgewalt auch stark abschreckende Wirkung haben.

Die Strafen, die für Diebstahl und andere Delikte vor Gericht ausgesprochen werden, sind auf andere Weise hart. Der durchschnittliche Wert der Geldstrafen aus der Untersuchung liegt bei 98.455 cfa (ausgenommen für Kapitalverbrechen). Die durchschnittliche Haftstrafe dauert für alle Delikte, die keine Tötungsdelikte sind, ein Jahr und etwas mehr als acht Monate. Für Kapitalverbrechen liegt die durchschnittliche Dauer der Haftstrafen bei 18 Jahren Gefängnis beziehungsweise Zwangsarbeit, wenn die Urteile in der Ära der sozialistischen Volksrepublik

²⁵² Interviews mit F. N'dah, 13.9.93 und K. Dayé, 23.10. 93.

²⁵³ Vgl. Maurice 1986, S. 407.

ergingen. Die Verurteilten wurden außerdem mit durchschnittlich 2. 250.000 cfa Geldstrafen bestraft, wobei in den uns bekannten Fällen weder Natemba noch Betammaribe von einer Geldstrafe dieser Art betroffen waren.²⁵⁴ Der von Ditammari und Natemba begangene Anteil (13 von 40) an allen bekannten Strafrechtsfällen (33 von 64) macht knapp die Hälfte aus. Signifikant ist der Unterschied zwischen den beiden Vergleichsgruppen und den anderen Gruppen wie Waama oder Niende bei schweren Delikten. So haben Natemba und Betammaribe nur einen geringen Anteil an schweren Straftaten (n=18), die vom Gericht verurteilt wurden. Hier besteht ein Verhältnis von drei von Natemba und Betammaribe begangenen Straftaten zu 15 Straftaten, die von Personen mit anderen Muttersprachen begangen oder berichtet wurden. Dazu zählen Körperverletzung, Verführung Minderjähriger, Vergewaltigung, Mord, Totschlag²⁵⁵.

Für Delikte, die in unserem Sinne als Kapitalverbrechen beziehungsweise Tötungsdelikte gelten, kennt das autochthone Recht keine eindeutige Zuordnung zu Normverletzungen, die bestraft werden müssen. Dazu muß erklärt werden, welche Maßstäbe und Vorstellungen Natemba und Betammaribe mit Gewalt verbinden.

Im Umgang mit tödlicher Gewalt spielt die Jagd eine große Rolle. Im Siedlungsgebiet der Betammaribe, *Kutâmmadigu* gibt es heute kaum Wild, und die Jagd verläuft oft recht erfolglos. Trotzdem spielt die Jagd in vielen Vorstellungen der Betammaribe und Natemba eine grundlegende Rolle. Zum Beispiel genießt ein guter Jäger sehr hohes Prestige. Es gibt eine große Anzahl relativ stereotyper Jagdhymnen, die bis heute nicht aufgegeben werden.²⁵⁶ Drei Tage vor dem Jagdbeginn sind dem Jäger sexuelle Handlungen verboten. Für große Tiere, deren Tötung sehr gefährlich sein kann, gibt es *musotyé*, Jagdmedizin. *Musotyé yèmbé* ist der Meister der Jagdmedizin. Er weiß Jagdmedizin herzustellen und kennt ihre Anwendungsweise. Sofort nach der Tötung des Tieres findet eine Vielzahl ritueller Handlungen statt, die ein lange andauerndes Zeremoniell bilden. Der Gebrauch des

²⁵⁴ Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 42.

²⁵⁵ Vgl. Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95, S. 4, Zeilen 15-18.

²⁵⁶ Mercier schlußfolgert daraus, daß die Jagd früher eine sehr viel größere Rolle gespielt hat. (Mercier 1968, S. 224)

Jagdmedikaments ist jedoch nicht nur als Schutz gegen das gejagte Tier in Gebrauch. Es wird seit langer Zeit auch zum Schutz gegen die Tötung durch einen anderen Menschen im Krieg, aber auch in Friedenszeiten eingenommen und schützt vor allem gegen tödliche Angriffe durch Fremde. In letzterem Fall können nach einem Mord keine Verhandlungen stattfinden. Denn ein Fremder hat keine Verwandten in einer erreichbaren Gegend der Leute. In den Geschichten der Jugendlichen, die Mercier Anfang der fünfziger Jahre befragt hat, ist *disori* ein legendäres Monster, das sich in der Gegend der ersten Siedlungen der Betammaribe im Atakora umhertrieb und das, nachdem man es getötet hatte, in der Wildnis begraben wurde. Die Mehrzahl der Jugendlichen, die *musotyè* einnahmen, als Mercier sie befragte, waren sich darin einig, daß dieses Medikament auf den Mord zurückgeht, der von einem ihrer Vorfahren vor mindestens zwei Generationen verübt wurde. Es gibt kaum einen Ort, wo nicht von so einem Mord erzählt wird. Jedes Jahr im Oktober wird nach dem Fest des Jätens der weißen Hirse *tipenti* und vor der letzten Ernte der kleinkörnigen Hirse - dem Fonio - ein Fest des *musotyé*-Jagdmedikaments abgehalten, dessen Anlaß die Erneuerung des Jagdglückes durch dieses Medikament ist²⁵⁷, und bei dem auch Tänze und Streitgesänge zwischen benachbarten Höfen stattfinden. Die dabei gesungenen Lieder thematisieren nicht so sehr die Jagd oder den Krieg, sondern geben viel Raum für Lob- und Spott. Mercier meint dazu, hier zeige sich, wie sich das Zeremoniell der alten Jagdriten mit anderem Sinn fülle.²⁵⁸ Eine Beurteilung, die sich meiner Einschätzung nach nicht bestätigen läßt, denn Lob- und Spott können durchaus als Derivate der Drohgebärde betrachtet werden. Wie Natemba und Betammaribe in ihren Mythen erklären, kann Spott und Lächerlichkeit genauso zum Tod eines Menschen führen wie körperliche Gewaltanwendung. Am deutlichsten wird darüber in der Erzählung von Hase und dem Erdherrn gesprochen, an deren Ende der Erdherr sich das Leben nimmt, weil ihn der Hase zu sehr beschämt hat.²⁵⁹ Fruchtbarkeit und Leben werden durch jede Form von Gewalt gefährdet, auch durch sprachliche. Der Jagdtrunk wird aber auch zu vielen anderen Anlässen, zu welchen Blut fließt und Gewalt von bzw. gegen Menschen angewandt wird, getrunken. So müssen zum Beispiel alle Mitglieder eines Haushaltes *musotyé* einnehmen, nachdem eines ihrer Mitglieder durch Unfall ums Leben gekommen ist.

²⁵⁷ Mercier spricht hier von "*medicaments des chasseurs*".

²⁵⁸ Mercier 1968, S.227 ff.

²⁵⁹ Nateni Nr. 43, Vom Schwören und übler Nachrede, Mategesa 94.

Haftungsrechtlich gesehen wird die Fleischverteilung zum Maßstab für die, die füreinander einstehen müssen. Für die Verteilung des Fleisches von erjagtem Wild gelten heute dieselben Regeln wie für Haustiere. Ursprünglich war jedoch vermutlich die Teilung des Fleisches erjagter Tiere die Regel und ging erst mit regelmäßiger Tierhaltung auf Haustiere über. In die Fleischverteilung sind heute mindestens all jene Personen miteinbezogen, welche bei dem Erstlingsfrüchteritual²⁶⁰ einer Familie mitwirken. Die Fleischverteilung umfaßt eine Gruppe von Haushalten mehrerer Brüder und deren Mütter, kann aber auch bestimmte Nachbarn miteinbeziehen, zu welchen keine Verwandtschaftsbeziehungen bestehen.²⁶¹ Sie sind im Zweifelsfalle auch von den Folgen körperlicher Gewaltanwendung gegen Mitglieder anderer Familien betroffen. Als *"eine besonders in segmentären Gesellschaften ohne Zentralgewalt bedeutsame Funktion rechtlicher Sanktionen"* bezeichnen Schott und Sigrist *"die Wiederherstellung des Gleichgewichtes."*²⁶² Dabei richten sich selbst die *"auf den Totschlag reagierenden Handlungen weniger auf die Bestrafung des Missetäters als auf die Aufrechterhaltung des Gleichgewichtszustandes zwischen den einzelnen Segmenten"*, was im Falle der Natemba und Betamaribe die Großfamilien im Sinne der oben beschriebenen Haftungsgemeinschaft nach den Regeln der Fleischteilung sind. *"Auch die Sanktionen für schwerste Vergehen sind also nicht ohne weiteres als Straftakte zu bezeichnen, sondern eher als Ausgleichsakte, die das gestörte soziale Gleichgewicht wiederherstellen sollen."*²⁶³ Wenn die staatliche Rechtspraxis von Kapitalverbrechen spricht, liegt es in ihrem primären Interesse, den Täter für sein Vergehen zu bestrafen. In der lokalen Rechtspraxis wurden Strafen ursprünglich nur gegen Mitglieder der eigenen Familie verhängt und durchgesetzt. Die staatliche Rechtssprechung läßt jedoch auch einen Einfluß autochthonen Rechts erkennen, wenn man die hohen Geldstrafen in Betracht zieht, die in den meisten Fällen dem zur Haft Verurteilten zusätzlich auferlegt werden. In der autochthonen Rechtspraxis der

²⁶⁰ Ausführlicher dazu siehe den Teil E. dieses Kapitels.

²⁶¹ Mercier 1968, S.226: *tébi* bezeichnet in Ditammari *Söhne*, auf jeden Fall andere Personen als die Verwandten mütterlicher- oder väterlicherseits, die auch ihren Anteil an dem Fleisch der Beute des Jägers bekommen. Bei Mercier 1968, S. 225 heißt es: Im Südosten und Norden der Region gebe es richtige Jagdgebiete -*Kuwagu* -, in welchen mehrere Ortschaften liegen, deren Einwohner gemeinsam auf die Jagd gehen. Mercier schreibt. *"les droit de chasse sont strictement réglémentés. La chasse annuelle est préparée et dirigée par un 'muwa muyè', maître de chasse."* Das Morphem *Yé* in Ditammari bedeutet *gut, gern haben, meisterlich*. Vgl. Schuster / Wiedmann 1996, S. 14.

²⁶² Vgl. Schott 1979, S. 148 und Sigrist 1967, S. 117.

²⁶³ Schott 1979, S. 149.

Vergleichsgruppen handelt es sich im Falle eines Tötungsdeliktes jedoch bis heute eindeutig um eine haftungsrechtliche Angelegenheit, wenn der Getötete nicht aus der eigenen Verwandtschaft stammt. In das autochthone Recht andererseits ist, unabhängig von haftungsrechtlichen und damit dem Schlichtungsverfahren zugänglichen Gesichtspunkten, inzwischen der Gedanke eingeflossen, daß es eine unabhängige Gerichtsbarkeit für Tötungsdelikte gibt. In einer der Erzählungen aus dem Nateni heißt es daher: *"Wenn du die Frau umbringst, wird man dich des Mordes beschuldigen."*²⁶⁴

D. Konflikt. Schlichtung und Gerichtsurteil

Insgesamt sind mehr als zwei Drittel aller Fälle (n = 40), die Natemba und Betammaribe betreffen, zivilrechtliche Fälle. Die von Spittler aufgestellte These von der "Streitregelung im Schatten des Leviathan"²⁶⁵ muß aus rechtsethnologischer Sicht zunächst durch die Ergebnisse des vorliegenden Vergleichs in Frage gestellt werden. In seiner These, die sich nicht auf eigene empirische Daten stützt, sondern als Kritik an rechtsethnologischen Studien formuliert ist, geht Spittler davon aus, daß der Rechtszustand, in dem kleine Gesellschaften wie die hier zu vergleichenden existieren, nur durch die abschreckende Wirkung der Gerichte auf die bäuerliche Bevölkerung Fortbestand haben, Schlichtungsinstanzen in diesen Gesellschaften also nur deshalb eine so große Bedeutung haben, weil die Bevölkerung auf dem Lande sich davor fürchtet, in Konfliktfällen vor Gericht zu ziehen.

Die Daten, die bei Natemba und Betammaribe erhoben werden konnten, widersprechen diesem Postulat auf vielfache Weise. Die Befragten ließen die von Spittler vermuteten Gründe wie zum Beispiel Obrigkeitsschuld dafür, daß dem Schlichter der Vorzug vor dem Richter gegeben wird, nicht gelten. Vorliegende Fälle zeigen aber auch, daß die Bevorzugung der Schlichtungsinstanzen durch die Bevölkerung, so sie denn nachweisbar ist, auf anderen Zusammenhängen beruht. Dies sind im einzelnen folgende Umstände: 1. Es gibt keine Anwälte, die in den nördlichen Provinzen Benins arbeiten, so daß im Zweifelsfall weder

²⁶⁴ Vgl. Nateni Nr. 58, Das Rätsel von Hunger und Tod, Mategesa 1994.

²⁶⁵ Vgl. Spittler 1980, S. 3-32.

Kläger noch Beklagte sich von einem Rechtskundigen beraten lassen können. Die Beratung der wegen Straftatbeständen Angeklagten wird durch den Staatsanwalt vor Ort durchgeführt, so sie gewünscht wird. Sie findet wenige Tage vor der Verhandlung statt. Für zivilrechtliche Fälle steht kein Rechtsberater am Gericht zur Verfügung. Dagegen sind Schlichter vor Ort in der Regel Personen, die sich in allen Dingen sozialer und wirtschaftlicher Ungleichheit auskennen. Es sind bei Natemba und Betammaribe meist Älteste. Sie nehmen Konfliktursachen distanzierter wahr als die anderen Beteiligten und raten ihnen aufgrund ihrer eigenen Erfahrung, wie sie sich einigen können.

2. Oft werden zusätzliche Reinigungsriten von den Ältesten, die die Funktion des Schlichters übernehmen, vorgenommen.

3. Die Schlichter strafen jedoch nicht in unserem Sinne. Ihr wirksamstes Sanktionsmittel ist der Vertrauensentzug. In sogenannten *small-scale-societies*, so stellen viele Rechtsethnologen fest, hat dieser Schritt für den Betroffenen schwerwiegende Folgen.²⁶⁶ Selbst unser Begriff des Vertrauens, auch in unserem Recht von erheblicher Bedeutung, kann auf diesen Zusammenhang sozialer Kontrolle etwas Licht werfen. Von M. Weber wird die Geschichte dieses Begriffes bis in die Zeit des römischen Rechts zurück verfolgt. *"Sowohl dem Verkehrsrecht wie dem Klientelrecht gehört ein für die spätere Rechtsentwicklung sehr wichtiger Begriff an: die fides. Sie umfaßte in eigentümlicher Art einerseits die Pflichten, welche aus Pietätsbeziehungen folgten, andererseits, als fides bona, den guten Glauben und die Redlichkeit des reinen Geschäftsverkehrs. (...) Zahlreiche Gesetze verhängten ausdrücklich die infamia. Deren private Rechtsfolgen waren im allgemeinen Ausschluß vom Zeugnis, Unfähigkeit also zu bezeugen oder sich etwas bezeugen zu lassen."*²⁶⁷

Dieser Zusammenhang zwischen Vertrauensentzug und Schande ist etwas, das in den mündlichen Kulturen kleinerer Gesellschaften wie Natemba und Betammaribe noch größere Bedeutung hat als in westlichen oder allgemein urban geprägten Gesellschaften. Ein Sprichwort in Ditammari lautet: *"Die Schande, die du einstecken muß, macht dich krumm."*²⁶⁸

²⁶⁶ Vgl. Roberts 1979, S. 61 und 88 sowie Schott 1970, S. 140 f.

²⁶⁷ Weber 1976, S. 422.

²⁶⁸ Ditammari Sprichwort Nr. 83, Mategesa 93.

Dazu wurde mir erklärt: Etwas, um dessentwillen man sich schämt, drückt auf das Selbstwertgefühl. Und andererseits warnt der Älteste mit diesem Sprichwort seine Familienangehörigen, denn er will damit sagen: *"Das, was ihr seid, regelt sich nicht in der Öffentlichkeit."*

Über Personen, die sich für nichts schämen und selbst über die schlechtesten Handlungen keine Schande empfinden, sagen Betammaribe: *"Wenn man den Panther beschimpft, fühlt er sich auch noch geehrt."*²⁶⁹ Ein Betammaribe meint damit: Dem Unverbesserlichen, dem Schrecklichen macht die größte Schmach noch Ehre. Er bezeichnet mit diesen Worten eine Person, für die das System sozialer Kontrolle qua Ehre und Scham nichts bedeutet, die es im Gegenteil noch für sich ausnutzt. Das heißt, sie ist für die Gesellschaft einem Raubtier oder wilden Tier ähnlich, es handelt sich um ein für alle gefährliches Wesen.

Im Gegensatz zu Gesellschaften mit ausgeprägter Zentralgewalt sind Strafen in der hier untersuchten autochthonen Rechtspraxis eine interne Angelegenheit der Verwandtschaftseinheiten. Deshalb hat die Verbindung von öffentlichem Interesse an der Bestrafung von Normverletzungen und an der abschreckenden Wirkung von Strafen hier keine wesentliche Bedeutung. Geht es jedoch in der Gesellschaft um Personen, die sich weder durch Vertrauensentzug beeindrucken lassen noch Schande über ihr Verhalten empfinden, so kann es auf dem Dorf bis heute zu Aktionen der Selbsthilfe kommen. Das heißt, die Geschädigten, Bestohlenen oder Beraubten mobilisieren eine zur Anwendung körperlicher Gewalt bereite Gruppe von Männern und versuchen des Delinquenten - wenn möglich auf frischer Tat - habhaft zu werden. Wird er von einer solchen Gruppe von Männern gefaßt, gegen die er sich körperlich kaum durchsetzen wird, so wird er nicht nur verflucht und geschlagen, sondern unter Umständen sogar getötet.²⁷⁰ Die Verfolgten flehen unter diesen Umständen oft darum, daß man sie der Gendarmerie ausliefern solle, anstatt sie vor Ort zu verprügeln, und hoffen so, wenigstens mit dem Leben davon zu kommen. Die

²⁶⁹ Ditammari Sprichwort Nr. 98, Mategesa 1939.

²⁷⁰ Interview Th. Gbaguidi 4.9.1993, in dem er sich auf einen konkreten Fall bezieht, der sich einige Tage zuvor in der Umgegend N.'s zugetragen hat.

Instanz des staatlichen Gerichtes erhält in diesem Falle gerade eine der These "vom Schatten des Leviathans" entgegengesetzte Bedeutung. Sie kann zur letzten Rettung eines Verbrechers werden.

E. Vertragsformen im Vergleich

"Das Recht beginnt (...) beim Vertrag, die Rechtsverletzung beim Vertragsbruch."²⁷¹ Betammaribe und Natemba schließen eine Vielzahl mündlicher Verträge, deren normative Wirkung sehr weitreichend ist. Diese Verträge sind Ausdruck ihrer individuellen gesellschaftlichen Existenz in Vergangenheit und Gegenwart. Die unterschiedlichen Vertragsarten machen ein wesentliches Kriterium zur Differenzierung beider Gesellschaften aus. Um zu illustrieren, von welchen Vertragsarten hier die Rede ist, wurden Verträge ausgewählt, von welchen jeweils ein Beispiel für eine der beiden Vergleichsgruppen besonders typisch ist und das bei anderen Gruppen in der Art nicht in Gebrauch ist.

Diese zwei Vertragsarten, die exemplarisch dargestellt werden, sind der Ehevertrag, wie er bei den Natemba bekannt ist, sowie der sogenannte Fonio-Komplex der Betammaribe. Da es sich in beiden Fällen um Formen eines Mehrpunktevertrags handelt, spreche ich jeweils von einem Vertragskomplex.

Der Fonio-Komplex der Betammaribe

Es handelt sich hier nicht um einen einzelnen Vertrag, sondern um eine Anzahl mehrerer Vereinbarungen, in deren Zentrum der Fonio²⁷² steht. Vermutlich war Fonio-Hirse ursprünglich das einzige Getreide der im Atakora lebenden Bevölkerung. Auf jeden Fall handelt es sich dabei um das dort am längsten bekannte. Früher, so sagte man mir, durfte die erste Saat auf einem neuangelegten Feld nichts anderes als Fonio sein. Heute wird diese Vorschrift kaum mehr beachtet.²⁷³ Trotzdem wird bis heute eine Vielzahl von Riten und alltäglichen Handlungsbereichen durch den Anbau von Fonio bestimmt.

²⁷¹ Vgl. Thurnwald 1934, S. 284, zitiert nach Schott 1979, S. 148.

²⁷² Fonio ist eine auch Hungerreis genannte Hirseart. Siehe zur näheren Erklärung Appendix Fonio am Ende des Buches.

²⁷³ Vgl. hierzu auch Mercier 1968, S. 227.

In einer Analogiebildung wird das Opferritual für die erste Ernte des Fonio für alle anderen Erstlingsfrüchteernten als Modell betrachtet. Dieser Erstlingsfrüchteritus findet in jeder Großfamilie statt. In der Zeit der Aussaat bringt jeder *nânté*, Schwiegersohn, und *tebitè*, Sohn des Familienoberhauptes, diesem etwas von seinem Fonio-Saatgut.²⁷⁴ Die Körner verschiedener Speicher und Anbauflächen werden alle miteinander vermischt. Schließlich präsentiert das Familienoberhaupt das vermischte Saatgut den verschiedenen Schutzmächten, indem er die Körner in einen geflochtenen Helm gibt und damit auf die Terrasse des Hauses steigt. Dort bringt er sie zuerst am Altar der Zwillinge dar, wenn es im Hause einen solchen gibt, und spricht dabei: *"Die Zeit der Aussaat ist gekommen, möge mir dieser Fonio einen vollen Speicher beschere."* Dabei wirft er dreimal eine Handvoll Körner auf die Seiten des Altars. Das wiederholt er beim Hinabsteigen auf der obersten Stufe der Leiter und auf der zweiten wendet er sich gegen das Haus und wirft erneut eine Handvoll Saatgut ins Haus auf die dort stehenden Altäre der Ahnen, indem er spricht: *"Ich werde (nun) in die Wildnis gehen, um zu arbeiten, und nicht, um zu tanzen. Es gibt dort Schlangen, die mich töten können. Es gibt dort Vögel, die die Saat aufpicken können. Dieser Fonio soll viele Körbe voll Körner bringen. Wenn das Jahr nicht gut wird, soll Schande über euch kommen."*²⁷⁵

Dieselbe sprachliche Formel mit derselben Handlungsfolge wird auf dem *dityôn*, dem Ahnenaltar, der im Freien steht, und am *yèbogè*, dem Platz, auf dem der Hausherr die Opfertiere schlachtet, wiederholt. Die auf diese Weise ausgestreuten Körner werden anschließend wieder zusammengesammelt, gemischt und an alle anwesenden Haushaltvorstände verteilt. Jeder von ihnen macht sich nun auf, um unverzüglich den ersten Fonio zu säen. Geht die Saat auf, und der Fonio wird reif, so dienen die Körner aus dieser Ernte für dasselbe Vorgehen vor der neuen Aussaat. Bis zum Ende der Regenzeit, nach der für mehrere Monate keine Aussaat mehr stattfinden kann, wird das Vermischen der Körner vor jeder neuen Aussaat auf dieselbe Weise wiederholt.

Am Tag der Einspeicherung werden die auf den einzelnen Höfen gedroschenen Körner in einer dafür besonders vorgesehenen Kalebasse miteinander vermischt. Diese Kalebasse dient im

²⁷⁴ Mercier 1968, S. 228.

²⁷⁵ Mercier 1968, S. 228.

Alltag dazu, den Fonio aus dem Speicher zu holen. Der Haushaltsvorstand fügt bei dieser Gelegenheit etwas Puder zum Schutz des Saatgutes, das gleichzeitig Getreidevorrat ist, hinzu. Von diesem Puder wird zuvor immer auch etwas in den Speicher direkt eingestreut, um den Erhalt des Saatgutes zu sichern. Dies wird alles mit der restlichen Ernte vermischt und eingespeichert. Nach dem Einspeichern wird ein Korb voller Körner wieder herausgenommen und zum Hof des Ältesten gebracht. Dort wird der Fonio gestampft und es werden Knödel daraus gekocht. Zum selben Anlaß wird auch ein Hahn geschlachtet. Von diesen Speisen wird zuerst den Ahnen etwas geopfert und dabei wird folgendes gesprochen: *"Wenn dir einer hilft, muß man ihm auch helfen. Ihr werdet zuerst essen und nicht damit aufhören, uns zu helfen."*²⁷⁶ Bevor jeder, der ein eigenes Foniofeld hat, mit dem Essen beginnen kann, wird dasselbe noch einmal am *tédouté* und *yèbogè* der Familie gesprochen: *"...auf daß alle zusammen gegessen haben."*²⁷⁷

Für den Foniokomplex ist die Gemeinschaft der Brüder eine entscheidende Einheit. Der Mörser, in dem der Fonio einer Lineage zum Anlaß der letzten Ernte gestampft wird, ist ein zentraler Punkt, an dem sich die jeweiligen Brüdergruppen aus einer lokalen Gemeinschaft heraus als Verwandtschaftsgruppe miteinander identifizieren. Was impliziert dieser Ort für die Bedeutung sozialer Beziehungen? Nur von einem Haus, in dem es diesen sorgfältig gemauerten, aus gestampftem Lehm gebauten, in den Boden eingelassenen Mörser für den Fonio gibt, wird gesagt, es sei vollständig. Das heißt, es ist rituell autonom und damit von anderen Lineages in den Vorgaben für die Behandlung der "Erstlingsfrüchte" unabhängig. Ein Söhnerhaus (Haus eines Schwiegersohns) oder das Haus eines Sohnes hat meistens noch keinen Mörser. Weil dieser gleichzeitig auch eine heilige Stelle ist, werden dort die Haustiere für Opfertgaben geschlachtet. Das Blut der Tiere fließt in den Mörser, bevor es an die Altäre gebracht wird. Bezeichnend ist, daß in den Mythen von der Verteilung der vier Brüder Ntya, Kwagu, Nda, Nata, die zusammen lebten, einer der Konflikte, der sie auseinander treibt, sich um eben diesen Mörser dreht, in dem der Fonio für das traditionelle Erntedankessen gestampft wird. In der Geschichte von den Brüdern und ihrem Streit um den

²⁷⁶ Mercier 1968, S. 228 f.

²⁷⁷ Mercier 1968, S. 228 f.

Mörser heißt es: *"Das tèkyèdyètè, das große Haus der Familie²⁷⁸, war über einer Wasserstelle erbaut worden, darum hatte der älteste Bruder allen verboten, dort ein Loch zu graben. Als sie nun doch gruben und alles zusammenbrach, jagten Ntya und Nda die schuldigen Brüder davon, und diese mußten sich an anderer Stelle ein neues Haus bauen."*²⁷⁹ Der Fortgang der Geschichte thematisiert einen zentralen Punkt in Einzelschicksalen oder Lebensläufen der Betammaribe. Einige Mitglieder der Geschwistergruppe werden durch den einen oder anderen Umstand gezwungen, das Siedlungsgebiet der Elterngeneration zu verlassen. In diesem Fall ist konkreter Anlaß der, daß es in einer Lineage nur einen Fonio-Mörser geben kann. Diese Ausschließlichkeit weist darauf hin, daß die innerfamiliäre Struktur einer Geschwistergruppe stark hierarchisiert ist. Es gibt den Ältesten, das heißt den Vater oder einen seiner Brüder. Nach seinem Tod jedoch wird es wieder nur einen Ältesten geben können. Das wird nicht immer der älteste einer Gruppe von Brüdern sein, sondern derjenige, welcher sich bis zum Zeitpunkt des Todes des Vaters als entsprechend fähig erwiesen hat. Wie in Kapitel 6 näher erläutert, ist es häufig einer der jüngeren Brüder, der diese Position vom Vater übernimmt. Denn die älteren Brüder sind entweder schon migriert, um selbst eine Kernfamilie zu gründen, oder sie sind auf dem Hof des Vaters geblieben, ohne weitere Kompetenzen erhalten zu haben. Das bedeutet in der Regel, sie haben bis dahin kein entsprechendes Engagement entwickelt, Verantwortung für den Aufbau einer eigenen Familie zu übernehmen. Die Fälle, in welchen ältere Brüder sich vor Ort einem jüngeren Bruder unterordnen, sind regelmäßig zu finden. Das ist eine Situation, deren Konfliktpotenziale mit Hilfe der durch Formeln vertraglich vereinbarter Zusammenarbeit des Fonio-Komplexes entschärft werden können.

Zu dieser Gemeinschaft der Brüder, die sich um einen Ältesten gruppieren können, gesellt sich in der Regel auch eine weiter gefaßte Gemeinschaft der Nachbarn. Auch in ihr stehen zum Teil die vereinbarten Solidaritätsabkommen mit Vorstellungen und Praktiken des Fonio-Anbaus in Zusammenhang. Der Bereich, in dem der Fonio gedroschen wird, ist häufig das äußerlich am besten erkennbare Zeichen für eine nachbarschaftlich wirtschaftende Einheit, die kleinste kommunale Einheit also. Dort treffen sich alle, um die Nacht damit zu verbringen,

²⁷⁸ Ein Haus, in dem es schon Ahnenschreine gibt.

²⁷⁹ Vgl. Mercier 1968, S. 230 f.

die Jugendlichen beim Ährentreten anzufeuern. Währenddessen liefern sich die Nachbargruppen Singduelle. Die lokale Gemeinschaft bildet die Einheit, in der die gemeinsamen Riten *Difoni* und *Dikuntidi* abgehalten werden. Initiiert werden die jugendlichen Betammaribe demgemäß in ihrer lokalen Gruppe, die dem entspricht, was wir in der modernen politischen Sprache als kommunale Ebene bezeichnen würden. Die Kategorien der Verwandtschaft treten hier hinter die der Nachbarschaft zurück.

Auch in den Bestattungsriten kommt die überragende Bedeutung des Fonio-Komplexes zum Ausdruck. Wenn die Nahrungsmittel im Totenzimmer oder auf der Terrasse über dem Leichnam verstreut werden, wird als erstes Getreide Fonio ausgestreut, anschließend großkörnige Hirse und andere Getreide mit nachfolgenden Teilen anderer Feldfrüchte. Diese Reihenfolge unterstreicht: *"Der Fonio ist die erste Nahrung des Menschen."* Sei es nun das erste Feld, das ein junger Mann früher für seinen Schwiegervater anlegte und das als erstes mit Fonio bebaut werden sollte, oder der erste rechts vom Eingang der Burg stehende Speicher des Haushaltsvorstandes, der als Speicher für Fonio nur seinem Besitzer zugänglich ist. Nur dieser Speicher ist der echte *déannûbo*, der Speicher des Mannes. Der Haushaltsvorstand wird in diesem Kontext *dènitidabo* genannt, in dem dieser auch alle anderen wertvollen und geheimnisvollen Habseligkeiten aufbewahrt. Der Speicher der Frau ist nicht Gegenstand von Verboten oder Zutrittsbeschränkungen. Aufgrund all dieser rechtlich-religiösen Bedeutungen sowie aufgrund seiner besseren Haltbarkeit stellt der Fonio-Vorrat den ganzen Reichtum eines Bauern dar²⁸⁰. Ein Mann kann noch soviel anderes Getreide ernten und einlagern, wenn er nicht genügend Fonio besitzt, gilt er dennoch als armer Mann, einer, an dessen Männlichkeit man zweifeln muß. Er gilt als jemand, der sich weigert, die ihm zgedachten Aufgaben im Ritenzyklus der Vegetationsperioden zu übernehmen und dessen Beerdigung nicht gebührend gefeiert werden kann. Das Sprichwort sagt zwar: *"Mit dem Hirsestengel wird selbst beim Begräbnis des Armen getanzt"*.²⁸¹ Der direkte Zusammenhang, welchen Betammaribe zwischen Fonio und Reichtum sehen, wird jedoch an *kutyati*, einem Abschnitt der Begräbnisfeiern, der mit einer Zurschaustellung der

²⁸⁰ Die Körner sind extrem hart und wenig anfällig für Schädlinge und Pilze. Fonio ist ein Getreide, das ausschließlich im extensiven Landbau kultiviert wird.

²⁸¹ Sprichwort Ditammari Nr. 51. Dazu wird erläutert: Wenn es bei der Beerdigung eines armen Mannes auch kein Hirsebier und keine Hirseknödel geben mag, tanzt man selbst bei seinem Begräbnis mit einem Hirsestengel in der Hand.

Nahrungsmittelvorräte endet, am deutlichsten. Dies ist die einzige Gelegenheit, zu welcher die Frauen vom oberen Rand des Speichers aus die Vorräte an Getreide und getrocknetem Fleisch eines Haushalts zeigen. Danach werfen sie Kaurischnecken oder echtes Münzgeld auf die Helfer und Leichenträger herab.²⁸²

Ehevertrag und Initiation der Natemba

Bei Eheverträgen handelt es sich grundsätzlich um Mehrpunkteverträge, so unterschiedlich die Eheschließung auch immer im einzelnen gehandhabt wird. Es gibt viele verschiedene Varianten des Vertrages über den Austausch von Produktions- und Reproduktionskraft bei Natemba. Die Unterschiede liegen hauptsächlich in der Kombination der Akteure, die im Mittelpunkt des Austausches miteinander verbunden sind. Das kann zum einen der Vater einer Frau und ein junger Mann sein, es kann die Mutter einer Frau und ein junger Mann sein, und es können die beiden miteinander befreundeten Brüder zweier Frauen sein.

Der Vater oder der Bruder einer Frau können diese als Ehefrau an andere Männer geben. Ist es der Vater, so kann er dem Mann, dem er seine Tochter zur Frau geben möchte, zunächst einmal Land zuweisen und ihn für sich arbeiten lassen. Diese Art, eine Ehefrau zu finden, ist nicht nur die mühseligste für einen Mann der Natemba. Die Machtposition, die der Vater der Frau gegenüber dem Werber einnimmt, macht diese Art der Brautwerbung auch zur risikoreichsten. Im Grunde handelt es sich zunächst um eine Art Dienstvertrag zwischen dem jungen und dem älteren Mann. Letzterer hat die Verfügungsgewalt über seine Tochter und über Land. Das einzige, was der jüngere Mann dagegen zu bieten hat, ist seine Arbeitskraft. Dieser Umstand kann unter Umständen sehr zuungunsten des jungen Mannes ausgenutzt werden, und dabei entsteht dann ein der Leibeigenschaft ähnliches Verhältnis zwischen ihm und dem Brautvater. Nach einer bestimmten Anzahl von Jahren und einem meist sehr hohen Maß an geleisteter Arbeit ist der Vater jedoch verpflichtet, dem Mann seine Tochter zur Frau zu geben, der all die Jahre für ihn gearbeitet hat.

Auf welche Weise diese Form des Vertrages oft zu Mißbrauch führt, das zeigen viele Texte aus der mündlichen Tradition, in welchen ein Vater seine Tochter an den Mann verliert, der

²⁸² Vgl. auch Mercier 1968, S. 230 f.

ihn ob seiner ungeheuren Forderungen ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Werte betrügt. Daß dieses Problem bei Natemba besonders virulent ist, ist an der Häufigkeit zu erkennen, mit der in den Texten mündlicher Überlieferung Fälle auftreten, in welchen Eheverträge unwirksam sind, weil der Verlobte (Dienstvertragsnehmer) seine Pflichten nicht gemäß der Regel erfüllt und durch arglistige Täuschung die Herausgabe der Frau erwirkt.²⁸³ Für den Fall, daß die Täuschung aufgedeckt wird, gilt die Ehe als unrechtmäßig, und die Frau kann sich ohne Schaden von dem Mann trennen. Einen solchen Fall schildert der Text: "*Wie der Hase die Tochter des Erdherren bekam.*" Der Hase betrügt den Erdherrn, indem er den Pfeffer, den er zur Prüfung seiner Manneskraft essen müßte, in die Dusche leert und so die Tochter des Erdherrn zur Frau bekommt. Als diese später erfährt, wie ihr Vater betrogen wurde, verläßt sie den Hasen und nimmt ihr Kind mit.²⁸⁴

Es gibt viele Fälle, in welchen aus diesen oder ähnlichen Gründen eine Ehe geschieden wird. In den meisten Fällen kehrt die junge Frau dann zunächst auf ihren elterlichen Hof zurück. Diese Variante des Ehevertrages, dessen Hauptakteure Schwiegersohn und Schwiegervater sind, ist wegen seiner großen Nachteile für den jüngeren Mann meist nur dann Grundlage für eine Ehe, wenn er nicht im Siedlungsgebiet seiner eigenen Familie siedeln kann.

Ist die Frau Geberin von Frauen an die Männer, dann erhält vorzugsweise die Mutter der Verlobten Gaben. Der Beginn der Tauschbeziehungen ist dabei in der Regel, daß ein junger Mann etwas von seinem ersten selbst erwirtschafteten Erntegut der Mutter eines bestimmten Mädchens schenkt. Nimmt die Mutter des Mädchens dieses Geschenk an und läßt dem Jungen wohlwollend Zutritt zu ihrem Haus, so kann sich auf der Basis dieser Beziehung ein meist langjähriges Verhältnis entwickeln. Ist die Tochter noch ein Kind, so trägt der junge Mann unter Umständen einen erheblichen Teil zu ihrem Unterhalt und ihrer Ausbildung bei. Für einen Haushalt ohne eigene arbeitsfähige männliche Angehörige ist dies oft die einzige Möglichkeit, die Tochter beim Schulbesuch oder einer Berufsausbildung in der Stadt zu

²⁸³ Nateni Nr. 13, Nr. 27, Nr. 32, Nr. 33, Mategesa 93.

²⁸⁴ Nateni Nr. 13, Mategesa 93, S. 15.

unterstützen. Dieser Einstieg in den Mehrpunktevertrag Ehe kann sich unter Umständen über eine noch längere Zeit hinziehen als der, bei dem der Vater eines Mädchens als Brautgeber fungiert.

Die Gaben und die Unterstützung, die eine Mutter für ihre Tochter auf diese Weise erhält, verpflichten sie dazu, das Mädchen keinem anderen Mann zur Frau zu geben als demjenigen, von dem sie die Gaben angenommen hat. Obwohl die Position des jungen Mannes bei dieser Variante im Ganzen gesehen etwas besser ist als die im Abhängigkeitsverhältnis zum Vater einer umworbenen Frau, birgt auch diese Vertragsvariante hauptsächlich für den jungen Mann Nachteile. Es liegt außerhalb seiner Möglichkeiten zu kontrollieren, ob die Mutter tatsächlich nicht auch Gaben anderer Werber annimmt. In der Nateni-Geschichte "*Der Hund und die Mädchen*" wird ein Fall geschildert, in dem die Mutter der Braut von drei verschiedenen Männern Gaben annimmt. Als nun die Zeit kommt, in der die junge Frau das erste Mal mit ihrem Bräutigam zu dessen Familie einige Zeit auf Besuch gehen soll, fürchtet die Mutter, daß der Schwindel auffliegt. Sie ist verzweifelt über die Schande, die sie nun treffen wird, und bittet Gott, ihr zu helfen. Er gibt ihr den Rat, den Hund vor dem Mädchen in zwei Stücke zu schneiden, in ein vorderes und ein hinteres Teil. Sie folgt dem Rat, und aus den beiden Teilen des Hundes entstehen zwei weitere Mädchen. Damit hat sie für jeden der drei Männer, von welchen sie Gaben annahm, eine Frau.²⁸⁵

Häufig ergibt sich heutzutage das Problem, daß das Mädchen, dessen Mutter von einem Mann Gaben angenommen hat, sich nach der mit seiner Hilfe gemachten Ausbildung als "zivilisierter" betrachtet als er, nicht auf den Hof zurückkehren und als Bäuerin leben will, sondern sich in der Stadt einen anderen Partner mit attraktiveren Einkommensmöglichkeiten und Lebensbedingungen sucht. In diesem Fall kann die Familie des Mädchens dem Mann zwar eine andere Tochter, in der Not sogar eine noch nicht geborene Tochter als Frau versprechen, aber für den Zeitpunkt seiner Familiengründung hat dies verständlicherweise enorme Nachteile. Tritt ein Mädchen, dessen Mutter Gaben für sie angenommen hat, von dem Ehevertrag vor der eigentlichen Haushaltsgründung zurück, so gilt das als Vertragsbruch.

²⁸⁵ Nateni Nr. 31, *Der Hund und die Mädchen*, Mategesa 93.

Der Bräutigam wird dann in der Regel sowohl vor dem Schlichter als auch vor Gericht das Recht bekommen, das Äquivalent seiner Gaben von der Familie der Frau zurückzufordern. In diesem Fall wird es für ihn auch etwas leichter sein, eine andere Frau zu finden.²⁸⁶

Der Austausch von Schwestern zwischen zwei befreundeten Männern ist die für den Bräutigam risikoärmste Vertragsform. Denn dieser Austausch impliziert durch Solidarbeziehungen und deren Regeln zur Reziprozität eine Vielzahl von Absicherungen der jeweiligen Ehe. Oft wird diese Version zum Einstieg in den Mehrpunktevertrag Ehe deshalb auch bevorzugt. Das Solidaritätsgefälle zwischen agnatischer und kognatischer Verwandtschaft, das im Prinzip jede Vertragsversion der Ehe gefährdet, ist beim Schwesterntausch verringert. Der Text "*Die Augen, die ins Wasser fielen*"²⁸⁷ versinnbildlicht das Problem dieser verschiedenen starken Solidarität zu verschiedenen Verwandtschaftsgruppen in einer Ehe. Eine Ehefrau wird die solidarischen Beziehungen zu ihren agnatischen Verwandten umso mehr pflegen und nutzen, je jünger sie ist. Das kann dazu führen, daß sie in Notzeiten ihre Kognaten, sprich ihren Mann und dessen Familie, zugunsten ihrer eigenen Eltern und Geschwister vernachlässigt. Fehlen Kinder in ihrer Ehe, so tritt dieses Phänomen umso wahrscheinlicher auf.

Die Initiation der Mädchen geht vom Hause ihrer Eltern aus, das heißt, sie wird dort vorbereitet und von dort ausgestattet. Wie bereits erwähnt, ziehen junge Frauen regelmäßig erst nach der Geburt eines oder sogar mehrerer ihrer Kinder in den Haushalt ihres Ehemannes. Zwar leben sie zum Teil schon schon vor der Ehe als Gast für kürzere oder längere Zeitabschnitte bei den Eltern ihres Verlobten, aber ihr Lebensmittelpunkt kann trotzdem noch für viele Jahre im Haushalt ihrer eigenen Eltern liegen. Bedingung für die Möglichkeit, einen eigenen Haushalt mit ihrem Ehemann zu gründen, ist, daß mindestens einer der beiden Eheleuten schon vollständig initiiert ist. Da sich die Initiation der jungen

²⁸⁶ Vgl. die Rechtsfälle unter Kapitel 7 B, Fallgruppe Brautgaben: 3, 4, 5, 20 sowie Fallgruppe Heirat und Ehe: 14 und 18.

²⁸⁷ Nateni Nr. 2, *Die Augen, die ins Wasser fielen*, Mategesa 93. Der Text schildert wie eine verheiratete Frau ihrem Bruder zwei Augen, die er im Brunnen verloren hat, wiedergibt ihrem Ehemann jedoch nur eines, weil sie insgesamt nur drei Augen wiederfinden konnte.

Männer und Frauen mit Unterbrechungen während der Regenzeiten über mehrere Jahre hinstreckt, entsteht nach der Verlobung praktisch eine weitere mehrjährige Übergangsphase. In dieser Phase sind es jedoch nicht mehr die Gaben, die der Verlobte an die Familie seiner zukünftigen Frau gibt, sondern nun ist es die Frau, die ihre Fruchtbarkeit und Fähigkeit, Kinder großzuziehen, für die Familie ihres Mannes unter Beweis stellen muß. Zu Arbeitsleistungen auf dem Hof des Schwiegervaters ist der Ehemann in der Regel nicht mehr in dem Maße verpflichtet wie zuvor. Allerdings wird während dieser Zeit von ihm erwartet, daß er mit der eigenen Landwirtschaft genügend Erträge erzielt, um damit den Bau eines Hauses bezahlen und eventuell Gaben für weitere Ehefrauen erbringen zu können. Eine Frau, die allein mit ihrem Mann einen Hof bewirtschaften muß, gilt bei Natemba gemeinhin als sehr bedauernswert. Und solange sie weder Töchter noch Söhne hat, die ihr wenigstens bei der Arbeit helfen können, wird eine verantwortungsvolle Familie ihre Tochter unter keinen Umständen auf den Hof ihres Ehemannes ziehen lassen. Etwas anderes ist es, wenn dieser schon eine andere Ehefrau oder mehrere Frauen hat. Dann ist die älteste Ehefrau ihrer jüngeren Mitfrau gegenüber verpflichtet, alle Rücksichten einzuhalten, die eine Mutter an ihrer Stelle berücksichtigen müßte, bis ihre Tochter vollständig initiiert ist. Das heißt, sie darf bestimmte Arbeiten nicht tun, beide müssen jeweils bestimmte Nahrungsvorschriften und Reinigungsregeln beachten.

Spielt bei der Ehe der individuelle Wille eine eher untergeordnete Rolle, so ist er für die Initiation zentrales Merkmal. *Kuntupu* wird in Nateni die Initiation der Frauen und *Duupu* die Initiation der Männer genannt. Beide Riten sind bei Natemba eng mit der Institution der Ehe verknüpft. Die Anbindung des einen Vertrages, der mehr ein Vertrag zwischen den Mitgliedern von zwei Familien ist, an den umfassenderen Vertrag, der in der Initiation die Mitglieder einer bestimmten elterngewordenen Generation zusammenschließt und sie auf die Werte der Gesellschaft verpflichten soll, geschieht jedoch nicht nach dogmatischen Zeit- oder Altersregeln, sondern richtet sich nach den Fähigkeiten und dem Anpassungswillen des Einzelnen. An der Initiation teilzunehmen erfordert die Überwindung vieler Ängste, darunter Selbstzweifel und Bindungsängste, und stellt zugleich eine enorme Willensanstrengung des Initianden wie seiner Familie dar. Nicht nur die Initianden, sondern auch ihre Eltern oder die an Elternstatt fungierenden Personen sind gezwungen, eine Vielzahl von Speisetabus, Kleidungsregeln sowie Meidungsgebote einzuhalten und zu respektieren. Hinzu kommt,

daß die Initiation eines Kindes erhöhte wirtschaftliche Leistungen erfordert, um zum Beispiel die zusätzlich benötigten Mengen an Getreide für das Bier bereitzustellen. Diese auf Gegenseitigkeit zielenden Regeln stellen sowohl eine Sicherung für die Ehe als auch eine Sicherung der gemeinsamen Werte der Gesellschaft der Natemba dar.

Kuntida Téó heißt bei Natemba die Älteste, die die Heirat und Initiation der Frauen leitet. Sie ist für die richtige Durchführung der Tanzübungen zuständig und achtet zum Beispiel auch auf die Initiandinnen während des anstrengenden Langstreckenlaufes, der zu Beginn der Fraueninitiation stattfindet. Erst nachdem eine Frau an allen Ritualen der Initiation - wie Langstreckenlauf zur Wasserstelle, Hausbesuche in kleinen Gruppen, bei welchen getanzt wird, und dem Tanz in der großen Gruppe - teilgenommen hat und die Zeiten der rituell vorgeschriebenen Hygiene- und Speisevorschriften eingehalten hat, ist ihre Ehe nach Ansicht der Natemba richtig geschlossen. Daraus erklärt sich, warum Natemba bei der Fraueninitiation von "Hochzeit" sprechen. Sind nun die Initiationsrituale des Mannes²⁸⁸ auch abgeschlossen, so gelten beide als rechtmäßig verheiratetes Paar, das von seinen Kindern eines Tages als Ahnen verehrt werden wird und auf diese Weise sowohl in die Geschichte der Natemba Eingang finden als auch auf sie Einfluß nehmen wird.

Obwohl das Ritual noch nicht sehr lange Untersuchungsgegenstand der Wissenschaften ist, gilt ihm doch inzwischen ein stetig wachsendes Interesse in verschiedenen Disziplinen. Jedoch nicht alle Einsichten führen dazu, das Problem zu lösen, das in der Bedeutung des Rituals für spezifische Rechtsvorstellungen liegt. So wird zum Beispiel von systemtheoretischer Seite vorgeschlagen, "*Rituale unter dem Gesichtspunkt des Coupierens aller Ansätze für reflexive Kommunikation zu begreifen.*"²⁸⁹ Die geläufige These lautet, Rituale stellten einen Code für eingeschränkte und alternativlos gemachte Kommunikation dar. Weiterhin sei dem Ritual eigen, daß in ihm die Elemente des Prozesses und ihre Reihenfolge unauswechselbar festgelegt und Worte wie Dinge behandelt würden. Hier zähle allein die Gegenwart und sei weder im Hinblick auf die Zukunft noch anhand jeweils angefallener Erfahrung korrigierbar. Das Risiko des Symbolgebrauchs werde dadurch so

²⁸⁸ Zur Beschreibung der Männerinitiation der Natemba, siehe Kapitel 2 C.

²⁸⁹ Vgl. Douglas, 1970, zitiert nach Luhmann, 1987, S. 613 f.

gering wie möglich gehalten. Der systemtheoretischen Auffassung nach sind Rituale den fraglosen Selbstverständlichkeiten des Alltagslebens vergleichbar, die ebenfalls Reflexivität ausschalten.²⁹⁰

Entgegen dieser Position scheint die Ethnologie das Phänomen des Rituals in seinen konstruktiven Funktionen für die Gesellschaft wichtiger zu nehmen. Gutmann führte zum Beispiel den Begriff "Spruchformeln"²⁹¹ ein, die nach - durch ihn - bekannten Formeln Vertragscharakter dokumentieren. Van Gennep entwarf eine Typologie der Übergangsriten²⁹², die in mündlichen Kulturen vor allem von statusrechtlich hoher Relevanz sind. Schließlich entwarf V.W. Turner anhand inhaltlicher Ritualanalysen das erste Modell von der Funktionsweise ritueller Elemente im Vergesellschaftungsprozeß.²⁹³ Ähnlich wie man durch die empirischen Daten der Ethnologie davon abkommen mußte, Tradition als etwas unveränderliches oder zumindest als ein gegenüber Veränderungen stark immunes kulturelles Set aufzufassen²⁹⁴, muß die Evidenz ständig neu arrangierter Riten uns zunächst einmal darüber aufklären, daß das "starre", scheinbar unveränderliche, unreflektierte "Wesen" ritueller Prozesse einem Momentaufnahmeeffekt geschuldet ist. Dieses Wesen dient mnemotechnischen Erfordernissen, wie wir im Kapitel über Rechtsgedächtnis noch näher sehen werden.

Eine andere grundlegende Eigenschaft des Vertrages besteht eben darin, daß er die maßgeblichen Bewältigungsstrategien aller zwischen den Vertragspartnern über den Vertragsgegenstand antizipierbaren Konflikte sprachlich artikuliert. Ich spreche deshalb von der "sprachlichen Bedingtheit des Vertrages". Durch diese Eigenschaft teilt der Vertrag Elemente des Gebets, des Schwurs, der Beschwörung, des Gelübdes. Nicht zuletzt bedingt ein

²⁹⁰ Luhmann, 1987, S. 614.

²⁹¹ Ein an die rechtshistorische Terminologie des frühen römischen Rechts erinnernder Begriff, der durchaus Sinn macht, indem er den ausschließlich religiösen Charakter vermeidet. Gutmann 1926.

²⁹² van Gennep, *The Rites of Passage*, 1960.

²⁹³ Turner, *The ritual Process*, 1969.

²⁹⁴ Die Ethnologen mußten im Verlauf der letzten fünfzehn Jahre feststellen, daß viele der mutmaßlichen Relikte historisch gesellschaftlichen Seins nur allzuoft "ganz neu" erfunden sind. Man spricht im angelsächsischen Fachjargon von "invention of tradition". Vgl. Hobsbawm und Ranger (Hsg.) 1973 sowie Elwert 1989, S. 442.

Vertrag immer, daß sich gegenseitig ergänzende Interessen und ihre konfliktuellen Bereiche sprachlich zum Ausdruck gebracht werden. Er findet daher innerhalb eines bestimmten Diskurses statt. Dieser Diskurs kann öffentlich geführt werden, meistens handelt es sich jedoch um Teilöffentlichkeiten, beziehungsweise um nach außen hin sich ganz abgrenzende Gesprächspartner. Viele Verträge werden deshalb geheim gehalten. Zeugenschaft oder Beglaubigung kann in diesem Zusammenhang als eine formalisierte Öffentlichkeit betrachtet werden. Ihn zeichnet gleichzeitig eine hohe Veränderbarkeit aus. Denn in dem von der Formelhaftigkeit überdeckten Diskurscharakter entsteht das, was in der systemtheoretischen Begrifflichkeit als "Reflexivität" bezeichnet wird. Über einen Vertrag wird verhandelt, ein Vertrag kann reinterpretiert werden, er kann faktisch verändert werden oder auch durch einen entsprechenden Text aufgehoben werden. Insofern als ein Vertrag die explizit gemachte, antizipierte Art von Konflikten darstellt, welche sich aus ihm ergeben können, bildet jeder Vertrag ein soziales System, dem Selbstreflexion sowie Reflexivität eigen ist. Nur im Gipfelpunkt des Vertragsabschlusses wird sein Inhalt jedoch formelhaft zum Ausdruck gebracht. Hier faßt der Vertrag die sich gegenseitig bedingenden Interessensergänzungen *in nuce* zusammen. Dies ist der Punkt, an dem alle bisher thematisierten Sinnzusammenhänge seines Kontextes sozusagen ausgeklammert werden. Tatsächlich entsteht dadurch ein momentan starres Handlungs- und Sprechgeschehen, das von der Ethnologie überwiegend als Ritual bezeichnet wird. Die Funktion der Starrheit während des Ablaufs eines Rituals liegt jedoch eindeutig darin, daß sie für die mnemotechnischen Fähigkeiten des menschlichen Erinnerungsvermögens einen wesentlich wirksameren Eindruck hinterläßt, das heißt, daß die Inhalte des Diskurses besser erinnert werden. Auf der Grundlage des erinnerungsfähigen Kosmos' eines Einzelnen oder auch einer Gruppe stoßen diese sehr abstrakten und in der Regel schwer verständlichen Sprech- und Handlungsweisen auf die affektiv wirksam werdende Matrix menschlicher Gefühle wie zum Beispiel Angst, Lust und Freude.

Für Gesellschaften wie die der Natemba und Betammaribe kommt nun ein weiterer entscheidender Faktor hinzu. Im allgemeinen verstehen wir unter Texten immer ein in Schriftform gebrachtes Sprachwerk. Von Laien wird diese Schriftlichkeit oft fälscherlicherweise als Bedingung der Rechtsverbindlichkeit von Verträgen postuliert. Im globalen Vergleich ist Vertragsrecht jedoch weit seltener an die Voraussetzung schriftlicher Form gebunden, als daß mündliche Vereinbarungen Rechtsgültig sind. Die Schriftform ist nur

eine von vielen anderen Formen, die die mnemotechnischen Erfordernisse für die Einhaltung vertraglicher Vereinbarungen bieten kann. Die Mündlichkeit jedoch, zu der in schriftlosen Gesellschaften keine Alternative besteht, prägt das rituell formalisierte Geschehen von Vertragsabschlüssen generell auf ihre eigene Weise. Auch im Blick auf Vertragsformen, für welche in unserem Recht die mündliche Form zwingend vorgeschrieben ist (z. Bsp. das mündliche Eheversprechen vor dem Standesbeamten), kann gesagt werden, daß gerade die mündliche Bedingtheit von Verträgen den Ritus jeweils spezifisch werden läßt.

8. Erdherr und Erdherren

Wenn es im vorhergehenden Kapitel um die Lösung von Konflikten und den Schutz von Rechtsgütern ging, so spielten dabei verschiedene Personen eine wichtige Rolle. Dazu zählten nicht nur die Richter am Amtsgericht und die *chefs de villages*, sondern auch sogenannte *chefs des coutumes* oder in diesem Zusammenhang seltener auch *chefs de terre*, im Deutschen Erdherren genannt. Letztere, von welchen nicht zweifelsfrei gesagt werden kann, in wie vielen Fällen sie mit dem *chef des coutumes* identisch sind, spielen in den Vorstellungen traditionellen Rechts eine wichtige Rolle. Nachfolgend sind daher die wichtigsten Ergebnisse darüber zusammengefaßt, wie sich das Amt der Erdherren bei Natemba und Betammaribe heute darstellt.

A. Der Erdherr der Natemba

Zunächst stellt die Tatsache, daß es im Siedlungsgebiet der Betammaribe viele verschiedene Erdherren gibt, Natemba hingegen nur einen Erdherren kennen, einen wichtigen Aspekt der Differenzierung zwischen Natemba und Betammaribe dar.

Das Zentrum im Leben der Natemba ist der Hof des Erdherrn, "*Kwaro*" genannt. Der sakrale Charakter dieses Gehöftes weist folgende Eigenschaften auf. Hier wird die Institution des Friedensrichters lokalisiert. Seit dreißig Generationen ziehen alle Erdherren, nachdem sie zum *Kwaro* ernannt wurden, mit ihrer Familie auf dieses Gehöft. Dies geht unter anderem aus Gesprächen hervor, die ich mit dem Vater des heutigen *Kwaro* führen konnte. Dessen Vater und Bruder waren die beiden Vorgänger des heutigen Erdherrn: "*Einer meiner Brüder wurde nach dem Tod des Vaters durch die Ahnen als sein Nachfolger ausgesucht und trat das Amt*

*des Erdherrn an. Der Ahnengeist sucht mit der Priesterin der Schutzgeister zusammen den Kwaro aus.*²⁹⁵ Für alle *Tajeris*²⁹⁶ ist das Gehöft des Erdherrn Ausgangspunkt der Initiation und Ort der Zuflucht.

Die Stellung des Erdherrn als religiöses Oberhaupt der Natemba bildet nicht nur gegenüber den Betamaribe eine Besonderheit, sondern auch im Vergleich zu anderen gur-sprachigen Gruppen des Atakora. Die mit dem Amt des Erdherrn der Natemba verbundenen Aufgaben gehen den Kompetenzen nach weit über die von Erdherren vergleichbarer Gruppen hinaus. Allgemein gilt, daß der Boden in Afrika als das Eigentum übernatürlicher Kräfte angesehen wird, die seine Bildung gelenkt haben und die nicht aufhören, ihn fruchtbar zu machen. Jede Familieneinheit, die sich auf dem Boden niederlassen will, muß, bevor sie ihn urbar macht, sich des Schutzes und des Wohlwollens dieser Mächte versichern, die die wahren Eigentümer des Bodens sind. Eine private Aneignung des Bodens ist nicht möglich.²⁹⁷ Erdherren fungieren als Mittler zwischen den Nutzern des Landes und den von Buschmann beschriebenen Mächten. Die Stellung des *Kwaro* ist gegenüber Erdherren anderer Gruppen jedoch auch dadurch hervorgehoben, daß er eine wichtige Rolle bei der Initiation aller Natemba innehat. Sie wird zwar von mehreren Geronten und ihm zusammen durchgeführt und angeleitet, jedoch ist sein Hof immer der Ausgangspunkt der Initiation der Natemba, wie sie in vorhergehenden Kapiteln dargestellt wurde.

Es gibt eine Vielzahl religiöser Tabus der Natemba, welche direkt gegen sozialen oder kulturellen Wandel gerichtet zu sein scheinen. Mittelpunkt dieser Verbote ist das Gehöft des Erdherrn. Die Verbote betreffen ihn selbst, beeinflussen aber auch den Alltag seiner Frauen und Kinder sowie aller Gäste auf seinem Hof. Das Gehöft des Erdherrn erscheint bei Natemba als das sichtbare Bollwerk gegen sozialen Wandel. Das große Gebäude, in dem die Frauen des Erdherrn wohnen, darf nicht umschritten werden, es sei denn zum Zweck des Tanzens zu Beginn bestimmter Riten. Die Terrasse oder einzelne Räume dieses Hauses dürfen von Frauen und Männern nicht betreten werden, wenn sie rote Farbe an ihrem Körper

²⁹⁵ Interview vom 9.3.1993, NBJW 1/93, S. 101.

²⁹⁶ Die Eigenbezeichnung für Natemba, die direkt aus Taiacou stammen.

²⁹⁷ Vgl. Buschmann 1987, S.4. Die französische Bezeichnung *chef de terre* wird von Buschmann mit Bodenverwalter übersetzt.

oder ihrer Kleidung tragen. Personen, die parfümiert sind oder sich mit parfümierter Seife waschen, ist der Zutritt zum Gehöft ebenfalls verwehrt. Die Terrasse und die Räume des Gebäudes dürfen nicht mit Schuhen betreten werden. Bei Dunkelheit ist es verboten, sich dem Hof mit irgend einer Art künstlichen Lichtes zu nähern, sei es das von Kerze, Petroleum oder Taschenlampe. Für den Erdherrn gelten exklusive Speiseverbote, die ihm unter anderem verbieten, weißes Salz zu genießen. Seine Nahrung kann nur in bestimmten, dafür vorgesehenen Gefäßen zubereitet und aufbewahrt werden. Da er auf Reisen nichts aus anderen Küchen zu sich nehmen kann, werden für ihn als Proviant neben der Trinkflasche eine spezielle Art Klöße zubereitet, die aus Foniomehl, traditionellem Salz und etwas Honig geformt sind.

Bei der Einwanderung der Natemba in das Atakoragebiet war der Erdherr der Anführer. Während des in historischer Zeit liegenden Exodus der Natemba aus ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet, das im heutigen Burkina Faso lag (so wird in der Familie des *Kwaro* erzählt), war der Erdherr ein Jäger, der aus Burkina Faso bis nach Taiacou²⁹⁸ kam. Zu Beginn des Zeitraumes, über den uns Zeugenaussagen vorliegen (ab 1909), hat für Natemba der erste Kontakt mit Europäern stattgefunden. Die ersten Europäer kamen in Funktion kolonialer Verwaltungsbeamten gegen Ende des 19. Jahrhunderts nach Kouandé und Natitingou und 1909 nach Tanguiéta. Natemba sagen, der heutige Erdherr sei der dritte, zu dem Weiße kamen.²⁹⁹ Die Ankunft der "Europäer" in Tanguiéta und später Taiacou, findet sich sowohl in den mündlichen Darstellungen historischer Ereignisse als auch in mythenhaften Erzählungen wieder. In zeitlich linearer Darstellung erscheint die Ankunft der Weißen all ihrer Grausamkeit und den ihr nachfolgenden Ungerechtigkeiten wie Erniedrigungen und Unglück völlig entkleidet. Der heute über neunzigjährige Sohn des damaligen Erdherrn erzählt: *"Als die Weißen kamen, wollten sie wissen, wer der "chef du village" sei, und die Bauern wollten erst nicht zugeben, wer der richtige Erdherr sei. Da sagte der Kwaro selbst zu ihnen: 'Ihr zeigt ihnen einen falschen und nachher bringen sie den um und ich bin immer noch da. Was macht ihr dann? Es ist besser, wir sagen die Wahrheit, selbst wenn es mir zum Nachteil gereicht oder aber zum Vorteil.'*

²⁹⁸ Der Ort, in dem das Gehöft des heutigen Erdherrn der Natemba liegt.

²⁹⁹ Notiz zu Interview vom 9.3.1993, S. 101 NBJW 1.

Die Weißen sagten zum Erdherrn, er solle am nächsten Tag nach Tanguiéta kommen. Am Tag, als mein Vater nach Tanguiéta wollte, waren alle Männer vom Dorf bewaffnet und bereit, ihn dorthin zu begleiten. Als er dort ankam, fragte man ihn, ob er der echte Erdherr sei, weil ein Dendi in Tanguiéta sich bereits als solcher ausgegeben hatte. Der Kwaro sagte, er sei bereit zu sterben, um zu beweisen, daß er der echte Erdherr sei. Aber der Weiße sagte ihm, er wolle Freundschaft schließen und gab ihm ein weißes Hemd und eine Halskette als Geschenk. Seitdem tragen die Kwaros weiße Kittel. Davor hatten sie nur ihre Felle umgebunden. Später gab der Weiße ihm ein Pferd und noch eines. Seither tragen die Leute in Taiacou Kleider aus Stoff. Der älteste Sohn des Kwaros wurde in die Schule nach Kouandé gegeben. Er ging später zum Militär. Er war derjenige, der aus allen Quartiers und Dörfern der Umgegend je einen Sohn rekrutieren mußte. Er kam im Krieg³⁰⁰ ums Leben.³⁰¹

Damals hat man die Weißen in Sänften hierher transportiert, da es keine Straßen und keine Fahrzeuge gab. Als ich ein junger Mann war, haben wir gehört, daß in Natitingou Autos angekommen seien. Wir gingen also gemeinsam nach Natitingou, um die Autos zu sehen. Da waren Weiße drin. So ähnliche Autos wie eures hier, noch keine so großen wie die heutigen Laster. Als die Weißen in Natitingou angekommen waren, sagten die Leute vom Dorf, sie wollten nicht, daß die Weißen bis hierher nach Taiacou kommen. Sie wollten sich lieber mit ihnen schlagen. Mein Vater, der Kwaro, beschloß aber, den Weißen lieber zu folgen, und zog mit der ganzen Familie nach Tanguiéta. Er erkannte, daß es keinen Zweck hatte, mit Waffen gegen die Weißen zu kämpfen. Während der Kampfhandlungen waren mein Vater und meine Familie in Tanguiéta. Nach langen Verhandlungen erreichte der Kwaro den Frieden für das Dorf und konnte mit seiner Familie auf seinen Hof zurückkehren. Wäre mein Vater nicht nach Taiacou zurückgekehrt, so hätte man keine Zeremonien abhalten können. Mein Vater sagte zu den Weißen, sie sollten in Tanguiéta bleiben, und mit dem Dendi, der sich zuvor fälschlicherweise als der Erdherr der Natemba ausgegeben hatte, als

³⁰⁰ Offensichtlich gemeint: Im ersten Weltkrieg.

³⁰¹ Auf meine Nachfrage, ob die Leute wüßten, in welchem Land ihre Söhne ums Leben kamen, sagte man mir, zu dieser Zeit hätte niemand die Namen der Länder gewußt, in die ihre Söhne geschickt wurden.

Beamten arbeiten. Er selbst wolle zu allen Versammlungen gerne kommen, wenn man ihn rief, aber er wolle nicht, daß die Weißen nach Taiacou ziehen."³⁰²

In dieser Darstellung wird die bedeutende Position des Natemba Erdherrn nur indirekt deutlich. Anders sieht es aus, wenn wir uns einem Quellentyp zuwenden, der in diesem Kontext selten konsultiert wird: der mündlich tradierten Prosa, den Märchen, Rätseln und Witzen. Daß in diesen Texten Hasen und andere Tiere auftauchen, überrascht uns nicht. Wir finden aber auch menschliche Gestalten aus dem Alltag. Der Erdherr steht unter den männlichen Personen an wichtigster Stelle. Er ist in dieser Gruppe von Figuren die am häufigsten genannte männliche Einzelfigur. An Häufigkeit ist ihm unter den menschlichen Figuren damit lediglich die Frau (ca. 23 verschiedene Frauenfiguren) mit inhaltlich wichtigen Rollen überlegen.³⁰³ Eine männliche Figur kommt, wenn sie nicht Erdherr ist, im besten Falle als Mann einer Frau und als Vater mehrerer Söhne vor. Jeder andere Status erscheint für einen Mann immer als schwierig oder unangenehm. Allerdings kommt auch der Erdherr selbst immer wieder in Zwangslagen; er wird erniedrigt, verhöhnt, betrogen. Sein hartnäckigster Widersacher ist Hase. Denn dieser erobert, wie wir wissen, nicht nur die Tochter des Erdherrn, sondern erschwindelt sich auch seine Felder. Der Hase beweist dem Erdherrn, daß auch er nur ein Mensch aus Fleisch und Blut ist, der unter Schmerzen, Scham³⁰⁴ und Angst³⁰⁵ leidet. Am Ende kommt es sogar soweit, daß Hase die Mutter des Erdherrn aus Habgier und Neid ermordet. Nichts schützt einen Erdherrn davor, persönlich großes Pech zu haben. So entpuppt sich sein Lehrling, Sohn und Diener als Krimineller, der nicht nur die Frau des Armen begehrt, sondern sich auch mit Dieben und Hehlern

³⁰² Interview vom 29.9.1993 mit dem Vater des derzeitigen Erdherren in Taiacou.

³⁰³ Die weiblichen Figuren verkörpern die Frau im allgemeinen sehr differenziert. Sie tritt auf als die Ehefrau, die Mutter, die Tochter oder Schwiegertochter, aber auch als die Witwe, die alte Frau, die Hure, die Untreue, die Treue, die weiße oder schwarze Frau, die Kluge, die Nachtschwärmerin, das Mädchen, die Sängerin, die Fruchtbare und die Unfruchtbare, oder sie kann in Gestalt der Häßlichen oder Leprakranken genannt sein. Diese Vielfalt auf der Seite der weiblichen Protagonisten setzt sich ganz deutlich ab gegen eine weit kleinere Palette männlicher Figuren. Hier sind es neben dem Erdherrn höchstens noch der Freund, die Jungen, der Bruder, die Söhne oder der Fremde und der Mann im Sinne des Partners einer Frau, dem der Jäger und der Honigsammler sehr nahe stehen. Ihnen folgen zuletzt die Kranken und Behinderten, wie der Lahme, der Blinde oder der Faule und der Arme. Vgl. z. Bsp. Nateni-Nr. 10, Mategesa 1994, S. 6.

³⁰⁴ Vgl. Nateni-Nr. 9; Mategesa 1994, S. 6.

³⁰⁵ Vgl. Nateni-Nr. 40, Mategesa 1994, S. 40 und Nr. 9, Mategesa 1994, S. 6.

zusammentut.³⁰⁶ In dieser Fabel kommt es schließlich dazu, daß der Erdherr seinen Sohn tötet. Diese Wendung wird abgemildert durch die Darstellung, daß der Sohn eigentlich schon tot ist, und der Vater überdies gar nicht weiß, daß es sich bei dem "Fremden", der vor seiner Hoftüre steht, um seinen Sohn handelt. Dessen Leichnam wird vom Dieb so aufgestellt, als ziele er mit Pfeil und Bogen auf den Erdherrn.

Dieser regelmäßig wiederholten Infragestellung seines Prestiges ist der Erdherr jedoch nicht in dem Maße ausgeliefert, wie man aufgrund der mündlichen Literatur annehmen möchte. Er kann Versammlungen einberufen, er kann die Trommeln schlagen lassen, kann Opfertiere unter die verteilen, die sich solidarisch zueinander verhalten³⁰⁷. Er sucht selbst nach Neuerungen, Verbesserungen im Landbau, er berät andere in landwirtschaftlichen Dingen.³⁰⁸ Der Erdherr erkennt jedoch nicht nur die Qualität von einem bestimmten Stück Land, sondern vermag auch soziale Ungleichheit zu erkennen. Wenn er sagt: *"Aber dann sind wir ja nicht mehr die Gleichen"*, als er von den Weißen erfährt, daß Gott alles ihnen gegeben hat und zu ihm und seinen Leuten nicht wiederkommen wird, wird dies ganz deutlich. Er mahnt zum Frieden, indem er sagt: *"Seid friedlich, fangt deshalb keinen Krieg an. Wir müssen trotzdem mit den Weißen auskommen."* Der Erdherr wird als Vermittler in Familienstreitigkeiten anderer bemüht.³⁰⁹ Er kann die Grundvoraussetzung für die Schlichtung von Streit bieten, indem er dem von Gewalt Bedrohten Schutz in einem gewaltfreien Raum, d.h. seinem Gehöft gewährt.

Diese Kompetenz, die man "Friedenspflicht" nennen könnte, ist das herausragende Merkmal für die Stellung des Erdherrn der Natemba, denn Streit in Begleitung von körperlicher Gewaltanwendung ist auf dem ganzen Gehöft des Erdherrn verboten. Ist zwischen Natemba Streit entstanden, der Gewaltanwendungen befürchten läßt, so gilt es für den von Gewalt Bedrohten als sicheres Mittel, sich auf den Hof des *Kwaro* zu flüchten.³¹⁰ Kein Mensch darf hier gegen einen anderen körperliche Gewalt ausüben. Er nimmt sonst in Kauf, durch

³⁰⁶ Vgl. Nateni-nr. 7 und 10, Mategesa 1994: Der Lehrling des Kwaros.

³⁰⁷ Nateni-Nr. 4, Mategesa 1994, S.5.

³⁰⁸ Nateni-Nr. 9, Mategesa 1994, S. 9.

³⁰⁹ Vgl. Nateni-Nr. 34, Mategesa 1994.

³¹⁰ Nateni-Nr. 9, Mategesa 1994, S. 8.

den Willen der Gottheit sein Leben zu verlieren. Dieses Gebot der Gewaltfreiheit auf dem Gehöft des Erdherrn ist so streng, daß hier auch für Kinder ein Schutz vor Schlägen jeder Art, und sei es nur ein Klaps, besteht. Verstöße gegen dieses Gebot werden im Ernstfall mit verzweifelten Anstrengungen aller zu vermeiden gesucht³¹¹, denn die Strafe für den Gewalttäter ist der Tod durch Gottesurteil.

Wenn ein Konflikt zu eskalieren droht, finden sich die Streitenden auf dem Hof des Erdherrn ein.³¹² Bezeichnend für sein Wirken ist, daß der Erdherr abseits sitzt und nur selten aus dem Hintergrund zur Gruppe spricht. Er spricht grundsätzlich leise, nie mit erhobener Stimme. In dem Kreis der Streitenden dagegen kann es zu großen Spannungen kommen, welche über Stunden anhalten und ausgehalten werden müssen. Meinen Beobachtungen nach sind für den friedlichen Ausgang von solchermaßen behandelten Konflikten bei den Natemba zweierlei Punkte von Bedeutung: Erstens gibt es einen bestimmten Raum, das Gehöft des Erdherrn auf dem jeder vor Gewaltanwendung sicher ist. Das heißt, es existiert ein gewaltfreier Raum.³¹³ Zweitens verkörpert der Erdherr den ökonomisch wie emotional von den Konfliktparteien unabhängigen Beobachter. Durch diesen ihm zugeschriebenen Status vermag der Erdherr in Rückgriff auf seine prosperierende Haus- und Landwirtschaft als ein für alle nachvollziehbares Vorbild zu sprechen. Der Erdherr kann in manchen Fällen bestimmte Punkte allein durch Nachfragen klären. Selbstredend gehört zur Ausübung dieser Funktion im Einzelfall auch die Kompetenz, beim Sprechen zurückhaltend zu sein.³¹⁴

Aufgrund der Erkenntnisse, welche teilnehmende Beobachtung und die mündliche Tradition der Natemba über Recht zulassen, möchte ich sogar behaupten, daß der angenommene sakrale Charakter des traditionellen afrikanischen Rechts bei Natemba viel weniger in der Angst vor göttlichen Strafen und menschlicher Gewaltanwendung wirksam wird als vielmehr

³¹¹ Vom Friedensgebot auf dem Gehöft des *Kwaro* und der Strafe, die zu erwarten sei, wenn gegen dieses Verbot verstoßen wird, erfuhr ich durch einen Zwischenfall an dem ich selbst beteiligt war. Dazu wurde mir später folgendes erklärt: Die panikartige Reaktion aller Anwesenden auf eine gegen mein Kind gerichtete Aggression von mir erkläre sich dadurch, daß man mich, in diesem Falle in der Rolle der Gewalttäterin, vor den tödlichen Folgen meines Tuns hätte schützen müssen.

³¹² Vgl. dazu das Beispiel in der Einleitung zu diesem Kapitel.

³¹³ Vgl. dazu Elwert zu den Forderungen für demokratische politische Systeme. Elwert 1992, S. 19-22.

³¹⁴ Auf diese Fähigkeiten bei Autoritäten weist auch Schott in seinen Ausführungen über das Recht der *Bulsa* hin. Vgl. z. Bsp. Schott 1978, S. 612.

in dem erfahrbaren, intergrierenden, sprachlichen Verhalten des Erdherrn selbst. Wenn die Klärung des Konfliktes in Aussicht steht, und die Debatte beendet oder vertagt wird, gehen die Frauen, die zum Beispiel im oben genannten Fall miteinander in Streit waren³¹⁵, nicht auseinander, ohne vorher getanzt und gesungen zu haben. Getanzt wird in diesem Fall auf dem Hof des Erdherren, das heißt im gewaltfreien Raum der Natemba-Gesellschaft. Auf diesem Zusammenhang gründet die Autorität des Erdherren bei den Natemba.

B. Erdherren bei den Betammaribe

Ein Vergleich der empirisch belegten Funktionen und Aufgaben verschiedener Erdherren der Betammaribe zeigt zunächst ein breites Spektrum an Fähigkeiten und Zuständigkeiten jedes einzelnen. Kein Erdherr gleicht dem anderen. Im Unterschied zu Natemba stehen uns über die verschiedenen Ausprägungen des Erdherrentums bei Betammaribe bereits veröffentlichte Quellen zur Verfügung.³¹⁶

Zur Zeit von Maurice' Aufenthalt gab es in den Bergen des Atakora einen Erdherrn, der in allen umliegenden Siedlungen anerkannt wurde und *Okwati katènga ya*, wörtlich: "alter Herr der Erde" genannt wurde. In Boukoumbé hieß der Erdherr zu dieser Zeit *l'Oboya Tanola*, dessen Gehöft in der Nähe der katholischen Mission in Kugwangu stand. In Kutiaku gab es in dieser Zeit laut einem Artikel, der in der Presse von Dahomey erschien, einen Erdherren, der jeweils aus dem Kreis einer privilegierten Familie ausgewählt wird und nach seiner Ernennung seinen Wohnsitz in Kointiègou nehmen muß. "*Die Auswahl, die die Familie getroffen hat, muß mit dem Rat der alten Notablen der Region abgestimmt werden,*"³¹⁷ wobei mit "Notablen" die Geronten gemeint sind.

Die Zusammenkunft mit den Ältesten der Familien einer Siedlungsgemeinschaft bringt die politische Struktur, in der das Erdherrentum bei Betammaribe traditionellerweise eingebettet

³¹⁵ Vgl. Einleitung dieses Kapitels.

³¹⁶ Ich beziehe mich hier hauptsächlich auf das Werk Albert-Marie Maurice', das 1986 veröffentlicht wurde und das eine Vielzahl verschiedener Erdherren nennt.

³¹⁷ France-Dahomey vom 13. Oktober 1949.

ist, zum Vorschein. Der Austausch von Erfahrungen aller für Familien oder größere Menschengruppen verantwortlichen Personen dient dazu, Entscheidungen vorzubereiten. Dieser Austausch von Erfahrungen zum Zwecke der Entscheidungsfindung sichert, soweit die Dinge im menschlichen Ermessen liegen, die Gemeinschaft gegen Handlungen ab, die sich für sie negativ auswirken könnten. Maurice beschreibt diese Zusammenkünfte in seiner Monographie folgendermaßen:

"Tous les ans c'est généralement au mois de novembre qu'a lieu cette cérémonie. Tout les patriarches du pays se groupent au soir fixé par le chef de la terre autour du <fétiche>, le plus souvent sous un arbre aux branchages solides. Là chacun à tour de rôle raconte tout ce qu'il a pu entendre dans la région, émet ses avis et ses appréciations. Le chef de la terre parle le dernier. Sur tout les faits qui lui sont rapportés il fait un long discours qui dure jusqu'aux premières clartés du matin. A ce moment les danses, les jeux et les libations commencent dans le recueillement, pas de tam-tam car le fétiche ne veut pas de bruit: la terre est muette et silencieuse!"³¹⁸

Auch heute steht diese Funktion im Mittelpunkt des Erdherrentums bei den Betammaribe.³¹⁹

Die zentrale Funktion der Erdherren, deren allgemeine Bezeichnung in Ditammari **Katenga Ya** (sing.) ist, ist die von Autoritäten in religiösen und sozialen Fragen.³²⁰ Eine Beeinflussung ihrer Autorität durch die politisch hierarchisierte Umgebung in der kolonialen Ära scheint bei ihnen erstaunlich gering. Ein Erdherr hat nach wie vor großen Einfluß auf das ökonomisch-religiöse Geschehen innerhalb seiner Verwandtschaftsgruppe. Dies kann heute festgestellt werden wurde aber auch in den fünfziger Jahren von Maurice so eingeschätzt. Eine noch wichtigere Aussage über die politische Bedeutung der Erdherren und Rechtswandel stellt jedoch folgendes dar: Im allgemeinen gab es in dieser Zeit eine strikte Trennung zwischen Personen, die Erdherren genannt wurden und solchen, welche als Dorfcchef (*chef de village*) oder Bezirksvorsteher (*chef de canton*) administrative Ämter übernahmen.³²¹ Meiner Beobachtung nach gilt die Trennung zwischen Dorf- oder Bezirksvorsteher und

³¹⁸ Maurice 1986, S. 53.

³¹⁹ Vgl. Interview vom 10.9.1993, NBJW 2, S. 43.

³²⁰ Maurice 1986, S. 53.

³²¹ Bei Maurice 1986, S. 230 heißt es wörtlich: "le chef de village au regard de l'administration ne joue à notre connaissance aucun rôle religieux ou clanique..."

Erdherren bis heute. Es liegt die Vermutung nahe, daß auch unter Betammaribe Personen, welche als Erdherr für das Wohl und Wehe der Bauern sorgen, grundsätzlich kein Amt im staatlichen Verwaltungssystem annehmen, um keine Verantwortung gegenüber der staatlichen Administration übernehmen zu müssen. Für Ämter wie die des *chef de village* oder des *chef de canton* werden deshalb vorzugsweise Personen mit geringem sozialem Prestige und niederem Einfluß nominiert.

Die Kompetenzen der Erdherren haben immer mit Entscheidungen über Bebauung und Brache, Zeitpunkte der Aussaat, der Ernte und der Art des Anbaus zu tun. Diese Entscheidungen fällen die Erdherren der Betammaribe jedoch nie, ohne die Meinungen und Erfahrungen anderer Geronten in großer Runde gehört zu haben.³²² Den Aussagen Einheimischer nach widmen sich einzelne Erdherren bei großer Dürre dem Bemühen, "Regen zu machen". Manche sehen sich bei Epidemien oder anderen Katastrophen gezwungen, größere Opferzeremonien abzuhalten und dadurch für eine Befriedung unter den Bauern zu sorgen.³²³ So steht dem einen oder anderen Erdherrn auch die Leitung anderer gemeinsamer Unternehmungen wie Jagd, Tanzfeste, Singwettbewerbe oder Initiationsriten zu Gebote.

Wenn es um Landnutzung und den Umgang mit Eigentum an Land geht, zeigen die Erdherren der Betammaribe verschiedene Attribute unterschiedlicher Dominanz. So gab es Maurice zufolge in den fünfziger Jahren einen Erdherren, der über Land verfügte, als handle es sich um privaten Besitz in unserem Sinne. Einigen Erdherren stehen bestimmte Sammelrechte und Vorrechte zu, über die sie zugunsten jüngerer Bauern, fremder Zuwanderer oder benachteiligter Familien bestimmen können, wer diese in der jeweils nächsten Saison wahrnehmen kann.

"La terre a toujours un propriétaire plus ou moins lointain: ce droit de propriété se reconnaît à certaines options privilégiées sur divers produits du sol. Ainsi les fruits du néré munuhân, ceux du faux acajou méfodommé en otammari, qui est blighia sapida et basidommé en otiau et aussi ceux du baobab muturummu, sont en principe réservés au Chef de la terre."

³²² Vgl. Maurice 1986, S. 53.

³²³ Vgl. Maurice 1986, S. 54.

"Ces coutumes ne paraissent toutefois pas très homologues géographiquement. Vers Bérécingou, par exemple, le ramassage du karité est libre tandis que dans la région de Tagaeye et plus au nord, les fruits de cet arbre appartiennent au Chef de la terre. Le rônier mukwètimmu ne peut être coupé sans autorisation, certainement en raison du grand intérêt qu'il présente pour la construction; des prescriptions coutumières paraissent donc avoir précédé la réglementation actuelle des Eaux et Forêts."

"Le bois mort peut être ramassé partout à l'exception toutefois de celui des bosquets sacrés et des cimetières. Les animaux peuvent paître également partout dans la brousse, ne leurs sont interdits que les champs cultivés avant les récoltes."³²⁴

Wasserrechte dagegen sind heute zwar im allgemeinen nicht mehr an die individuelle Verfügung von Erdherren gebunden, sondern gelten als Gemeinbesitz. Trotzdem deuten Meidungstabus, die heilige Quellen und Flüsse unberührbar machen, auch auf bestimmte Verfügungsrechte in früherer Zeit hin.

"Les divers groupes considèrent que l'eau et les poissons appartiennent à tous et il n'existe pas des restrictions particulières dans ce domaine. Il est nécessaire cependant de prévenir des riveraines d'aval des barrages pratiqués pour la pêche au poisson. Les lacs et les mares sacrés sont naturellement interdits."³²⁵

Die meisten Erdherren haben keinen Zugriff auf Land, wenn es um die Veräußerung von Land an Fremde geht. Zwar kann Land durch den Erdherren zugewiesen werden, da er bis heute derjenige ist, der Land zuweist, jedoch nur für einen begrenzten Zeitraum:

"Le paysan désirant cultiver son champs dans le domaine du chef le demande à ce dernier: aucune redevance ne serait exigée et il n'y aurait non plus aucune exigence de quelque sacrifice. Si Nkue, p. ex., à remarqué un terrain en friche lui convenant, il va trouver <Katenga ya> et lui formule son désir de la mettre en culture <ndwa otaw kubudu>. Le chef, presque toujours, accorde l'autorisation, mais pour éviter une prolongation abusive des cultures, il formule généralement une réserve: <Oui tu pourras cultiver et faire pousser ton mil, mais pour une saison des pluies seulement,

³²⁴ Maurice 1986, S. 52.

³²⁵ Maurice 1986, S. 52.

*car je veux semer le fonio à cet endroit l'an prochain!.>*³²⁶

Unter Umständen weist der Erdherr das Land unter der Bedingung zu, bestimmte Bäume und Sträucher weiterhin für sich nutzen zu können.

"...les arbres intéressants et les fruits cités plus haut appartiennent au chef de la terre. Celui qui cultive son champs sur le terrains d'autrui, n'a pas le droit de ramasser ces fruits, il n'a le droit d'abattre aucun arbre important, mais seulement les buissons et les arbres sans valeur. Le strophantus est une plante protégée."³²⁷

³²⁶ Maurice 1986, S. 52.

³²⁷ Maurice 1986, S. 52.

C. Erdherrentum und politische Macht?

Eine Analyse aller bekannten Fakten über Erdherren in beiden Gesellschaften zeigt: Erdherren der Natemba und Betammaribe sind mit Attributen der Macht oder Herrschaft nicht zutreffend zu charakterisieren. Zum Teil als Priester bezeichnet, sind weder die verschiedenen Erdherren der Betammaribe noch der Erdherr der Natemba mit Heilern oder solchen Beratern zu verwechseln, die mit Medikamenten oder Orakeln arbeiten. Man kann jedoch davon ausgehen, daß ein Erdherr immer in seiner eigenen Familie Streit zu vermeiden weiß und deshalb auch ein guter Berater oder Schlichter für Konflikte anderer Familien sein kann. Erdherren gehören innerhalb der Verwandtschaftsstrukturen jeweils zu den Ältesten eines Clans, das heißt sie sind immer auch Oberhaupt einer Lineage. Sie handeln jedoch grundsätzlich unter Berücksichtigung eines Konsens' mit den anderen Geronten.

Um Erdherr zu werden, bedarf es einer Vielzahl von Kompetenzen, deren Nachweis durch eine reiche Ernte aller durch den Erdherrn "beratenden" Bauern erfolgt. Da einem Erdherrn in der Regel die Bestimmung der Aussaatzeiten und der Ernte obliegt, trägt er ein ungemein hohes Maß an Verantwortung. Dieser verantwortungsvollen Aufgabe liegen weitreichende Erfahrungen mit Licht- und Windverhältnissen sowie Niederschlagswahrscheinlichkeiten zugrunde. Anbaumethoden zu kennen, heißt erfolgreich zu bestimmen, was wann und wo angebaut werden kann. Diese Entscheidung erfolgt nach Absprache der Geronten mit dem Erdherren. Die dafür erforderlichen Kenntnisse beziehen sich auf die lokalen topographischen Verhältnisse, sie entstammen aber auch der Boden- und der Pflanzenkunde einschließlich der Erfahrung, die ein Erdherr in Pflanzenzucht und Konservierung von Saatgut hat. Im besten Fall stellt sein Hof eine Art Musterfarm dar, auf der alle anderen sich auch qua Anschauung kundig machen können, wie die materiellen Voraussetzungen für eine erfolgreiche Landwirtschaft aussehen, wie sie gemacht werden und wie sie entstehen.³²⁸

³²⁸ Für diese Informationen beziehe ich mich auf Gruppeninterviews mit nateni und ditammari sprechenden Bauern verschiedener Dörfer und den Vergleich von insgesamt 16 Höfen in sieben verschiedenen Kommunen im Febr./März 1993, von welchen drei die Höfe von Erdherren waren. Vgl. hierzu auch Maurice 1986, S. 53 ff.

Oft haftet den Informationen über Erdherrentum, das ein im ganzen Savannengürtel Westafrikas bekanntes Phänomen darstellt, eine etwas ungläubig anmutende Haltung an. Es wird vermutet, das Erdherrentum zeige Herrschaftsstrukturen, welche sich durch magische Praktiken legitimierten. Frühere Beobachter hatten offenbar Mühe, sich Gesellschaften ohne Staat beziehungsweise menschliche Gemeinschaften ohne größere soziale Differenzierungen vorzustellen.³²⁹ Tatsächlich legitimiert sich die Stellung eines Erdherrn im Rahmen rechtlich sowie religiöser Vorstellungen, in deren Zentrum allerdings eine sehr nüchterne Empirie über Fruchtbarkeit und ihr Gegenteil Unfruchtbarkeit sowie Hunger und Tod steht. Aufgrund dieser Funktion wird Erdherrentum immer wieder mit gesellschaftlichen Machtpositionen und politischer Herrschaft in Zusammenhang gebracht. Gewisse Daten, die aus verschiedenen kleineren Gesellschaften im Savannengürtel Westafrikas über das Erdherrentum vorliegen, lassen sich durchaus so anordnen und interpretieren, daß eine protostaatliche Struktur anscheinend erkennbar wird. Darstellungen dieser Art dienen häufig dazu, Typen vorstaatlicher Herrschaft auf dem langen Weg indigener Staatsformation zu illustrieren.

Die Datenanordnung hier geht in eine andere, entgegengesetzte Richtung. Indem keine Staatsformation postuliert wird, sondern gefragt wird, warum sich weder bei Natemba noch bei Betammaribe ein Staat, oder warum sich keine protostaatlichen Strukturen - wie zum Beispiel Häuptlingstum - ausgebildet haben, muß die Legitimation einer angenommenen politischen Herrschaft bei Natemba und Betammaribe gar nicht nachgewiesen werden. Nachgewiesen werden kann mit unserer Datenlage eine Autorität im Sinne eines anerkannten Expertentums, das sich mit dem Ablauf jedes neuen Vegetationszyklus' neu zu beweisen hat.

Bei den von uns untersuchten Gruppen des Atakora konstituiert sich Erdherrentum wie folgt: Das Erdherrentum, wie wir es bei beiden Gruppen kennen und auf das ausnahmslos alle Quellen hinweisen³³⁰, ist zunächst einmal ohne die ländliche Gesellschaft, die sesshafte Gesellschaft mit bäuerlicher Lebensweise, nicht vorstellbar. Erdherren gibt es im Atakora

³²⁹ Vgl. die zutreffende Quellenkritik von Gartelmann 1995, S. 17-34.

³³⁰ Insgesamt wurden Angaben zu zwanzig verschiedenen Erdherren verglichen. Maurice nennt fünfzehn verschiedene Erdherren (Vgl. Maurice 1986, S. 53 ff., S. 64f., S. 315.) Angaben zu fünf weiteren Erdherren stammen aus eigenen Erhebungen und den Notizen zu einem Interview (Nr. 89, *histoire villageoise*, undatiert) mit einem Erdherren von Elwert.

viele. Es muß - zumindest zeigen das die Daten aus unserem Untersuchungsgebiet - viele geben, denn dort, wo die Bauern auf kargem Boden, mit saisonal großer Trockenheit und wenig Oberflächenwasser um das Überleben ihrer Familien kämpfen, ist, bei allem, was die Landwirtschaft betrifft, guter Rat oft teuer. Hinzu kommt, daß dieses Gebiet, wie wir gesehen haben, seit mehr als fünf Jahrhunderten ein Einwanderungs- oder durchwandertes Gebiet ist. Es gibt einerseits aus den unterschiedlichsten Richtungen einen ständig neuen Bevölkerungszustrom, andererseits emigrieren ganze Gruppen oder einzelne Personen regelmäßig wieder aus diesem Gebiet. Das Erdherrentum kann insoweit auch als Instanz der Umverteilung natürlicher Ressourcen verstanden werden. Dabei besteht zwischen den Kompetenzen in Sachen Landbau, die es rechtfertigen, Erdherren als Experten zu bezeichnen, und den Kompetenzen in Sachen Fremde ein kausaler Zusammenhang. Ohne sich in allen mit der lokalen Landwirtschaft notwendigen Gebieten auszukennen, wäre es einem Erdherren nicht möglich, Fremden eine bestimmte Nutzfläche zuzuweisen und sie in allen praktischen Dingen des Pflanzenbaus zu beraten. Man könnte daher sagen: Die Legislaturperiode des Erdherrentums beträgt zwölf Monate.

9. Rechtsgedächtnis

Bisher wurden die Rechtsvorstellungen von Natemba und Betammaribe anhand der Inhalte, die durch mündliche Informationen vorlagen, untersucht und verglichen. Abschließend widme ich mich dem Vergleich dessen, wie die Rechtsvorstellungen beider Gruppen tradiert werden. Was vor allem anhand der einzelnen Techniken zu vergleichen sein wird. Es ist hierfür unumgänglich sich mit verschiedenen theoretischen Auffassungen über den Vorgang des Erinnerens und das Wesen des kollektiven wie individuellen Gedächtnisses auseinanderzusetzen, um zu erklären, warum in den beiden Vergleichsgesellschaften Rechtsvorstellungen auch ohne Schrift relativ homogen fortexistieren und trotzdem nicht unwirksamer sind als verschriftlichte Formen von Recht.

A. Zeit und Raum

Was den Aspekt der Zeit und des Raumes im Zusammenhang mit Erinnerungen und Gedächtnis betrifft, so haben uns die Darstellungen über Wege-Nachbildungen³³¹ gezeigt, auf welche Weise Raum-Zeit-Systematisierungen bei Natemba und Betammaribe stattfinden. Die beim Kind zunächst nur als Eigenraum und Eigenzeit ausgebildeten Konzepte entstehen durch Invariantenbildung, Stabilisierung und operative Koppelung. Damit sie zu allgemeinen Raum-Zeit-Begriffen weitergebildet werden können, muß im Zuge der Sozialisation die Fähigkeit zur Synchronisation konkreter Ereignisfolgen geleistet werden.

Das global verbreitetste Ziel erster menschlicher Sozialisation ist die Unterscheidung in Tag- und Nachtrythmen, an die der Säugling gewöhnt werden muß. Bei Natemba und Betammaribe gewährleistet das für Säuglinge geltende Verbot, die Sterne zu sehen, zum Beispiel, daß sie nach Einbruch der Dunkelheit von niemand mehr aus dem Haus getragen werden; ein probates und wirksames Mittel, Zeitregeln der bäuerlichen Gesellschaft

³³¹ im Kapitel 2 wurde im Zusammenhang mit Migrationsbewegungen historischer Zeit bereits von kollektivem Gedächtnis gesprochen, ohne diesen Begriff näher zu erläutern.

kennenzulernen. Nur so kann der für die anstrengende Arbeit der Bauern unabdingbare Wechsel von Arbeit und Ruhe gewährleistet werden. Auf ähnliche Weise bilden sich auch in anderen Rhythmen Raum-Zeit-Schematisierungen heraus, die ein dynamisches Zusammenwirken synchroner und diachroner Systeme erlauben.³³² Diese werden beim Menschen erst allmählich durch Sozialisation zu allgemeinen Raum- und Zeitbegriffen weiterentfaltet. Halbwachs spricht hier von der sozialen Einteilung der Zeit.³³³ Mit anderen Worten: *"Das Leben in der Gesellschaft bedingt, daß sich alle Menschen über die Zeiten und die Längen der Zeitdauer einigen und genau die Konventionen kennen, deren Gegenstand sie sind. (...) Die astronomischen Daten und Zeiteinteilungen werden von den sozialen Zeiteinteilungen so verdeckt, daß sie allmählich verschwinden, und die Natur es mehr und mehr der Gesellschaft überläßt, die Zeitdauer zu gestalten."*³³⁴

Das Sicheinfügen des kollektiven Gedächtnisses in Raum und Zeit fußt auf diesem Anfang des Sozialisationsprozesses. Raum-zeitliche Ordnungen zu erfassen, ist eine der universell wichtigsten Leistungen, die die Gesellschaft vom einzelnen Menschen fordert und die durch seine Sozialisation gewährleistet sein sollten. *"Es gibt kein kollektives Gedächtnis, das sich nicht innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt"*, meint Halbwachs. *"Es ist schwer zu erfahren, was der Raum für einen wirklich isolierten Menschen wäre, der keiner Gesellschaft angehören würde oder angehört hätte."*³³⁵ Die raum-zeitlichen Grundbedingungen sozialer Integration unterscheiden sich in den einzelnen Kulturen lediglich ihrer Länge beziehungsweise Breite und Rigidität nach. Bei Betamaribe und Natemba wird dieses Verlassen raum-zeitlicher Konventionen mit Wendungen wie *"in den Busch gehen"* oder *"in der Wildnis leben"* bezeichnet. In vorhergehenden Kapiteln wurde immer wieder erwähnt, daß

³³² Vgl. Schmidt 1993, S.386.

³³³ Halbwachs (1967) 1991, S. 78 f.

³³⁴ Halbwachs 1991, S. 78 f..

³³⁵ Halbwachs 1991, S. 142 f. Ein Beispiel, das durch die Negation gut illustriert, was die raum-zeitlichen Grundbedingungen sozialen Seins und sozialer Integration sind, könnte folgendes sein: Landstreicher oder Obdachlose können als Menschen begriffen werden, die sich dadurch auszeichnen, daß sie, meist ohne es so zu wollen, nicht mit den Konventionen der Zeiteinteilung zurechtkommen. Infolgedessen versagt ihnen die Gesellschaft die Anbindung an räumliche Ordnungen für ihr Leben. Umgekehrt ist es ohne räumliche Zuordnung für den Einzelnen schwer, zeitliche Konventionen einzuhalten, was den berüchtigten "Teufelskreis" der Obdachlosigkeit in unseren Gesellschaften ausmacht.

es verschiedene Anlässe gibt, "*in den Busch zu gehen*". Genannt wurden verschiedentlich Ehekonflikte, Streit, der Gewaltanwendungen befürchten läßt, oder das Verschulden eines Gewaltverbrechens, dessen Regelung noch geklärt werden muß.

Die Jahreszeiten bilden allgemein das zentrale Metrum bäuerlicher Gesellschaften. In beiden Gesellschaften wird Anfang oder Mitte August eine Woche lang abends erzählt. Dabei werden Sprichworte, Lieder, Rätsel und Märchen vorgetragen. Der Beginn dieser Erzählabende wird bei den Natemba durch die erste Ernte des Yams bestimmt. Am Abend, an dem die Familien den ersten Yams der neuen Ernte essen, beginnen die Alten zu erzählen. Bei den Betammaribe beginnen die Erzählabende an dem Abend, an dem das erste Mahl aus dem neu geernteten Fonio gegessen wird. Hier stehen Formen und Funktionen kultureller Erinnerung in engem Zusammenhang mit Identität einerseits und Erzählung andererseits.

Anbau und Ernte bestimmen jedoch nicht nur den Wechsel der großen Zeitrhythmen, sondern ebenso die Lokalisierung menschlich sozialen Handelns. Eine Gruppe fundamentaler Normbrüche entsteht um das raum-zeitlich gemachte Diktum. Dementsprechend heißt eine in Nateni gebräuchliche Wendung dafür: "*Yó ta wentá*", "*Etwas in der Nacht machen*", das heißt, etwas zur Unzeit tun, etwas nicht an der richtigen Stelle machen. Dies entspricht einer Vielzahl von Sprichwörtern in Ditammari. Zum Beispiel sagt man : "*Tɛɛ yiitɛ keyènke tɛ yi tɛ wenni*," was bedeutet: "*Wer in der Nacht umzieht, hat keinen Frieden*"³³⁶, oder "*Keyènke kofɛ si no timinti*" heißt: "*Wer in der Nacht schlachtet, legt das Fleisch in den Kot.*"³³⁷ Das zur Unzeit oder am falschen Ort ausgeführte soziale Handeln zieht weitreichende Sanktionen bis hin zu letalen Konsequenzen für die Sicherung menschlicher Existenz nach sich.

Für den Aufbau des kollektiven Gedächtnisses, dessen Teil das Rechtsgedächtnis ist, gibt es ein Modell, das sich aus vier Ebenen aufbaut. Die basale Ebene sanktionierter Normen kann durch Mechanismen zeitlicher und räumlicher Ordnung verstanden werden, die, durch natürliche Bedingungen vorgegeben, in kulturelle Maßstäbe übersetzt werden, indem man zeitliche beziehungsweise räumliche Konventionen schafft. Danach folgt die affektiv besetzte

³³⁶ Ditammari Sprichwort Nr. 167, Mategesa 1994.

³³⁷ Ditammari Sprichwort Nr. 93, Mategesa 1994.

und zugleich existentiell notwendige Vergemeinschaftung beziehungsweise Sozialisation in der Familie durch Geschwister, Elternschaft und Ehe. Auch sie ordnen sich nach raumzeitlichen Prämissen. An ihr orientiert sich ein großer Teil der dritten Ebene des kollektiven Gedächtnisses, die die sprachlich vermittelte Erinnerung von Normen in Gedächtnis und Erzählung umfaßt. Erst auf dieser Ebene baut sich die vierte Ordnungsebene auf, die einen juristischen Raum, wie Halbwachs ihn nennt, entstehen läßt, in dem das Rechtsgedächtnis relevant wird. Dieses Rechtsgedächtnis bleibt jedoch in den untersuchten Gesellschaften weiter an die anderen Ebenen gebunden, welche das kollektive Gedächtnis konstituieren.

Im Muster dieser Raum-Zeit-Systeme³³⁸ werden Gegenwart und Realität über Wirklichkeitskriterien miteinander verbunden. Wir alle, nicht nur Natemba und Betammaribe, arbeiten dabei nicht mit Vergangenheit, sondern mit Geschichten. Denn "*... Erinnerung hängt nicht von Vergangenheit ab. Vielmehr gewinnt Vergangenheit ihre Identität zuallererst durch die Modalitäten des Erinnerns: Erinnern konstruiert Vergangenheit. Wir operieren, mit anderen Worten, nicht mit Vergangenheit, sondern mit Geschichten, in deren Konstruktion die Vorstellungen eingehen, die wir uns von der Beschaffenheit von Vergangenheit machen. Diese Vorstellungen, nicht die Vergangenheit, stellen die Referenzebene unserer Erinnerungen dar.*"³³⁹ Raum und Zeit allerdings erweisen sich dabei zusammen als ein affektiv besetztes Beobachter- und Relationskonzept.

Die zum Teil bis heute vertretene These einer topologischen und funktionalen Äquivalenz zwischen Erinnerung und kulturellen Speicherprozessen (Bibliotheken, Archive o.ä.) kann am deutlichsten durch eine spezielle Art von Texten, die Rätsel darstellen, falzifiziert werden. Rätsel liegen uns aus beiden Gesellschaften vor. Die sich den Rätselgeschichten anschließenden Diskussionen i.d. Zuhörerschaft³⁴⁰ zeigen sehr deutlich, daß Texten aufgrund der konsensuell geregelten Wahrnehmung und Verarbeitung von Sinnstrukturen Bedeutungen zugeordnet werden. Diese Beobachtung entspricht der semantischen Konstruktivität des Gehirns bzw. des gesamten kognitiven Systems und zeigt, daß das menschliche Gedächtnis gerade nicht als Bibliothek fungiert und Erinnerung nicht als Abruf

³³⁸ Schmidt 1993, S. 386.

³³⁹ Schmidt 1993, S. 388.

³⁴⁰ Vgl. z. Bsp. in Kapitel 5 B, S. 89 ff.

aus einer Datenbank stattfindet, da die operationale Autonomie des kognitiven Systems trotz langer und intensiver Sozialisation eine weitgehende Individualität von Lesarten erzwingt.³⁴¹ Dementsprechend sind weder Rätsel noch andere Texte Bedeutungsspeicher an sich, sondern Anlässe für subjektgebundene semantische Operationen, für Nachdenken und Erinnern. Die sozial bedeutsame Funktion von "Vertextung" liegt darin, die Komplexität unserer Wirklichkeitskonstruktionen zu steigern, Kausalzusammenhänge zu erkennen und dadurch auch komplexer handeln zu können.³⁴²

Wir wissen, daß für die Elaborierung von Erinnerungen, ihre Verbalisierung, das Erzählen eine zentrale Rolle spielt. Man geht heute davon aus, *"daß die Organisation des Erlebens, die Koordination von Wahrnehmungen durch handlungsschematische Strukturen und die Organisationmuster des Erinnerns mit den Schemata kohärenter Erzählungen (Geschichten) strukturell vergleichbar sind. Erinnern und Erzählen folgen nach dieser These denselben Mustern kohärenter Konstruktion von Zusammenhängen zwischen Handlung und Handlungsergebnis, Vorgang und Folge, Ursache und Wirkung, wobei ein Hauptgewicht auf der Klärung kausaler und temporaler Relationen liegt. Erinnern und Erzählen koordinieren sich gegenseitig."*³⁴³

Die unter anderem in der Kunst- und Literaturgeschichte vertretene These, daß Wahrnehmung und Gedächtnis untrennbar miteinander verbunden sind³⁴⁴, kann sich heute auf Vertreter des Modells des 'basalen Mechanismus' menschlicher Gehirnfunktionen stützen, das sich von älteren topographischen Modellen oder Zonenmodellen des Gehirns abwendet und behauptet: Die Funktionsweise des Gehirns unterscheidet zwei Funktionskreise. Die Funktionskreise erster Ordnung produzieren Wahrnehmungen, Funktionskreise zweiter Ordnung verknüpfen (d.h. vergleichen, verknüpfen, überprüfen) Funktionskreise erster Ordnung. Mit Hilfe des basalen Mechanismus autonomisiert sich das kognitive System von seiner Umwelt, indem es

³⁴¹ Vgl. Schmidt 1993, S. 391.

³⁴² Was andererseits wieder die Reduktion von Komplexität wie zum Beispiel durch Vertrauensbildung erforderlich macht.

³⁴³ Schmidt 1993, S. 388.

³⁴⁴ Ich denke dabei an Abby Warburg und Ernst H. Gombrich für die Kunstgeschichte, sowie an Walter Benjamin der in einer literaturgeschichtlichen Untersuchung über das Erzählen ähnliche Gedanken formuliert hat.

den Reiz von der Wirkung, die Wahrnehmung von der Bedeutung abkoppelt und seinem eigenen Geschehen unterstellt.³⁴⁵

Hejl und Schmidt gehen davon aus, daß durch den Prozeß, den wir Erinnern nennen, die im Nervensystem dauerhaft angelegten Strukturen (Gedächtnis) prozessualisiert werden. Das bedeutet, daß Erinnerungen sich nicht im Gedächtnis befinden. Erinnern kann nicht als Zugriff auf eine Datei oder ein Lexikon erklärt werden. *"Der Erinnerungsprozeß entspricht vielmehr strukturell der Wahrnehmungssynthese. Im Erinnerungsprozess wird - durch einen gegebenen Anlaß - soviel Potential in Nervensystemen aktiviert, daß ein <gebahntes> Erregungsmuster aktiviert wird und damit andere Muster hemmt oder ausschließt."*³⁴⁶ Damit läßt sich eine unserer wichtigsten Fragen klären. Auf welche Weise Inhalte des individuellen sowie des kollektiven Gedächtnisses sich verändern können, ohne daß die Änderung bewußt eingeführt wird?

Durch das Zusammenwirken von Erzähler(n) und Zuhörer(n) erreichen Erzählungen ihre Intersubjektivität. Unter dieser Bedingung entsteht die kognitive Parallelität des individuellen Bewußtseins von den Mitgliedern eines sozialen Systems (Gemeinschaft, Gruppe, Gesellschaft), die den Aufbau vergleichbarer Wirklichkeitsmodelle ermöglicht.³⁴⁷

Die Intersubjektivität wiederum macht die Verpflichtung von Handlungen und Erlebnissen auf diese Modelle erst möglich. Die Konstruktion von Erzählfamilien beziehungsweise Mythenkomplexen, die in diesem Zusammenhang entstehen, kann als Äquivalent des kollektiven Gedächtnisses angesehen werden.³⁴⁸ Erzählfamilien oder auch Mythenkomplexe werden zur Begründung, Bewertung und Legitimation gegenwärtigen Verhaltens eingesetzt.

³⁴⁵ Vgl. Hejl 1988, S. 61 und Schmidt, 1993, S. 379.

³⁴⁶ Schmidt 1993, S. 383.

³⁴⁷ Vgl. Hejl 1987, S.303 ff. und Schmidt 1993, S. 389.

³⁴⁸ Levi-Strauss 1993, S. 125.

B. Sinnproduktion und Sanktion

Eine häufig gemachte Erfahrung bei der Vernehmung von Zeugen vor Gericht erklärt sich durch Sinnproduktion. Diese Erfahrung besteht darin, daß im Verlauf des Prozesses deutlich wird, wie stark Erinnerung mit der Ausbildung stabiler Muster anlässlich von Erlebnissen zu tun hat, jedoch nicht das Erlebnis selbst konserviert. Hier scheint in der Praxis sehr oft die Erkenntnis darüber auf, daß von einer prinzipiellen Differenz zwischen Erlebnis und Erinnerung ausgegangen werden muß. Denn *"Erinnern ist aktuelle Sinnproduktion im Zusammenhang jetzt wahrgenommener und empfundener Handlungsnotwendigkeiten."*³⁴⁹ Der Vorgang des Erinnerns selbst wird für die sich erinnernde Person zur Sinnproduktion und zwar im Hinblick auf ihre individuelle Identität.

Wie im individuellen menschlichen Bereich, so gilt auch für Gesellschaften, daß Gedächtnis und Erzählen für die Ausbildung von Identität und den Erhalt von Identität eine wesentliche Rolle spielen. Obwohl diese Selbsttheorien, bzw. Selbstkonzepte selten bewußt entworfen werden, sondern vielmehr in der Interaktion mit der Umwelt und anderen Erfahrungsdaten konstruiert werden, erfüllen Selbsttheorien doch regelmäßig den wichtigen Zweck, das Selbstwertgefühl aufzubauen und aufrecht zu erhalten. Bei einem einzelnen Menschen hat eine Erschütterung der Selbstwerteinschätzung weitreichende Konsequenzen für das gesamte Persönlichkeitssystem.³⁵⁰

Eben hier greifen die Formen verbalisierter Sanktionen, wie wir sie von Natemba und Betammaribe kennen, die Schande, Ehre und Scham hervorrufen. Der Aufbau beziehungsweise die gezielte Zerstörung³⁵¹ *"sozialer Identität in der Kultur operiert weitgehend mit gedächtnisbasierten Erzählungen."*³⁵² Als letzte Sanktion gilt Natemba und Betammaribe der Tod. Er ist die stärkste Form sprachlich vermittelter Sanktionen bei ihnen und hat mit Lob- und Spottliedern nichts mehr zu tun. Diese letzte Stufe sozialer Kontrolle hat jedoch auch damit nichts zu tun, daß der Tod eines Normbrechers durch körperliche

³⁴⁹ Schmidt 1993, S. 386.

³⁵⁰ Schmidt 1993, 392.

³⁵¹ Hier geht die Skala von Tratsch über Skandal, üble Nachrede bis hin zu Verurteilung durch Gerichte.

³⁵² Assmann/Assmann 1990, sowie Schmidt 1993, S. 393.

Gewaltanwendung gegen ihn befürwortet wird. Eine Todesstrafe kennen weder Natemba noch Betammaribe aus den Vorstellungen ihrer Rechtstradition. Für die Sanktionierung von Normbrüchen beziehungsweise die positive Sanktionierung normgerechten Verhaltens im engsten Sinne stehen Natemba und Betammaribe vielmehr Fluch und Segen als ein hochwirksames Mittel sprachlicher Sanktionsgewalt zur Verfügung. In der Form des Eids, der konditionalen Äußerung einer Selbstverfluchung, finden wir ein weiteres ihrer sprachlichen Mittel, normgerechtes Verhalten zu sanktionieren und auf Gewährleistungspflichten zu verweisen. Der Eid ist insofern eine Sonderform von Fluch und Segen, als er immer eine öffentliche Selbstverfluchung impliziert, die den Tod des Eidleistenden für den Fall androht, daß er die verspochene Leistung nicht erbringt oder das entsprechende Verhalten nicht an den Tag legen wird. Schematisch gesehen ergibt sich aus diesen Formen sprachlich vermittelter Sanktionen ein höchst wirksames Instrumentarium zur Normenkontrolle, das allerdings zwei Voraussetzungen hat: 1. Ehre, Schande und Scham sind uneingeschränkt nur aufgrund der Tatsache wirksam, daß sie hier in einer *face-to-face*-Gesellschaft zum Einsatz kommen. 2. Darüberhinaus sind beide Gesellschaften, in welchen diese Art sozialer Kontrolle weitgehend funktioniert Gesellschaften, in welchen sich Sprache ohne Schrift manifestiert. Das heißt, die mnemotechnische Leistung schriftlich verfaßter Sprache entfällt, was wiederum bedingt, daß für die Erinnerung sprachlich manifestierter Sanktionen ein wesentlich begrenzteres Instrumentarium an optisch wahrnehmbaren Zeichen zur Verfügung steht. Diese optisch wahrnehmbaren Zeichen werden hier als Artefakte der Erinnerung bezeichnet.³⁵³

Die Macht durch Zuweisung von Ehre und Schande erscheint zunächst sehr groß. Für Natemba und Betammaribe hat sie vor der des Todes die größte Sanktionsgewalt, die sprachlich vermittelt wird. Die Macht sprachlicher Sanktionsgewalt ist bei Natemba und Betammaribe hauptsächlich in Liedern zuhause. In Liedern werden andere gepriesen, aber auch verspottet. Bei Natemba habe ich Schwiegermütter den Fleiß ihrer Schwiegertöchter besingen hören, Nachbarinnen das Lob übereinander. Aber der Spott ist mir bei Natemba öffentlich nur gegen einen Menschen begegnet: den Erdherrn. Über ihn scheint zu jeder Zeit und Gelegenheit relativ straflos gespottet werden zu können. In einem Textfragment mündlich tradiertes Literatur heißt es über ihn: "*Sonst weiß er über alles etwas zu sagen, aber da, da*

³⁵³ Siehe Abschnitt C. dieses Kapitels.

sperrt er nur das Maul auf und sagt, ah gut, denn da weiß er einfach nichts mehr zu sagen."³⁵⁴ Bei Betammaribe dagegen sind die Lob- und Spottgesänge zwischen einzelnen Sängern aus verschiedenen Nachbargruppen eine weitverbreitete Institution. Hier gilt die Regel: Wer zuletzt noch singen kann, der obsiegt über den, dem zuerst keine Erwiderung mehr einfällt. Die wichtigsten Singduelle finden aus Anlaß des Tipenti-Rituals und der Fonio-Einspeicherung statt.

Wie wir gesehen haben, gibt es in beiden Vergleichsgesellschaften Normbrüche wie Ungerechtigkeiten, üble Nachrede, Gewalt, Mord, Betrug, Diebstahl, Veruntreuung oder Krieg. Fragt man nun, wie die Protagonisten damit umgehen, dann läßt sich sagen: Tatsächlich bietet das Märchen oder das Sprichwort als sein Destillat die Möglichkeit, diese Punkte anonym, ohne Bezug auf konkrete Personen, zu thematisieren. Ist jedoch eine individuelle Übereinkunft über bestimmte Interessen zustande gekommen, dann werden nicht nur mündliche, sondern auch materielle Kulturgüter für das Rechtsgedächtnis relevant.

³⁵⁴ Nateni Nr. 19, Die wilden Tomaten und Kwaro, Mategesa 93, S. 24.

C. Artefakte der Erinnerung

Für das Rechtsgedächtnis stehen im Bereich vertraglicher Vereinbarungen neben dem Tierhautband und den Kerbstöcken gewisse Male, die aus Teilen verschiedener tierischer und pflanzlicher Materialien in Form von kleinen Plastiken aufgehängt oder aufgestellt werden, zur Verfügung. Diese "Installationen" oder "Kleinplastiken" sind im Einzelfall über den familiären, häuslich gepflegten Diskurs hinaus schon nicht mehr lesbar. Die für die rechtlichen Zusammenhänge wichtigste Seite ist hier die mnemotechnische. Diese Artefakte dienen der Erinnerung an vertragliche Vereinbarungen. Sie wirken aus einer ästhetischen Perspektive auf den europäischen Betrachter wie Schöpfungen im beuyschen Stil und leisten damit einen mindestens ebenso großen Beitrag zu einem Kulturbereich, welcher sich auch als Kunst bezeichnen ließe. Vor allem die kleineren Objekte werden sehr oft neu gestaltet, was ihren Charakter von Installationen verstärkt. Der französische Sprachgebrauch hat, dem portugiesischen folgend, für diese Objekte das Wort *fétiche* geprägt. Allgemein werden Gegenstände dieser Kategorie am häufigsten religiösen Zusammenhängen ethnologisch untersuchter Phänomene zugeordnet. Tatsächlich handelt es sich um künstlerisch hochinteressante Werke, die zwischen der rationalen Ebene menschlicher Alltagsreproduktion und der Sphäre menschlicher Irrationalität vermitteln, eine Funktion, die in unserer Kultur allein der Kunst zugewiesen wird. In diesen Objekten werden Hoffnungen und Ängste ebenso wie alles, was mit konfligierenden menschlichen Interessen in Zusammenhang steht, in Erinnerung gerufen. In jedem Objekt dieser Art offenbart sich ein individuell wie kollektiv erinnerbares Modell für die Überwindung des Widerstreits zwischen angstbesetztem und planvollem Handeln. Dies kommt in der Auswahl und Zusammenstellung der Materialien zum Ausdruck. Die Objekte bestehen bei Natemba und Betammaribe, wenn sie sich unter freiem Himmel befinden, aus Stein, Ton, Holz, Gräsern oder Teilen von Tierskeletten. Im Haus oder unter anders geschützten Bedingungen wie Höhlen, in Bäumen oder Berghängen, sind diese Plastiken zu größeren Teilen aus Federn, Schnüren, Milch, Mehlspeiseresten und Blut von Tieren. Aber auch Tierknochen, Blätter oder Fruchtschalen und Wurzelteile werden darin verwendet. In jedem Falle wirken diese Objekte auf den Betrachter anregend und

entspannend zugleich.³⁵⁵ Man könnte von einer sehr weit entfernten Position aus sagen, es handle sich um eine Art Volks- oder Alltagskunst. Mit der ästhetischen Seite ist es jedoch nicht getan, zumal der Anblick eines *fétiche* beim Betrachter grundsätzlich Wiedererkennungsbemühungen hervorruft. Durch die Verwendung tierischer und pflanzlicher Teile, Steine und Nahrung werden, auch beim westlichen Betrachter, Assoziationsketten zu Sinnfeldern angeregt oder hervorgerufen, die den Menschen sehr viel existentieller betreffen, als es zunächst scheinen mag. So geht von jedem einzelnen dieser Werke eine fesselnde Kraft aus, die, wenngleich oft als magisch interpretiert, doch Seite an Seite mit den wichtigsten Wissensinhalten über die Sicherung menschlicher Existenz verbunden bleibt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt scheint mir zudem die wenig vermachtete Herstellung dieser Objekte zu sein. Oft wie beiläufig geschaffen oder neu zusammengestellt, sind sie überwiegend Werke der älteren Generation. Alte Männer wie Frauen können diese Objekte schaffen. In den Seklusionsphasen der Initiationsriten lernen die Angehörigen jüngerer Generationen, aus welchen Materialien und mit welchen Techniken sie diese Objekte zusammenstellen können. Die Ausgestaltung bleibt trotzdem sehr individuell, obwohl es Artefaktgruppen gibt, die in der neueren Zeit in Stil und Herstellung sehr stark vereinheitlicht wurden. Wenn Kinder im Spiel selbständig die verschiedenen Gegenstände und Teile finden und sie auf ähnliche, kaum von den durch Geronten geschaffenen Werken zu unterscheidende Weise zusammenstellen, dann stehen auch ihre Schöpfungen im Raum wie Artefakte einer Welt, die beginnt zu wissen, was Angst bedeutet und gleichzeitig die menschliche Fähigkeit erringt, Wünsche in Stärke gebende Hoffnung übergehen zu lassen.

³⁵⁵ Die hier gemachten Ausführungen basieren fast ausschließlich auf visuellen Beobachtungen und Vergleichen. Über die Vielfalt der Bedeutungen und die Anlässe, zu welchen diese Objekte entstehen, konnte ich nur wenige mir vertraute Personen befragen.

D. Die Macht der Mündlichkeit

Vergleicht man die konkreten empirischen Beispiele mündlicher Tradition aus beiden Gesellschaften, fragt sich, warum bei Betamaribe der Gebrauch von Sprichwörtern überwiegt, bei Natemba hingegen das Erzählen von Prosatexten einen kulturell höheren Stellenwert hat. Dies gilt nicht nur für die Bildung gesellschaftlicher Identität allgemein, sondern insbesondere auch für das Rechtsgedächtnis.

Halbwachs geht davon aus, daß die Erinnerungen der Individuen sich an einem sozialen Zusammenhang orientieren, dank dessen sie der Erinnerung erst fähig sind. Dabei stellen die *"Permanenz und Transformierung der Gruppen"* oder auch *"die Epochen der Familie"* einen wichtigen Faktor dar. Wobei die *"Permanenz der sozialen Zeit relativ"* ist.³⁵⁶ Gedächtnis und Interesse gehen eine häufig untrennbare Mischung an Vorstellungen und Gefühlen ein. *"Erst wenn die Gruppe sich wandelt, beginnt die neue Zeit für sie, und ihre Aufmerksamkeit wendet sich allmählich von dem ab, was sie gewesen ist und jetzt nicht mehr ist. (...) Wenn das Gedächtnis dann den jeweils in Betracht gezogenen Teilen des sozialen Körpers zufolge ungleich weit zurückliegende Regionen"* oder besser Abschnitte, *"der Vergangenheit erreicht, so nicht, weil die einen Gruppenmitglieder sich an mehr Dinge erinnern als die anderen: sondern die beiden Teile der Gruppe konzentrieren ihr Denken auf Interessengebiete, die nicht mehr völlig dieselben sind."*³⁵⁷ Halbwachs postuliert damit einen Zusammenhang zwischen Generationskonflikten und der Differenzierung verschiedener Erzählfamilien und damit verschiedener Erinnerung.

Für die Handlungsschemata, welche während des Prozesses der Sozialisation angeeignet werden müssen, fragt sich nun, wie die für eine bestimmte Gesellschaft relevanten Handlungsschemata in ihrer mündlichen Tradition erscheinen. In ihrer textlichen oder kontextlichen Ausführlichkeit lassen sich Handlungsschemata, Erzählfamilien und Sprichwörter wie einander umschließende Körper vorstellen, wobei das Sprichwort den

³⁵⁶ Halbwachs 1991, S. 78 f.

³⁵⁷ Halbwachs 1991, S. 118.

essentiellen Teil des Ganzen verkörpert. Es ist eine Art Puppe-in-der-Puppe-Modell, in dem sich diese drei kulturell verschieden ausgeprägten Orientierungsrahmen für menschliches Sozialverhalten vorstellen lassen. Möglicherweise gilt dabei die Regel, je kürzer ein Orientierungspunkt formuliert ist, desto überindividueller sind seine Bezugsmöglichkeiten und ist seine Ausdeutbarkeit. Einerseits sind Sprichwörter leichter zu merken als Prosatexte, und in gewissem Sinne erscheint der Wissensbestand an Sprichwörtern nicht auf die Erklärung und Lehre durch Weise oder Alte angewiesen. Andererseits sind sie dadurch auch für eine größere Gruppe von Menschen zugänglich; sie können unabhängig von der individuellen Fähigkeit zu erzählen tradiert werden. Dies entspricht unter Umständen dem Erfordernis, daß das Wissen unter Betammaribe innerhalb eines ausgedehnteren Siedlungsgebietes weitergegeben werden muß als bei Natemba. Im gesamten Untersuchungsgebiet leben heute schätzungsweise zehnmal mehr Ditammari sprechende als Nateni sprechende Personen. Jede Art von Text, die auf nachvollziehbare Handlungsschemen hinweist oder sie darstellt, kann die situationsabhängig benützten Instrumente für die Lernfähigkeit aller menschlichen Systeme (Mensch und Gesellschaft), sich selbst in der Umwelt zu reproduzieren, bilden. Das heißt mit diesen Texten wird die Autopoiesis gewährleistet. Der Unterschied zwischen den beiden untersuchten Gesellschaften liegt hier in den Textarten, die sie dafür bevorzugen.

Um die Tradition von Rechtsvorstellungen zu gewährleisten, werden bei den Betammaribe Mythen von den alten Männern nur an bestimmte, begabte, junge Männer in den Familien weitergegeben. Diese Art von Texten wird nicht öffentlich erzählt. Es geschieht im Geheimen. Sprichwörter und Geschichten zur Unterhaltung zu kennen ist dagegen eine Angelegenheit der Öffentlichkeit und bei Betammaribe eine Sache der Jungen unter sich. Am häufigsten wird von Jugendlichen für Kinder erzählt.³⁵⁸ Einige meiner Informanten meinten, die Alten hielten sich da raus. Es gibt natürlich Ausnahmen. Jene Alten, die Spaß daran haben, mit den Jugendlichen und Kindern zusammen zu sein, erzählen auch weiter im Kreis der Jungen Geschichten. Für die Gruppe der Geronten selbst scheint die Zusammenkunft für das Erzählen von Geschichten jedoch bei weitem nicht den hohen Stellenwert wie bei Natemba zu besitzen.³⁵⁹ Das eigentliche Prestige entsteht bei Betammaribe dadurch, daß

³⁵⁸ Interviewnotiz aus J.W.N.B. 2 vom 23.9.1993

³⁵⁹ Interview mit A. Ndah, 23.9.1993.

jemand möglichst viele Sprichwörter verwenden kann und sich damit als jemand zu erkennen gibt, der sich mit den Regeln aber auch den Problemen gesellschaftlichen Zusammenlebens auskennt.

Natamba dagegen halten sich bevorzugt an Prosa, die bei ihnen mit Liedern vermischt den Gebrauch von Sprichwörtern überwiegt. Sie betrachten, nach eigenen Aussagen die unter allen Natamba bekannten Mythen und Märchen als wichtigstes Mittel ihre Rechtsvorstellungen zu tradieren. Zwar gibt es bei Natamba auch Sprichwörter, ebenso wie Betammaribe viele Märchen und Mythen kennen, aber auf unsere Bitte hin, uns mitzuteilen, wie sie Fremde und Kinder über das bei ihnen geltende Recht aufklärten, wurde uns von Natamba gesagt, dazu müsse man ihre Erzählungen hören.

Dieser Unterschied bildet eine bemerkenswerte Parallele zu der beobachteten Differenz im Alter der Entscheidungsträger beider Gruppen. Sind dies bei Natamba ausschließlich die Geronten in der Gesellschaft, so fällt bei Betammaribe ein erheblicher Teil an Verantwortung der nächstjüngeren Generation zu. Es gibt unter Betammaribe sehr viele junge Leute, die meisterhaft erzählen können. Dagegen sind die bei den Natamba bekannten Meistererzähler alte, erfahrene Männer und Frauen. Sie lehren die jungen Erzähler, wie sie angemessen und mit dem entsprechendem Echo beim Publikum erzählen können. Jungen Erzähler der Natamba erzählen nur in Ausnahmefällen schon so gut wie die alten Meistererzähler.

Erzählen als Grenzbildung dürfte, so vermutet man bisher lediglich, auch im Wettstreit der Kulturen eine unersetzliche Rolle spielen. Denn Erzählen ermöglicht Kollektiverfahrungen im Sinne übertragbarer Fremderfahrungen. Oft wird Erzähltes oder werden Sprichwörter daher auch als Schatz, Gut oder Besitz aus der Kultur einer Gesellschaft bezeichnet.

Entgegen der Annahme von Schmidt und Assmann ist Erzählen jedoch nicht nur in Massengesellschaften und nicht erst im Medienzeitalter unlösbar verbunden mit Macht. Richtig ist zwar, daß *"wer für seine Erzählungen Raum und Zeit erringt oder erzwingt, der erringt oder erzwingt die Sekunden nationaler oder gar globaler Aufmerksamkeit, die manchem Zeitgenossen Lebenszweck genug sind, um sie mit der Waffe in der Hand zu ertrotzen. Aber das Gedächtnis der Mediengesellschaft im global village ist kurz; und wer*

zum Anlaß dauerhaften kulturellen Erinnerns werden will, muß mehr als einen Erzähltermin gehabt haben."³⁶⁰ In den schwach hierarchisierten Gesellschaften der Natemba wie der Betammaribe manifestiert sich diese Macht zwar als hochwirksames Mittel sozialer Kontrolle. Einem Kampf um die Macht steht jedoch hier entgegen, daß die Macht der Ratgeber, der Ältesten, der Weisen nur so lange währt, wie ihr Wissen vom Ratsuchenden erbeten wird. Nur dann, wenn der Segen des Alten erfleht, nur solange ihm Ehre gewährt wird, ist seine Macht gültig. Erzwingungsstäbe fehlen dieser Macht. Die größte Sanktionsgewalt liegt in der Weigerung des Geronten zu segnen, zu raten und nicht zuletzt: zu erzählen. Zwar gilt auch hier das Diktum von Redezeit und Macht; jedoch mit dem Unterschied, daß Macht weder unter Betammaribe noch unter Natemba ein Politikum an sich ist, sondern die regelmäßig den Wissenden zufallende "Last" der Verantwortung für das Wohl und Wehe der Gesellschaft bedeutet.³⁶¹

³⁶⁰ Schmidt 1993, S. 393.

³⁶¹ Weshalb die politische Anthropologie es vorzieht, im Fall von Gerontokratien nicht von Macht, sondern von Autorität zu sprechen. Vgl. Fried 1967 und Balandier 1976.

Appendix A

Hungerreis oder Fonio-Hirse (Lat. *Digitaria exilis*) ist eine westafrikanische Getreideart. Sie ist Grundnahrung der Bevölkerung vom Tschadsee bis nach Kap Verde. Weitere Hirsearten wie Rispenhirse, Kolbenhirse, Negerhirse und Besenhirse unterscheiden sich von ihr vor allem dadurch, daß sie ertragreicher sind. Vorteile der Fonio-Hirse liegen in der höheren Widerstandsfähigkeit des Korns gegen Insektenfraß und Krankheiten. Sie gedeiht auch auf trockenen, mageren Böden gut.



Zeitschriften und Zeitungen

- Africa, Journal of the International African Institute (I.A.I.), London.
- Agrarrecht, Zeitschrift für das gesamte Recht der Landwirtschaft, Münster-Hiltrup.
- American Anthropologist, Journal of the American Anthropological Association, New York.
- Archives Européennes de Sociologie, Paris.
- Baessler Archiv, Berlin.
- Bibel report, Stuttgart.
- Cahiers d'études africaines, Paris.
- Current Anthropology, Chicago, Illinois.
- Der Überblick, Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit, Hamburg.
- Die Zeit, Hamburg.
- Droit et Cultures, Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire, Paris.
- Etudes Dahoméennes, Dakar.
- Frankfurter Rundschau, Frankfurt a.M.
- France-Dahomey, Cotonou.
- International Journal of Middle East Studies, Cambridge.
- Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Opladen.
- Journal Officiel de la République Française, Paris.
- Journal of African Law, London.
- Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law, Leiden.
- Kursbuch, Berlin.
- Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln.
- Notes Africaines, Dakar.
- Penant. Revue de Droit des Pays d'Afrique, Paris, Cotonou.
- Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Amsterdam.
- Rechtshistorisches Journal, Frankfurt a. M.
- Revue Béninoise des Sciences Juridiques et Administratives, Cotonou.
- Revue Juridique et Politique, Cotonou.

Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte, München.

Verfassung und Recht in Übersee, Baden-Baden.

Zeitschrift für Geschichtliche Rechtswissenschaft, Berlin.

Bibliographie

Alladaye, Michel: Les Mechanismes Juridiques de Protection Des Droits De La Personne En République Populaire Du Bénin. S. 41-47. In: Revue Juridique et Politique 36, 1982.

Allott, Antony: Law and Language in Africa. S. 124-136. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaften 74, 1974.

Allott, Antony: Modern Changes in African Land Tenure. S. 45-57. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaften 63, 1961.

Arnason, Johann P.: The Human Condition and the Modern Predicament. S. 57-77. In: Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities Vol. 37, 1994.

Arnason, Johann P.: Kulturelle Horizonte und Imaginäre Bedeutungen. S. 143-171. In: Pechriggl, Alice; Reitter, Karl (Hg.): Die Institution des Imaginären. Wien & Berlin, Turia & Karl 1992.

Asmis, Rudolf: Die Stammesrechte des Bezirkes Sansane-Mangu (Schutzgebiet Togo). S. 71-141. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XXVI, Stuttgart 1912.

Atlas et Etudes Sociolinguistique: Benin. Peuples, Langues, Histoire, Données Socioculturelles. Répartition Géographique. Cotonou 1980.

Assmann, Aleida; Hart, Dietrich (Hg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt a.M. 1993.

Aubert, Vilhelm: On the Relationship between Legal and Sociological Concepts. In: Alternative Rechtsformen. S. 117-136. In: Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie Bd 6, 1980.

Balandier, Georges: Politische Anthropologie. München 1976.

Behrend, Heike: Die Zeit geht krumme Wege. Bei den Tugen in Ostafrika. S. 97-103. In: Kursbuch 73. Berlin, Kursbuch/Rotbuch Verlag 1983.

Behrend, Heike: Menschwerdung eines Affen. Bemerkungen zum Geschlechterverhältnis in der ethnographischen Forschung. Berlin, Zentrale Universitätsdruckerei der F.U. Berlin 1988.

Blier, Suzanne Preston: The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba architectural Expression. Cambridge, Cambridge University Press 1987.

Bloch, Maurice: Symbols, Songs, Dance and features of Articulation. Or is religion an extreme Form of traditional authority? S. 55-81. In: Archives Européennes de Sociologie, Bd. XV 1974.

Bohannan, Paul: Justice and Judgement among the Tiv. London, Oxford University Press 1957.

Bohannan, Paul: The differing realms of law. S. 43-56. In: Ders. (ed.): Law and Warfare. Studies in the anthropology of conflict. New York, Natural History Press 1967.

Buschmann, Uwe und Manig, Winfried: Das Bodenrecht in Afrika. S. 1-8. In: Beilage I/1987 in Agrarrecht Heft 3/1987.

Cartes de sécurité alimentaire du Bénin: Ministère de Développement Rural. Cotonou 1992.

Caton, Steven C.: Power, Persuasion and Language: A Critique of the segmentary Model in the Middle East. S. 77-102. In: International Journal of Middle East Studies 19, 1987.

Colloque Du Centre d'Etudes Juridiques Comparatives: Sacralité, Pouvoir et Droit en Afrique. Paris: Editions du Centre National De La Recherche Scientifique, 1979.

Commission Nationale de Linguistique: Projét "Atlas et Etudes Sociolinguistique." Premier Phase. Peuples, langues, Histoire, Donnés Socio-Culturelles. Répartition Géographiques. o.J.

Cornevin, Robert: Histoire de la République populaire du Bénin. Maison-Neuve 1981.

- Crinot, Lazare C.: l'Acces à la Terre et à l'Eau en Milieu Rural: Le Contexte Juridique en Vigueur au Bénin. S. 53-71. In: Revue Béninoise des Sciences Juridiques et Administratives, No. Special, Dec. 1990.
- Czekelius, Annette: Of "meaning" and "significance": the emic interpretation of a West African tale. In: African Languages and Cultures. London 1993.
- Devereux, Georges: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Den Haag - Paris, Hauser 1967.
- Douglas, Mary: Natural Symbols: Explorations in Cosmology. London, Oxford University Press 1970.
- Elwert, Georg: Alte Mäntel über moderner Politik. Ethnizität und Demokratie. S. 19-22. In: Der Überblick 3, 1992.
- Elwert, Georg: Bauern und Staat in Westafrika. Die Verflechtung soziökonomischer Sektoren am Beispiel Bénin. Frankfurt am Main, Campus 1983.
- Elwert, Georg: Conflicts Inside and Outside the Household: A West African Case Study, in: Smith, Joan Wallerstein Immanuel and Evers, Hans-Dieter (Hrsg.): Household and the World-economie. Beverly-Hills/London 1984.
- Elwert, Georg: Die Elemente der traditionellen Solidarität. Eine Fallstudie in Westafrika. S. 681-704. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Nr.4, 1980.
- Elwert, Georg: Die Verschriftlichung von Kulturen. Working Paper No. 55. Bielefeld 1985.
- Elwert, Georg: History, Humor and Social Control - Genres of Oral Literature and Registers of Speech among the Ayo (Benin). Berlin, Das Arabische Buch 1988.

Elwert, Georg: Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. Seite: 440-464.
In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Heft 3, 1989.

Evans-Pritchard, Edward and Fortes, Meyer (Eds.): African Political Systems. London, Methuen,
Rouledge & Kegan Paul 1940.

Facultés des Sciences Agronomiques: Le Benin en Chiffre. Cotonou 1992.

Fortes, Meyer: Oedipus and Job in West African Religion. Cambridge, Cambridge University Press
1959.

Fortes, Meyer: Pietas in Ancestor Worship. S. 166-189. In: Journal of the Royal Anthropological
Institute, Vol. 91, Part 1, 1960.

Fortes, Meyer: Ritual and Office in Tribal Society. S. 53-88. In: Gluckmann, Max (Hrsg.): Essays
on the Ritual of Social Relations. Manchester, Manchester University Press 1962.

Fried, Morton: The Evolution of Political Society. New York, Random House 1967.

Gartelmann, Bianka: Die Erdherren der Dagara. Magisterarbeit. Berlin 1995.

Gbaguidi, Ahonagnon Noel: Erbrecht an Grund und Boden in Benin. Betrachtungen zur Ermittlung
des Erbstatuts in einem Mehrrechtsstaat. Bayreuth, African Studies Series 1994.

Gennep, Arnold van: The rites of Passage. London, Routledge & Kegan Paul 1960.

Gluckmann, Max: Gossip and Scandal. S.307-16. In: Current Anthropology Vol.4, No 3, June 1963.

Gluckmann, Max: Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester, Manchester University Press
1962a.

Gluckman, Max: Concepts in the Comparative Study of Tribal law. S. 39-373. In: Nader, Laura

(ed.): Law in Culture and Society. Chicago, Aldine Publication and Co. 1969.

Grätz, Tilo: Zur oralen Literatur der Berba (Nordbenin). Gesänge und Lieder der Wandersänger im sozialen Kontext. S. 235-247. In: IX Afrikanistentag - Beiträge zur Afrikanischen Sprach- und Literaturwissenschaft, Köln 1933.

Greenberg, Joseph Harold: The Languages of Africa. Den Haag, Mouton 1963.

Grimm, Jacob: Von der Poesie im Recht. S. 25-99. In : Zeitschrift für Geschichtliche Rechtswissenschaft Band 2 Heft 1, 1815.

Grzybek, Peter: Das Sprichwort im literarischen Text. S. 187-205. In: Sabban, A. und Wիրrer, J. (Hg.): Sprichwörter und Redensarten im interkulturellen Vergleich. Opladen, Westdeutscher Verlag 1991.

Gugl, Barbara: Artisanat Ecologique. Bijoux D'herbes du Bénin. Natitingou, ohne Verlag 1993.

Gulliver, P.H.: Social Control in an African Society. London, Routledge & Kegan Paul 1963.

Gutberlet, Karl G.: Weißes Kreuz auf grünem Grund. Eindrücke einer Reise nach Benin. S. 8-9. In: Bibel report nr. 4, 26. Jg. 1993.

Gutmann, Bruno: Das Recht der Dschagga. München, Beck 1926.

Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt, Suhrkamp 1992.

Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main, Fischer 1991.

Harrison Church, R. J.: Benin. Physical and Social Geography. S. 158-174. In: Africa South of the Sahara. 24th Edition. London 1995.

- Hejl, Peter: Konstruktion der sozialen Konstruktion: Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie. S. 303-339. In: Schmidt, S. J. (Hg.): Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch 1987.
- Heller, Agnes: Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1978.
- Hinz, Manfred: Recht und Sprache in Afrika. Thesen. S. 213-22. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 73, 1973.
- Hobsbawm, Eric und Ranger, Terence (Hrsg.): The Invention of Tradition. Cambridge, New York, Cambridge University Press 1983.
- Kaser, Max: Römisches Privatrecht. München, Beck 1983.
- Köhler, Oswin: Zur Territorialgeschichte des Östlichen Nigerbogens. S. 229-261. In: Baessler Archiv VI, 1958.
- Koussey Koumba, Noel: Le peuple otammari. Essai de synthèse historique. Mémoire de maîtrise, Cotonou, ohne Verlag 1977.
- Lampué, Pierre: Droit Ecrit et Droit Coutumier En Afrique Francophone. S. 245. In: Penant, Revue de Droit des Pays d'Afrique 89ème Anné No. 765, 1979.
- Lévi-Strauss, C.: Les structures élémentaires de la parenté. Zitiert nach der deutschen Ausgabe. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1984.
- Lévi-Strauss, C.: Die Luchsgeschichte. Zwillingsmythologie in der neuen Welt. München, Hanser 1993.
- Leiris, Michel: Phantom Afrika. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931-1933. S. 177- 182. In: Erster Teil, Ethnologische Schriften Bd. 3. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1985.

- Lombard, Jaques: Structures de types "feodal" en Afrique Noire. Études de dynamisme internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey. Paris, A. Colin 1965.
- Loycke, Almut: Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. S. 103-123. In: Dies. Der Gast, der bleibt. Frankfurt am Main, Campus 1992.
- Luhmann, Niklas: Closure and Openess: On Reality in the world of Law. San Domenico 1986. In deutsch: Die soziologischen Beobachtungen des Rechts. Frankfurt am Main, Metzner 1986.
- Luhmann, Niklas: Kommunikation über Recht in Interaktionsystemen. S. 99-112. In: Blankenburg, Erhard (Hg.): Alternative Rechtsformen und Alternativen zum Recht. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Bd. 6. Opladen 1980.
- Luhmann, Niklas: Macht. Stuttgart, Enke 1988.
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1984.
- Luhmann, Niklas: Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart, Enke 1989.
- Manessy, Gabriel: Les Langues Oti-Volta. Classification généalogique d'un groupe de langues voltaïques. Paris, C.N.R.S. 1975.
- Maurice, Albert Marie: Atakora, Otiau, Otammari, Osuri. Peuples Du Nord Bénin. Paris, Academie des Sciences d'Outre Mer (1950) 1986.
- Mercier, Paul: Chronique Ethnographique - Origine des Noms des Villages. S. 80-88. In: Etudes Dahoméennes 1952.
- Mercier, Paul: Conception d'orientation chez les Bε-tammaribε. S. 9. In: Notes Africaines des IFAN 1949.

Mercier, Paul: Le consentement au mariage et son évolution chez les Bètamaribe. S. 219-227. In: Africa 20, 1950.

Mercier, Paul: Création de Mots Nouveaux (Somba, région de Natitingou, Dahomey). S. 10. In: Notes Africaines des IFAN 1949.

Mercier, Paul: L'habitation à l'étage dans l'Atacora. S. 1-82. In: Etudes Dahoméennes 11, 1954.

Mercier, Paul: Marques du statut individuel chez les Sombas. Compte rendu de la 2eme Conference Internationale des Africanistes de l'Ouest, Bissao, 1947. Lisbonne 1953.

Mercier, Paul: Mouvement de Population dans les traditions des Bètamaribè. S. 47-55. In: Etudes Dahoméennes 1, 1948.

Mercier, Paul: The social role of circumcision among the Besorubè. S. 326-37. In: American Anthropologist 53, 1951.

Mercier, Paul: Tradition- Changement- Histoire. Les "Somba" du Dahomey septentrional. Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris 1968.

Mercier, Paul: Vocabulaire de quelques langues du Nord-Dahomey, in Etudes Dahomeennes, 11, 1949.

Middelton, John and Tait, David (Eds.): Tribes without Rulers. London, Routledge & Paul 1958.

Möhlig, Wilhelm, J.G.: Die Erforschung der traditionellen Rechtssysteme in Afrika als Aufgabe einer speziellen Semantik. S. 229-44. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 73, 1973.

Möhlig, W.J.G.; Jungrathmayr, H.; Thiel, J.F. (Hrsg.): Die Oralliteratur in Afrika als Quelle zur Erforschung der traditionellen Kulturen. Berlin, Reimer 1988.

Moore, Sally F.: Law as Process. An Anthropological Approach. London, Routledge & Kegan Paul 1987.

Müller, Ernst Wilhelm: Moderne Wandlungen im afrikanischen Bodenrecht. S. 57-71. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft Bd. 63, 1961.

Müller, Ernst Wilhelm: Plädoyer für die komparativen Geisteswissenschaften. Manuskript des Vortrags. München 1992.

Münkner, Hans-H.: Autochtones und Koloniales Bodenrecht in Westafrika. Sonderdruck. In: Ders. (Hg.) Mensch und Boden als zentrale Größen im Entwicklungsprozess. Marburg, Institut für Kooperation in Entwicklungsländern 1994.

Münkner, Hans.-H.: Zur Ineffektivität von Rechtsnormen in parallelen Rechtssystemen und deren Konsequenzen. S. 129 f. In: Ders. (Hg.): Wege zu einer afrikanischen Genossenschaft. Marburg, Institut für Kooperation in Entwicklungsländern 1980.

Nata, Théophile: Abrège de grammaire ou nouveau Guide de Lecture du Ditammari. Cotonou, Université National du Benin 1991.

Nader, Laura: The Anthropology of Law (The Ethnography of Law). S. 3-32. In: Am. Anthropologist, special suppl. to Vol. 67, 1965.

Ouinsou, C. Denis: Reflexion sur la Loi Applicable au Divorce en Droit Interne et en Droit International Privé au Bénin. S. 5-9. In: Revue Béninoise des Sciences Juridiques et Administratives. No. Special, Dec. 1990.

Paraiso, Alexandre: Au Benin, Une Jurisdiction exceptionnelle de Droit Commun: la Cour Criminelle D'Exception. S. 289-308. In: Penant. Revue de Droit des Pays d'Afrique no. 4, 89 éme Anné No 765, 1979.

Pospisil, Leopold: Anthropology of Law. A Comparative Theory. Yale/New Haven, Harper & Row

1974.

Rabl, Kurt: Westafrikanische Verfassungsentwicklungen 1970. Obervolta, Dahomey, Volksrepublik Kongo. Versuch einer vorläufigen Übersicht. S. 191-201. In: Verfassung und Recht in Übersee. Hsg. Von H. Krüger, 2.Heft, 6. Jg. 1973.

Radcliffe-Brown, A.R.: Preface. In: Fortes, Meyer und Evans-Pritchard, E.E. (Eds.): African Political Systems. Oxford 1940.

Radcliffe-Brown, A. R.; Forde, C. Daryll (Eds.): Preface. In: African Systems of Kinship and Marriage. London (1950) 1975.

Richards, Audrey: Hunger and Work in a savage Tribe. London, Routledge & Sons 1932.

Reineke, Brigitte: Sprachen Benins. Mitschrift eines Vortrags vom 30.10.90 in Berlin in Form von Kurznotizen.

Roberts, Simon: Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology. Harmondsworth, Pinguin Books 1979.

Schapera, Isaac: Malinowskis Theorie of Law. S. 139-155. In: Firth, Raymond (ed.): Man and Culture. An Evaluation of the Work of B. Malinowski. London, Routledge & Kegan Paul 1957.

Schlee, Günther: Zur rechtlichen Verwendung von Sprichwörtern bei den Rendille. S. 162 - 74. In: Sabban, Anette; Wirrer, Jan (Hg.): Sprichwörter und Redensarten im interkulturellen Vergleich. Opladen, Westdeutscher Verlag 1991.

Schmidt, Siegfried, J.: Gedächtnis - Erzählen - Identität. S. 378-397. In: Assmann, A. und Harth D. (Hg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt am Main, Fischer 1993.

- Schott, Rüdiger: Afrikanische Erzählungen als religionsethnologische Quellen. 335. Sitzung, der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, am 17. Januar 1990. Opladen, Westdeutscher Verlag 1990.
- Schott, Rüdiger: Afrikanische Rechtstraditionen der Balsa in Nordghana. S. 265-301. In: Fikentscher, W.; Franke, H.; Köhler, O. (Hg.): Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen. München, Beck 1980.
- Schott, Rüdiger: Das Recht gegen das Gesetz. Traditionelle Vorstellungen und moderne Rechtsprechung bei den Balsa in Nordghana. In: Recht und Gesellschaft. S. 605-636. In: Festschrift für H. Schelsky zum 65. Geburtstag. Hsg. FR. Kaulbach und W. Krawietz. Berlin, Reimer 1978.
- Schott, Rüdiger: Der Fremde in traditionellen afrikanischen Gesellschaften. S. 126-165. In: Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte, 45. Jg., 1. Halbband. München 1994.
- Schott, Rüdiger: Die Macht des Überlieferungswissens in schriftlosen Gesellschaften. S. 273-316. In: Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte 41, Heft 3/4, 1990.
- Schott, Rüdiger: Funktionen des Rechts in primitiven Gesellschaften. S. 109-174. In: Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie.
- Schott, Rüdiger: Histoire de l'Anthropologie du Droit, Dossier R. Thrunwald. S. 124-139. In: Droit et Cultures, Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire, vol. 21. Paris 1991.
- Schott, Rüdiger: Les histoires d'enfants terribles chez les Balsa (Ghana du Nord) et les Mossi (Burkina Faso) comme sources ethnographiques. S. 125. In: Möhlig, W.J.G. (Hg.): Die Oralliteratur in Afrika als Quelle zur Erforschung der traditionellen Kulturen. Berlin, Reimer 1988.
- Schott, Rüdiger: Main Trends in German Ethnological Jurisprudence and Legal Ethnology. S. 37-68. In: Journal of Legal Pluralism and unofficial Law, Bd. 20, 1982.

- Schott, Rüdiger: Rechtsgleichheit und Rechtspluralismus. S. 38-74. In: Lampe, Ernst-Joachim (Hg.): Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Band 2. Baden-Baden, Nomos 1995.
- Schott, Rüdiger: Schenken und Geschenke in Erzählungen der Balsa (Nord-Ghana). S. 409-428. In: Geider, Thomas; Kastenholz, R. (Hg.): Sprachen und Sprachzeugnisse in Afrika. Köln, Rüdiger Köppe 1994.
- Schott, Rüdiger: Traditional and Neo-Traditional Chiefs and other Authorities Among the So-called "Acephalous" Societies in Northern Ghana and in Burkina-Faso. In: Seminar "Traditional Authorities in a New South Africa". Leiden, 26. th September 1995. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Schott, Rüdiger: Traditional Law and Religion among the Balsa of Northern Ghana. S. 58-69. In: Journal of African Law, No. 31, Bd. 12, Spring 1987.
- Schott, Rüdiger: Traditional systems of social security and their present-day crisis in West-Africa. S. 89-107. In: Benda-Beckmann, F. v. et al. (ed.): Between Kinship and the State. Foris Publications 1988.
- Schott, Rüdiger: Vengeance and Violence among the Balsa of Northern Ghana. S. 167-199. In: La Vengeance dans les Sociétés extra occidentales. Textes réunis et présentés par Verdier, Raymond. Paris, Edition Cujas 1980.
- Schultz-Ewerth, Ernst und Adam, Leonhard: Das Eingeborenenrecht (Ostafrika). Stuttgart 1929.
- Sedolo, Michel: Contes, Legendes, Croyances, Coutumes des Somba (Dahomey). S. 5-8. In: Notes Africaines des IFAN, janvier 1947.
- Séhouéto, Lazare: Gedächtnisprotokoll eines Gespräches mit Lazare Séhouéto über Recht in Bénin. Unveröffentlichtes Manuskript vom 22.3.1991.
- Sigrist, Christian: Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer

Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas. Frankfurt am Main, Syndikat 1979.

Simmel, Georg: "Exkurs über den Fremden". S. 509-512. In: Ders., Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Hier zitiert nach Loycke (Hg.) 1992. Leipzig 1908.

Spittler, Gerd: Die Reichweite staatlicher Rechtsprechung auf dem Lande im frankophonen Westafrika. S. 203-217. In: Verfassung und Recht in Übersee, Band 6. Baden-Baden 1973.

Spittler, Gerd: Konfliktaustragung in akephalen Gesellschaften: Selbsthilfe und Verhandlung. S. 142-164. In: Alternative Rechtsformen. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Bd. 6. Opladen 1980.

Spittler, Gerd: Streitregelung im Schatten des Leviathan. Eine Darstellung und Kritik rechtsethnologischer Untersuchungen. S. 4-32. In: Zeitschrift für Rechtssoziologie 1, 1980.

Terray, Emmanuel: Tradition, légende, identité dans les États précoloniaux de la boucle de Niger. S. 5-11. In: Cahier d'études africaines 109, XXVIII-1, 1988.

Terray, Emmanuel: Modernisierung im Ashanti-Königtum des 18./19.Jahrhunderts. Mitschrift eines Vortrages am 16.12.1993 im Centre Marc Bloch in Berlin.

Tiando, Emmanuel: Perspectives d'approche historique des Populations de l'Atacora. Mémoire de maîtrise, Cotonou, ohne Verlag 1978.

Thurnwald, Richard: Ethnologische Rechtsforschung. S. 280-306. In Preuss, Karl Theodor (Hrsg.): Lehrbuch der Völkerkunde, 2. Auflage. Stuttgart, 1939.

Trotha, Trutz von: Zur Entstehung von Recht. Deutsche Kolonialherrschaft und Recht im "Schutzgebiet Togo", 1884-1914. S. 317- In: Rechtshistorisches Journal (7). Frankfurt a. M. 1988.

Trotha, Trutz von: Zwischen Streitanalyse und negativem Evolutionismus. Skizzen über einige

Probleme der Rechtsethnologie aus soziologischer Perspektive. S. 61- 137. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 86, 1987.

Turner, Victor W.: Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. London, Cornell University Press 1974.

Turner, Victor W.: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals. London, Cornell University Press 1967.

Turner, Victor W.: Schism and Continuity in an African Society. A study of Ndembu village Life. Manchester, Manchester University Press 1957.

Verdier, Raymond: "Chef de terre" et "terre de lignage". Contribution à l'étude de systèmes de droit foncier négro-africains. S. 333-359. In: Porier, Jean (Hg.): Etudes de droit africain et de droit malgache, 1965.

Verdier, Raymond: Droit parental et foncier africain face au développement. S. 119-126. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 19, 1970.

Verdier, Raymond: L'Afrique Noire à la recherche de son Language juridique: Language de la Coutume et Langage de la Loi. S. 123-228. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 73, 1973.

Verdier, Raymond: Le système vindicatoire. Esquisse théorique. S. 11-42. In: Ders. (ed.): La vengeance. Paris, Edition Cujas 1980.

Verdier, Raymond: Le Pays Kabyé. Cité des Dieux, Cité des hommes. Paris, Kathala 1982.

Wanitzek, Ulrike: Kindschaftsrecht in Tansania. Das patrilineare Prinzip des Gewohnheitsrechts in der Rechtsprechung. S. 211-237. In: Jahrbuch für Afrikanisches Recht 6, 1985/86.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Band I und II. Tübingen, Mohr 1976.

Wiedmann, Judith: Bodennutzung bei Natemba und Betammaribɛ. Vorbemerkungen zu einem Vergleich zweier Gesellschaften im Nordwesten der Republik Benin. S.136-154. In: Triebel, A. (Hrsg.): Gesellschaften vergleichen. Berlin, Ohne Verlag 1994.

Wiedmann, Judith: Rechtsvielfalt und Rechtsbildung in Staaten des subsaharen Afrika. In: Veröffentlichung zur 5. Sitzung des Gesprächskreises "Demokratie und Recht" der K.A.S. Bonn 1994.

Wiedmann, Judith: Juge de Paix, Figure d'Intégration et d'Exemplarité. La Notion de "Chef de Terre" chez les Natemba. Paris, C.N.R.S. 1995.

Wiedmann, Judith: Hasen, Hyänen und Hunde. Probleme und Lösungen der Integration von Fremden und jungen Erwachsenen in zwei Gesellschaften afrikanischer Bergbauern. Das Gast- und Fremdenrecht bei Natemba und Betammaribɛ. Vortragsmanuskript für die Tagung: "Die gesellschaftliche Position von Fremden" an der Berlin Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1995.

Wirrer, Jan; Sabban, Anette (Hrsg.): Sprichwörter und Redensarten im interkulturellen Vergleich. Opladen, Westdeutscher Verlag 1991.

Unveröffentlichte Quellen

- Betica, Jeremy; Dokotoro, Keita: Yɛtammakotino. Proverbes-Tammari. Natitingou 1993.
- Elwert, Georg: Exzerpte aus dem Archiv der *Sous-préfecture* Tanguiéta. Undatiert.
- Ntcha, Lucien N. Dusyɛ: Diyaabòri dii Coutɛ. La Chemise Brulé. Pièce Théâtrale. Natitingou 1993.
- Kwaro, Fernand: Briefe an A. und J. Wiedmann aus den Jahren 1993, 1994, 1995 und 1996.
- Schuster, Ulrike: Sprichwörter des Ditammari. Stuttgart, Berlin 1994.
- Schuster, Ulrike: Das verbrannte Hemd. Drama aus dem Ditammari von Lucien Ntcha. Stuttgart 1994.
- Schuster, Ulrike: Schülertexte. Erzählungen aus dem Ditammari 1991. Gesammelt von Ndah, Antoine. Stuttgart 1994.
- Wiedmann, Albrecht: NBAW 1, 1993.
- Wiedmann, Albrecht: NBAW 2, 1993.
- Wiedmann, Albrecht; Wiedmann, Judith: Auswahl übersetzter Texte aus der mündlichen Tradition der Natemba und Bɛtammaribɛ. Berlin 1994. (Im Text mit der Abkürzung: Mategesa 93 oder Mategesa 94 bezeichnet)
- Wiedmann, Judith: NBJW 0, 1991.
- Wiedmann, Judith: NBJW 1a,b, 1993.
- Wiedmann, Judith: NBJW 2, 1993.
- Wiedmann, Judith: NBJW 3, 1995.
- Wiedmann, Judith: Auswertung der Erhebung über Rechtsfälle 9/95. Berlin 1996.
- Winrikou, Esaie: Transcriptes des Contes Nateni. Natitingou 1993.
- Winrikou, Esaie: Transcriptes des Contes Nateni. Natitingou 1994.

Danksagung

Mein Dank für Mitarbeit und Unterstützung im Rahmen des Promotionsvorhabens seit 1993 gilt folgenden Personen und Institutionen:

Ulrike Schuster, Aurich; Dr. Robert Schuster, Aurich; Albrecht Wiedmann, Berlin; Antoine N'dah, Natitingou; Barabara Gugel, Natitingou; Jürgen Tümmeler, N'djamena; Eckart Dinter, Diebougou; Joachim Jung, Stuttgart; M. Baoa, Natitingou; M. Remy, Natitingou; Kahid Daye, Natitingou; Esaïe Winrikou, Tanguiéta, Frédérique N'da, Natitingou; Francis Ndouma, Boukoumbé; Lucien Ntcha, Natitingou; Jeremy Betica, Parakou; Keita Dokotoro, Natitingou; Fernand Kwaro, Natitingou; Viktorine Kwaro, Taiacou; Narcisse Sihinty, Natitingou; Doyen Felix Douté, Tanguiéta; Seraphim Douté, Tanguiéta; David Chabi Dega, Ndahonta; Sanni André, Taiacou; Mpo Ifonti(†), Winkou; Dogo Kwaro, Taiacou; Nldaki Sambieni, Kouwotchirgou; M'po Kouagou, Tissofonti; Sato Douté, Taiacou; Foali Kassi, Taiacou; Dogo Yanga, Taiacou; Omonri Natté, Tédonte; Laurent Kouagou, Tédonte; Tawei Kouagou, Tédonte; Benoît Natté, Tédonte; Mpo Ifonti, Tissofonti; C.C. Raymond Hountondji, Natitingou; Jean-Baptiste Edgard Nascimento, Natitingou; Antoine Toumoundagou, Natitingou; Chabi Gouro Assouma, Natitingou; A. André Ganfon, Natitingou; Ibrouaima Warakpé, Natitingou, Christophe Assigbé, Natitingou; Raphael Windali N'Ouéni, Cotonou; Colette Chancoco, Cotonou; Ulrich Bukies, Basel; Ursula Bukies, Basel; Félicien Dossou-Togbé, Cotonou; Prof. Dr. Theodor Holo, Cotonou; Berthold Bös, Conakry; Valery Alvarez-Broch, Conakry; Dietmar Herrmann, Berlin; Lisanne Lang-Herrmann, Berlin; Graduiertenkolleg Gesellschaftsvergleich, Berlin; Deutsche Forschungsgemeinschaft, Bonn; Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, Eschborn; Deutscher Entwicklungsdienst, Berlin; Centre Marc Bloch, Berlin; Institut für Afrikanistik der Humboldt Universität, Berlin; Ministère de la Justice et de la Législation, Cotonou.